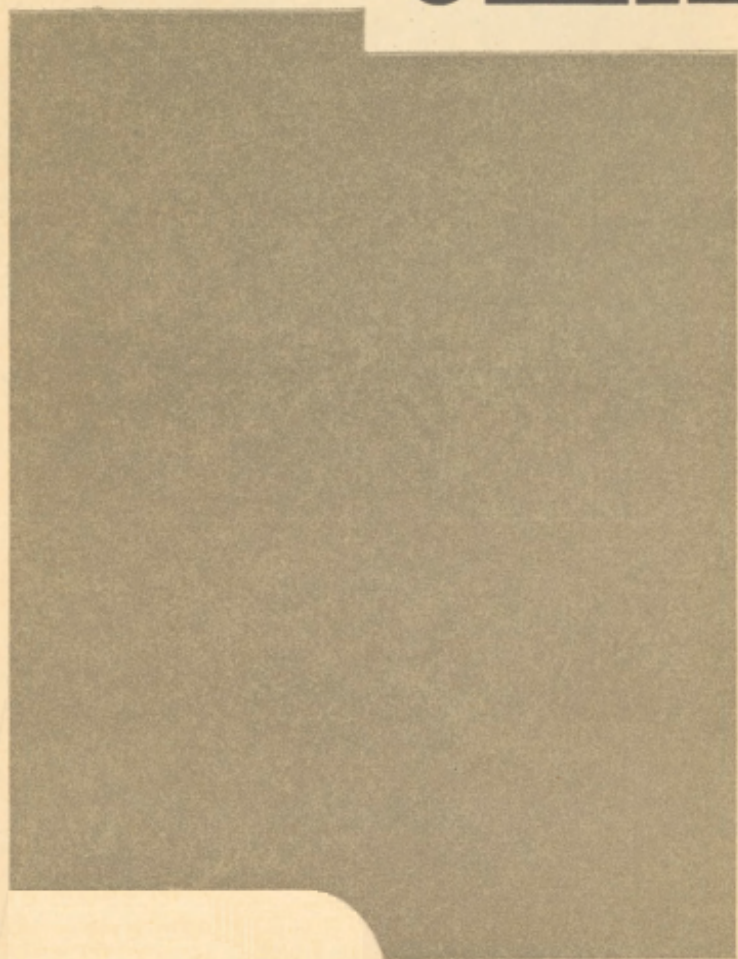


РЕЛИГИЯ **В ПОЛИТИЧЕСКОЙ** **ЖИЗНИ США**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ США И КАНАДЫ

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

(70-е — начало 80-х годов)

Ответственные редакторы.

доктор философских наук
Ю. А. ЗАМОШКИН,
доктор исторических наук
Д. Е. ФУРМАН



МОСКВА, «НАУКА», 1985.

В монографии исследуется роль религии в политической жизни США. Рассматриваются причины активизации церквей в политической борьбе, роль религиозного фактора в усилении консерватизма в конце 70-х — начале 80-х годов. Дается специальный анализ внешнеполитической деятельности религиозных организаций, их отношения к проблемам войны и мира. Рассматривается роль протестантских церквей, католической церкви, иудаизма и восточных культов.

Рецензент В. П. ЛУКИН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вряд ли надо убеждать читателя в значительной роли религии и церквей в американской политической жизни. Пресса постоянно сообщает факты, свидетельствующие об этой роли. И факты эти очень противоречивы. Президент Рейган говорит о США как о нации, избранной богом, чья миссия — противостоять «безбожному коммунизму», а в это самое время основные церкви и межцерковные объединения США клеймят его политику гонки вооружений. «Моральное большинство», организация, объявляющая себя защитницей христианских и вообще религиозных ценностей, обвиняет Рейгана в мягкости и уступках либералам, а тысячи представителей духовенства участвуют в митингах и демонстрациях, требующих замораживания ядерных вооружений. В любом частном политическом вопросе мы сталкиваемся с такими же противоречивыми, часто неожиданными позициями церквей и религиозных лидеров. Все это не допускает какой-то однозначной оценки политической роли церквей. Роль разных церквей — разная, роль одной и той же церкви — разная в разное время, и даже в какой-то определенный отрезок времени роль определенной церкви также не поддается однозначной оценке. Например, сложная позиция католической церкви США по различным политическим вопросам совершенно не укладывается в такие определения, как «левая» и «правая» или даже «либеральная» и «консервативная».

Однако сложность и противоречивость позиций церквей не означает, что они не подчиняются определенным закономерностям, что они лишены внутренней логики. Она означает лишь, что логика эта не «лежит на поверхности», что закономерности политической роли церквей в США требуют особого анализа и могут быть обнаружены лишь в результате специальных исследований.

Определенный шаг в этом направлении был сделан подготовленной в Институте США и Канады АН СССР работой Д. Е. Фурмана «Религия и социальные конфликты

в США» (1981). В этой работе показывается, как изначальные особенности религии в США влияют на ход секуляризационных процессов и косвенно — на характер идеологического и политического развития этой страны. Книга эта охватывает очень большой круг вопросов, в том числе и вопросов, относящихся к ранним периодам истории США, при этом, естественно, ряд важных проблем затронут в ней очень бегло.

В настоящей монографии продолжается анализ роли религии в общественно-политической жизни США. Внимание в ней сосредоточивается на современном периоде. Авторы стремятся показать, как религия вписана в ткань современного политического процесса, как религиозная борьба переплетена с политической и как столкновения различных религиозных сил влияют на политику государства, на конкретные политические решения. В работе показываются также особенности политической роли (каждый раз очень сложной и неоднозначной) трех важнейших религиозных направлений в США — протестантизма, католицизма и иудаизма, а также распространяющихся сейчас в США восточных религиозных течений.

Книга состоит из четырех глав. Глава первая, написанная Д. Е. Фурманом, «Религия в политической борьбе в США в 70-е — начале 80-х годов», непосредственно примыкает к упомянутой выше книге этого автора. Она посвящена в основном анализу политической роли различных протестантских церквей и движений. Однако в названии главы слово «протестантизм» отсутствует. И это сделано совершенно сознательно. Дело в том, что, несмотря на весь рост религиозного плюрализма в США и значения непротестантских церквей, протестантизм остается основной американской религией. Не только большинство американцев — протестанты (по данным 1979 г., в США 59% населения причисляют себя к протестантам, 29% — к католикам, 2% — к иудеям и 8% не имеют «предпочитаемой религии») ¹, но протестанты в определенной степени «больше американцы», чем представители иных религий. Американская культура, американская буржуазная «система ценностей», сама политическая структура США в значительной степени выросли из особенностей американского протестантизма и лишь затем и постепенно в общество США входят непротестантские религии, модифицируясь

¹ Religion in America: 1981.— The Gallup Opinion Index Report, 1981, Jan., N 184, p. 11.

под влиянием его особенностей, но сохраняя свою специфику. Поэтому колебания настроений и внутренняя борьба в американском протестантизме — это колебания настроений и внутренняя борьба в американском обществе в целом, в то время как различные процессы, например, в американском иудаизме затрагивают общество США в целом лишь косвенно (и иногда имеют более непосредственное значение для Израиля, чем для США).

Поскольку первая глава прямо примыкает к упомянутой выше книге Д. Е. Фурмана, в ней практически отсутствует «предыстория» — автор счел возможным свести к предельному минимуму общие рассуждения о природе протестантизма, его особенностях в США и его роли в американском обществе. Глава вторая, посвященная католической церкви, написанная С. Б. Филатовым, и третья глава, об иудаизме, подготовленная также Д. Е. Фурманом, написаны несколько иначе. В них нельзя было ограничиться анализом лишь современных процессов, и авторы соответствующих глав пытаются дать анализ особенностей социальной роли этих религий, их американских модификаций и влияния в обществе США и лишь затем, исходя из этих общих положений, анализируют их роль в политической жизни именно 70-х — начала 80-х годов.

Четвертая глава, написанная Б. З. Фаликовым, посвящена восточным религиозным движениям в США. Если материалов относительно социального влияния протестантизма, католицизма и иудаизма много и задача заключается прежде всего в их правильном обобщении, то относительно влияния восточных религий данные очень скудны и какие-либо выводы из них могут носить лишь предварительный, во многом гипотетический характер. Восточные религии лишь в последнее десятилетие приобретают в США характер массового движения, и их роль еще далеко не ясна. Но несомненно, что движение это чревато большими социальными потенциями и попытка понять их, выяснить, что они несут с собой для общества США, представляет большой научный интерес.

Ю. А. Замошкин

РЕЛИГИЯ

В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ В США В 70-е — НАЧАЛЕ 80-х ГОДОВ

Задача этой главы — дать самый общий очерк взаимодействия религии и политики в США в 70-е — начале 80-х годов. За этот период религиозно-политическая жизнь США прошла определенный цикл своего развития. В начале периода мы видим преобладание и активность либеральных церквей и либеральных сил в церквях. Затем на протяжении всех 70-х годов церковный либерализм отступает, а в конце 70-х годов наблюдается резкое повышение активности ортодоксальных (прежде всего протестантских) групп, стоящих на крайне правых политических позициях. Наконец, сейчас можно заметить признаки новой активизации либерального лагеря. При этом происходит не просто «возвращение на круги своя», а совершается именно цикл развития. Картина религиозно-политической жизни в начале 80-х годов имеет ряд принципиально новых черт. Новые — не только вопросы, по которым идет борьба, и не только формы и методы борьбы, изменилась и сама природа борющихся сил. Религиозный либерал и религиозный консерватор начала 80-х годов — это по сравнению с либералами и консерваторами начала 70-х годов уже новые люди, несущие новые типы мировоззрения. Анализ этого цикла религиозно-политического развития и будет в центре нашего внимания. Но, прежде чем перейти к анализу этого процесса, нужно сказать хотя бы несколько слов о том специфическом месте, которое занимает религия в американском обществе.

1. Религия и политическая жизнь в США. Основной религиозной традицией в США является традиция радикального протестантизма — различных религиозных течений, изначально несших в себе буржуазно-демократический «потенциал», т. е. ценности, соответствующие принципам буржуазной демократии. При этом в США еще в колониальный период установилась ситуация религиозного плюрализма и крайней слабости государственной, офици-

альной церкви. Не связанная с феодальным прошлым, не официальная, не сковывающая буржуазного развития, а скорее способствовавшая ему, религия не вызвала у американской буржуазии антиклерикальной реакции. И если Французская революция низвергает церковь, то американская черпает силы в поддержке со стороны самых разных американских церквей, освящающих ее принципы авторитетом религии.

Провозглашение революцией отделения церкви в США от государства было связано не с антиклерикализмом революции, а с отсутствием церкви, способной претендовать на роль церкви «народной» и официальной. Отделяя церковь от государства, государство одновременно провозглашает, что оно покоится на религиозных основаниях, что Америка — «единая нация под Богом». Религиозная символика включается в систему государственной и национальной символики (клятвы на Библии, молитвы перед открытием заседаний Конгресса, участие духовенства в инаугурационной обрядности и т. д.). Складывается крайне прочное представление, что, хотя религия — «личное дело каждого» и никто не имеет права навязывать религию другому, каждый «нормальный американец» обязательно должен принадлежать к какой-нибудь религии. К религиозным различиям американцы значительно терпимее, чем европейцы с их «национальными» церквями, неразрывно связанными с историей и культурой страны, но, с другой стороны, они проявляют значительную нетерпимость к атеизму, безбожию. Испанец — фанатичный католик и испанец — атеист — фигуры контрастные, но «нормальные», привычные. «Ненормальной» в Испании будет фигура испанца — баптиста или православного. В США, наоборот, американец — католик, православный, баптист, мормон — все это одинаково «нормальные» фигуры, но американец-атеист — нечто непривычное и «подозрительное».

Секуляризационные процессы идут в США не столько за счет ухода людей из церквей, их разрыва с религией, сколько за счет переосмысления (и в официальных церковных доктринах, и в сознании массы верующих) религиозной символики, ее рационализации, «размывания» системы догматических религиозных норм.

Эта своеобразная роль религии в обществе, культуре, национальном сознании США предполагает и своеобразную роль религии в политической жизни. В европейских обществах «национальные», связанные с феодальной традицией церкви долгое время (а в какой-то мере и сейчас)

были естественной основой разного рода реакционно-клерикальных партий, которые или были в оппозиции (или подполье) и тогда полностью отрицали существующий строй, как строй антихристианский, или приходили к власти (легитимистские режимы XIX в. и клерикально-фашистские режимы 30-х годов) и тогда отождествляли дело церкви с делом данного правительства. В США никогда не было ни того, ни другого. Многочисленные и охватывающие практически все общество американские церкви никогда не были «партией», достаточно сплоченной внутри себя и противостоящей другой, антиклерикальной партии. Их социальная база — не фракция общества, а общество в целом. Они никогда не были у власти, как католическая церковь в католических странах, и никогда не были в роли преследуемых и борющихся за существование. Церкви в США в многообразных формах и в самых разных направлениях вмешиваются в политику, политики используют авторитет церквей, но это взаимодействие религии и политики осуществляется в определенных рамках, «естественно» возникающих из строя американского общества.

Для политика такими рамками являются, с одной стороны, безбожие, отрицание религии в целом, а с другой — слишком полное отождествление себя с какой-то определенной религией и церковью. Для духовенства такие рамки образует полное отождествление «дела божьего» с делом только своей церкви или с делом какой-то одной политической партии и группировки. Ведь такое отождествление означало бы подрыв религиозной санкции обществу в целом — подрыв представления о том, что США в целом, как бы они ни грешили и ни заблуждались и вне зависимости от того, какая партия в них у власти, есть «единая нация под Богом», избранная им и ведомая. Разумеется, при крайней активности американского духовенства оно не может не переступать постоянно этой «заветной черты». Но, как только оно ее переступает, начинают вступать в силу «защитные механизмы» общества, или возвращающие духовенство к норме, или изолирующие его, делающие его проповедь неэффективной.

Рамки эти, однако, довольно широки и допускают как значительный разброс позиций, так и их значительные колебания. Одни церкви могут критиковать общество «слева», другие — считать, что «все идет нормально», третьи — критиковать справа. Периоды усиления критики слева могут сменяться периодами спокойствия или усиления критики справа.

Постоянная политическая активность духовенства вносит в политическую жизнь своеобразную «моралистическую» и «идеалистическую» струю. По своей профессиональной роли священник — идеолог, он подходит к жизни преимущественно с общих мировоззренческих позиций, под одним углом зрения. Экономические вопросы играют в его жизни не столь значительную роль, как, скажем, в жизни буржуа, рабочего, фермера. Если допустимо такое выражение, священник — «идеалист по профессии». Очевидно, поэтому для духовенства (особенно протестантского) характерно значительно большее, чем для мирян, совпадение либеральной (или консервативной) позиции в разных мировоззренческих сферах и соответствие политического поведения общемировоззренческим принципам¹.

И как религиозный и политический аспекты позиции духовенства чаще всего совпадают, так и их динамика подчиняется общему ритму. В истории США периоды усиления либеральной политической активности церковей — это, как правило, одновременно периоды усиления либеральных тенденций в собственно религиозной сфере, периоды повышенной активности политически консервативных церковников — периоды усиления религиозной ортодоксии. При этом, поскольку США — страна практически всеобщей (94%) «веры в Бога», связь динамики религиозного и общесоциального развития здесь особенно тесная. Периоды усиления религиозного либерализма (или консерватизма) — это, как правило, периоды усиления либеральных или консервативных настроений в стране в целом.

Указанные выше рамки политической активности церковей — рамки, накладываемые постоянными характеристиками американского буржуазного общества. Но наряду с этими постоянными рамками есть еще и все время сдвигающиеся рамки, образуемые состоянием массового сознания. Религиозные и идеологические догмы постепенно размываются, и то, что когда-то было крайним радикализмом (например, отрицание наиболее архаичных христианских мифологем или, в сфере политической идеологии, отрицание неравенства белых и черных), постепенно становится убеждением большинства. Однако на каждый данный период времени существует своя граница, за которой начинается область религиозного и идеологически-политического радикализма и которая для данного периода также образует рамки разброса позиций и их допустимых колебаний.

2. Религиозный и политический либерализм в американ-

ских церквах в 60-е — начале 70-х годов. 60-е — начало 70-х годов — период постоянного роста религиозного и политического либерализма в американских церквах, прежде всего традиционно более либеральных элитарных и относительно элитарных белых протестантских церквах, группирующихся вокруг влиятельного Национального совета церквей Христа (а также не входящих в НСЦХ, но переживающих сходные процессы церквах унитариев-универсалистов и иудаистов-реформистов). В меньшей степени либеральная эволюция затронула ряд больших традиционно консервативных протестантских церквей, например южных баптистов, церкви, входящие в Национальную ассоциацию евангеликов. За этот период множество догм — и собственно религиозных, и «догм» буржуазной идеологии, казавшихся в 50-е — начале 60-х годов незыблемыми, множество вековых и даже тысячелетних норм традиционной морали, — оказались отринутыми. Либеральная эволюция белых протестантских церквей в этот период проявляется в следующих формах.

1) Развитие и распространение различных форм крайне либеральной теологии, прежде всего «теологии смерти Бога», постулирующей интеллектуальную невозможность для современного теолога употребления слова «Бог» — слова, утратившего смысл для современного человека ².

2) Усиление экспериментирования в сфере культа, идущее в самых разных, но одинаково связанных с распадом формализованного, догматического культа направлениях — как в сторону «рационализации» культа, когда вместо Библии читается, например, отрывок из Камю, а проповедь превращается в лекцию или дискуссию, так и в сторону спонтанной эмоциональности — танцы в церкви, рок-литургия и т. д. (а в некоторых общинах и группах верующих — распространение ранее характерной лишь для «простонародных» пятидесятнических сект глоссолалии, разного рода «мистические» эксперименты).

3) Распространение этических учений, предельно «дедогматизирующих» мораль («ситуативная этика», отрицающая абсолютный характер какого бы то ни было морального запрета), и официальный пересмотр церквами множества положений традиционной морали, принявший наиболее «шокирующие» формы в сфере половой морали, где церкви отказываются от безусловного признания греховными добрых и внебрачных половых связей, поддерживают легализацию аборт, официально поддерживают приобретенное с конца 60-х годов реальное политическое

значение «движение гомосексуалистов за равные права» и даже рукополагают в священство открытых гомосексуалистов и лесбиянок³.

4) Переход «основных» протестантских церквей и иудаистов-реформистов к допуску женщин в духовенство (раньше это было специфической чертой ряда «простонародных» сект — пятидесятнических, адвентистов седьмого дня, Армии спасения) и начало движения за ликвидацию в культовых текстах слов мужского рода по отношению к богу⁴.

5) Прекращение сегрегации черных в ряде церквей, где она сохранялась (ликвидация в Объединенной методистской церкви особой черной «Центральной юрисдикции», постепенная десеграция даже в консервативной Южной баптистской конвенции), и демонстративные антидискриминационные меры вроде избрания на руководящие посты черных в церквях, где подавляющее большинство членов — белые⁵.

6) Перенос центра тяжести в деятельности церквей с собственно религиозной сферы в сферу политики.

В сфере внешней политики первое место занимает борьба за мир во Вьетнаме, вызвавшая множество официальных церковных резолюций с призывами к миру⁶. Наряду с борьбой за мир во Вьетнаме и после установления мира церкви борются против различных милитаристских и агрессивных аспектов американской внешней политики, против поддержки диктаторских режимов и ЮАР, за усиление помощи развивающимся странам⁷.

В сфере внутренней политики первое место, безусловно, занимает борьба за равноправие черных и других расовых меньшинств⁸. Другие направления внутриполитической активности — поддержка различных мер, связанных с перераспределением доходов в пользу беднейших слоев населения, борьба за отмену смертной казни, за поправку к конституции о равных правах женщин, против законов штатов, запрещающих аборт (в 1973 г. признанных неконституционными решением Верховного суда), за максимальное проведение в жизнь принципа отделения церкви от государства, в частности в поддержку решений Верховного суда в 1962—1963 гг. о запрещении общей молитвы в государственных школах, вызвавших бурю негодования консервативных элементов.

Либеральная политическая активность церквей носит скорее характер «давления» на государственные органы, нежели участие в избирательных кампаниях. Но один раз,

в 60-е годы, либеральные церкви бросили весь свой авторитет на весы избирательной кампании, активно выступив в 1964 г. против Б. Голдуотера.

Духовенство не только дает религиозную санкцию «левым» движениям 60-х—начала 70-х годов (прежде всего антивоенному и антирасистскому), но принимало непосредственное, активнейшее участие в демонстрациях, маршах протеста, даже в сжигании призывных карточек. По данным исследования Г. Кинли, в 1968 г. в Калифорнии среди духовенства Объединенной методистской церкви, Объединенной церкви Христа, Епископальной и Объединенной пресвитерианской посещало антивоенные митинги протеста соответственно 43, 43, 28, 25%, участвовало в антивоенных организациях 27, 34, 21, 15%, в антивоенных маршах протеста — 14, 16, 8, 7%, в актах гражданского неповиновения (с риском ареста) — 1, 10, 2, 2%. При этом, как отмечает Г. Кинли, по степени вовлечения в политику (на либеральном фронте) духовенство оказалось далеко впереди представителей любой другой профессиональной группы американского общества⁹.

7) На основе все большего отмирания значения религиозной догмы и сближения церквей в их совместной общественной деятельности усиливаются экуменические тенденции. На уровне церквей это проявляется в деятельности организации «Консультации о церковном единстве», возникшей в 1961 г., когда была выдвинута идея слияния основных протестантских церквей в единую «суперцерковь», в экуменических «диалогах» протестантов, православных, католиков и иудаистов. На уровне отдельных верующих и групп верующих создаются разного рода официальные и неофициальные экуменические общины.

Все эти различные направления изменения церквей представляют собой аспекты единого движения, единой эволюции, и хотя в зависимости от особенностей религиозной традиции в разных церквях легче осуществляются те или иные аспекты¹⁰, в целом те церкви, которые выступали за мир во Вьетнаме,— это, как правило, те же церкви, которые выступали за равные права женщин и допускали их в духовенство, и те представители духовенства, которые участвовали в антивоенных демонстрациях, чаще всего одновременно были сторонниками либерализации половой морали.

Общий климат поисков новых путей, характерный для церквей в 60-е—начале 70-х годов усугубляется и движениями вне белых протестантских церквей.

В 60-е годы II Ватиканский собор начинает процесс реформации в католицизме. В политическом отношении американский католицизм в целом повернул влево, многие представители низов католической иерархии принимают активное участие в антирасистском и антивоенном движении. Позже станет очевидно, что либерализация католицизма, особенно в сфере морали, имеет жесткие границы и позиции либерально-протестантских церквей и католицизма по многим вопросам жестко противостоят друг другу. Но в 60-е годы бросаются в глаза не границы движения, не его половинчатость, а то, что оно началось.

В эти же годы резко усиливается политическая активность негритянских церквей, выдвинувших из рядов своего духовенства главных лидеров негритянского движения. Получают широкое распространение различные религиозные поиски среди негров, связанные со стремлением к освобождению в религиозной сфере от «духовного влияния белых»¹¹.

Наконец, в этот же период наблюдается настоящий бум восточных культов, прежде всего среди интеллигентской молодежи.

Таким образом, период 60-х—начало 70-х годов — период резких перемен в американской религиозной жизни в неортодоксальном направлении, период «бури и натиска» церковного либерализма.

Чем же объясняется эта бурная эволюция американских церквей?

Объяснение ее должно учитывать, очевидно, два момента.

Во-первых, общий процесс распада религиозных и идеологически-политических догм, процесс, идущий постоянно и определяющий общее направление эволюции, начинающийся не в 60-е и оканчивающийся не в 80-е годы и идущий «сверху», от культурной элиты, наиболее отчетливо видящей архаические элементы идеологии, и распространяющийся «вниз» — в менее образованные слои.

Во-вторых, обстоятельства, носящие по отношению к этому процессу внешний (и даже случайный) характер, но выступившие в роли катализаторов, ускоривших процесс и вынесших его на поверхность, преобразовавших медленные и незаметные сдвиги сознания в манифесты, демонстрации на улицах, экспериментаторство в самых различных религиозных и моральных сферах. Эти обстоятельства — вызвавшая всеобщее недовольство война во Вьетнаме и подъем движения расовых меньшинств за

равноправие. Негритянское движение и война «вытащили на улицу» интеллигентную молодежь, сменившую сомнения старшего поколения на иконоборчество. И они же «вытащили на улицу» образованное духовенство, болезненно ощущающее архаизм религии, неадекватность многих аспектов религиозного учения и культа современному интеллигентскому сознанию, стремящееся модернизировать религию и обрести новый смысл своей профессиональной деятельности в обличении социальных язв и персонификации общественной совести.

Война во Вьетнаме создает общий фон недовольства, а очень разные по своим причинам движения — а) либеральной культурной верхушки, в первых рядах которого идут два ее наименее включенных в экономическую жизнь и наиболее «идеалистических» отряды — молодежь и духовенство, и б) наиболее угнетенных и неполноправных слоев населения — накладываются друг на друга, вызывая своеобразный резонанс и вступая друг с другом в союз (в политическом отношении осуществляемый в рамках мощного в этот период левого крыла демократической партии). Для первых основное — это проблемы культуры и морали, их сочувствие угнетенным происходит не из того, что они сами угнетены, а из того, что они осознают несправедливость общества, господство в нем предрассудков и архаический характер его принципов. Для вторых основное — равноправие и материальное благополучие. В сфере культуры они могут оставаться крайними консерваторами, но эти проблемы для них — не самые насущные.

3. Внутренняя слабость церковного либерализма. В какой-то мере либеральные сдвиги затронули в 60-е — начале 70-х годов почти все американские церкви. Но затронули в очень разной мере. Наиболее далеко в либеральном отношении зашли лишь относительно немногие церкви (Объединенная методистская, Объединенная пресвитерианская, Объединенная церковь Христа, епископалы, квакеры, унитарии и др.) — церкви с громадным удельным весом образованных людей и профессиональной интеллигенции, но не охватывающие ни большинства американцев, ни даже большинства американских протестантов. Ведь есть еще 12 млн южных баптистов, 2,5 млн членов «церквей Христа», прихожане церквей Национальной ассоциации евангеликов и других консервативных и фундаменталистских церквей, пятидесятники. Однако голос консервативных церквей в обществе в этот период раздается, во всяком

случае, не так громко, как того можно было бы ожидать на основании их численности.

Причин этому несколько. Прежде всего те причины, которые крайне усилили церковный либерализм, ослабили и заставили молчать консерваторов. Они оказались деморализованными непопулярной и неудачной войной и внутренними бурями. И прежде всего по этой причине в 60-е — начале 70-х годов сложилось четко зафиксированная социологическими исследованиями ситуация активности либерального и пассивности консервативного духовенства¹². В этот период основным предметом нападков религиозных консерваторов на либералов стала чрезмерная вовлеченность в политику при забвении основной задачи церкви — спасать души. (В конце 70-х — начале 80-х годов, когда возросла политическая активность консерваторов, тот же самый лозунг взяли на вооружение либералы, а лидер правых церковников Дж. Фолуэлл шутя говорил, что скупает за большие деньги копии текста произнесенной им в 1965 г. проповеди против вмешательства церквей в политику¹³.)

Но есть еще и глубокие и постоянные причины, способствующие тому, что религиозный консерватизм всегда в какой-то мере «недопредставлен» на поверхности американской общественной, религиозной, культурной и политической жизни. Образованные члены либеральных церквей представлены в социальной элите американского общества гораздо значительно своего удельного веса среди всего населения США. Поэтому влияние этих церквей, естественно, выходит за рамки собственных организаций. Так называемая большая пресса сама во многом носит элитарный характер (простые рабочие и фермеры часто обходятся местной прессой и телевизором) и контролируется людьми, придерживающимися либеральных взглядов¹⁴. Кроме того, просто в силу имманентного американской прессе стремления к сенсационности она акцентирует внимание или на либеральных церквях, где все время совершаются какие-то перемены, происходят яркие события, или на разных причудливых сектах, а не на консервативных церквях, в которых «все по-старому».

Таким образом, существует довольно значительное несоответствие между влиянием либеральных церквей и численной массой их верующих. Существует также и разрыв внутри этих церквей между либеральной верхушкой духовенства и массой верующих.

Связь между позицией этих церквей и их социальным составом очевидна. Эволюция либеральных церквей в 60-е — 70-е годы отражает социально-психологические и мировоззренческие сдвиги, совершающиеся в сознании американской интеллигенции. Но это отнюдь не пассивное отражение. Церкви в громадной степени идут «вперед» этих сдвигов. Основной движущей силой эволюции церквей является образованное протестантское духовенство, которое значительно острее, чем миряне, ощущает архаические элементы религии и значительно более «идеалистично». Поэтому либеральные (и в религиозном, и в политическом планах) тенденции в относительно элитарных церквях в 60—70-е годы направлены прежде всего сверху вниз, из элиты духовенства, при постоянном сопротивлении значительно более консервативных мирян.

Наиболее либеральную позицию занимает элитарная группа духовенства, наиболее близкая к идеалистической интеллигентской молодежи и наиболее далекая от массы мирян, — преподаватели семинарий¹⁵. Рядовой пастор зачастую оказывается под давлением двух действующих в разных направлениях сил — церковного начальства (зависящего от настроений мирян меньше, чем он), требующего от него большего либерального активизма, и своей конгрегации, требующей более консервативной позиции¹⁶.

Духовенство совершенно сознательно идет против «предрасудков» своей паствы, видя в этом свой долг, свою «профетическую миссию». Однако, хотя разрыв между позициями духовенства и мирян достигает в 60-е годы громадных размеров¹⁷, позиции либерального духовенства значительно устойчивее, чем это может показаться на первый взгляд, и это во многом объясняет его смелость.

Мирянам по многим причинам трудно идти против духовенства. Во-первых, психологически трудно идти против мнения профессионалов-теологов, против своих собственных «пастырей», причем честно выполняющих свою работу¹⁸. Ведь мирянин признает, что пастор должен его поучать, будить его совесть, обличать грехи — и его личные, и нации¹⁹. Во-вторых, занятый своими делами мирянин не может уделять столько же сил оппозиции деятельности духовенства, сколько духовенство — своей основной деятельности. Наконец, в-третьих, духовенство, пользуясь в разных церквях разными правами, везде имеет минимум половину мест в руководящих церковных органах. Поэтому, хотя либеральные церкви и переживают в 60-е — 70-е годы ряд битв, а оппозиции консервативных мирян в ряде

случаев удавалось провалить наиболее радикальные проекты, — как голос консервативных церквей заглушен в обществе в целом, так голос консервативных сил заглушен в либеральных церквях²⁰.

Все это дает либеральному духовенству определенную «свободу рук». До поры до времени оно может игнорировать позиции мирян без особых последствий для себя. Но — только до поры до времени, и в определенных рамках. Рано или поздно противоречие между внешней мощью либеральных сил в церквях и узостью их социальной базы начинает проявляться прежде всего в финансовых затруднениях, которые в 60-е — начале 70-х годов переживают все крупные либеральные церкви²¹, и во все усиливающимся уходе из них мирян.

Но слабость церковного либерализма — не только в противоречии между его влиянием и численной мощью консервативных сил, но и во внутренней слабости и противоречивости его позиции.

Верхушка либеральных церквей, идя от провозглашения либеральной религиозно-моральной позиции к борьбе за ее воплощение в жизнь, все более подменяет свою профессиональную деятельность деятельностью непрофессиональной. Она все меньше занимается религиозной пропагандой и все больше — социально-политической деятельностью.

Это прослеживается как на уровне церквей, среди которых на первых местах по миссионерской активности не методисты или епископалы, а консервативные южные баптисты, адвентисты седьмого дня, «церкви Христа» и Ассамблеи Бога²², так и на уровне отдельных представителей духовенства, среди которых либералы, «модернисты», тратят больше, чем традиционалисты, времени на общественную деятельность, а традиционалисты — больше, чем «модернисты», на советы прихожанам в чисто религиозной сфере²³.

Однако для социально-политической деятельности есть значительно более адекватные организационные формы, чем церкви. Поэтому тот, кто, восприняв проповедь либеральных церковников, с головой уходит в либерально-реформаторскую активность, часто становится не более, а менее верным и активным членом церкви.

К тем же следствиям ведет и дедогматизация, происходящая в чисто религиозной сфере. Последовательно борясь с догматизмом, либеральные церковники разрушают то, что составляет глубинную основу существования церквей.

Наиболее либеральные церкви — это церкви, члены которых практически не верят в бога, в сознании членов которых от христианских мифологем уже мало что осталось²⁴. Либеральное духовенство не очень-то волнует это, по понятиям «доброго старого времени», критическое положение своих церквей. Для многих его представителей бог также «умер», для него важнее этическая (и политическая) позиция своей паствы. Но как бы ни соответствовала позиция либеральной части паствы позиции либеральных пастырей и как бы ни было престижным в США членство в церквях, все-таки основу пребывания в церкви составляет вера в бога, и, провозглашая «смерть бога», трудно ожидать повышения институциональной религиозности. Узкая социальная база церковного либерализма имеет тенденцию «саморазрушаться». Принятие тезисов церковного либерализма не способствует его укреплению — принявшие эти тезисы уходят из церквей — просто в светскую жизнь или в экзотические восточные культы.

Поэтому, чем более заметным и последовательным становится церковный либерализм, тем больше начинают уходить из либеральных церквей — и консервативные миряне, которые не в силах изменить позиции церквей, но и не желают слушать о смерти Бога, и либеральная и радикальная молодежь.

В 50-е годы кривые религиозной статистики идут вверх, но с 60-х годов все они из года в год практически безостановочно идут вниз. Так, процент членов церквей с 1965 по 1979 г. упал с 73 до 68%; процент лиц, посетивших церковь за среднюю неделю года, упал с 49% в 1959 г. до 40% в 1970 г. (затем стабилизировавшись на этом уровне); процент тех, кто считает, что религия «играет очень важную роль» в их личной жизни, упал с 70% в 1965 г. до 50% в 1978 г.; процент молящихся более чем раз в день, стабильно держащийся на уровне 38% с 1952 по 1965 г., к 1978 г. упал до 27%. С наибольшей стремительностью падение религиозности идет в этот период среди молодежи. Так, удельный вес верящих в способность религии дать ответ на все современные проблемы с 1957 по 1974 г. упал с 81 до 62%, но среди лиц моложе 30 лет — с 84 до 55%. Процент посещающих церковь раз в неделю с 1958 по 1979 г. среди лиц моложе 30 лет упал с 48 до 29% (а в населении в целом — с 49 до 40%)²⁵. Но падение это затрагивает не все церкви. Наибольший урон понесли церкви либерально-протестантские.

Так, Объединенная пресвитерианская церковь в 1960 г.

насчитывала 3 259 тыс. человек, в 1976 г. — 2 607 тыс., Объединенная церковь Христа в 1965 г. — 2 070 тыс., в 1976 г. — 1 801 тыс., Объединенная методистская в 1970 г. — 10 671 тыс., в 1976 г. — 9 861 тыс., Епископальная в 1966 г. — 3 429 тыс., в 1976 г. — 2 882 тыс. человек. Серьезный кризис после либеральных реформ II Ватиканского собора переносит и католицизм. Наоборот, консервативные церкви растут. Южные баптисты, например, в 1960 г. насчитывали 9 731 тыс., в 1976 г. — 12 917 тыс. членов²⁶. Растут также восточные культы и процент лиц, не имеющих «предпочитаемой религии» вообще. В 1967 г. таких было всего 2%, в 1979 г. — уже 8%. При этом среди лиц 21—24 лет — 14%, окончивших колледж — 11%.

4. Начало религиозно-консервативной реакции. Президентские выборы 1976 г. и победа Картера. Консервативное недовольство процессами, происходящими в сферах культуры и религии, как это ни странно, легче выразить не в этих сферах, а в сфере политики.

В сфере культуры и религии принцип «один человек — один голос» не действует. Интеллектуальный и культурный уровень лидеров религиозной ортодоксии неизмеримо ниже уровня столпов либеральной теологии, и у первых нет никаких средств ни лишить культурную и религиозную элиту ее статуса, ни самим «пробраться» в нее. Лидеры религиозных консерваторов — люди, чувствующие себя глубоко ущемленными молчанием или ироническими комментариями «большой прессы». Но в сфере политики, на выборах, где один человек — это один голос, консервативно-религиозная масса — это уже сила и проповедник-ортодокс, который не может заставить элиту себя уважать, может заставить себя бояться.

Религиозные консерваторы — это громадная масса американцев, в основном относительно некультурных и небогатых. В 1976 г. только 13% американцев считали Библию творением людей и 38% считали, что Библия — слово Божье, где истинно каждое слово (45% считали, что Библия — боговдохновенная книга, где, однако, не все буквально истинно). Среди окончивших лишь начальную школу в буквальную истинность Библии верит 60%, среди наиболее бедной группы населения — 53%, среди рабочих — 43%, на Юге — 49%. Верящие в буквальную истинность Библии составляют большинство негров (55%), но и среди белых их очень много — 35%²⁷.

Наиболее активную часть ортодоксов, верящих в буквальную истинность Библии, составляют так называемые

евангелики. В опросах общественного мнения евангелики определяются как лица, ответившие «да» на все три следующих вопроса: 1) был ли в Вашей жизни поворотный пункт, когда Вы решили посвятить себя Христу (так называемое «второе рождение»²⁸)? 2) Побуждали ли Вы когда-либо других «поверить в Христа и принять его как своего спасителя»? 3) Считаете ли Вы, что в Библии истинно каждое слово? В населении в целом их — 19%, среди женщин — 22%, окончивших только начальную школу — 30%, южан — 33%, старше 50 лет — 22%, рабочих — 21%, живущих в населенных пунктах с населением менее 2500 чел. — 26%²⁹. Это — колоссальный политический потенциал.

Однако мобилизовать этот потенциал — дело очень не простое. Многие религиозные консерваторы вообще не голосуют, ощущая свою отчужденность от общества, которое все равно не исправишь,³⁰ а многие (черные, большинство организованных белых рабочих) голосуют в силу своих правовых и экономических интересов за религиозных либералов, левых демократов. Социально-экономические взгляды евангеликов, обусловленные их социальным положением, нельзя однозначно назвать «правыми». Так, 54% евангеликов считают, что путь к решению социальных проблем — государственные социальные программы. Среди неевангеликов так считают 52%. 20% евангеликов считают себя «левее центра» (во всем населении — 22%). «Правые» взгляды у евангеликов — в неэкономических сферах, там, где речь идет об общих идеологических принципах. Так, евангелики (78%) скорее, чем неевангелики (68%), за увеличение военного бюджета. Этот вопрос рассматривается как вопрос принципа — уступит ли христианская Америка «силам зла»? И очень резко различие евангеликов и неевангеликов проявляется в вопросах морального и религиозного законодательства. Так, за полный запрет аборт — 41% евангеликов и 29% неевангеликов, за молитвы в государственных школах — 81 и 54%, за разрешение гомосексуалистам преподавать в школах — 15 и 31%³¹. Таким образом, пока на переднем плане вопросы социально-экономического порядка, религиозный консерватизм не находит политического выражения, а религиозный и моральный консерватор идет за религиозным либералом. Лишь выдвинув на первый план неэкономические вопросы, привлеки внимание религиозно-консервативной массы к моральной и культурной пропасти, отделяющей ее от либеральных интеллигентов, можно сделать религиозный консерватизм политически активным и значимым.

В 60-е — начале 70-х годов либеральные интеллигенты сами сделали максимум возможного, чтобы привлечь внимание к пропасти, отделяющей их от широких масс народа США. Сжигание призывных карточек, «либеральное» отношение к наркотикам, радикальный и демонстративный пересмотр всех норм половой морали — все это было уже «слишком».

И как только прекращается (во многом под давлением либерального антивоенного движения) война во Вьетнаме и спадает накал негритянского движения, добившегося (опять-таки с помощью своих белых либеральных союзников) определенных сдвигов в положении черных, все более начинает ощущаться изменение духовного климата. Американцы устали от бунтов и дорогостоящих реформ, требующих все больших налогов, инфляции, связываемой с безудержным ростом расходов государства. Они устали от ниспровержения устоев, от хиппи и сексуальной революции. Даже в интеллектуальных кругах намечается отход от крайностей либерализма 60-х годов, возвращение к «забытым истинам» американской буржуазной идеологии и критика специфических либеральных мифов и предрассудков.

И на этом общем фоне недовольство религиозных и моральных консерваторов и религиозно-моральный аспект консервативного недовольства в целом сыграли на президентских выборах 1976 г. очень большую роль.

Хотя религиозно-культурная реакция должна бы была по логике вещей способствовать победе консервативных республиканцев и хотя Р. Никсон, почувствовавший открывающиеся перед его партией возможности, выдвинул формулу «молчаливого большинства», Уотергейт резко ограничил возможности республиканцев в 1976 г. Но демократам еще и повезло тем, что у них появился неожиданный, но обладающий очень соответствующим господствующему настроению «имиджем» кандидат.

«Имидж» Д. Картера («Джимми, как бишь его» называли его в шутку, указывая на его абсолютную неизвестность) — это «имидж» провинциала, человека из народа, противостоящего (политически и психологически) «разложившемуся» истеблишменту и коррумпированному Вашингтону и олицетворяющего «здоровые силы» народа — честного, добродетельного и глубоко религиозного. Почувствовав роль религиозности Картера, его соперники в кампании 1976 г. также стали подчеркивать свою религиозность³², но Картера здесь никто «переплюнуть» не мог.

Прежде всего Картер не из какой-нибудь элитарной либеральной церкви, а из консервативной и демократической по социальному составу Южной баптистской конвенции. Он, «дважды рожденный», занимался миссионерством, дьякон, преподаватель воскресной школы, молится чуть ли не двадцать раз на день³³. Его сестра, Рут Картер Стейплтон, — проповедница и целительница, исцеляющая возложением рук и молитвой. Он сам говорил, что видит в своей политической деятельности религиозную миссию, как бы продолжение своей миссионерской деятельности новыми средствами³⁴.

После Никсона, принесшего стране кошмар Уотергейта, и безликого Форда появление Картера воспринималось как дуновение свежего воздуха. Сам лексикон Картера был необычен. Его речь пестрила словами «милосердие», «любовь», «сострадание» и т. п., от которых уже отвыкли³⁵.

Эта яркая и несколько «старомодная» религиозность очень импонировала в 1976 г. даже относительно либеральным, но уставшим от бурь 60-х годов элементам, тем более что в «имидже» Картера консервативная мораль и религиозность сочетались с подчеркнутой интеллигентностью и безоговорочной поддержкой равноправия черных.

Опросы общественного мнения говорят о том, что американцы не считали Картера более подготовленным к посту президента, чем Форд. Лишь 11% указали в числе наиболее характерных качеств Картера «знание проблем, стоящих перед государством». В отношении Форда такую характеристику указали 22%. Зато характеристику «яркий» в отношении Картера выбрали 36% (в отношении Форда — 29%), «колоритный, интересный» — 32% (у Форда — 18%). 14% голосовавших за Картера указали основным мотивом выбора «просто нравится» (из голосовавших за Форда — таких 12%), и 1% указал основным мотивом религиозность (среди голосовавших за Форда таких нет). Таким образом, Картер «бил» Форда не программой, не какими-то конкретными политическими планами, а своим «имиджем» («просто нравится»), важнейшим элементом которого была его религиозность.

Религиозный фактор отчетливо виден и в том, какие группы населения привлек Картер. Его консервативная южнобаптистская набожность отпугнула некоторых католиков. Хотя средний процент католиков, голосующих за демократов в период после 1960 г., — 61%, за Картера голосовало всего 57%. Зато, если за этот же период средний процент голосующих за демократов протестантов — 39,5%,

за Картера голосовало 46%, причем самым важным фактором в победе Картера оказалась поддержка, которую он получил на Юге³⁶. Ему (и демократам в целом) удалось остановить (как стало потом ясно — лишь временно) процесс, первые признаки которого наместились уже в 40-е годы, — отход от контролируемой либеральным крылом демократической партии консервативных белых южан. Они отвернулись в 1972 г. от «северного либерала» Макговерна, но в 1976 г. проголосовали за Картера — за «своего», «дважды рожденного», южного баптиста. При этом многие консервативные проповедники активно агитировали за Картера, связывая его избрание с надеждами на «моральное оздоровление» общества, возвращение к вере «доброго старого времени» и усиление своей собственной роли. Оправдались ли их надежды?

5. Президентство Картера. Разочарование в нем религиозно-консервативных сил. Избрание в президенты именно Картера было во многом следствием глубоких социально-психологических причин, в том числе и тяготения к воплощаемой им религиозности и морали «доброго старого времени», которые, как вроде бы «доказывал» Картер, могут сочетаться с современностью и успехом. Но избрание Картера в какой-то мере и закрепляет возникшую тенденцию. В 1978 г. среди редакторов религиозных журналов был проведен опрос, показавший, что, по их мнению, Картер — третье по значению лицо в американской религиозной жизни (после знаменитого проповедника Билла Грехэма и необычайно плодовитого теолога-журналиста Мартина Марти)³⁷. Президент «вводит религиозность в моду», и в 1976 г. все кривые религиозной статистики, прежде всего среди протестантов, поползли вверх³⁸.

Однако, это повышение институциональной религиозности было небольшим и недолговечным. В сфере общественной морали также никаких драматических изменений не произошло. Очевидно, ностальгия по традиционным ценностям в это время ощущалась, но никакого четкого статистического выражения моральной реакции в это время обнаружить нельзя. Напротив, по основным для ортодоксальных протестантов вопросам общественное мнение и при Картере эволюционирует в нежелательном для них направлении. Так, поправку о равных правах женщин, ненавистную консерваторам, видящим в ней подрыв семьи, в 1976 г. поддерживали 57% (24% — против, 19% не знают о ней), а в 1981 г. — 63% (32% — против, 5% — не знают)³⁹. Не растет за картеровский период, судя по данным

опросов, и оппозиция абортам и «равным правам гомосексуалистов». Таким образом, «моральное разложение» продолжается⁴⁰.

Либеральный и независимый Верховный суд, ненавидимый ортодоксам за его решения о школьных молитвах в 1963 г. и о неконституционности запрещающих аборт законов штатов в 1973 г., в 1980 г. как бы специально для раздражения уже перешедшей в активное наступление религиозной правой признал неконституционным решение законодательного собрания Кентукки вывесить в школах таблицы с 10 заповедями.

Лидерам ортодоксов нужно было массированное политическое наступление, чтобы им стала уделять внимание (отнюдь не сочувственное) «большая пресса».

Разумеется, Картер и не мог бы здесь многого сделать. Но он не сделал и то, что мог.

Картер — очень неоднозначная фигура, сочетавшая религиозно-моральный консерватизм с либеральной позицией по многим вопросам. Он окружил себя не «дважды рожденными» консервативными протестантами, а лицами «подозрительными» в религиозном отношении. И при всем своем консервативном морализме он был противником какого-либо сдерживающего консервативно-морального законодательства — он был против принятия поправок к конституции, отменяющих решения Верховного суда от 1963 и 1973 гг., за поправку о равных правах женщин и даже за «равные права гомосексуалистов». Все это было довольно четко высказано им еще в ходе избирательной кампании, но тогда все внимание протестантских ортодоксов сосредоточивалось на его консервативной морали и религиозности. Либеральные позиции Картера не столько отпугивали ортодоксов, сколько не отпугивали либералов, и Картеру удалось сплотить вокруг себя самые разнородные силы, поправиться и тем и другим. Но 1976 г. — лишь самое начало активизации протестантских ортодоксов. Тогда они просто голосовали за «имидж», за «дважды рожденного». Но затем они стали ждать соответствующих «имиджу» дел. А дел не было.

Очень многое возмущало ортодоксов в политике Картера — и усилившееся при нем проникновение либеральных принципов в государственную систему школьного воспитания и образования, и его упорное нежелание дать налоговые льготы семьям, отправляющим детей в частные (церковные) школы, и его поддержка исключительно благоприятной (и как многие считали — сомнительно консти-

туционной), принятой конгрессом в 1978 г. процедуры ратификации штатами поправки о равных правах женщин. Но особенно возмутило и послужило одним из толчков, побудивших их к организации и выступлению, решение налогового управления в 1978 г. отменить налоговые льготы для фактически сегрегированных частных школ (для «принципиально», формально сегрегированных они отменены с 1970 г.). Многочисленные частные школы, создаваемые консервативными протестантскими церквями для того, чтобы «уберечь» детей от «аморального» влияния государственных школ и заодно от достигавшегося в них принудительным порядком (перевозкой детей из других районов) «расового баланса», равно как и многочисленные «библейские колледжи», готовящие фундаменталистских проповедников, — однородно «белые», фактически сегрегированные⁴¹. Поэтому это решение было воспринято очень эмоционально — как попытка вашингтонских «бюрократов-либералов» все-таки добраться и до тех детей, которых родители смогли оградить от вредных влияний государственных школ, и навязать им свое безбожие и заодно ударить по центрам подготовки проповеднических кадров.

Естественно, что к этим специфическим для протестантских ортодоксов причинам недовольства Картером следует прибавить и более общие причины — ухудшившееся экономическое положение и внешнеполитические неудачи.

Окрыленные демонстрацией своей силы в 1976 г., но ничего не добившиеся и разочарованные в Картере, лидеры протестантских ортодоксов объявили его предателем, а его «второе рождение» и «народность» — в высшей степени сомнительными⁴². Один из них, Джеймс Робисон, так выразил их чувства: «Те, кто поставил Джимми, Джимми и скинут»⁴³. В 1978 г. религиозная правая приступает к созданию организаций, которые должны совершенно по-новому — целеустремленно и в широких масштабах — осуществить политическое наступление.

Старые лидеры американской протестантской правой, люди типа Билла Джеймса Харджиса и Карла Макинтайра, отжили свой век. Кроме того, «традиционная» протестантская правая, существовавшая и в 50-е, и в 60-е годы, но не имевшая больших успехов, была в сознании широкой массы американцев чем-то привычным и несколько даже шутовским⁴⁴. Для успешного политического действия должны были быть отброшенными и такие «неэффективные» в современных условиях черты идеологии традиционной протестантской правой, как явный расизм и антикато-

лизм. Одним словом, нужны были новые лидеры с новыми идеями.

6. Телепроповедники — новые лидеры религиозной правой. Парадоксальным моментом в религиозно-политической жизни 70-х годов является то, что в роли лидеров религиозной реакции выступили люди, связанные с очень современным средством массовой информации — телевидением.

Обслуживающая рекламодателей компания Арбитрон — Нильсон, изучающая аудиторию различных телепрограмм, дает данные о десяти наиболее популярных религиозных программах на февраль 1980 г. Вот список этих телепрограмм в порядке убывания размеров аудитории: 1) «Орел Робертс и вы» (Орел Робертс — ранее пятидесятилетний целитель, сейчас несколько респектабельизировавшийся и перешедший в методизм); 2) «Рекс Хамберд» (Хамберд — евангелик, не принадлежащий ни к какой церкви); 3) «Час власти» — программа Р. Шуллера, священника либеральной Реформированной церкви, но выступающего не от имени своей церкви, а как частное лицо; 4) «Джимми Свагарт, евангелист» (Свагарт — пятидесятилетний, служитель Ассамблей Бога); 5) «День открытия» — старая и «серьезная» программа преподавания Библии; 6) «Евангельский час доброго старого времени» Джерри Фолуэлла, южного баптиста, считающего, впрочем, что эта очень консервативная церковь для него слишком либеральна, и не поддерживающего с ней связей; 7) «Праздник Евангельской песни»; 8) «Давид и Голиаф» — программа для детей либеральной Лютеранской церкви Америки; 9) «Клуб ПТЛ» пятидесятника Джимми Беккера (PTL — аббревиатура слов Praise the Lord — «Восхвалим Господа»); 10) «Прозрение» — драматическое шоу католического монашеского ордена паулистов⁴⁵. Мы видим, во-первых, колоссальное преобладание ортодоксальных протестантских проповедников при особой роли пятидесятников, во-вторых, преобладание передач, организованных не церквями, а частными лицами на свой страх и риск. Религиозное телевидение как бы «захвачено» группой предприимчивых проповедников ортодоксально-протестантского толка. Как это получилось?

Это возникло не сразу. Вначале, на заре телевидения, религиозные передачи в основном велись в так называемое «свободное время» — время, безвозмездно выделяемое телекомпаниями на общественные нужды. И в этот период в эфире господствуют элитарные либеральные, «респек-

табельные» церкви. Но эти времена давно прошли. «Свободное время» сократилось, и коммерческое время практически полностью перешло в руки ортодоксально-протестантских проповедников. Для объяснения этого факта надо учитывать, во-первых, особенности самого телевидения как средства массовой коммуникации, во-вторых, особенности идеологии и психологии устремившихся на телевидение проповедников.

В среде американской интеллигенции до сих пор существует предубеждение против телевидения, как средства, не позволяющего передавать информацию, требующую для своего усвоения напряженной работы мысли. Скорее всего, это предубеждение ложное. Но тем не менее очевидно, что минимальное интеллектуальное усилие, необходимое для того, чтобы смотреть в «голубой ящик», меньше, чем минимальное усилие, необходимое для чтения даже самых «легких» газет, журналов, брошюр. Аудитория самой массовой газеты все же ограниченнее аудитории телевидения — самого демократического средства массовой информации. Наиболее темные и отсталые слои вообще ничего не читают, но смотрят телевизор. Поэтому телевидение больше, чем пресса, ориентировано на культурно отсталые слои.

Телеаудитория проповедников очень специфична. С 1970 по 1976 г. число лиц, смотревших за неделю какую-либо религиозную телепрограмму, увеличилось с 9,8 млн. до 22,8 млн. (Дальше рост прекратился). Кто же эти люди? Прежде всего среди них громадное преобладание южан. Лишь у относительно «респектабельного» проповедника Р. Шуллера аудитория на Среднем Западе больше, чем на Юге. У Фолуэлла — 44,1% аудитории на Юге, 26,9% — на Среднем Западе, 15,2% — на Западе и 12,9% — на Востоке. В крупные города, вроде Нью-Йорка и Вашингтона, он едва проник. У всех религиозных телепрограмм от $\frac{2}{3}$ до $\frac{3}{4}$ аудитории — лица старше 50 лет и от 60 до 73% — женщины. Как мы видим, социальный состав телеаудитории практически совпадает с социальным составом евангеликов. (При этом очень большое число среди них — люди больные, прикованные к дому, которым трудно посещать церковь⁴⁶.) Очевидно, это и есть тип людей, которых можно сделать постоянными слушателями религиозной телепрограммы, имеющей коммерческий успех.

Либеральные церковники вообще пассивны в отношении религиозной пропаганды. Их идеология слишком «размыта», адогматична. Кроме того, у них есть определенный

элитарный снобизм — вполне уживающееся со стремлением помочь бедным и некультурным людям нежелание быть с ними в одной церкви. Наоборот, идеология проповедников-евангеликов четкая и простая. Спасен лишь тот, кто «принял Иисуса Христа как своего спасителя», и высшая задача — сделать так, чтобы «приняли Иисуса Христа» максимальное число людей. Вот как определяет свою задачу Джерри Фолуэлл: «Проповедовать Евангелие любому, кому это возможно, в любое время, когда это возможно, и любыми средствами, какими это возможно»⁴⁷. Устремление ортодоксально-протестантских проповедников к телевидению естественно вытекает из их идеологии; у них не может быть опасений, что телепроповедь будет профанацией сложных и глубоких идей — их идеи просты и не требуют для усвоения больших усилий.

Но есть еще один важный момент, объясняющий, почему на телевидении не только практически не представлены либеральные церкви, но и ортодоксальные церкви представлены лицами, выступающими от собственного имени и не занимающими видного положения в церковных иерархиях. Дело в том, что телепроповедничество — предприятие, могущее быть коммерчески очень выгодным, но одновременно весьма рискованное. Телепроповедник платит очень большие деньги за телевизионное время и организацию телепередач. Откуда он берет эти деньги?

Первая задача телепроповедника — это увеличение телеаудитории. (Это и непосредственно коммерческая, и идеологическая задача, для достижения которой все средства хороши.) Телепроповедничество предельно развивает изначально характерную для США (и естественно возникающую в условиях религиозного плюрализма и конкуренции церквей) театрализацию проповеди. Телепроповедник должен заставить зрителя не переключать программу. Поэтому религиозные телепередачи включают в себя и элементы шоу, и песни, и обязательное «щекотание нервов» — рассказы об умирающих от голода в Африке, о детской проституции, о наркоманах, гангстерах и т. д.⁴⁸ Но сама по себе большая телеаудитория — это еще далеко не все. Из телеаудитории надо как-то «выкачать» деньги.

Финансовая мощь телепроповедников построена на использовании двух современных технических средств. Первое, естественно, само телевидение, второе — компьютер. Проповедники получают массу писем самого разного содержания — с просьбой помолиться, испрашивающие духовного совета и т. д. Орел Робертс, например, в середине

70-х годов получал за год 6 млн. писем. Ответить сами на них они, разумеется, не могут. Не может это даже большой штат помощников. Ответы на письма из готовых словесных блоков составляет компьютер. При этом вся личная информация, содержащаяся в письме, вводится в электронную память и, если переписка продолжается, вводится в письма, отправляемые проповедником. Переписка становится все «интимнее». У человека, которому часто невдомек, что проповедник и не подозревает о его существовании, появляется «друг», «духовник». Проповедник постоянно обращается к аудитории с просьбами о пожертвованиях, предложением купить какие-нибудь религиозные предметы — значки, книги и т. п. Если вы откликнулись, вы попадаете «на крючок», и дальше письма будут идти уже лично к вам с благодарностью и новыми просьбами. Естественно, что никакой «респектабельный» религиозный деятель не способен ни на «неприличную» театрализацию проповеди, ни на постоянное «выклянчивание» денег; но «респектабельный» религиозный деятель и не способен создать массовую телеаудиторию, связанную с ним потоком писем и платящую деньги.

Телепроповедники — люди, приобретшие значительный опыт обращения с аудиторией, достаточно «гладкие», не отпугивающие зрителей «крайностями», хотя и достаточно «яркие». Все это — качества, которые могут быть использованы в политической деятельности. Но дело не только в этом.

Информация, хранящаяся в компьютерах проповедников, — это громадный политический капитал. Ведь это данные о настроениях сотен тысяч и даже миллионов американцев с точным указанием адресов. И если проповедник не имеет права прямо призывать с телеэкрана голосовать за того или иного кандидата или вообще к каким-либо политическим акциям⁴⁹, то он может составить письмо и отправить его именно тем, кто скорее всего на него среагирует. И в 1978—1979 гг. группа телепроповедников — Дж. Фолуэлл, Дж. Робисон, П. Робертсон — решает выйти в политику, создав собственные организации, и использовать свой накопившийся политический потенциал.

Телепроповедники — люди в какой-то мере озлобленные и мучимые «комплексом неполноценности». Делая, с их точки зрения, важнейшее и величайшее дело спасения душ, имея миллионы слушателей и миллионы долларов, они тем не менее «плебеи», над которыми иронизируют журналисты, к кому с высокомерием относятся церковные лиде-

ры⁵⁰. Они чувствуют, что, хотя есть миллионы «морально здоровых», «настоящих» американцев, время работает против них — силы «морального разложения» подтачивают все и вся. Единственный для них путь — это обратиться прямо, лично, минуя прессу, к «простым честным американцам» и мобилизовать их не в поддержку какого-либо кандидата или даже партии (кандидаты и партии могут оказаться «предателями»), а в поддержку конкретных законодательных мер, ставящих плотину на пути морального распада.

7. Наступление религиозной правой. Новые организации религиозной правой — результат деятельности не только телепроповедников, пусть опытных в обращении с массами, но все же новичков в политике. В их создании и в выработке стратегии принимают участие и профессиональные политики — крайне правые республиканцы, увидевшие в обращении ортодоксально-протестантских проповедников к политике открывавшийся перед ними шанс. Даже инициатива создания этих организаций исходила от них, а не от самих проповедников⁵¹. При этом формальная беспартийность протестантских правых (Фолуэлл говорил про себя: «Я не демократ. Я не республиканец. Я просто шумный баптист»⁵²) как раз была на руку правым республиканцам — ведь лучше, когда агитируют за «истинных христиан» и людей высокой морали и лишь «получается так», что все истинные христиане — республиканцы, чем когда просто агитируют за республиканцев.

Обращение правореспубликанских политиков, выступающих за ограничение государственного вмешательства в экономику и государственных расходов, к религии было так же естественно, как устремление в политику религиозных консерваторов. Правым республиканцам трудно выйти к народу с программой сокращения пособий по безработице и государственной помощи бедным. Поскольку речь идет об экономической политике, они не могут найти общего языка не только с «низами» рабочего класса, но и с организованными рабочими, которых несколько меньше пугает безработица и несколько больше — инфляция. Но они могут апеллировать к религиозному и культурному консерватизму широких народных масс, выступая в роли защитников религии, семьи, морали, патриотизма. Они могут апеллировать к их антиинтеллектуализму и антиэлитаризму, обращая их против либеральной верхушки в целом⁵³ и против верхушки различных массовых организаций, изображая ее оторвавшейся от своей массовой

базы и переставшей считаться с ней, верующих — против лидеров церкви, черных — против «негритянского истощения», рабочих — против лидеров профсоюзов⁵⁴.

Союзу либеральной культурной верхушки (либеральной прежде всего потому, что она культурная, и либеральной прежде всего в сфере культуры) и борющихся за свои права представителей наиболее угнетенных слоев (одновременно — консервативных в сфере морали и культуры) правые республиканцы пытаются противопоставить противоположную формулу. Их стратегия строится на объединении двух довольно разнородных сил — экономического и политического консерватизма, стремящегося прежде всего к сокращению налогов, ослаблению государственного регулирования и соответственно сокращению федеральных расходов и характерного прежде всего для представителей бизнеса (хотя и распространяющегося в это время в связи с ростом налогов и инфляцией среди относительно широких слоев), и культурного и религиозного консерватизма значительного слоя рядовых американцев.

Еще один, дополнительный фактор способствует укреплению роли религиозной правой в правореспубликанской стратегии и выдвигению правыми на первый план лозунгов культурного консерватизма. Это — позиция католической церкви (подробнее о ней см. главу II). В 60-е годы католицизм сделал шаг «влево» в политической сфере. По таким вопросам, как права расовых меньшинств, борьба за мир во Вьетнаме, и вообще по основным политическим вопросам католическая иерархия выступала (и выступает) в едином фронте с либерально-протестантскими церквями. Но в сфере собственно религиозной и моральной доктрины либеральные сдвиги в 60-е годы были весьма незначительны, и очень скоро в политической деятельности католической церкви на первый план выступает защита традиционных моральных норм, прежде всего в сфере половой морали. Одной из важнейших политических задач церкви становится запрещение абортов, особенно после решения Верховного суда в 1973 г. В 1975 г. Национальная конференция католических епископов обязует все католические организации принять участие в борьбе за запрещение абортов⁵⁵. Разрыв между либеральным протестантизмом и католицизмом (и между либералами-протестантами и либералами-католиками) становится все более заметен, и чем более вопросы морали и культуры выходят на первый план, тем менее единым оказывается либеральный лагерь и тем больше правые республиканцы получают

возможность использовать в своих интересах авторитет католической церкви.

Созданные совместными усилиями представителей нового, молодого поколения правореспубликанских политиков и телеевангелистов организации религиозной правой («Моральное большинство», «Религиозный круглый стол», «Христианский голос», Национальная коалиция христианского действия) умело соединяют в своей программе лозунги религиозного консерватизма (отмена поправкой к конституции решения Верховного суда, запрещавшего общую молитву в государственных школах, «захоронение» поправки к конституции о равных правах женщин, запрещение абортов, борьба с движением «за гражданские права гомосексуалистов», с порнографией и наркотиками, против полового воспитания и совместных спортивных занятий мальчиков и девочек в школах и т. д.)⁵⁶ со специфически политическими и экономическими правореспубликанскими лозунгами, получающими таким образом религиозное освящение (борьба за сбалансированный бюджет и за сокращение налогов и государственных расходов, против государственного регулирования экономики и вообще централизованного государственного регулирования различных сфер жизни, за рост вооружений и прекращение процесса ОСВ, за установление более тесных отношений с Тайванем, безоговорочная поддержка Израиля⁵⁷).

Между этими организациями устанавливается своего рода разделение труда. «Моральное большинство» — организация, возникающая на основе аудитории телепередачи «Евангельский час доброго старого времени» проповедника Дж. Фолуэлла, — массовая организация; «Религиозный круглый стол» — организация лидеров различных правых групп, регулярно собирающихся в Вашингтоне для выработки стратегии, и периодически устраивающая семинары «Христианский голос» занимается лоббированием в Вашингтоне, составляет данные о моральном или аморальном характере голосований конгрессменов и сообщает их «на места»⁵⁸. Национальная коалиция христианского действия берет на себя заботу о школьных делах.

Основная масса членов и лидеры этих организаций, разумеется, белые протестанты. Но организации эти всячески стремятся избежать специфически белопротестантского имиджа. В них входят и католики, и еврей-ортодоксы, и появление на их собраниях черного проповедника или раввина встречается особым ликованием.

Характерно при этом, что если «религиозный истеб-

лишмент» ведет обычно активную лоббистскую деятельность и лишь в исключительных случаях (как это было, например, во время его борьбы против Голдуотера) пытается непосредственно воздействовать на голосование, в центре деятельности этих организаций — именно работа в массах, с избирателями. «Мы, — как сказал один из их лидеров — создадим климат, при котором правильный курс станет очевиден, и уже не нужно будет лоббировать в Вашингтоне»⁵⁹.

Свои действия новые религиозные правые начали еще в 1978 г., когда на промежуточных выборах их стараниями были провалены два либеральных сенатора (Т. Макинтайр и Р. Кларк⁶⁰). В 1978—1979 гг. они очень успешно препятствовали прохождению в legislatures штатов поправки к конституции о равных правах женщин и лоббировали в Вашингтоне, добившись от конгресса фактического прекращения федерального финансирования по программам бесплатной медицинской помощи при абортах. Но тем не менее до 1980 г. широкой массе американцев они еще не известны и как мощная политическая сила в масштабах всей страны они еще себя не заявили.

Первым их действием, привлечшим широкое внимание, была организация 28—29 апреля 1980 г. двухсот- (по оценке организаторов — четырехсот-) тысячного ралли в Вашингтоне под лозунгом «Вашингтон — Иисусу!». Центральная фигура в организации этого ралли — Пет Робертсон⁶¹. Любопытно, что даже это громадное сборище было еще довольно скупо освещено в прессе — силу религиозной правой пока еще не оценили, не поняли.

Но 1980 год — год следующих один за другим триумфов религиозной правой. Если в апреле проходит малозамеченным двухсоттысячное сборище, то в декабре пресса комментирует чуть не каждое слово правопротестантских лидеров. За несколько месяцев ситуация меняется радикально. В июле «Моральное большинство» Фолуэлла выступает как мощная сила на съезде республиканцев в Детройте, куда они провели ряд своих людей в делегациях штатов и полностью контролировали делегацию Аляски. Здесь они поддержали победивший правореспубликанский блок и добились принятия программы, в которой нет пункта о поддержке поправки о равных правах женщин, многие годы находившегося в программах партии, и есть пункты о запрещении аборт, о молитве в школе и т. д. Р. Биллингс, член руководства «Морального большинства», входит в штаб избирательной кампании Рейгана.

21—22 августа в Далласе «Религиозный круглый стол» организует встречу ортодоксальных церковников с политиками. В Далласе присутствует до 15 тыс. человек. Картер не явился в Даллас, было ясно, что успеха там у него не будет. Независимый либеральный кандидат Дж. Андерсон вообще резко осудил вторжение проповедников в политику⁶². Но Рейган явился. В речи приветствующего его Крисвелла, лидера ультраортодоксального крыла южных баптистов, заискивающих интонаций не слышится. Он поздравляет Рейгана с прибытием «на одну из величайших ассамблей двадцатого века». Зато Рейган обращается к проповедникам с такими словами: «...я знаю, что это — не партийное собрание и вы не можете официально поддержать мою кандидатуру. Но я... хочу, чтобы вы знали, что я поддерживаю вас и вашу деятельность»⁶³.

К ноябрьским выборам новая религиозная правая уже успела показать себя как внушительная сила. Ряд враждебных ей конгрессменов были уже разбиты на первичных выборах. Тем не менее результаты выборов были неожиданными и ошеломляющими.

8. Выборы 1980 г. «Религиозный климат» кампании 1980 г. значительно отличался от «климата» 1976 г. Если в 1976 г. появление «дважды рожденного» кандидата в президенты было чем-то новым и необычным, то в 1980 г. все три кандидата — «дважды рожденные» (наиболее сомнительным представлялось американцам как раз «второе рождение» Р. Рейгана, вначале члена Христианской церкви (ученики Христа), затем перешедшего в пресвитерианскую церковь). Все три кандидата признают громадную роль религиозных организаций в предвыборной кампании и имеют в своих штабах лиц, специально ответственных за связи с ними.

Одновременно резко упала роль общего «имиджа» кандидатов и возросла роль конкретных обещаний и позиций по конкретным вопросам. После неудачного опыта с Картером консервативных протестантских проповедников уже не так волнует общая религиозность и «моральный облик» кандидатов. «Они не отделаются, — говорит представитель «Морального большинства», — посылкой нам биографии, в которой сказано, сколько лет кандидат был дьяконом в своей местной церкви»⁶⁴. Сейчас их волнуют программы, и они делают ставку как раз на кандидата с наименее яркой религиозностью и разведенного, т. е. неудовлетворяющего их же строгим нормам Р. Рейгана.

Кампания религиозной правой ведется с крайней ожесточенностью, как «крестовый поход». Сторонников легализации гомосексуализма, как Макговерна, называют гомосексуалистами, сторонников легализации аборт — «детоубийцами». «Моральное большинство» поставляет массу добровольцев, готовых безвозмездно, с сознанием выполнения религиозного долга, развешивать плакаты, раздавать листовки, заклеивать конверты с письмами и вообще выполнять все поручения⁶⁵. «Христиане, — сказал Фолуэлл, — как рабы и солдаты, вопросов не задают»⁶⁶.

Результаты любых выборов всегда в какой-то мере загадка, всегда открыты для интерпретации и вызывают споры политиков и исследователей. Выборы 1980 г. вызвали целый поток интерпретаций. Одни утверждали, что это результат глубокого сдвига вправо, другие — результат совершенно случайного фактора — недовольства поведением Картера в вопросе о заложниках, заставившего массу американцев в последнюю минуту отдать предпочтение Рейгану (и заодно — вообще его партии)⁶⁷. Из тех, кто согласен, что сдвиг вправо есть, одни утверждают, что он затрагивает прежде всего сферу социально-экономическую, а не культурную и победа правых произошла не потому, что религиозная правая развернула столь кипучую деятельность, а несмотря на это⁶⁸, другие — что победа правых — полностью дело рук религиозной правой (в их числе, разумеется, еями лидеры религиозной правой)⁶⁹.

Попробуем разобраться в этих вопросах. Прежде всего мы сразу же должны отменить теорию «случайного» голосования, вызванного недовольством неудачами Картера в деле с заложниками в Иране как основного фактора победы правых республиканцев. Во-первых, речь идет не только о выборах президента. Выборы принесли победу не одному Рейгану, а всему правореспубликанскому блоку. В целом 23 из 38 конгрессменов, которым «Христианский голос» дал низкие «моральные оценки», потеряли свои места. Кроме того, победа Рейгана и правых республиканцев — это не только победа на выборах, это еще и победа на первичных выборах и на съезде республиканцев. Наконец, теория «последнего часа» разбивается и данными опросов, согласно которым избирателей, решивших, что они будут голосовать за республиканцев в течение последней недели, в 1980 г. было лишь на 6% больше, чем в 1976 г., в то время как сделавших выбор в пользу республиканцев во время избирательной кампании — на 25%⁷⁰. Таким образом, победа правых республиканцев, несомненно, свя-

зана с более глубокими причинами, чем недовольство последними неудачами бывшего президента. Ее нельзя объяснить, не учитывая общие сдвиги в массовом сознании. Что же это за сдвиги, в какой мере победа правых — результат сдвига в массовом сознании?

Несомненно, сдвиг «вправо» в целом ряде аспектов массового сознания в конце 70-х годов происходит, и рейгановская программа была значительно более приемлемой для массы американцев в 1980 г., чем она была бы лет десять тому назад. Прежде всего в опросах этого времени четко прослеживается усиливающаяся антиэтатистская тенденция. Так, постоянно растет и достигает уже очень больших размеров число лиц, считающих, что правительство попусту расходует налоги (в 1964 г. — 47%, 1968 г. — 59%, 1974 г. — 74%, 1982 г. — 80% ⁷¹). Американцы устали от неуклонно увеличивающегося бюрократического регулирования не только экономики, но и всех сфер жизни, которое продемонстрировало в это время свою сомнительную экономическую и социальную эффективность ⁷². Неэффективными и раздражающими оказались такие специфически либеральные (и бюрократические) меры, как «басинг» (перевозка белых детей в школы в районах с преимущественно черным населением и наоборот для достижения расовой интеграции), в результате которого и черные дети не начинали учиться лучше, и белые учились хуже, или расовые квоты для черных (в 1980 г. их отвергало уже 45% самих черных ⁷³). Неудачи во внешней политике привели к подъему «великодержавных» настроений, и если в 1978 г. 23% считали, что на вооружение расходуется слишком много, а 31% — слишком мало, то в 1980 г. первых было всего 12%, а вторых — 56% ⁷⁴.

Но эти вопросы не составляют основы программы новой религиозной правой, и, если мы хотим понять именно ее роль в выборах 1980 г., мы должны выяснить, были ли в этот период признаки консервативной реакции в религиозно-моральной сфере. Признаки такого рода, действительно, в конце 70-х годов появляются.

Больше людей начинают ценить традиционную добродетель «упорного труда» (в 1978 г. 34% были за то, что бы эта ценность подчеркивалась меньше, в 1981 г. — лишь 24%) и меньше — «свободу самовыражения» (69% в 1978 г. и 58% в 1981 г.). Процент лиц, высказывающихся за легализацию марихуаны, упал с 30% в 1978 г. до 21% в 1981 г. Кончается оргия «сексуальной революции». С 1976 г. в США начало расти число заключенных браков,

и в 1982 г. впервые за долгие годы упало число разводов. Опросы показывают, что процент сторонников большей сексуальной свободы упал с 1978 г. по 1981 г. с 41 до 38%, а сторонников усложнения процедуры разводов возрос с 44 до 54%. С 23% в 1978 г. до 15% в 1982 г. упал удельный вес в населении лиц, считающих, что «браку надо придавать меньше значения»⁷⁵. Вновь заметно возрастает религиозность молодежи. Так, процент юношей и девушек (13—18 лет), участвующих в группах по изучению Библии, возрос с 1978 по 1981 г. с 27 до 41%⁷⁶, процент молодых людей (18—29 лет), считающих, что «религия важна», вырос за это время с 39 до 50%, процент изучающих религию — с 18 до 35%⁷⁷.

Однако данная тенденция отхода от крайностей морального «иконоборчества» 60-х — начала 70-х годов еще отнюдь не говорит о возвращении пуританской морали, проповедуемой новой религиозной правой. Опросы говорят не только о консервативном движении. Есть и другие данные. Например, процент лиц, безоговорочно осуждавших добрачные сексуальные связи, упал с 1978 по 1981 г. с 41 до 38%⁷⁸. Когда же дело доходит до вопросов, являющихся центральными для программы религиозной правой, выясняется, что подавляющее большинство американцев эту программу не разделяли и не разделяют. Так, в 1981 г. 56% американцев были против запрещения абортс и лишь 35% — за, 70% высказались за поправку к конституции о равных правах женщин и лишь 30% — против, 70% — за преподавание о сексуальной жизни в школах (25% — против)⁷⁹. Более того, другие опросы показывают, что процент лиц, стоящих в этих вопросах на позициях «религиозной правой», скорее падает. Так, три разных опроса показали рост сторонников свободы абортс: один — с 21 до 25% в период с 1975 по 1980 г., другой — с 33 до 41% в период с 1978 по 1981 г. и третий, с несколько менее жесткой формулировкой вопроса, без слов «по какой бы то ни было причине», за этот же период — с 59 до 61%⁸⁰.

Можно предположить, что сдвиги в сознании американцев в конце 70-х годов могли ослабить сопротивление новой религиозной правой (хотя, как мы покажем в дальнейшем, большинство американцев безоговорочно ее осуждают). При все усиливающемся стремлении вновь обрести «вечные ценности» и «традиционные устои» моралистическая проповедь устремившихся в политику ортодоксов могла даже тем, кто отнюдь не стоит на их позициях, казаться не такой уж опасной и вредной. В сознании боль-

шинства, не разделявшего те пункты рейгановской программы, которые соответствовали требованиям религиозной правой, они не могли перевесить другие, более важные пункты. Значит ли это, однако, что победа правых республиканцев, как утверждали Липсет и Рааб, произошла *не из-за* новой религиозной правой, а *несмотря* на нее? На наш взгляд, нет. Посмотрим, о чем говорят нам данные о голосовании на выборах 1980 г. отдельных групп населения.

Прежде всего, выборы проходили при очень большой пассивности избирателей. В них участвовали 54% имевших право голосовать — меньше, чем на любых президентских выборах за последние 32 года⁸¹. Однако пассивность охватывает не все слои избирателей. Ряд данных говорит о том, что особой пассивностью были охвачены либеральные слои. Так, наиболее пассивными оказались те районы, где Рейган потерял часть традиционно республиканских избирателей, где он собрал меньше голосов, чем Форд в 1976 г., — богатые субурбы, академические центры, республиканские районы Новой Англии, т. е. центры либерального крыла республиканской партии⁸².

Как это ни странно на первый взгляд, Рейган не получил особо мощной поддержки среди лиц с высоким доходом. Разные опросы дают несколько разные результаты, но показывают одну тенденцию — хотя, как это обычно при голосовании за республиканских кандидатов, фактор дохода работал в пользу Рейгана и чем более высокий доход у группы избирателей, тем скорее она голосовала за него, по сравнению с Фордом он не увеличил, а скорее даже потерял поддержку в этих группах.

Опрос, опубликованный в ноябре 1981 г. в «Ньюсуике», показывает, что Рейган по сравнению с Фордом потерял в группе избирателей с высшим доходом (52% против 62%) и в группе профессионалов и менеджеров (56% против 57%)⁸³. Опрос, опубликованный в это же время в «Нью-Йорк таймс», не сообщает данных о самых богатых (свыше 50 тыс. долл. дохода), но просто богатые (25—50 тыс. долл. дохода) не стали голосовать в 1980 г. более «республикански», чем в 1976 г. По данным этого опроса, отличающимся от приведенных выше, Рейган несколько увеличил по сравнению с Фордом поддержку в группах профессионалов, менеджеров и лиц с высшим образованием, но значительно меньше, чем среди рабочих и необразованных. В богатых и образованных группах населения особенно много лиц, причисляющих себя к либеральным республи-

ликанцам — категория избирателей, в которой Рейган получил значительно меньше поддержки, чем Форд (72% против 83%), и в которой очень много избирателей, голодовавших за независимого либерального кандидата Андерсона⁸⁴.

Как объяснить этот факт? Разумеется, программа Рейгана отвечает экономическим интересам бизнеса (биржа немедленно отреагировала на его избрание повышением курса). Но элитарные слои неоднородны. В опросах в одной и той же группе лиц с высшим доходом оказываются и некультурный бизнесмен, и профессор, среди лиц с высшим образованием и высоким доходом есть люди, у которых на первом плане — экономические проблемы и интересы, и те, кто скорее руководствуется соображениями идейными и моральными. Очевидно, позитивное действие экономической программы Рейгана и экономического фактора не перевешивало в высших слоях избирателей негативного действия его общего идеологического, религиозного и морального консерватизма.

Наоборот, Рейгану удалось привлечь на свою сторону значительное число рабочих, традиционно демократов, пошедших против официальной позиции профсоюзов. Если за Форда голосовали 41% (42%) «синих воротничков» и 39% (40%) членов тред-юнионов и семей тред-юнионистов, то за Рейгана — 47% (50,5%) и 44% (48%)⁸⁵. В этом голосовании рабочих вразрез с единодушной позицией профсоюзов, на наш взгляд, отчетливо видно то же противоречие экономического и морального факторов, которое видно и в голосовании богатых избирателей. Американские профсоюзы — это организации, исходящие из узкоэкономических интересов, и, поскольку рабочий руководствуется экономическими интересами, он голосует, как указывают профсоюзы. Но в том-то и дело, что рабочий голосует исходя не только из узкоэкономических интересов.

Из всех регионов особенно резко Рейган продвинулся на Юге, получив здесь 54% голосов в то время, как Форд — 46%. За Рейгана действовал и возрастной фактор. В 1980 г. он отпугнул молодежь, голосовавшую за него меньше, чем в свое время она голосовала за Форда, и, наоборот, по сравнению с Фордом имел преимущество среди лиц старшего возраста. И во всех этих группах сдвиг в пользу Рейгана осуществляется исключительно за счет белых — негры дружно голосуют за Картера.

Можно создать некий усредненный тип американца, которого привлек Рейган и, очевидно, победившие праворееспубликанские кандидаты в конгресс. Это пожилой бледный малокультурный небогатый рабочий-южанин, он религиозный консерватор, часто южный баптист⁸⁶, «дважды рожденный» (61% белых «дважды рожденных» голосовали за Рейгана). Это слой политически пассивный, в нем обычно много вообще неголосующих. Между тем на выборах 1980 г. при общей высокой степени пассивности избирателей в районах, где Рейган получил преимущество по сравнению с Фордом, активность избирателей была выше, чем в 1976 г.⁸⁷

Но слой, поддержка которого оказалась решающей для Рейгана, — это как раз тот слой, к которому, как мы видели, апеллируют ортодоксальные телепроповедники, где наибольшим успехом может пользоваться прямолинейная, видящая все в белых и черных красках и несущая в себе сильный заряд антиинтеллектуализма идеология протестантской правой. И как раз на активизацию этого слоя, на привлечение к голосованию обычно не голосующих и были направлены усилия религиозной правой⁸⁸.

Таким образом, общие сдвиги в сознании американцев, их разочарование в традиционном буржуазном либерализме в 1980 г. проявились скорее в ослаблении сопротивления правым, в абсентизме значительной части либеральных интеллигентов. Но они сами по себе еще не несли победы правым. Победу им принесло то, что на фоне этой пассивности произошла предельная активизация религиозных консерваторов. Организации новой религиозной правой, которые являются несомненными организациями меньшинства и чья программа не только не разделяется большинством, но и прямо осуждается им, тем не менее в этой ситуации обеспечили победу на выборах.

9. Рейган и новая религиозная правая. Вскоре после победы Рейгана американские газеты обходят снимок целующихся Рейгана и Фолуэлла, который в 1980 г. превратился в одного из наиболее известных и влиятельных в США людей. Победа Рейгана воспринимается новыми правыми как их личная победа. Р. Вигери (который впоследствии больше, чем другие лидеры новой правой, выступал как представитель правой оппозиции Рейгану) в 1980 г. говорит: «Как и вся новая правая, я от 5 до 10 футов над землей»⁸⁹. Однако очень скоро между президентом и его религиозными сторонниками начинаются трения и расхождения. Подробности этих конфликтов

и вообще религиозно-политические битвы первого рейгановского четырехлетия будут описаны в дальнейшем. Сейчас же мы должны рассмотреть идейные и политические основания этих конфликтов.

На уровне провозглашаемых принципов у Рейгана и правых протестантских ортодоксов различий нет. Рейган, как и они, употребляет слово «атеист» как самое страшное ругательство и заявляет, что приверженцы атеизма навязывают свои взгляды американскому народу⁹⁰. Он даже периодически говорит (хотя и несколько туманно) о своей вере в то, что Армагеддон и второе пришествие Христа — не за горами. Он неоднократно, четко и недвусмысленно высказывался в поддержку требований религиозной правоты. Одновременно лидеры протестантской религиозной правоты столь же четко декларируют свою приверженность экономической и социальной программе президента⁹¹.

Однако, хотя между Рейганом и новыми религиозными правыми нет особых идейных противоречий, сама их программа такие противоречия содержит. Разумеется, общая консервативная ориентация предполагает враждебность и к государственному регулированию и к сексуальной революции (ибо ни того, ни другого в «доброе старое время» не было). Но связь эта — очень не «жесткая», не обязательная. Дело в том, что возвращение традиционной морали в условиях, когда у большинства населения она уже разрушена, предполагает ограничение личных свобод и репрессивные меры государства, в то время как «освобождение рынка» предполагает, напротив, ограничение государственного вмешательства. Программа Рейгана и религиозной правоты требует одновременно и прекратить бюрократическое вмешательство в дела школ, и навязывать школьникам ежедневную общую молитву, и «освободить» частную медицину, и запретить аборт. Здесь есть определенное логическое несоответствие, противоречие. Из антиэтатизма, требования освободить рынок, не вытекает требование вернуть молитву в школу, и логически вполне допустим такой вариант антиэтатизма, которому религиозно-моралистические ограничения «личных свобод» так же враждебны, как и ограничения экономические. Также логически вполне допустим воинствующий религиозный консерватизм, требующий репрессивного морального законодательства, но отнюдь не прославляющий свободный рынок. Между религиозно-моралистическими и социально-экономическими аспектами программы Рейгана — Фолуэлла, таким образом, есть некоторое ло-

гическое расхождение, «трещина». Да и сама религиозно-моралистическая программа новой правой и Рейгана отнюдь не с «железной» логической необходимостью вытекает из протестантского религиозного консерватизма. Можно считать аборт безоговорочным грехом, но не требовать их законодательного запрещения. В американском протестантизме есть сильная традиция вмешательства в государственные дела, но есть и не менее сильная традиция отделения религии от государства. Из веры в близость «второго пришествия» также очень легко сделать сиюнь не активистские выводы. Здесь тоже есть некоторые «трещины», «неувязки».

Но всегда, когда какой-то комплекс идей не представляет собой жесткого целого, когда в нем есть логические «неувязки», находятся люди, которые развивают одни идеи за счет других, отбрасывая то, что не соответствует этим идеям. С логическими противоречиями рейгановско-фолуэлловского идейного комплекса неизбежно связаны идейные и политические противоречия рейгановско-фолуэлловского блока.

В этом блоке правопротестантским лидерам, естественно, важнее и дороже религиозно-моралистическая часть общей программы, а не «рейганомика», которая во многом ударяет как раз по их небогатым последователям. Социально-экономическая программа лишь с «натяжкой» выводится ими из их общих религиозных принципов. Многие поддерживают их (и через них — Рейгана) только из-за религиозно-моральных пунктов программы и не видят связи между этими пунктами и социально-экономической программой⁹². Эти люди готовы, если их религиозные требования не будут удовлетворены, оставить их и даже вновь поднять столь близкую им психологически тему предательства и заговора. Есть и такие, кто был захвачен энтузиазмом «крестового похода», но сомневается не только в социально-экономической программе, но и в правомерности с точки зрения религии столь активной политической деятельности в целом. Поэтому правопротестантские лидеры, естественно, должны были «давить» на Рейгана, ни в коем случае не допуская разочарования своих последователей.

Напротив, Рейган — это прежде всего политик, в отличие от своего предшественника особенно глубокой личной набожностью не отличающийся⁹³. Даже если его религиозно-моральный консерватизм не наигран, все равно

для него вопросы «рейганомики» неизмеримо важнее, чем вопросы об аборте, молитве, порнографии и т. п. И, кроме того, он должен учитывать, что его блок значительно шире, чем новая религиозная правая. Как лидеры новой религиозной правой испытывают давление со стороны тех, кто, разделяя их морально-религиозную программу, не разделяет в какой-то мере искусственно связанную с ней программу «рейганомики», так Рейган испытывает давление тех, кто, в той или иной мере разделяя его социально-экономическую программу, отнюдь не стоит на позициях религиозной правой⁹⁴.

Новая религиозная правая необходима Рейгану. Ее сила помогла ему в 1980 г. занять президентское кресло, и потеря ее поддержки или ее распад, ослабление могли для него означать поражение в 1984 г. Поэтому ему нельзя отталкивать правых протестантских лидеров, способствовать деморализации их движения.

Но, если он уж слишком бросится в объятия религиозной правой, это будет чревато распадом рейгановского блока. Вражда религиозной правой опасна, но ее слишком большая дружба может быть не менее опасной. Опасности, исходящие от религиозной правой, стали отчетливо видны уже во время ее (и рейгановского) триумфа — в конце 1980 — начале 1981 г.

* * *

В 1980 — начале 1981 г. «новая религиозная правая» устраивает своего рода «оргию победителей». Фолуэлл и компания бесконечно трубят о своей силе и могуществе, о том, что они намерены коренным образом изменить политический климат США и соотношение сил на американской политической арене. Представление о тоне победителей может дать следующая фраза одного из основателей «Христианского голоса» — Р. Гранта: «Если христиане объединятся, они смогут все. Мы можем провести любой закон или поправку к конституции. И именно это мы и намерены делать»⁹⁵. Другой деятель новой правой, Пол Вайрич, сказал еще ярче: «Мы, новые правые, в некотором роде похожи на коммунистов — мы тоже верим, что победа неизбежна»⁹⁶. При этом безудержное ликование и хвастовство правопротестантских лидеров вступают в своеобразный «резонанс» с паническим настроением, охватившим либеральные круги, и имманентным амери-

канской прессе стремлением к сенсационности, в результате чего цифры приверженцев религиозной правой преувеличиваются в десятки раз⁹⁷. Либеральная пресса кричит об угрозе «религиозного фашизма», причем особо часто повторяется слово «аятоллы».

И действительно, даже если сделать скидку на преувеличение либеральной прессы, надо признать, что протестантские экстремисты придали в это время «зловещий» оттенок американской политической жизни. Если в Вашингтоне лидеры новой религиозной правой и их сторонники провозглашают целую законодательную программу запрета аборт, возвращения молитвы в школы и вообще — внесения в школы «религии и морали», то «на местах» к их организациям начинает примыкать ряд новых, возникших независимо движений и течений, идущих значительно дальше.

Прежде всего, это «креационизм», т. е. возродившийся в новой форме религиозный антидарвинизм. Креационизм заявляет, что теория эволюции — лишь теория, а не научная истина и должна преподаваться на равных правах с другой теорией — о создании мира в 6 дней. Креационисты, выпускающие массу литературы, имеют собственные центры, но поддерживаются организациями новой религиозной правой и в какой-то мере самим Рейганом. Крупным успехом креационизма был принятый в апреле 1981 г. закон Арканзаса, по которому библейское учение о сотворении мира должно преподаваться на равных правах с теорией эволюции⁹⁸.

Разворачивается движение против порнографии, во главе которого встают руководитель «Коалиции за пристойность» ультраправый католик, бывший адмирал и военнопленный во Вьетнаме, выбранный при помощи «Морального большинства» сенатором от Алабамы Д. Дентон, пастор «церкви Христа» в Теннесси Дж. Хёрт и методистский пастор из Миссисипи Р. Вилдмон⁹⁹. Организуются бойкоты компаний, субсидирующих «аморальные телепостановки» и продающих «Плейбой» и «Пентхауз». При этом отдельные группки «ревнителей» изымают из публичных библиотек «неприличные» книги и сжигают их. В числе неприличных книг оказывается Сэлинджер, Фолкнер, Хемингуэй и вообще чуть ли не весь цвет американской литературы. Кое-где сжигаются также пластинки с рок-н-роллом.

Борьба с абортами доходит до погромов некоторых кли-

ник, в которых делаются аборт, а борьба с гомосексуализмом — до появления голосов, требующих за это смертной казни.

Организации новой религиозной правой не строго централизованы, и особого контроля за действием их местных отделений нет. При этом часто какие-то местные группки просто провозглашают себя «Моральным большинством». Фолуэлл отрекается от этих группок, предупреждает, что не все, именующие себя «Моральным большинством», действительно представляют его организацию¹⁰⁰, но в массовом сознании хвастовство религиозных правых, зачастую истерические газетные публикации об их всемогуществе, сообщения о деятельности группок ультра начинают в 1980—1981 гг. сливаться в единую угрозу «религиозного фашизма».

«Моральное большинство», естественно, встречает ожесточенное сопротивление либеральных кругов, в том числе и церковной элиты. Новую религиозную правую осудили все либеральные церкви; создана специальная организация во главе с продюсером Норманом Лиером, цель которой — борьба с «Моральным большинством». Организация, в правлении которой — основные представители церковной элиты, именуется «Народ за американский путь». Она создает телепередачи, распространяет в церквях листовки и т. д.¹⁰¹

Недовольство либеральных кругов, однако, может не очень-то волновать лидеров протестантской правой и Рейгана — в конце концов это их «естественные» противники и ничего другого они ожидать не могли.

Значительно опаснее другое — чем больших успехов они добиваются, тем больше отшатываются от них широкие массы народа. Опрос, проведенный в 1980 г., показал, что о «Моральном большинстве» слышало только 40% американцев, хорошо представляют себе его цели 26% и из них не одобряют их 50%, а одобряют около 35%. Среди лиц с высшим образованием не одобряющих — около 57%, одобряющих — около 20%, среди лиц 18—29 лет соотношение одобряющих и не одобряющих — 60% к 21¹⁰². Опрос же, проведенный для «Тайма» в 1981 г., показывает уже несколько иную картину. О «Моральном большинстве» знают уже 62% американцев, но удельный вес не одобряющих его теперь уже 60%, а одобряющих — всего 25%¹⁰³. Таким образом, по мере роста известности этой организации растет и число ее противников.

Даже в той среде, которая является основным источником приверженцев новой религиозной правой, — в консервативных белых протестантских церквях — возникает противодействие их религиозно-политическому экстремизму. Здесь действуют два фактора.

Во-первых, церкви опасаются, что телеевангелизм, «электронная церковь» создают конкуренцию «нормальным» церквям, и, хотя данные о влиянии религиозных телепередач на посещение церкви очень неопределенны, в какой-то мере это влияние, видимо, есть. Грандиозная власть и известность Фолуэлла вызывают естественную неприязнь и у лидеров консервативных церквей, и даже у его сподвижников по телепроповедничеству, не пошедших в отличие от него в политику¹⁰⁴.

Но есть и более глубокие причины. Консервативные церкви также напуганы религиозно-политическим экстремизмом, отождествлением веры с определенной узкой политической программой.

Политическая активность новых религиозных правых была осуждена руководством Национальной ассоциации евангеликов, влиятельным консервативным протестантским журналом «Крисчиенити тудей» и Южной баптистской конвенцией¹⁰⁵.

Либеральные религиозные силы в 60-е годы преступили черту, «дозволенную» американской идеологической и политической системой и состоянием массового сознания. Массовое участие духовенства в политических манифестациях при забвении своих «непосредственных обязанностей», «смерть бога», крайняя либерализация официальных установок в половой морали — все это было «слишком» и за все это пришлось расплачиваться. Но в 1981 г. переступает через черту новая религиозная правая. Столь тесная связь консервативной религии с правой политикой так же не приемлема для американского буржуазного общества, как и противоположная крайность.

Новая религиозная правая, таким образом, не просто меньшинство, но меньшинство, к которому в 1980—1981 гг. большинство активно враждебно. Рейган, таким образом, оказывается в очень рискованной ситуации, требующей искусного лавирования.

10. Борьба вокруг законодательства по религиозно-моральным вопросам в 1980—1984 гг. Новая религиозная правая после выборов 1980 г., имея «своего» президента и вроде бы «свое» большинство в конгрессе, рассчитывает на быстрые и энергичные законода-

тельные меры, удовлетворяющие ее религиозно-моралистические требования. И действительно, группа наиболее тесно связанных с ней законодателей сразу же выступает с целой серией такого рода законопроектов¹⁰⁶. Но все это законодательное наступление тут же «захлебывается». Занесенный правыми протестантскими ортодоксами кулак как бы погружается в вату.

26 марта 1981 г. лидер республиканского большинства в сенате Г. Бейкер заявляет репортерам, что сделает все возможное, чтобы «социальные вопросы» (так стали называться в США вопросы религиозно-морального законодательства) в 1981 г. не вошли в повестку дня сенатских заседаний: сенат должен полностью сосредоточиться на проблемах «рейганомии» — сокращения налогов, государственных расходов и государственного регулирования¹⁰⁷. Это решение принимается им с согласия большинства республиканской фракции (против — группа крайне правых сенаторов, особо связанная с новой религиозной правдой, — О. Хетч, Дж. Хелмс, Д. Дентон, П. Лекселт, С. Термонд) и, как писали американские комментаторы, по неофициальной договоренности с Рейганом¹⁰⁸.

Сенаторы не хотят занимать ясную и недвусмысленную позицию по этим вопросам и открывать себя для страстных атак — справа или слева. Многие из них, получившие на выборах поддержку правых ортодоксов, теперь видят исходящую от них опасность и не прочь потихоньку «дистанцироваться» от них¹⁰⁹. И Рейгану не нужны ни лишние бури по этим вопросам, которые в конце концов для него не самые важные, ни демонстрация своего «экстремизма». Поэтому проволочки оказываются и для сенаторов, и для президента самой приемлемой тактикой. Но и тогда, когда обстоятельства вынуждают Рейгана принимать решения по проблемам, связанным с требованиями религиозных правых, Рейган отнюдь не всегда идет им навстречу.

Настоящую панику религиозных правых вызвало назначение Рейганом в июле 1981 г. впервые в истории США женщины — Сандры О'Коннор — в Верховный суд. Уже сам факт, что С. О'Коннор — женщина, делал ее назначение неприятным для ортодоксов, но, кроме того, ее предшествующая деятельность как юриста в Аризоне дала возможность предполагать, что она «недостаточно» правая и даже сторонница свободы абортов. Дж. Фолуэлл, несмотря на то что Рейган перед назначением О'Коннор целый час говорил с ним по этому поводу по телефону¹¹⁰, заявил: «Каждый христианин должен быть озабочен этим назначением».

ем»¹¹¹. Но из лагеря религиозных правых стали слышаться и значительно более истерические голоса, например, голос Пола Вигери: «...Белый дом сказал, что мы — бумажный тигр. Нам ничего не остается, как драться». Другой деятель, Пол Браун, говорит: «...мы чувствуем, что президент нас предал. Нас продали». Правый журнал «Хьюмен Ивентс» называет назначение О'Коннор «политическим адюльтером»¹¹².

Назначение О'Коннор оказалось не таким страшным для религиозной правой — впоследствии О'Коннор стала выступать в Верховном суде с консервативных позиций. Но такое развитие событий было совершенно неожиданным, и элемент «политического адюльтера» в том назначении, очевидно, все-таки был.

Но наиболее четко двусмысленная позиция администрации в отношении новых религиозных правых сказалась в особенно привлечшем внимание страны в январе 1982 г. деле Университета Боба Джонса.

Одним из основных толчков к созданию «Морального большинства» и других организаций религиозной правой была, как мы уже говорили, политика в отношении частных школ, которую проводило при Картере налоговое управление. Под давлением черных активистов и с согласия президента оно стало требовать лишения налоговых льгот не только формально сегрегированных, но и фактически сегрегированных школ и колледжей, что ударяло по громадному числу учебных заведений, созданных протестантскими фундаменталистами. Во время выборов 1980 г. Рейган обязался прекратить этот «произвол» и в программе республиканцев действия картеревского налогового управления были даже названы «идущей вразрез с конституцией бюрократической вендеттой». Однако новое рейгановское руководство налогового управления и департамента юстиции стало, к полному разочарованию и недоумению правых ортодоксов, продолжать ту же самую линию. Вначале правая пресса была склонна объяснить это тем, что Рейган не знает, что творят его чиновники¹¹³. Но в деле Боба Джонса уже нельзя было тешить себя такой иллюзией.

Университет Боба Джонса в Гринвилле (Южная Каролина), крупнейший центр по подготовке фундаменталистских протестантских проповедников, в 70-е годы стал принимать черных. Но Боб Джонс утверждает, что, хотя расы, вполне возможно, и равны, Бог не для того разделил людей по расам, чтобы их потом смешивали, и его универ-

ситет, хотя и принимает черных, не разрешает белым парням и черным девушкам (или черным парням и белым девушкам) проводить время вместе и строго запрещает смешанные браки. С 1976 г. университет находится в тяжбе с налоговым управлением. Налоговое управление считает университет сегрегационистским, во-первых, потому что в нем всего около 10 черных на 6 тыс. студентов, во-вторых, потому что он запрещает смешанные браки, и стремится изъять всю сумму налога с 1970 г. Боб Джонс на это возражает, что он поступать в университет черным не мешает (они сами к нему не идут), а запрет смешанных браков — это его религиозный догмат, государство же по конституции не имеет права вмешиваться в религиозные дела¹¹⁴.

Надо отметить, что аргументация Боба Джонса не такая уж чепуховая. Боб Джонс и его многочисленные сторонники, среди которых были и очень либеральные лица, озабоченные вмешательством государства в церковные дела, говорили, что если государство отнимает налоговые льготы у церковного института, придерживающегося не удовлетворяющей его догматической позиции в отношении браков представителей разных рас, то почему оно потом не сможет отнять эти льготы у католической церкви, которая тоже занимает необщепринятую позицию в отношении прав женщин, не допуская их в духовенство¹¹⁵. И поскольку никаких четких доказательств, что Боб Джонс дискриминировал негров, не было, рейгановская администрация могла бы, оставаясь на букве закона, оставить ему налоговые льготы. И действительно, 8 января 1982 г. налоговое управление прекращает судебное дело против университета. Естественно, возникает буря протестов со стороны черных активистов и либеральной печати — Рейгана обвиняют не только в пресмыкательстве перед фундаменталистскими мракобесами, но и в уступках расистам. И тут администрация начинает метаться. Рейган заявляет, что его неправильно поняли. Уже 26 февраля 1982 г. дело вновь открывается, и 24 мая 1983 г. оно окончательно решается Верховным судом в пользу налогового управления¹¹⁶. Дело Боба Джонса — дело очень сложное, и описать все его юридические ходы и хитросплетения невозможно, да, наверное, и не нужно. Нам важно здесь другое — это дело показало, насколько боится администрация, что в общественном мнении она будет отождествляться с правыми протестантскими ортодоксами.

Прошел 1981 год, прошла и половина 1982 г. Дело шло к ноябрьским промежуточным выборам в конгресс, и новые религиозные правые стали подводить итоги. Итоги получаются не очень утешительные. Их самой крупной победой за это время является провал поправки к конституции о равных правах женщин, которая не была ратифицирована к 1982 г. необходимым числом штатов¹¹⁷. Конгресс резко сократил «басинг» и не дал денег на финансирование аборт по программам бесплатной медицинской помощи, кроме случаев угрозы жизни матери. С другой стороны, попытка наступления креационистов на преподавание теории эволюции отбивается: Верховный суд отменил закон Арканзаса о «равных правах» креационизма и теории эволюции. Налоговое управление продолжает преследовать церковные фундаменталистские школы. Но самое неприятное — это то, что основные для религиозной правой законопроекты о запрещении аборт и «возвращении молитвы в школы» и в 1982 г., как и в 1981 г., продолжают «мариноваться» в сенатских комиссиях и на голосование не ставятся.

К осени, ближе к выборам, ситуация начинает меняться. Усиливается давление религиозных правых на президента. 28 августа 1982 г. коалиция «защитников жизни» (так именуют себя противники права на аборт) отправляет открытое письмо Рейгану, где говорится: «Когда Вы обращаетесь к защитникам жизни, Вы говорите незамутненные, вечные истины, которые когда-нибудь сделают безопасными жизни еще не рожденных. Но, когда Вы говорите с широкой американской публикой, эти фундаментальные истины Вами игнорируются или отодвигаются на задний план. Почему? Больше нельзя ходить на цыпочках вокруг вопросов принципа»¹¹⁸. Но президент и сам уже выступает с призывами к сенату «обеспечить этим предложениям быстрое рассмотрение, которого они заслуживают».

Наконец, 19 августа 1983 г. Дж. Хелмс, ультраправый сенатор из Северной Каролины, основной рупор новой религиозной правой в конгрессе, добился все же (против воли Бейкера и большинства сената), воспользовавшись хитросплетениями американской парламентской процедуры, рассмотрения биллей о молитве и абортах. Он внес «поправки» к не имеющему никакого отношения к этим вопросам биллю о потолке государственного долга, срочное принятие которого было абсолютно необходимо для нормальной работы финансового аппарата (такая практи-

ка именуется в парламентском «жаргоне» «билли-наездники»). Эти поправки а) заявляют, что сенат не согласен с решением Верховного суда об абортах от 1973 г.; б) запрещают (не просто не выделяют денег, а именно запрещают по закону) федеральное финансирование аборт; в) запрещают судам рассматривать дела о молитве в школах — очень редко применяемый, но допускаемый американским законодательством способ обойти решение Верховного суда. Началась настоящая парламентская битва. Противники новой правой сразу же организовали обструкцию, которой руководили либеральные республиканцы Б. Пеквуд и Л. Вейкер. Чтобы прекратить обструкцию и поставить вопрос на голосование, надо собрать 60 голосов. Но, несмотря на необходимость скорейшего принятия основного билля, их собрать не удастся — сенаторы голосовать не хотят. Вопрос о прекращении обструкции становился с 19 августа по 15 сентября 1983 г. четыре раза, причем под конец сам Рейган включился в лоббирование сенаторов. Естественно, что в это время вокруг Капитолия бушует буря — устраиваются демонстрации, петиции, ночные бдения и т. д. Наконец 15 сентября сенат постановляет обсуждение вопроса об абортах «отложить» и сразу же начинает такое же обсуждение вопроса о молитве. 23 сентября «откладывается» и вопрос о молитве. Новая религиозная правая потерпела поражение в крупнейшей законодательной битве¹¹⁹.

* * *

Если конец 1980-го — начало 1981 г. для новых религиозных правых — период «эйфории», головокружения от успеха, то к выборам 1982 г. они приходят в состоянии растерянности и смятения. Они начинают сознавать, что создававшийся ими самими миф об их всемогуществе — это именно миф, что на самом деле они отнюдь не «моральное большинство», а меньшинство, которому грозит изоляция.

Ряд руководителей правых протестантских организаций, трезво анализируя политическую ситуацию, приходят к выводу, что их слишком шумная поддержка какого-либо кандидата может оказаться как раз самым верным способом его провалить. Один из них заявил в преддверии выборов: «Открытая поддержка со стороны христианской правой может быть помехой для многих кандида-

тов»¹²⁰. Поэтому они призывают действовать осторожно и без прямой просьбы кандидата ни за кого не агитировать. Но ясно, что для такого движения, как новая религиозная правая, которое возникло как «крестовый поход», как пробуждение к политической жизни обычно пассивных социальных элементов, переход к осторожной тактике очень опасен — когда бурный и внезапный энтузиазм сталкивается с разочарованиями и сдерживается, он легко может уступить место прежней пассивности.

Избирательная кампания 1982 г. представляет собой резкий контраст с кампанией 1980 г. В 1980 г. религиозно-моральные вопросы находятся на переднем плане. В 1982 г. о них как бы забыли. Новая религиозная правая стала значительно тише. Республиканские кандидаты теперь не склонны афишировать свою близость к ней и делают в своей агитации упор не на религию, а на экономику, в которой в это время появляются самые первые признаки выхода из кризиса¹²¹. И результаты выборов разительно отличаются от результатов выборов 1980 г.

Характерная черта выборов 1982 г. — повышение активности избирателей. Вообще активность американских избирателей падает из года в год и на выборах 1980 г. была предельно низкой, причем, как мы видели, это падение в 1980 г. было одновременным с резкой активизацией религиозных консерваторов, ранее не голосующих. Таким образом, очевидно, в этот год дома осталось много либерально настроенных американцев. Но в 1982 г. к урнам пришли 40—41% избирателей, в то время как на промежуточных выборах 1978 г. — 37,9% (промежуточные выборы привлекают всегда меньше интереса, чем выборы президента). За счет каких слоев произошло увеличение числа избирателей? Очевидно, на этот раз не за счет религиозных ортодоксов. Вряд ли они привлекли еще новых избирателей. Скорее всего, наоборот, часть правых ортодоксов, пришедших к урнам в 1980 г., осталась дома в 1982 г. и, наоборот, часть либеральных элементов, испуганных результатами своей пассивности на предыдущих выборах, решила на этот раз проявить активность¹²².

Выборы принесли значительное поражение республиканской партии. Если обычно в США на промежуточных выборах правящая партия теряет в среднем 19 мест в палате депутатов, то на этот раз республиканцы потеряли 26 мест, причем 14 из этих 26 — правые, так называемые «роботы Рейгана». После выборов Рейгану пришлось

иметь дело со значительно менее послушным и более либеральным конгрессом.

Но если для республиканцев в целом это поражение значит не так много — «великая старая партия» пережила за свою историю множество взлетов и падений, — то для новой религиозной правой оно было значительно опаснее. Ее неудача отчетливей и несомненней, чем неудача республиканцев. Все те, кого она особенно стремилась провалить на выборах (Т. Кеннеди, П. Сарбанес, Р. Бэрд, Г. Меценбаум), переизбраны, а многие из ее любимцев провалились¹²³.

* * *

После выборов 1982 г. уже не слышно ни хвастливых речей религиозных правых о неизбежности их грядущей победы, ни панических речей либералов об угрозе «религиозного фашизма» и «царства аятолл». Новые религиозные правые не распались и не исчезли. Но ясно, что если они не «бумажный тигр», то и отнюдь не всепобеждающая сила.

В 1983 г. правым ортодоксам были нанесены два новых удара со стороны независимого, в наиболее важных вопросах продолжающего в сфере религиозно-морального законодательства либеральную политику 60-х — 70-х годов Верховного суда. 25 мая он (8 голосами против 1) одобрил решение налогового управления лишить налоговых привилегий Университет Боба Джонса и затем 15 июня принял решение по делу «Город Акрон против Акронского медицинского центра по охране материнства», признавшее неконституционными все законы и распоряжения, принятые в 70-е — начале 80-х годов на уровне городов и штатов, и каким-либо образом ограничивающие свободу действий частных врачей, делающих аборт (например, требующие обязательного согласия мужа или родителей, обязательного установления срока для размышления и т. п.¹²⁴).

Неудача, связанная с решением по акронскому делу, усугубилась для новых правых другой неудачей — отклонением конгрессом в июле 1983 г. еще одной попытки ввести антиабортное законодательство — поправки к конституции Хетча—Иглтона, гласящей: «Конституция не предусматривает права на аборт»¹²⁵.

Решение по делу Боба Джонса окончательно развязало руки налоговому управлению, продолжающему требовать от церковных школ под угрозой лишения налогового иммунитета доказательств отсутствия фактической дис-

криминации. Вслед за делом Боба Джонса возникло тоже громкое дело о школе Кларкдейлской баптистской церкви, в котором администрация опять-таки не вступилась за кларкдейлцев¹²⁶. Нерешительную и неопределенную позицию заняла администрация и в другом деле — деле о церковной школе в Луисвилле (Небраска), отказавшейся подчиняться требованиям контроля со стороны органов народного образования штата, причем 6 родителей учащихся этой школы сели в тюрьму за отказ давать показания перед судом¹²⁷.

В целом в 1982—1983 гг. религиозная правая добилась лишь одной заметной победы. Верховный суд, всегда строго запрещающий любые, самые косвенные формы государственного финансирования религиозных школ, вдруг в июле 1983 г. признал конституционным закон Миннесоты, освобождающий родителей, отправляющих детей в церковные школы, от уплаты части налогов штата, идущих на образовательные цели¹²⁸. Это открыло зеленый свет подобному законодательству на федеральном уровне. Администрация предложила билль, по которому государство за счет изъятия из налоговых сумм берет на себя половину стоимости обучения детей в церковных школах. Но и эта радость омрачилась тем, что билль застрял все из-за того же вопроса о том, как проверять, нет ли в школах расовой дискриминации.

В 1984 г., как и в 1982 г., по мере приближения выборов усиливается активность администрации. Но на этот раз она усиливается резко и драматически. Свою избирательную кампанию Рейган начинает громоподобной речью перед съездом радио- и телепроповедников с проклятиями по поводу моральной распущенности и с многочисленными ссылками на Библию. Либеральный журнал «Нью рипаблик» писал по этому поводу: «Мистер Рейган... уже три года на своей должности и не сделал почти никаких усилий в пользу тех социальных требований, поддержку которых он сейчас так яростно провозгласил»¹²⁹. Но Рейган решил на этот раз сделать действительно громкий и драматический жест. Он вносит свою собственную поправку к конституции о школьной молитве и добивается ее рассмотрения сенатом.

Поправка эта звучит так: «Ничто в этой конституции не может вести к запрещению индивидуальной или групповой молитвы в общественных школах или других общественных учреждениях. США или отдельные штаты не имеют права требовать от кого-либо участвовать в этой

молитве. Ни США, ни отдельные штаты не должны составлять текст молитв, которые будут произноситься в общественных школах». Считалось, что поправка имеет шансы в сенате, где в 1982 г. республиканцы сохранили большинство, но практически никаких шансов в палате представителей, ставшей после выборов 1982 г. значительно более либеральной, чем она была в 1980—1982 гг. Тем не менее и в сенате поправка не собрала необходимых двух третей голосов (за нее проголосовали 56 сенаторов, против — 44) и была провалена¹³⁰. Демагогический оттенок действий Рейгана, на наш взгляд, достаточно очевиден. Рейган выбрал для своей поправки самое неудачное время. Если он действительно придавал этому делу столь большое значение, ему следовало бы добиться ее рассмотрения еще в 1981 г. при более правом конгрессе. Создается впечатление, что он и не очень-то рассчитывал на успех, что ему значительно важнее было показать правым ортодоксам свои старания, получить возможность сказать после поражения: «Наша борьба будет продолжаться»¹³¹.

Характерен и выбор вопроса о молитве для наиболее активной законодательной инициативы президента по религиозно-моральным вопросам. Если, например, законодательное запрещение абортс реально ударило бы по массе людей, изменило бы и усложнило бы их жизни, то молитва в школах имеет чисто символическое значение. Большинство американцев, как показывают опросы, — за молитву в школах, но поправка Рейгана составлена так, чтобы не напугать и меньшинство.

Если вдуматься в текст поправки, мы поймем, что она практически лишена смысла. До 1963 г. дети громко произносили вслед за учителем текст официально утвержденной молитвы, что, собственно, и запретил Верховный суд, как нарушение принципа отделения религии от государства. В поправке Рейгана специально оговаривается, что ситуация, существовавшая до 1963 г., не вернется, государство не будет утверждать или составлять текст молитвы. Но тогда совершенно не понятно, откуда этот текст возьмется. Кроме того, молчаливую молитву — несколько минут, выделяемых на молитву про себя, — Верховный суд не запретил. Поэтому предложение специальной поправки к конституции (которую, если бы она прошла конгресс, должны были бы ратифицировать законодательные собрания штатов), имеющей столь ничтожное реальное значение, — мера специфически «предвыбор-

ная». Но возникает вопрос: если 1982 год показал слабость религиозной правой, для чего нужна была эта мера?

* * *

Несмотря на то, что в 1984 г. на фоне благоприятной экономической ситуации популярность президента неуклонно росла и он «мог позволить себе» больше, чем раньше, на наш взгляд, не обладай Рейгановское предложение о молитве специфически предвыборным характером, оно все же повредило бы ему — в сознании многих американцев всплыли бы все прочие пункты требований религиозной правой и вновь замаячил бы образ «религиозного фашизма». Но в том-то и дело, что Рейган за время своего правления уже достаточно четко показал, что его воинственные заявления в поддержку требований правопротестантских лидеров нельзя понимать «слишком буквально». На наш взгляд, именно явственно проглядывавшая демагогичность рейгановского поворота к религиозно-моральным проблемам делала этот поворот безопасным.

Но не только Рейган своей двусмысленной политикой в религиозно-моральной сфере сумел успокоить многих противников новой религиозной правой, в 1980—81 гг. бывших в паническом состоянии. К 1984 г. стало отчетливо ощущаться, что и в отношениях правых ортодоксов и общества произошли определенные сдвиги, возникли некоторые новые нюансы.

В идеологии новых религиозных правых есть разные тенденции. Есть, как мы уже говорили, тенденция к отказу от политики вообще, возвращению к политической пассивности и изоляции от «грязного» мира¹³². Есть тенденция к продолжению политической активности, но в «очищенном» и «бескомпромиссном» виде, при полном сосредоточении на вопросах религиозно-морального законодательства, что проявляется в периодических призывах некоторых лидеров к отказу от поддержки «предателя» Рейгана¹³³ (что повторило бы историю взаимоотношений протестантских ортодоксов с Картером) и даже — к поискам «замены» Рейгану, нового кандидата, который уже точно не будет подлаживаться к вашингтонскому «истеблишменту»¹³⁴. В конечном счете выбор такого пути означал бы постепенное превращение новой религиозной правой в небольшую, озлобленную и политически бессильную группу с явственными паранояльными нотами в идеологии — нечто вроде общества Джона Берча или

Американского совета христианских церквей Карла Макштайра. Но есть и другая тенденция — к прекращению жесткой и воинственной риторики, отрешиванию от наиболее воинственных периферийных групп и некоторой «аккомодации» с «истеблишментом», в нападках на который новой религиозной правой всегда ощущались нотки зависти. Американские наблюдатели неоднократно отмечали, с какой жадностью клеймящие «либеральный истеблишмент» новые правые ловят малейшие признаки внимания, признания со стороны этого «истеблишмента»¹³⁵. И интересно не столько то, что религиозные правые откликаются на любой знак признания, исходящий из элитарных кругов, а то, что такие знаки стали появляться. Во-первых, со стороны неоконсерваторов — группы интеллектуалов, бывших либералов, сейчас «открывших для себя вечные истины консерватизма» и замаливающих старые либеральные грехи (разумеется, не став при этом религиозными ортодоксами). Появился ряд их публикаций о новых правых, смысл которых сводится приблизительно к следующему: сила новых правых преувеличена, нападки на них несправедливы — правое духовенство имеет такое же право бороться за свои мнения, как и либеральное духовенство, а сами идеи религиозных правых, разумеется, старомодны, но социально полезны¹³⁶. Но постепенно новые, примирительные нотки возникают и у либералов. Они уже не так боятся религиозных правых, начинают думать, что, действительно, если либеральное духовенство может устраивать пикеты и демонстрации, то почему их не устраивать и ортодоксам. И, наверное, самое важное — возникает понимание того, что за новыми правыми стоит значительный слой простых американцев, о которых в 60 — 70-е годы либеральная элита, все внимание которой было сосредоточено на правах черных, просто «забыла» и которых бессмысленно упрекать в том, что они не разделяют культурные и моральные ценности элиты.

В 1983—1984 гг. происходит две совершенно поразительные встречи, говорящие об очень глубоких изменениях во взаимоотношениях либеральных кругов и новых религиозных правых. Во-первых, это выступление очень известного либерального теолога Гарвея Кокса в линчбергском колледже Фолуэлла и ответный визит Фолуэлла в Гарвард, где его принимал Кокс, — событие немыслимое еще в 1982 г. Общая тема и интонация в речах и Фолуэлла, и Кокса — разногласия глубокие, но необходим

диалог¹³⁷. Во-вторых, это еще более поразительная встреча Фолуэлла с Тедом Кеннеди, которому вроде бы случайно (!) было направлено приглашение посетить Линчберг, которое он принял и выступил перед студентами и преподавателями фолуэлловского колледжа. Вот как описывает встречу Фолуэлл и Кеннеди Кел Томас, вице-президент «Морального большинства» по связям с общественностью: «Нечто магическое произошло между двумя людьми... и, возможно, между двумя движениями... по крайней мере мы сейчас хоть разговариваем друг с другом. Каждый человек, каждая сторона теперь видит, что противник не имеет рогов и не является антиамериканцем или неамериканцем»¹³⁸. Тон Томаса показывает, что, во всяком случае, для него 1980 год с его исступленными криками — времена давно прошедшие.

Таким образом, к 1984 г. и сами новые религиозные правые, во всяком случае такие их лидеры, как Фолуэлл, стали чуть «помягче» и отношение к ним их противников также несколько смягчилось. Рейган за 1980—1984 гг. показал, что он не фанатик протестантской ортодоксии, не Фолуэлл, но и сам Фолуэлл в какой-то мере перестал быть «пугалом» — его стали меньше бояться и меньше ненавидеть. Поэтому вновь придавая правым ортодоксам уже начавший было исчезать у них энтузиазм (Фолуэлл после провала поправки Рейгана заявил: «Рейган не пытается получить избирательную поддержку от Иисуса Христа. Дело не в том, на нашей или не на нашей стороне Бог. Дело в том, что Рейган на стороне Бога»¹³⁹). Рейган одновременно не вызвал сколь-либо заметной реакции в общественном мнении. Кандидат демократов, Мондейл, попытался было вновь поднять флаг борьбы с религиозным фанатизмом и попытками посягнуть на отделение церкви от государства и поставить религиозные вопросы в центр кампании¹⁴⁰, но его риторика не нашла поддержки в массах американцев¹⁴¹.

Стремление привлечь любую группу избирателей, которую можно привлечь, не отпугнув другой большей группы, естественно для кандидата. Но у Рейгана была еще одна специфическая причина, побуждавшая его с особой настойчивостью «обхаживать» в 1984 г. религиозную правую.

Кампания 1984 г. проходила для президента в крайне благоприятных условиях. Прежде всего — она совершалась на фоне заметного улучшения экономического положения страны. Чисто личные качества президента также

работали в его пользу — он был неизмеримо эффективнее, обаятельнее, «кино-, фото- и телегеничнее», чем кандидат демократов. Но в пользу кандидата демократов работал один новый политический фактор — впервые в истории США во время предвыборной кампании демократов в борьбу за выдвижение своей кандидатуры на пост президента включился черный американец — священник Джесси Джексон, что вызвало массовую регистрацию черных избирателей. Американские политические аналитики подсчитали, что новые черные избиратели, привлеченные Джексонем и затем как бы «переданные» им победившему на съезде демократов Мондейлу, численно больше, чем тот перевес, благодаря которому Рейгану удалось в 1980 г. «захватить» южные штаты¹⁴². Перед Рейганом возникла реальная угроза потери юга и для того, чтобы предотвратить ее, ему нужно было привлечь белых южан еще больше, чем это удалось ему в 1980 г. Но основная база новой религиозной правой и вообще протестантской ортодоксии — это именно Юг.

* * *

Если результаты выборов 1980 г. были для многих неожиданными, то в 1984 г. никакой неожиданности не было — победу Рейгану предсказывали все опросы общественного мнения и все наблюдатели. И даже громадный перевес, с которым он победил Мондейла (59% против 41%) никого не удивил. Но если основной фактор победы Рейгана — фактор экономический, убеждение массы избирателей, что существует причинно-следственная связь между рейганомикой и улучшением экономического положения, то определенную роль сыграла и умелая политика президента в религиозно-моральных вопросах. Опрос, проведенный газетой «Нью Йорк Таймс»¹⁴³, показывает, что за Рейгана проголосовала масса людей, отнюдь не разделяющих его программу законодательства по морально-религиозным вопросам. Так, одним из его крупных достижений явилось привлечение на свою сторону 34% демократов, голосовавших на первичных выборах за основного соперника Мондейла сенатора Харта, пытавшегося сочетать отказ от ряда традиционно-либеральных пунктов экономической программы с ярким и демонстративным либерализмом в вопросах морального законодательства. Очевидно, молодые и интеллигентные сторонники Харта не перешли бы к Рейгану, если бы рейгановская программа в религиозно-моральных вопросах (вновь и с большой

помпой подтвержденная на съезде республиканцев) воспринималась ими «буквально», если бы они ставили знак равенства между Рейганом и Фолуэллом. О том, что голосование за Рейгана не было голосованием за религиозную правую, говорит и тот факт, что в отличие от 1980-го г., победа Рейгана не означала теперь победы поддерживаемых ей кандидатов. В целом в конгрессе усилились позиции «умеренных». Таким образом, Рейгану удалось привлечь многих противников религиозной правой. Но он смог удержать за собой и ее сторонников. Хотя Рейган улучшил свое положение по сравнению с 1980 г. практически во всех группах избирателей, но наибольшего успеха он добился все-таки в том же самом слое, в котором он достиг наибольшего успеха и в предыдущих выборах. Так, среди всех образовательных групп наибольший успех у Рейгана был среди тех, кто имеет лишь среднее образование (на 9% больше, чем в 1980 г.). Он улучшил свои показатели у «профессионалов и менеджеров» на 5%, но у рабочих — на 6%, у служащих — на 9%. Среди наиболее богатой группы избирателей (более 50 000 дол. дохода) его поддержка выросла на 5%, но среди небогатых людей, имеющих от 12 500 до 25 000 дол. дохода, — на 13%. Из всех регионов США он наиболее продвинулся на Юге — на 11%, естественно — среди белых. Характерно, что несмотря на то, что вместе с Мондейлом впервые в истории США на пост вице-президента баллотировалась женщина Дж. Ферраро, Рейган привлек в 1984 г. на 10% больше избирательниц, чем в 1980 г., причем особенно много на Юге. Относительно немного улучшив свою поддержку среди католиков (49% в 1980 г. и 55% в 1984 г.) и потеряв поддержку части евреев (39% в 1980 г. и 32% в 1984 г.) и негров (11% в 1980 г. и 9% в 1984 г.), Рейган резко улучшил поддержку среди белых протестантов (с 63% до 73%) и особенно — среди «дважды рожденных» белых (с 63% до 80%). Таким образом, как и в 1980 г. группой избирателей, в которой он имел наибольший успех, были не культурные и не богатые белые южане-протестанты, «дважды рожденные» — оплот новой религиозной правой.

11. Либеральные церкви в 1980—1984 гг. Именно в 1980 г., году ошеломляющих успехов новой религиозной правой, статистика зафиксировала знаменательный факт — кончился почти 20-летний период неуклонного падения численности верующих в «основных» либеральных церк-

вах. Данные за последующие годы показывают ту же картину — хотя численного роста еще нет, падения численности больше также нет¹⁴⁴. Что же произошло? Почему в период наступления либеральных сил либеральные церкви теряли членов, а теперь, в период активизации правых ортодоксов, падение численности их членов закончилось?

Очевидно, время «залечило раны». То, что казалось пугающим новшеством в начале 70-х годов, например женщины в духовенстве, постепенно стало чем-то обычным и привычным. Тот, кто не ушел из Объединенной пресвитерианской церкви в 1967 г., когда был принят новый символ веры, или из Епископальной церкви в 1977 г., когда она перешла к рукоположению женщин, вряд ли будет выходить из-за этого через несколько лет¹⁴⁵.

Между тем либеральные церкви в 60-е — начале 70-х годов зашли в своем реформизме настолько далеко, что новых шагов в этом направлении сейчас в какой-то степени «некуда делать». Идет процесс усвоения и постепенного претворения в жизнь принципов, уже провозглашенных и уже принятых. Более того, по некоторым позициям намечается отход от крайностей либерализма. Еще в 1976 г. группа крупных теологов «основных» протестантских церквей при участии католиков и православных выпустила «Хартфордскую декларацию», заявляющую о «нехристианском характере» ряда положений радикальной теологии. О большей осторожности и умеренности либеральных церквей, на наш взгляд, говорят и события, связанные с приемом в НСЦХ церкви гомосексуалистов (Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches)¹⁴⁶. Еще в 1981 г. либерально-протестантский журнал «Крисчен сенчури» писал о приеме этой церкви как о решенном деле. Но уже в 1983 г. церкви было отказано в приеме, причем не только из-за противодействия входящих в НСЦХ православных, но и из-за нежелания идти на это самих либеральных протестантских церквей¹⁴⁷.

Период постоянного и уверенного движения в одном направлении, очевидно, кончился, и начался период колебаний и неуверенности. Этому способствует и то, что если раньше у церковных либералов практически не было оппозиции в своей интеллигентской среде, то сейчас у них появился новый противник, действующий не извне, как новая религиозная правая, а скорее изнутри и стремящийся не столько «заклеймить», «разбить» и т. д., сколько «выправить линию», заставить «повернуть вправо».

Это неоконсервативная церковная группировка, объединенная вокруг созданного в апреле 1981 г. Института религии и демократии¹⁴⁸. Этот институт опубликовал целую серию статей против НСЦХ, прежде всего в популярном журнале «Ридерс дайджест», и создал ряд направленных против церковных либералов телепередач. Подобного рода атака в средствах массовой информации для НСЦХ — нечто новое. Возможно, именно с этими нападками и вообще с трудностями современного положения НСЦХ, а не только с «крайней усталостью» связана и внезапная отставка с поста президента НСЦХ Джеймса Армстронга, которого сменил священник черной Американской методистской епископальной церкви Филип Казн¹⁴⁹. В 1984 г. должна была уйти со своего поста бывшая 10 лет генеральным секретарем НСЦХ «левая» религиозная деятельница Клер Ренделл¹⁵⁰. Очевидно, уже наметившаяся ранее тенденция к смене радикальных элементов в руководстве НСЦХ более умеренными¹⁵¹ усилится. Таким образом, как раз в тот период, когда религиозные правые переходят границу «нормы», либеральные церкви в какой-то мере начинают «входить в норму».

* * *

В идеологии протестантских ортодоксов есть очень много элементов, препятствующих политическому активизму. Прежде всего вера в то, что высшая цель человека — загробное блаженство и что все земные проблемы будут разрешены, когда придет (и случится это скоро) Иисус Христос и установит свое тысячелетнее царствие. Напротив, идеология либеральных протестантов, утративших ясные и четкие мифологемы ада,рая и тысячелетнего царствия, сосредоточена на «земных» проблемах. Политический активизм ей имманентен. Поэтому для их выхода из кризиса, для обретения ими внутренней устойчивости и уверенности в себе им необходимы ясные политические цели, религиозно-моральное значение которых было бы несомненным.

В 60-е — начале 70-х годов такую роль играла борьба за равные права черных и за мир во Вьетнаме. Сейчас этих лозунгов уже нет. Разумеется, положение массы черных остается достаточно плачевным, но это уже не связано с тем очевидным расизмом, который был раньше, и борьба за равноправие черных уже не имеет для белого населения такого морального и эмоционального значения. За при-

нудительное отправление белых детей в негритянские школы или установление обязательных квот для черных в высших учебных заведениях не может быть столь же страстной борьбы, порождавшей мучеников — не только черных, но и белых, как порождала их борьба за право черных участвовать в выборах.

Программа правых включает ряд положений, моральная оценка которых очень сложна, и, хотя либеральные церковники, естественно, с ними не согласны, выступать против них «крестовым походом» трудно. Трудно защищать право на аборт с такой же страстностью, с которой отстаивались гражданские права негров, или даже с такой, с какой отстаивают «право на жизнь» противники абортов. Трудно духовенству устраивать демонстрацию против молитвы в школах. Даже против сокращения расходов на социальное обеспечение и вообще против рейгановской экономической программы либеральному духовенству вести борьбу не так просто, ибо предшествующий курс, связанный с безудержным ростом государственных расходов и государственного вмешательства во все сферы жизни, привел к разгулу инфляции, ударившей по самым широким слоям населения, и экономическому спаду, из которого как раз сейчас «выползает» экономика США. Но в программе правых есть одно наиболее слабое в моральном отношении звено, которое может дать либеральным церковникам необходимый им ясный и четкий моральный лозунг. Это звено — требование роста вооружений.

Логика Рейгана и Фолуэлла здесь очень проста. СССР — это «атеистическая тирания», мировое зло. Значит, ослабление борьбы с ним — это грех, забвение США своей миссии, своего долга. Разумеется, гонка вооружений — это деньги, выброшенные на ветер. Но на великое и святое дело американские христиане денег не жалеют. Эти идеи имеют глубочайшие корни в американском массовом сознании, пронизанном идеями американской миссии, высшей ценности буржуазно-демократического строя и нетерпимостью к атеизму.

Но та же идея миссии, к которой апеллируют правые, имеет и другую сторону. Наряду с традицией «крестовых походов» в США всегда существовала и традиция пацифизма, также апеллирующая к идее моральной миссии США. Причем, поскольку оба эти противоположные отношения к внешней политике имеют общую моралистическую основу, они относительно легко переходят одно в

другое. При соответствующей морально-политической конъюнктуре не только пацифистские настроения переходят в настроения «крестового похода», но и наоборот, воинственность — в пацифизм. Такие переходы совершались в американской истории многократно.

После периода роста пацифистских настроений в связи с войной во Вьетнаме начался период неуклонного роста американской воинственности. На протяжении всех 70-х годов растет число американцев, считающих, что США тратят на вооружение слишком мало. В 1969 г. их было 8%, в 1971 г. — 11%, в 1973 г. — 13%, в 1976 г. — 22%, в 1977 г. — 27%, в 1979 г. — 34% и, наконец, в год прихода Рейгана к власти — 49%. Если в 1971 г. за увеличение военного бюджета выступали 10%, то в 1980 г. — 71%¹⁵². Таким образом, в какой-то мере можно говорить, что Рейган пришел с «мандатом» на рост военных расходов.

Но уже в 1981 г. стало ясно, что «мандат» этот весьма непрочный. Еще в августе 1981 г. 34% американцев были за предложение Рейгана увеличить в 1983 г. расходы на вооружение на 18% и лишь 16% были за сокращение расходов, а в феврале 1982 г. первых было всего 19%, а последних — 23%¹⁵³. После рекордного подъема к концу 1980 г. числа лиц, считающих, что на вооружение тратится слишком мало (56%), затем их число начало стремительно падать — в декабре 1981 г. их было 29%, в декабре 1982 г. — 19%. Напротив, число считающих, что тратится слишком много, возросло с 12% в декабре 1980 г. до 38% в декабре 1982 г.¹⁵⁴

1982 г. для Рейгана был очень сложным годом. Признаки экономического подъема еще не ощущались достаточно ясно, зато очень отчетливо ощущались следствия сокращения государственных расходов на помощь неимущим. Популярность президента резко упала. И в этот период в сознании массы американцев усилился страх перед воинственной риторикой президента и возникло чувство, что политика, сокращающая расходы на помощь беднякам, престарелым, безработным и увеличивающая расходы на вооружение, аморальна.

Упомянутый выше опрос, проведенный в феврале 1982 г., показал, что вообще за сокращение военных расходов — 23% американцев. Но, когда опрашиваемые были поставлены перед выбором, сократить расходы или на вооружение, или на какие-то другие нужды, результат оказывается совершенно иной. Так, считали, что лучше сократить помощь старикам, беднякам и инвалидам, чем со-

кращать военные расходы лишь 9%, предпочли сокращение пособий по безработице лишь 31%. Противоположные же выборы сделали 86 и 62%.

Эти тенденции в массовом сознании постарались использовать либеральные религиозные силы, выдвинувшие борьбу за мир и разоружение как свой основной политический лозунг.

В рейгановский период борьба за мир и ядерное разоружение выходит на самое первое место в повестке дня либеральных церквей. Летом 1981 г. об этом заявили Объединенная церковь Христа и Христианская церковь (ученики Христа)¹⁵⁵, епископат Объединенной методистской церкви в ноябре 1981 г. заявил, что «все другие проблемы бледнеют» по сравнению с этой¹⁵⁶. НСЦХ дал такую оценку проекту бюджета на 1983 финансовый год: «...он уничтожил бы все, что следовало сохранить, для того, чтобы создать то, что может уничтожить нас всех»¹⁵⁷. Резко усилились антивоенные церковные организации, объединившиеся в коалицию «новых аболиционистов»¹⁵⁸. Лозунг борьбы за ядерное разоружение дал либеральным церковникам новую ясную цель, придал их общественной деятельности новый импульс.

Но еще важнее другое. В 1981—1982 гг. вырисовывалась довольно четкая возможность сплочения вокруг этого лозунга и не либерального духовенства, перспектива самой широкой антимилитаристской, антиядерной церковной коалиции, охватывающей церкви и церковные круги, не входившие в антивоенную коалицию 60-х — начала 70-х годов. Это католическая иерархия, сейчас настроенная гораздо более пацифистски, чем 10 лет назад, это значительная часть и консервативных в религиозном плане протестантских церковников, среди которых очень окрепло пацифистское движение «Sojourners» и чья эволюция драматически представлена поездками в Москву и выступлениями Билла Грехема, и даже крайне консервативные и традиционно патриотические мормоны, руководство которых в мае 1981 г. после долгих бесед с либерально-протестантскими теологами впервые в истории церкви выступило с осуждением милитаристской политики правительства¹⁵⁹.

Наиболее яркой демонстрацией силы возглавляемого духовенством антивоенного движения было мощное ралли сторонников разоружения в июле 1982 года в Нью-Йорке во время сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разору-

жению, на котором присутствовало от 500 тыс. до 1 млн. человек ¹⁶⁰.

На выборах 1982 г., оказавшихся неудачными для правых, 15% при опросе заявили, что отношение кандидатов к ядерному разоружению было решающим фактором, определившим их выбор. Референдумы по вопросу о замораживании ядерных вооружений показали поддержку идее замораживания в районах, в 1980 г. голосовавших за Рейгана, — в городах Вермонта и западного Массачусетса ¹⁶¹. Антимилитаристские высказывания мормонского руководства, Национальной ассоциации евангеликов, южнобаптистского духовенства — это голоса, раздававшиеся в это время как раз в той среде, где действует «Моральное большинство» и чья поддержка была решающей для Рейгана в 1980 г.

В 1983—84 гг. ситуация однако стала заметно изменяться. Экономический подъем отодвинул на задний план различные страхи, в том числе и страх ядерной войны. «Успех» американской интервенции в Гренаде вызвал новый подъем воинственности. Тем не менее и в 1984 г. внешняя политика и политика в области вооружений оставались «слабыми пунктами» в целом становившегося все более популярным президента, что, очевидно, во многом объясняет изменение в 1984 г. принятого им внешнеполитического тона. Так, в начале 1984 г. 36% американцев заявили, что при Рейгане стали жить лучше, и только 24% — хуже (остальные как жили, так и живут); 43% заявили, что страна стала сильнее, только 9% — слабее. Но одновременно 38% считают, что шансы начала войны при Рейгане больше, и только 12% — меньше.

Страх перед воинственностью правореспубликанской администрации не смог перевесить в 1984 г. действие других факторов, и Рейган одержал убедительную победу. Но страх этот отнюдь не исчез, как не исчезли и моральные сомнения «среднего американца».

1982 год показал возможность возникновения мощного антивоенного движения даже в тех условиях, когда США не ведут войны и «американских парней» не убивают. Он показал и потенциальную силу религиозно-либеральных кругов, выступающих под миролюбивыми лозунгами и способных сплотить вокруг себя самую широкую коалицию церковников. На наш взгляд, несомненно, что в будущем при каком-либо изменении экономической и внешнеполитической ситуации страх перед войной, новое чувство моральной ответственности за сохранение мира и

аморальности грандиозных военных расходов вновь обострятся, что создаст возможность для широкого политического «контрнаступления» религиозно-либеральных сил под лозунгом борьбы за мир и разоружение.

Возможность для религиозных либералов «перейти в контрнаступление» облегчается не только выдвижением ими обладающего большой эмоциональной силой и притягательностью лозунга, но и тем, что они, насколько можно судить по ряду сообщений, перенимают и берут на вооружение политическую технику, использованную на рубеже 70—80-х годов религиозной правой.

Мы говорили, что новая религиозная правая использовала телевидение (вернее, воспользовалась уже проделанной телепроповедниками работой и завоеванной ими аудиторией) и тактику писем, составляемых на основании хранимой в компьютерах информации и отправляемых по почте лицам, которые могут быть мобилизованы для каких-либо конкретных политических действий и финансовой поддержки. То, что новую технику идеологической и политической борьбы впервые применяет группа, ощущающая себя «зажатой в угол», естественно. Но и любая новая техника очень скоро становится всеобщим достоянием. Сейчас протестантские и католическая церкви активно включаются в телепропаганду¹⁶², а либеральные политические группы начинают применять тактику рассылки писем. При этом, так же как это делали и делают новые правые, тщательно анализируется голосование конгрессменов и выбираются «жертвы».

12. Циклы религиозно-политического развития и его общее направление. Перед нашими глазами сейчас прошла картина религиозно-политической борьбы в США в 70-е—начале 80-х годов. Подведем некоторые итоги. Что же произошло за это время в религиозно-политической жизни США?

Самое первое, что бросается в глаза, — это цикличность развития. В начале эпохи идет наступление религиозных либералов. Но в этом наступлении они заходят слишком далеко. Пока они бушуют, требуя все более и более радикальных перемен, происходит постепенная эрозия массовой базы либеральных церквей и силы, находящиеся на противоположном полюсе религиозно-политического спектра, вначале подавленные и деморализованные, начинают приходить в движение. И когда они бросаются в атаку, в которой очень много от отчаяния, от ощущения, что им уже «нечего терять», что еще немного — и все дорогие им

традиционные жизненные устои окончательно рухнут, эта атака неожиданно оказывается очень успешной. Начинается противоположное движение. Религиозные либералы отступают, они деморализованы, и некоторые из них начинают каяться, а некоторые — биться в истерику, крича о наступлении эпохи «религиозного фашизма». Но у победителей — новых религиозных правых — возникает «головокружение от успеха», и в самой их победе, в той «оргии», которую они устраивают, — зародыш их поражения. Уже очень скоро становится ясно, что силы их отнюдь не так велики, что большинство их не поддерживает и даже боится. Лишь очень немногое из их программы удастся реализовать, перевести в законодательство. Между тем их разбитые противники постепенно собираются с силами и «приходят в себя».

Мы видим нечто вроде колебаний маятника. В американскую религиозно-политическую жизнь как бы встроен механизм, предотвращающий слишком большие отходы — «вправо» или «влево» от некоторой «нормы». Как только какая-то одна религиозно-политическая сила заходит слишком далеко, возникает реакция, откат общественного мнения и маятник начинает движение в противоположном направлении. Никто не может победить «до конца», любая слишком большая победа неизбежно влечет за собой «реванш», казалось бы, уже поверженного и бессильного противника. От антагониста избавиться нельзя — он всегда рядом, наличие религиозных либералов «подразумевает» наличие консерваторов.

Но значит ли это, что происходит в конечном счете просто «топтание на месте», колебание неподвижного маятника вокруг своей оси?

* * *

Несмотря на то что правые религиозные ортодоксы вроде бы олицетворяют догматическое сознание, некритическое принятие догм — как догм религии, так и «догм» буржуазной идеологии, а религиозные либералы — прогрессивное развитие (естественно, в определяемых обществом рамках), разум и знание, расшатывающие догмы, очень часто, когда мы прислушиваемся к их полемике, возникает ощущение, что разум, как это ни парадоксально, часто бывает на стороне правых ортодоксов.

В лозунгах и требованиях, которые в США считались (и еще считаются) либеральными и прогрессивными, даже

в самом стиле жизни носителей «передового», либерального сознания 60—70-х годов было, на наш взгляд, нечто чрезмерное, преувеличенное, и не только потому, что общество в целом еще «не созрело», «не доросло» до них, но нечто чрезмерное по сути, нелогичное и неестественное.

Одно дело — выступать за свободу и равенство женщин и совсем другое дело — доводить этот принцип до весьма сомнительного с научной точки зрения утверждения, что вообще никаких биологически обусловленных различий в социальных ролях мужчины и женщины быть не может, что женщин, например, так же как мужчин, надо призывать в армию — один из «выводов» из принципа «равных прав», сыгравший большую роль в поражении поправки о равных правах. Между тем это еще не самый «радикальный» из выводов.

Одно дело — отрицание обязательной греховности брачных связей или нерасторжимости брака, превращающей совместную жизнь людей в бессмысленную пытку. И совсем иное дело — та оргия вседозволенности, которая возникает в молодежной контркультуре и в которой четко ощущается не только радость людей, наконец вырвавшихся на волю, но и нечто вроде новых и жестких норм, обязательного «требования» эмансипированного поведения.

Одно дело — выступать за равенство черных и белых, ощущать историческую вину белых и искать пути, как эту вину искупить. Совсем другое дело — «басинг», перевозки белых детей в негритянские школы, и обязательные квоты для черных. Избрание в практически белых церквях на руководящие посты черных только потому, что они черные, причем доказывающим этим себе и другим свою собственную прогрессивность белым церковникам — неважно даже, подходят ли они для данной должности, стремление элитарных колледжей во что бы то ни стало иметь каких — неважно, но черных профессоров — явления понятные как реакция на расизм, стремление «искупить вину», но по сути своей гротескные и даже говорящие о глубинных, еще не изжитых (и именно поэтому с такой страстью отрицаемых) расистских предрассудках самих либералов.

Во всех сферах — от сферы семейных отношений до сферы экономических теорий, от отношения к расовой проблеме до педагогики — либерализм 60-х—70-х годов не только разрушал традиционные догмы и предрассудки,

он еще и создавал свои, новые, «либеральные» и «прогрессивные» предрассудки и догмы. И консервативная реакция поэтому имеет громадное «отрезвляющее» и «очищающее» значение. Сила ее — не только в том, что поднялась действительно отсталая и темная масса, до этого спокойно лежавшая «на дне» американской общественной жизни, но и в том, что в криках «мракобесов» были элементы правды, что заставило очень многих американцев, отнюдь не отсталых и темных, или отступить в растерянности (пассивность либеральных элементов на выборах 1980 г.), или даже солидаризироваться с правыми. Действительно прогрессивное, принадлежащее будущему, и то, что в определенную эпоху считается прогрессивным, — вещи отнюдь не совпадающие. Поэтому многие из растерявшихся или переметнувшихся вправо либералов на самом деле, реально могут быть даже носителями более развитого, прогрессивного сознания, чем те, кто остался верен традиционному либерализму. Их консерватизм — «псевдоконсерватизм», за ним реально может скрываться движение вперед, отрицание не прогресса, а «псевдопрогрессизма».

Современная студенческая молодежь, более «осторожно обращающаяся» с традиционными ценностями, в принципе не может быть носителем более отсталого сознания, чем их совершавшие «сексуальную революцию» родители. Современные негритянские «неоконсерваторы» типа Т. Соуэлла, считающие, что всякого рода квоты для черных вредны самим черным, ибо сохраняют у них сознание их неполноценности и развивают паразитические склонности, отнюдь не дяди Томи. Это люди, действительно в самой глубине души не ощущающие себя «хуже белых». Но «традиционалистская» реакция в современном студенчестве выключает его из борьбы с политикой Рейгана, а реакция людей типа Соуэлла на унижительное для них покровительственное отношение к черным белых либералов просто ведет их к поддержке Рейгана. При реакции на либеральные мифы и предрассудки носители на самом деле передового, прогрессивного сознания могут солидаризироваться с «настоящими» правыми и способствовать их победе.

* * *

В годы реакции происходит не только разрушение и отбрасывание многих либеральных мифов. Происходит еще и часто незаметный, но очень важный и глубокий

процесс усвоения, «переваривания» массовым сознанием многих идей и принципов, которые раньше считались специфически «либеральными», а теперь становятся просто общепринятыми, всеобщими.

Американский социолог Д. Янкелович собрал массу данных о эволюции морали и представлений о ценностях «средних американцев» за большой период времени. Приведем некоторые из них. Согласившихся с утверждениями: а) что, когда муж зарабатывает достаточно денег, женщина должна сидеть дома, в 1938 г. было 75%, в 1978 г.— 26%; б) «женщина, оставшаяся незамужней, очевидно, или больная, или невротик, или аморальна»: в 1957 г.— 80%, в 1978 г.— 25%; в) добрачные сексуальные связи — аморальны: в 1967 г.— 85%, в 1979 г.— 37%; г) готовы голосовать за женщину — кандидата в президенты: в 1937 г.— 31%, в 1980 г.— 80%¹⁶³. Таким образом, новые моральные нормы в такой глубокой сфере, как отношения между полами, которые еще в 60-е годы были принадлежностью молодежной «контркультуры», к 80-м годам стали нормами большинства. Данные о некоторой «консервативной» реакции в этой сфере есть, и мы приводили их выше. Но по сравнению с этими колоссальными сдвигами они совершенно несоизмеримы, ничтожны. Отношение к женщине и к семье изменилось принципиально, радикально и, очевидно, необратимо.

Разумеется, это относится не только к отношениям между полами. Резко отступили расистские предрассудки. Если в 1963 г. 72% опрошенных американцев осуждали межрасовые браки, в 1978 г. таковых было 54%; 84% были готовы голосовать за черного кандидата в президенты. За еврея — кандидата в президенты в 1937 г. голосовали бы 46%, в 1982 г. — 82%¹⁶⁴.

Религиозная терпимость также достигла «новых рубежей». Если в 1924 г. 94% жителей среднего американского городка считали, что «христианство — единственная истинная религия и все должны быть обращены в нее», то в 1977 г. так считали всего 41% (!).

И об этом говорят не только данные опросов. За время первого рейгановского президентства, т. е. за время консервативной реакции, появились черные мэры Атланты, Лос-Анджелеса и Чикаго; именно в этот период впервые в истории в борьбе за выдвижение кандидатуры на пост президента от демократической партии участвовал черный американец; 97-й конгресс, выбранный в 1980 г., самый «правый» конгресс за многие годы, — это одновре-

менно конгрес с наибольшим в истории США процентом конгрессменов — женщин, черных, евреев и католиков, а в 98-м конгрессе удельный вес всех этих групп стал еще больше¹⁶⁵. Более того, именно при правом президенте, противнике поправки о равных правах, впервые женщина назначается в Верховный суд (и на другой важнейший пост — представителем США в ООН) и на съезде республиканцев в 1984 г., съезде, на котором доминировали крайне правые силы, была организована своего рода демонстрация женщин-республиканок, занимающих ответственные посты. И через два года после поражения поправки о равных правах появилась кандидатура Ферраро в вице-президенты.

Но наиболее четко необратимость процесса принятия основных «либеральных» ценностей, их превращения из «либеральных» в просто общеамериканские видна, на наш взгляд, на примере идеологии самой новой религиозной правой. Джерри Фолуэлл и компания занимают самое крайнее место на правом фланге современного американского политического спектра, справа от Рейгана. Между тем если сравнить позиции новой протестантской правой и старых лидеров протестантских ультраортодоксов, то мы увидим, что ряд норм и принципов «доброго старого времени» без шума и какого-либо решительного пересмотра позиций оказался отброшен, а ряд принципов, когда-то считавшихся чуть ли не леворадикальными, так же без шума принят.

Так, в сознании лидеров и приверженцев новой религиозной правой, несомненно, присутствуют расистские элементы. Об этом говорят трудности ликвидации сегрегации у южных баптистов и неравноправного положения черных у мормонов, объективно сегрегированный характер фундаменталистских «библейских колледжей». Но это — расизм, уже не рискующий «высовываться наружу», расизм, решительно отрицаемый его носителями, которые сейчас активно стремятся привлечь к себе религиозно-консервативных черных. Расизм — позиция, в громадной степени «сданная».

В большей степени «сдана» и позиция в отношении равенства женщин. Южные баптисты, основной костяк противников поправки о равных правах, сами допускают сейчас женщин в духовенство¹⁶⁶. И хотя новая правая кипела от возмущения, когда Рейган назначил в Верховный суд Сандру О'Коннор, никто из них не решился сказать, что женщине в Верховном суде не место (хотя

наверняка многие так думали), — говорили лишь о том, что она недостаточно консервативна.

Но наиболее интересно, как незаметно, в громадной степени — неосознанно, сдаются собственно религиозно-догматические позиции. Религия «доброго старого времени» — это религия, убежденная в том, что именно она есть истина. Когда-то протестанты-баптисты были убеждены, что путь протестантов-методистов есть путь в ад. Разложение догмы ведет к тому, что все больше истин ставится под сомнение и это открывает путь экуменизму — сближению церквей, осуждаемому догматиками-ортодоксами. Но что же происходит с самими этими ортодоксами? В 1928 г. ортодоксальные протестанты не допустили избрания в президенты католика А. Смита, и еще в 1960 г. Южная баптистская конвенция официально выражала сомнение в том, может ли католик Кеннеди быть американским президентом, а для протестантских ультраправых того времени, вроде Билла Харджиса, — католицизм — такое же детище сатаны, как и марксизм. Сейчас новое поколение протестантских ультра при всей своей ортодоксии активно сотрудничает с правыми католиками и православными, с когда-то вызывавшими ужас честных протестантов мормонами и с ортодоксальными иудаистами.

Как бы ни испытывали правые ностальгию по прошлому, прошлое невосвратимо и движение общества вперед, его освобождение от догм — как религиозных догм, так и «догм» буржуазной идеологии — необратимо. Это движение принимает самые разные формы, может «камуфлироваться», «прятаться» и «обманывать» тех, кто пытается ему помешать. И оно совершается не только в «либеральную» эпоху иконоборчества, но и в эпохи реакции, традиционализма, победы правых сил — такие, как современная эпоха «рейганизма».

Примечания

¹ По этому вопросу см. исследование Г. Кинли: *Quinley H. The prophetic clergy*. N. Y., 1973, p. 195—201.

² О радикальной протестантской теологии см.: *Добреньков В. Н.* Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980. Теологическая эволюция редко находит отражение в официальных «символах веры» церквей. Тем не менее Объединенная пресвитерианская церковь приняла в 1967 г. новый «Символ веры», где Библия именуется не «словом божьим», а лишь

«свидетельством откровения, не имеющим параллелей», нет пункта о непорочном зачатии, но зато очень много пунктов, отражающих либеральную социально-политическую позицию церкви. Значительно чаще старые «символы веры» сохраняются, но «выходят из употребления». Так, Епископальная церковь, формально сохраняющая «символы веры» XVI в., отказалась в 1966 г. осудить за ересь епископа Сан-Франциско Р. Пайка, публично отрицавшего догматы Троицы и непорочного зачатия.

³ Наиболее крупные шаги в этом направлении приходится уже на вторую половину 70-х годов. В 1975 г. церковь унитариев-универсалистов первой создает официальную церковную организацию в поддержку «равных прав гомосексуалистов» (Washington Post, 1975, June 27, p. D-15). В этом же году в поддержку «равных прав» официально высказался Национальный совет церквей Христа (НСЦХ) (Washington Post, 1975, Mar. 7, p. B-14). В 1976 г. епископалы сделали диакономисой лесбиянку, которая в 1977 г. была рукоположена в священство в числе первых 11 женщин-пресвитеров (Time, 1976, June 7, p. 51; 1977, Jan. 1, p. 54). В 1979 г. квакеры постановили, что они будут «активно искать» для работы в своих учреждениях представителей «дискриминируемых меньшинств: негров, женщин и гомосексуалистов» (Christian Century, 1979, May 17, p. 528).

⁴ Резолюция, призывающая к изъятию таких слов, принята Национальным советом церквей Христа в 1976 г. (см.: Washington Post, 1976, Oct. 10, p. B-18). В 1983 г. НСЦХ выпустил новый, «пробный» перевод ряда мест Библии, где вместо «Отца» фигурируют «Отец (и мать)», вместо «Сына» — «Ребенок» и т. д. (Time, 1983, Sept. 24, p. 60).

⁵ Так, в 1964 г. Объединенная пресвитерианская церковь (ОПЦ), 95% членов которой белые, избирает черного своим главой, модератором (Time, 1964, May 29, p. 47), негров избирают руководителями практически однородно белых региональных дистриктов Объединенной методистской церкви (Time, 1964, June 24, p. 50). ОПЦ затем избирает модератором даже черную женщину.

⁶ Два примера наиболее радикальных резолюций — включение в «Символ веры», принятый в 1967 г. ОПЦ, пункта о том, что каждый пресвитерианин обязан бороться за мир, «даже рискуя национальной безопасностью» (Time, 1967, June 2, p. 61), и решение церкви унитариев-универсалистов предоставлять в своих церквях убежище дезертирам из армии (Time, 1968, June 28, p. 48).

⁷ См. по этому вопросу: *Фурман Д. Е.* Внешнеполитическая позиция американских церквей. — США — экономика, политика, идеология, 1980, № 6.

⁸ Одним из наиболее радикальных официальных актов церквей было предоставление ОПЦ 10 тыс. долларов в фонд защиты Анджелы Дэвис (Washington Post, 1971, June 19, p. B-6).

⁹ *Quinley H.* Op. cit., p. 118—120. Маршами протеста, в которых участие представителей духовенства было наиболее массовым, были марш на Вашингтон в защиту гражданских прав в 1963 г. и марш в Сельме в 1965 г., в которых, по разным оценкам, участвовало от 2 до 10 тыс. церковников в каждом, а также антивоенный марш духовенства на Вашингтон в 1967 г., где было около 2600 церковников. См.: *Hadden J.* Clergy involvement in civil rights. — The Annals of the American Academy of Political and

Social Science, vol. 387: The sixties: Radical change in American religion. Philadelphia, 1970, p. 124.

¹⁰ Так, для в высшей степени либеральных епископалов в силу особенностей их традиции перейти к рукоположению женщин было очень трудно, и они совершили это лишь после ожесточенной борьбы в 1977 г. А очень консервативные южные баптисты рукоположили первую женщину еще в 1956 г.

¹¹ По этому вопросу см.: *Филановская О. В., Фурман Д. Е.* Эволюция черного мусульманства.—США — экономика, политика, идеология, 1981, № 3.

¹² По данным Кинли, среди сторонников полного ухода из Вьетнама из числа духовенства делали по этому поводу публичные заявления 67%, писали конгрессменам, сенаторам и т. д. 45%, подписывали петиции 55%, участвовали в митингах 46%, а среди сторонников роста военных усилий во Вьетнаме — всего лишь соответственно 41, 20, 4, 4%. Из противников «Предложения 14» (законодательной меры, осложняющей процесс расовой десегрегации в жилищах) подписывали петиции 67%, работали в комитетах, ведущих агитационные кампании, 40%, организовывали в своей конгрегации «группы социального действия» 26%, из сторонников — соответственно 24, 5 и 4% (*Quinley H. Op. cit.*, p. 121).

¹³ *Hadden J., Swams Ch.* Primetime preachers: (The rising power of Televangelism). Adison-Wesley, 1981, p. 160.

¹⁴ Стенли Ротман приводит следующие данные о политических взглядах журналистов «большой прессы» и телевидения (опрос 1970 г.). В «элитарной» группе журналистов 14% считают себя «очень левыми», 56% — «несколько левыми», в «неэлитарной» группе «очень» и «несколько» левых — 37%. В 1972 г. 61% журналистов «Вашингтон пост» были за Макговерна, 22% — за Никсона (в населении соответственно 38% и 61%) (*Rothman S.* The mass media in post-industrial America.—In: The third century: (America as a post-industrial society)/Ed. S. M. Lipset. Hoover Inst. press, 1979, p. 359). Статья Ротмана — яркий образец развернувшейся в конце 70-х годов критики либеральной прессы неоконсерваторами. Статья эта тенденциозна, но одновременно она вскрывает и либеральную тенденциозность прессы.

Религиозность «элиты журналистов» — предельно «размытая». Лишь 8% ходят в церковь еженедельно, а 86% — «ходят изредка или никогда не ходят». Мораль — предельно «либеральная». Лишь 15% считают супружескую измену аморальной (*Christian Century*, 1982, Mar. 17, p. 296).

¹⁵ Относительно большего либерализма церковного руководства, чем рядовых священников, и священников, чем мирян, см.: *Quinley H. Op. cit.*, p. 260.

Широкое исследование общественно-политических взглядов преподавателей теологических факультетов и семинарий было проведено в 1980—1981 гг. Оно показало очень большой разрыв между позициями теологов и населения в целом. Так, либералами себя считали 50% преподавателей, 21% населения и 29% лиц с высшим образованием, высказывались за расширение государственной помощи бедным соответственно — 43, 21 и 17%, против увеличения военных расходов — 74, 29 и 36%. При этом верхушка теологических факультетов оказалась либеральнее рядовых преподавателей. Так, согласились с тем, что США должны эволюционировать к социализму, 42% преподавателей со степенью доктора философии и 29% не имеющих этой степени, согласились с

необходимостью ограничения доходов соответственно 26 и 16%. Самая либеральная группа — преподаватели семинарий элитарных протестантских церквей (пресвитериан, Объединенной церкви Христа, епископалов), имеющие степень доктора философии. Из них высказались за эволюцию к социализму 47%, за ограничение доходов — 27% (Human Events, 1982, Sept. 25, p. 11, 12).

Эти данные говорят о политическом либерализме. Но тесно связанный с ним религиозный либерализм, либеральные, модернистские формы теологии всегда имели своими «естественными» центрами теологические учебные заведения. В 60—70-е годы в двух американских церквах — Южной баптистской конвенции и Лютеранской церкви (синод Миссури) — борьба консерваторов и либералов приняла форму борьбы консерваторов (имеющих широкую поддержку мирян) с семинариями. В синоде Миссури она привела к тому, что семинария Конкордия откололась от синода и стала центром новой церкви.

¹⁶ Так, 70% пасторов-методистов, 76% — Объединенной церкви Христа, 57% епископалов и 69% пресвитериан надеялись в 1968 г., что их начальство одобрило бы их участие в маршах за равные права черных и соответственно 67, 71, 39 и 59% — в антивоенных маршах (Quinley H. Op. cit., p. 264—265). В то же время они полагали, что их активная позиция стоила им потери пожертвований со стороны конгрегации, — соответственно 19, 21, 18, 16%, а некоторые считали, что из-за нее пожертвования увеличились, — 5, 9, 9 и 3% (Ibid., p. 230).

¹⁷ В декабре 1966 г. только 6% делегатов Ассамблеи Национального совета церквей Христа считало, что расовая интеграция в США идет «слишком быстро». Между тем сделанный за две недели до этого опрос показал, что так полагают 70% (!) белых американцев (Hadden J. Op. cit., p. 120—121).

¹⁸ Уважение к духовенству в США очень велико. В 1981 г. в опросе, в котором по десятибалльной шкале оценивалась польза для общества различных профессий, священники получили первое место (за ними — врачи и учителя) (Gallup Poll Release, 1981, July 24—27).

В 1983 г. 64% опрошенных оценили «честность и этические нормы» духовенства как «высокие и очень высокие» (относительно конгрессменов такую оценку дали только 14%, профсоюзных лидеров — 12%) и только 5% — как «низкие и очень низкие» (конгрессменов так оценили 38%, профсоюзных лидеров — 44%) (Gallup Poll Release, 1983, Aug. 4).

¹⁹ Хотя 72% мирян утверждали в 1967 г.: «Я был бы раздосадован, если бы мой пастор (священник, раввин) участвовал в пикетировании или демонстрации», — одновременно 82% из них согласились с тем, что «духовенство обязано выступать от лица морального сознания этой нации» (Hadden J. Op. cit., p. 121—122).

²⁰ Борьба консерваторов с либеральными тенденциями в церквах принимает в 60—70-е годы как пассивные формы (резкое уменьшение пожертвований, уход из церквей), так и более активные — голосование на ассамблеях, создание «фракционных организаций» и, наконец, расколы. Консервативное меньшинство откололось в 70-е годы от Епископальной церкви, создав в 1976 г. Англиканскую церковь Северной Америки, и от пресвитериан (Пресвитерианская церковь в Америке в 1973 г., с 1980 г. — Евангелическая пресвитерианская церковь). Характерно, что победу консерваторы одержали в двух церквах, организационная струк-

тура которых предоставляет максимальные права мирянам,— Южной баптистской конвенции и Лютеранской церкви (синод Миссури). О внутренней борьбе среди южных баптистов см.: *Marinus R. The war between the baptists.*— *Esquire*, 1981, Dec.

²¹ О финансовых трудностях церквей см.: *US News and World Report*, 1970, Mar. 23, p. 43; *Washington Post*, 1971, Dec. 18, p. E-1. НСЦХ, борясь с бюджетным дефицитом, был вынужден даже в 1975 г. на 1/3 сократить свою бюрократию (*US News and World Report*, 1975, Febr. 15, p. 55).

²² *Washington Post*, 1977, Febr. 18, p. C-13. См. также: *Hutcherson R. Crisis in overseas mission: Shall we leave it to the independents?*— *Christian Century*, 1981, Mar. 18, p. 290—295.

²³ *Quinley H. Op. cit.*, p. 241.

²⁴ Вот пример из наиболее активных либеральных церквей — церкви унитариев-универсалистов, одной из самых элитарных (если не самой элитарной) церкви США, в которой уже в 1967 г. 84% членов были с высшим образованием. Консервативные силы здесь очень слабы. Основная масса членов церкви разделяет либеральную позицию в вопросах политики и морали. В 1967 г. 69% членов церкви были против эскалации войны во Вьетнаме и 20% — за полный уход из Юго-Восточной Азии, 70% считали борьбу за права негров «очень важной», 80% не относили добрые связи к обязательно аморальным, 72% выступали за свободу аборт. Одновременно только 3% (!) верило в «сверхъестественного бога», 90% не верили в загробную жизнь, 64% никогда или почти никогда не молились (*Time*, 1967, Apr. 14 p. 69).

Не намного лучше положение в Объединенной церкви Христа, где только 41% членов не сомневаются в существовании бога и 40% верят в то, что Иисус Христос — бог и сын божий; и у епископалов 56,9% верят в то, что Иисус Христос — бог, 20,8% считают его вдохновленным свыше человеком, 16,8% — просто «великим лидером», а 0,3% полагают, что его вообще не было (*Washington Post*, 1979, May 12, p. A-24).

²⁵ *Religion in America: 1981.*— *Gallup Opinion Index*, 1981, Jan, Report N 184. При этом хуже всего дела обстоят именно у либеральных церквей. Так, в Объединенной церкви Христа в 1981 г. всего 16% посещающих церковь в воскресенье утром составляли лица от 16 до 40 лет (*Washington Post*, 1981, Dec. 4, p. B-14).

²⁶ *Yearbook of American and Canadian churches*, 1978, p. 230—231.

²⁷ *Religion in America: 1977—1978.*— *Gallup Opinion Index*, Report N 145, p. 44.

²⁸ «Дважды рожденный» (*twice-born* или *born-again*) — термин, распространенный в США и означающий, что человек прошел через духовный кризис, после которого он сознательно решает стать истинным христианином. Понятие «перерождение», или «второе рождение», занимало центральное место в теологии игравших особо важную роль в США форм протестантизма. Сейчас оно употребляется очень широко, и не только по отношению к протестантам. «Дважды рожденные», как правило, — консервативных религиозных ориентаций. По данным 1976 г., через «второе рождение» прошли 34% американцев.

²⁹ *Religion in America: 1981*, p. 61.

³⁰ Для большинства американских ортодоксов-протестантов характерна вера в неизбежное ухудшение мира, падение нравов и религиозности, которые должны предшествовать «второму при-

шествию» Христа и началу его тысячелетнего царствия — вера, не очень-то способствующая политической активности.

³¹ Religion in America: 1981, p. 58—59.

³² Еще в 1974 г., когда Дж. Форд, член Епископальной церкви, сменил Никсона, пресса подчеркивала его «основательную» религиозность. Отмечали, что каждое воскресенье он обязательно бывает в церкви (Time, 1974, July 19, p. 69), всегда молится перед принятием важных решений (US News and World Report, 1974, Oct. 7, p. 69), а в 1976 г. в ходе избирательной кампании Дж. Форд, заявил, что он и его сын, студент теолог, «посвятили себя Христу» (US News and World Report, 1976, May 3, p. 18).

О соперниках Картера в рамках Демократической партии — пресвитерианине Джексоне, члене ОЦХ Хэмфри и методисте Уоллесе — сообщали, что они — учителя воскресных школ. См.: US News and World Report, 1976, May 3, p. 19.

³³ «Ну, я часто молюсь, — говорил о себе в интервью Картер. — Не постоянно, но много раз на день. И когда я чувствую покой и уверенность — я не знаю, откуда они происходят, — в том, что то, что я делаю, правильно, я предполагаю, может быть и без оснований, что я выполняю волю Бога... Я сознаю, что у меня есть недостатки и грехи и я должен исправиться и нуждаюсь в прощении от окружающих меня людей и от Бога». (The Presidential campaign: Jimmy Carter. Wash.: US Gov. Print. Off., 1978, vol. 1, pt 1, p. 165. О религиозности Картера см.: Nielson N. C. The religion of President Carter. Nashville; New York, 1977.

³⁴ Картер рассказывал, как в начале своей политической карьеры, когда он собирался баллотироваться в сенат Джорджии и его пастор стал его отговаривать, он ответил: «А как вы смотрите на то, чтобы быть пастором церкви в 80 тысяч человек?» (имеются в виду жители избирательного округа) (Carter J. Why not the best? N. Y., 1976, p. 89).

Когда Рут Картер Стейнпльтон, сестру Картера, спросили в интервью: «Верит ли президент в глубине души, что его избрание исходит от Бога и есть знак христианского духовного пробуждения в нашей стране?», — она ответила просто: «Да» (Washington Post, 1977, May 6, p. C-20).

³⁵ «Ни в Конституции США, ни в Декларации независимости, ни в Билле о правах, ни в Прокламации освобождения, ни в Ветхом завете, ни в Новом завете вы не встретите таких слов, как «экономичность» и «эффективность». Но вы встретите другие слова — честность, сострадание, любовь и много других, указывающих, каким должно быть человеческое существо. Те же самые слова указывают и на то, каким должно быть правительство человеческих существ» (Carter J. Op. cit., p. 116).

³⁶ Gallup Opinion Index, Report N 137, p. 44. Перед выборами пресса писала о страхе католиков, не будет ли консервативно протестантский президент оказывать особое предпочтение протестантам и как-нибудь вредить католической церкви (см.: Newsweek, 1976, June 7, p. 49), и Картер давал специальное интервью репортеру National Catholic News Service, в котором клялся, что никаких антикатолических предрассудков не имеет (см.: The Presidential campaign..., p. 453). Ситуация — противоположная той, которая была в 1960 г., когда Кеннеди пришлось выступать в Хьюстоне перед южнобаптистскими пасторами с заверениями, что он будет неуклонно соблюдать принципы отделения церкви

от государства и не будет оказывать особого покровительства католицизму.

³⁷ Christian Century, 1982, Jan. 6—13, p. 3—4.

³⁸ В 1975 г. за неделю в церкви было 40% американцев (цифра постоянная за период с 1971 г.), в 1976 г.—42%, в 1977 г.—41%, в 1978 г.—41%, в 1979 г.—вновь 40%. Процент считающих, что религия теряет влияние, стал падать (1975 г.—51%, 1976—45, 1977—45, 1978—48, 1980 г.—46%), а считающих, что она увеличивает влияние,—расти (соответственно 39, 44, 36, 37, 35%). (См.: Religion in America: 1981, p. 33, 49.)

³⁹ Gallup Poll Release, 1981, Aug. 9.

⁴⁰ См. две статьи, специально разбирающие вопрос о тенденциях в массовом религиозном и моральном сознании в этот период: Benson J. M. The polls: A rebirth of religion? — In: Public Opinion Quarterly, 1981, Winter, p. 577—583; Mueller C. In search of a constituency for the «New religious right».—Public Opinion Quarterly, 1983, Summer, p. 217—226.

⁴¹ В 60—70-е годы число таких школ значительно возросло (с 1961 по 1971 г.—на 66%) (US News and World Report, 1973, Oct. 8, p. 44—45).

⁴² Картер был членом Трехсторонней комиссии, элитарной международной организации, созданной крупными транснациональными корпорациями для обсуждения разного рода проблем международного значения и вызвавшей (как организация элиты и тем более — международной) разного рода подозрения у широкой консервативной массы, всегда боящейся, что элита «водит ее за нос», сговариваясь за ее спиной. См.: Christian Century, 1980, Aug. 13—20, p. 781—782.

⁴³ Time, 1980, Nov. 17, p. 42.

⁴⁴ Например, К. Макинтайр, руководитель старейших организаций протестантской правой — Американского и Интернационального этого совета христианских церквей, мог утверждать, что на летающих тарелках путешествуют, на одних — ангелы, на других — черти (см.: Washington Post, 1975, Sept. 5, p. C-11). Этот посаревший лидер правого фундаментализма и сейчас устраивает парады, марши и митинги под лозунгом «Поддержим Пентагон!», где выступают такие фигуры, как Нгуен Као Ки, когда-то — вице-президент Южного Вьетнама (см.: Washington Post, 1981, Nov. 25, p. B-18; New York Times, 1982, Apr. 10, p. 484), но все уже производит комическое впечатление.

⁴⁵ Hadden J., Swams Ch. Op. cit., p. 51.

⁴⁶ Ibid., p. 60—61.

⁴⁷ Washington Post, 1981, June 28, p. A-11.

⁴⁸ См. по этому поводу: Ford D. The electronic church's aesthetic of evil.—Christian Century, 1981, Oct. 28, p. 1095—1097; Price R. M. Evangelism as entertainment.—Christian Century, 1981, p. 1122—1125.

⁴⁹ Прямое использование религиозных телепередач в политических целях лишило бы их юридического статуса религиозных и вытекающего из него освобождения от налогов. Поэтому прямой агитации проповедники избегают, хотя по сути дела их передачи очень политизированы. См. по этому вопросу: Diamond E. Should the Government crack down on TV's evangelists? — TV Guide, 1981, Nov. 14—20, p. 2—7.

⁵⁰ Кроме П. Робертсона, сына сенатора, телепроповедники — разбогатевшие выходцы из низов, из того же слоя, на который

рассчитана их проповедь, и многократно описанная в романах ситуация «выскачок», «новых богачей», пытающихся пробиться к «аристократам» и отталкиваемых ими, повторяется в их жизни. Очевидно, очень много для понимания психологии Дж. Фолуэлла может дать тот факт, что он всю жизнь прожил в городе Линчберге (Вирджиния), где, начав с «нуля», он стал важнейшим лицом. Он не только пастор грандиозной, многотысячной конгрегации, но и глава Линчбергской христианской академии, а также расположенных в Линчберге баптистского колледжа, лагеря для юношества, библейского института и семинарии, телепроповедник и т. д. и т. п. Он — крупнейший предприниматель. Но при всем том он не вхож в дома линчбергской «аристократии», представителей «старых денег», его презирающих (см.: *Chicago Tribune*, 1981, Febr. 21, Sec. 1, p. 17—18). Создается ощущение, что «напор» Фолуэлла в какой-то мере — «сверхкомпенсация», следствие комплекса социальной неполноценности. Но, выйдя за пределы Линчберга, Фолуэлл везде — в церкви, в политике, в прессе — сталкивается в новых обличьях с теми же высокомерными линчбергскими богачами.

⁵¹ Это — католик Р. Вигери, специалист по организации политических кампаний посредством рассылки писем, лидер созданной им в 1974 г. крайне правой организации «Комитет за спасение свободного конгресса», униат Пол Вайрич и лидер «Консервативного Кокеса» Говард Филлипс. «Он, — пишет Р. Вигери о Вайриче, — и Говард Филлипс провели бесчисленные часы со слушателями электронной церкви Джерри Фолуэллом, Джимом Робисоном и Петом Робертсоном, побуждая их вступить на попрание консервативной политики» (*Viguerie R. The new right — we are ready to lead. The Viguerie company*, 1980, p. 51. См. также: *Penthouse*, 1980, N 2, p. 52). По принятой сейчас в США терминологии эта группа тесно связанных друг с другом политических деятелей и организаций, возникших в 70-е годы, именуется «новые правые» (в отличие от «старых правых» типа Б. Голдуотера). Религиозные лидеры и организации, составляющие важнейшую составную «новой правой», именуются «новой религиозной правой».

⁵² *Conway F., Siegelman J. Holy terror. N. Y., 1981, p. 68.*

⁵³ В этом правые республиканцы продолжали тактику, столь успешно примененную в 1976 г. Картером, обратив ее на этот раз против него. При этом кое-кто из новой правой доходил в 1980 г. до заговоромании, не очень далекой от берчистской. Пет Робертсон, например, утверждал, что все последние президенты и кандидаты в президенты избирались на деле транснациональными корпорациями и международной элитой, организованной Трехсторонней комиссией, и на 1980 г. был намечен ставший затем вице-президентом и не любимый «новой правой» Дж. Буш, но простые честные американцы положили этому конец, сплотившись вокруг первого кандидата, не связанного с международной элитой (см.: *Christian Century*, 1980, Aug. 13—20, p. 782; *Harper's Magazine*, 1980, Aug., p. 39). Если Трехсторонняя комиссия в какой-то мере выполняла в 1980 г. роль «сионских мудрецов», то полумифический «секулярный гуманизм» — роль, которую играли для маккартистов в 50-е годы проникшие всюду коммунисты. «Секулярный гуманизм», т. е. просто нерелигиозность, изображался как активная, проникающая всюду сплоченная сила, сознательно стремящаяся навязать американцам свое безбожие. Рейган сам не стеснялся

говорить, что атеисты навязывают США свою религию (см.: Time, 1981, Jan. 5, p. 24).

⁵⁴ О тактике «рейганистов» по отношению к черным, здесь, однако, не сработавшей, см.: Newsweek, 1981, Mar. 9, p. 35; *Viguerie R. Op. cit.*, p. 28—219.

⁵⁵ Washington Post, 1975, Nov. 21, p. A1—A6.

⁵⁶ Для того чтобы правильно разобраться в значении этих лозунгов и вообще морально-юридических проблем, по которым идет борьба в современных США, необходим небольшой комментарий. Во-первых, хотя новые правые — страстные противники «поправки о равных правах», запрещающей дискриминацию на основе пола, не следует представлять их вообще противниками прав женщин, например права голосовать и занимать государственные должности. Их борьба с поправкой о равных правах связана прежде всего со страхом (и страх нельзя считать уж совсем необоснованным), что она приведет вообще к ликвидации юридических различий между женщинами и мужчинами и разрушению традиционных ролей в семье. И действительно, феминистки и сторонники «равных прав» требовали, например, введения для женщин квот (подобно квотам для негров) в учреждениях и на предприятиях, регистрации для военной службы. Движение лесбиянок и гомосексуалистов также теснейшим образом связано с движением за «равные права». Во-вторых, как не следует представлять новых правых большими противниками женского равноправия, чем они есть на самом деле, так нельзя представлять их либеральных противников людьми, не видящими никаких моральных проблем, например, в абортах. Многие действительно не видят здесь моральных проблем, но очень многие, напротив, считают аборт сложной моральной проблемой и даже безусловным грехом, но полагают, что государство не должно вмешиваться в моральный выбор женщины. Весь этот комплекс вопросов связан со сложнейшими научными и философскими вопросами, на которые никакого однозначного ответа, очевидно, быть не может, и поэтому вокруг них и кипят страсти.

⁵⁷ Поддержку Израиля, однако, можно понять и как своеобразное «религиозное» требование, ибо для протестантских фундаменталистов создание Израиля — исполнение библейских пророчеств и один из актов, предвещающих «второе пришествие». Поддерживая Израиль, фундаменталист приближает «тысячелетнее царствие». В идеологии Фолуэлла поддержка Израиля занимает одно из центральных мест. «Я решил, — говорил он, — лично включиться в борьбу по таким моральным вопросам, как аборт, порнография, поддержка Израиля и другие, которые стали вопросами политическими» (Idaho Statesman, 1981, May 23, p. 9B). Подробнее об этом см. раздел III.

⁵⁸ При этом «моральными» голосованиями в 1980 г., например, объявлялись голосования против санкций режиму Мозамбик в Родезии, против создания департамента образования — «орудия вмешательства в дела школ бюрократов-либералов» и т. д. Лишь один из шести священников — членов конгресса голосовал по оценкам «Христианского голоса» морально более чем половину своих голосований. См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1980, vol. 30, N 36, p. 2631.

⁵⁹ Ibid., vol. 30, N 36, p. 2629.

⁶⁰ Newsweek, 1980, Oct. 15, p. 29; *Viguerie R. Op. cit.*, p. 89—96.

⁶¹ Впоследствии Пет Робертсон, который периодически «об-

щается с Богом», получил от него указание отойти от политики. См.: *Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 37.

⁶² Выступивший независимым кандидатом либерально-республиканский конгрессмен от Иллинойса Джон Андерсен — член маленькой консервативной протестантской церкви скандинавского происхождения, Евангелической свободной церкви. В 60-е годы он стоял на позициях, аналогичных позициям протестантской правой конца 70-х годов. В 1961 г. он предложил поправку к конституции, гласившую: «Эта нация набожно признает власть и закон Иисуса Христа, спасителя и правителя наций, через которого мы получаем благо от всемогущего Бога». Но затем, с начала 70-х годов, он совершает эволюцию в направлении либерализма — религиозного и политического. Его поддержка на выборах 1980 г. легализации аборт и «равных прав гомосексуалистов» привела его к конфликту с его же консервативной церковью. См.: *Chicago Tribune*, 1980, Mar. 20; *New York Times*, 1980, June 9, p. B-12.

⁶³ Цит. по: *Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 131. В этой же речи Рейган выразил к удовлетворению присутствующих свои сомнения в теории эволюции. За месяц до выборов, 3 октября 1980 г., Рейган явился к Фолуэллу в Линчберг на конференцию телепроповедников. См.: *New Yorker*, 1981, May 18, p. 53.

⁶⁴ *US News and World Report*, 1982, June 21, p. 43.

⁶⁵ Организатор избирательной кампании Р. Рейгана в Иллинойсе Д. Тоттен дал такую оценку работе членов «Морального большинства»: «Они... помогли нам очень. Они — грандиозны. Делают массу работы, на которую обычно трудно найти людей, и выполняют ее как миссию» (*New Republic*, 1980, Aug. 2, p. 16).

⁶⁶ *TV Guide*, 1982, Jan. 1 — Febr. 5, p. 8.

⁶⁷ *Time* 1980, Dec. 1, p. 37.

⁶⁸ Эту точку зрения, на наш взгляд совершенно бездоказательную, выдвинули крупные социологи С. Липсет и Э. Рааб (см.: *Commentary*, 1981, N 31). С. Липсет и Э. Рааб принадлежали в это время к группе поддерживавших Рейгана неоконсерваторов — бывших либералов, в основном евреев, пришедших к неоконсерватизму и поддержке Рейгана, рупором которых стал журнал «Комментари». Им, естественно, было не очень приятно, что они оказались в одной компании с «новыми правами», и хотелось приуменьшить их роль и приувеличить роль «своих», прежде всего социально-экономических, аспектов республиканской программы.

⁶⁹ Дж. Фолуэлл, например, сказал: «Большинство нашего народа проголосовало за традиционные семейные ценности» (*US News and World Report*, 1980, Nov. 17, p. 42).

⁷⁰ *New York Times*, 1980, Nov. 9, p. 28.

⁷¹ *Public Opinion*, 1983, June-July, p. 17.

⁷² В начале 1981 г. опрос показал, что 62% американцев согласились с тем, что правительство должно прекратить регулировать деловую активность (не согласились 32%), и 70% считали, что правительство слишком вмешивается в частную жизнь граждан (*Time*, 1981, June 1, p. 22).

⁷³ *Newsweek*, 1981, Mar. 9, p. 35.

⁷⁴ *Public Opinion*, 1983, April-May, p. 28.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30—31; *Time*, 1984, Apr. 9, p. 49.

⁷⁶ *Washington Post*, 1982, Jan. 9, p. A-19.

⁷⁷ *US News and World Report*, 1984, Jan. 9, p. 44.

⁷⁸ *Public Opinion*, 1983, April-May, p. 30—31.

⁷⁹ *Time*, 1981, June 1, p. 22—23.

⁸⁰ Gallup Opinion Index, 1980, June Report N 178; Public Opinion, 1983, April-May, p. 30—31.

⁸¹ Gallup Poll Release, 1981, May 24.

⁸² Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 17, p. 711.

⁸³ Newsweek, 1981, Nov. 17, p. 29.

⁸⁴ New York Times, 1980, Nov. 9, p. 28.

⁸⁵ В начале идут цифры опроса, опубликованного в «Ньюсуик» от 17/XI 1980 г., в скобках — цифры опроса, опубликованного в «Нью-Йорк таймс» 9/XI 1980 г.

⁸⁶ Потеря поддержки в его собственной церкви оказалась во многом роковой для Картера. В 1976 г. он получил 56% голосов белых баптистов (43% получил Форд), в 1980 г. — всего 34%, а 56% получил Рейган (Time, 1980, Dec. 8, p. 30).

⁸⁷ Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 17, p. 716.

⁸⁸ Эту цель провозгласил ультраправый сенатор Хэлмс еще в 1975 г. (см.: New York Times Magazine, 1981, Febr. 8, p. 75), и именно ее взялись осуществить организации религиозной правой, принадлежащие к которой пасторы проводили регистрацию прямо в церквях. Фолуэлл сказал: «Не может быть сомнений в том, что «Моральное большинство» и другие религиозные правые организации привели к урнам миллионы избирателей, которые иначе не голосовали бы» (Chicago Tribune, 1980, Nov. 7, p. 13).

⁸⁹ Time, 1980, Dec. 8, p. 30.

⁹⁰ «Некоторые из приверженцев атеизма... не понимают, что фактически они создали чуть ли не свою собственную религию... и требуют для нее того, что они отрицают для других» (Time, 1981, Jan. 5, p. 24).

⁹¹ Так, Фолуэлл в подражание Лютеру сочинил свои «95 тезисов», в числе которых есть и такой тезис: «... чтобы... были прекращены все непроизводительные программы, финансируемые правительством, вредоносные программы, которые сами способствуют безделью и нищете» (New Republic, 1981, Dec. 23).

⁹² Такого рода вариант идеологии новой религиозной правой содержится в вышедшем в 1982 г. сборнике «The New Right Papers». В одной из статей сборника говорится: «Наши капиталистические друзья сделали из свободы какой-то идол и призывают его на помощь против любого социального зла... Но свобода — не Бог...». Далее говорится о том, что не может быть, например, свободы для порнографии (Human Events, 1982, Aug. 14, p. 14—15).

⁹³ Характерно, что при всех своих религиозных высказываниях он практически не бывает в церкви. В 1984 г. лидер демократов в палате представителей Тип О'Нил стал использовать этот факт в полемике с Рейганом и Рейган заявил, что он потому не ходит в церковь, что не хочет, чтобы его охрана мешала людям молиться. Но и Картер, и Никсон приглашали духовенство на молитвы в Белый дом и в Кемп-Девид. Рейган этого не делает (см.: Time, 1984, Mar. 19, p. 19). Совершенно не вяжется с ортодоксальным протестантизмом и такой каким-то образом проникший в прессу и произведший очень тягостное впечатление на ортодоксов факт, как интерес Рейгана к гороскопам. См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 38, N 36, p. 2634.

⁹⁴ Такой вариант консервативного антиэтатизма представлял вождь правого крыла республиканцев в 60-е годы Барри Голдуотер, который сейчас постоянно и решительно противодействует

новой религиозной правой, заявляет, что истинный консерватизм несовместим с вмешательством государства в частные дела граждан и что Фолуэлл и компания — не консерваторы, а «правые популисты». Отнюдь не стоят на позициях религиозной правой, хотя и заигрывают с ней, неоконсерваторы. Наконец, Рейган не может уж совсем сбрасывать со счета и либеральное меньшинство республиканцев.

⁹⁵ US News and World Report, 1981, Dec. 7, p. 37.

⁹⁶ New York Times Magazine, 1981, Febr. 8, p. 75.

⁹⁷ Так, зимой и весной 1980 г. Дж. Фолуэлл говорил о 25 млн. слушателей своей программы, а в июле, во время съезда республиканцев, уже возникла цифра 50 млн. «Нью-Йорк таймс» от 20/VIII 1980 г. говорит о 15 млн., но добавляет, что, возможно, более точна скромная цифра 6 млн. (New York Times, 1980, Aug. 20, p. B-22). Между тем исследования говорят о том, что Фолуэлла каждую неделю смотрит только 1,5 млн. (Hadden J., *Swams Ch.* Op. cit., p. 47).

⁹⁸ Закон этот был признан неконституционным окружным апелляционным судом (см.: US News and World Report, 1982, Jan. 18, p. 34), по поводу чего Г. Джармин, один из лидеров «Христианского голоса», заявил: «Мы удручены и разочарованы» (Washington Post, 1982, Jan. 9, p. A-19). Но это не останавливает креационистов, затевающих бесконечные процессы едва ли не во всех штатах и добившихся, например, что теннессийское школьное правление (Board of Education) отвергло предложение об обязательном включении в учебники по биологии материалов по дарвинизму. См.: US News and World Report, 1984, Febr. 20, p. 48.

⁹⁹ Time, 1981, Dec. 15, p. 26; *Gitlin T.* When the right Talks, TV listens.—Nation, 1983, Oct. 15, p. 333—340.

¹⁰⁰ См. интервью Фолуэлла газете «Айдахо стейтсмен»: Idaho Statesman, 1981, May 23, p. 98.

¹⁰¹ Time, 1980, Nov. 3, p. 58—59. Созданы и другие организации, специально направленные для борьбы с новой религиозной правой. Среди них — возглавляемая Макговерном «Американцы за здравый смысл». См.: US News and World Report, 1982, June 2, p. 44.

¹⁰² Religion in America: 1981.—Gallup Opinion Index, 1981, Jan., Report N 184, p. 62.

¹⁰³ Time, 1981, June 1, p. 22—23.

¹⁰⁴ Так, очень популярный телеевангелист Рекс Хамберд заявил, что он не вмешивается в политику, ибо считает, что «у него самое высшее в мире призвание». При упоминании интервьюером Фолуэлла он удрученно покачал головой (Idaho Statesman, 1981, May 2, p. 108).

¹⁰⁵ Christian Century, 1981, Aug. 1—8, p. 694; Time, 1980, Nov. 3, p. 58. Очень любопытна позиция бывшего в 1980—1982 гг. президентом ЮБК весьма консервативного Бейли Смита. Вначале он сотрудничает с лидерами правых протестантов, участвует в далласском сборище. Но затем отходит от них. «Я думаю,— говорит он,— что они больше волнуются из-за ракет (missiles), чем из-за мессии (Messiah)» (Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981 vol. 38, N 36, p. 2634).

¹⁰⁶ Важнейший из них — «Акт защиты семьи», составленный лидерами новой религиозной правой и охватывающий все важнейшие для них вопросы: и молитвы в школах, и законодательное преследование гомосексуализма, и запрещение аборт, и «защи-

ту прав родителей и частных школ», т. е. представляющий собой единую, целостную программу. Спонсором этого акта в сенате уговорили стать П. Лекселта (см.: Human Events, 1981, Jan. 24, p. 5). Другой подобный акт — законопроект Д. Дентона, по которому каждый год должно выделяться 30 млн. долларов на создание центров по воспитанию молодежи в духе «самодисциплины» (в первом варианте текста законопроекта вместо слова «самодисциплина» стояло слово «целомудрие»). См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, p. 1153.

¹⁰⁷ Human Events, 1981, Apr. 11, p. 3, 4.

¹⁰⁸ Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 9, p. 384; 1982, vol. 40, N 1, p. 1—5; 1982, vol. 40, N 34, p. 2102.

¹⁰⁹ Time, 1980, Dec. 8, p. 30.

¹¹⁰ Washington Post, 1981, July 17, p. C-20. Этот разговор, между прочим, вызвал бурю негодования в церквях, в том числе и консервативных, например у южных баптистов.

¹¹¹ Washington Post, 1981, July 17, p. C-20. Барри Голдуотер сказал на это: «Каждый добрый христианин должен дать Фолуэллу пинок в задницу» (Time, 1981, July 20, p. 27).

¹¹² Human Events, 1981, Aug. 1, p. 14. Обсуждению «проблемы О'Коннор» посвящено очень много материалов в этом органе за 1981 г.: July 18, p. 1, 5, 8; Aug. 1, p. 14; Aug. 8, p. 12, 13; Aug. 29, p. 5; Sept. 5, p. 14; Sept. 19, p. 3, 4; Nov. 7, p. 5.

¹¹³ Human Events, 1981, May 2, p. 3—4.

¹¹⁴ Джонсы — известная семья проповедников-южан. Все они — Бобы, и теперешний Боб Джонс именуется Боб Джонс III. Боб Джонс — баптист, но, как и Джерри Фолуэлл, считает, что ЮБК — слишком либеральная, и не входит в нее. Между Джонсом и Фолуэллом много общего, как много общего и между Линчбергским баптистским колледжем Фолуэлла и Университетом Джонса. В обоих учебных заведениях — строжайшая дисциплина и регламентация поведения студентов. Все моды одежды и причесок, возникшие после 50-х годов, считаются аморальными и не допускаются. Но Фолуэлл «левее», «либеральнее» Джонса. У него в колледже целых 10% черных, у Джонса менее 1%, и свидания черных и белых, правда с разрешения родителей, он допускает. См.: New York Times, 1981, Apr. 10, p. 14; 1982, Jan. 14, p. 7.

¹¹⁵ О поддержке Боба Джонса многими очень либеральными деятелями НСЦХ см.: Human Events, 1983, July 8, p. 8; Washington Post, 1983, May 28, p. C-14.

¹¹⁶ Рейган заявил, что решение прекратить дело отнюдь не связано с тем, что он симпатизирует таким, как Боб Джонс. Просто он считает, что нужно, чтобы борьба с сегрегацией в школах велась не по произволу налогового управления, и он будет требовать принятия специального закона, дающего управлению право аннулировать налоговые льготы для учебных заведений типа джонсовского. Конгресс отказывается принимать такой закон и предлагает администрации удовлетвориться резолюцией, по которой он выразил бы мнение, что налоговое управление уже имеет такие права, и администрация соглашается с этим (см.: Chicago Tribune, 1982, Jan. 17, p. 1, 6; Campaign Urbana News Gazette, 1982, Mar. 2, p. B-12; Human Events, 1983, June 8, p. 1, 8). Разобраться в мотивах всех этих ходов очень трудно, но создается впечатление, что предложение Рейганом особого законодательства делалось здесь для «спасения лица» и «очистки совести».

¹¹⁷ Провал поправки торжественно праздновался новыми правыми в Вашингтоне. См.: Human Events, 1982, June, 10, p. 4.

¹¹⁸ Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Sept. 4, p. 2202.

¹¹⁹ См. об этих событиях: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Aug. 2, p. 2102; Sept. 4, p. 2202; Sept. 11, p. 2240; Sept. 18, p. 2299; Sept. 25, p. 2359; Human Events, 1982, Sept. 4, p. 3—4; Sept. 11, p. 1, 6; Sept. 18, p. 5; Sept. 25, p. 1; Oct. 2, p. 4.

¹²⁰ US News and World Report, 1982, June 2, p. 43—44.

¹²¹ Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, vol. 40, N 43, p. 2710—2713.

¹²² О том, что часть религиозных правых осталась в 1982 г. дома, можно предполагать лишь на основании косвенных данных. Но относительно активности либералов есть данные прямые — из 6 млн. избирателей, которые не голосовали в 1978 г., но пришли к урнам в 1982 г., 4,3 млн. проголосовало за демократов (Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Nov. 13, p. 2851).

¹²³ Американские аналитики особое значение для оценки потенций религиозной правой придавали выборам в Северной Каролине, штате Хелмса, где двум близким к Хелмсу правым республиканцам противостояли два либеральных демократа, причем полемика шла в основном как раз вокруг так называемых социальных вопросов (вопросов религиозно-морального законодательства) (см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Oct. 23, p. 2712). Результаты выборов были совершенно однозначны — победили оба либеральных демократа (см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Nov. 6, p. 2782).

О неудаче религиозной правой красноречиво говорит и то, что число конгрессменов — сторонников полной свободы абортов увеличилось в 1982 г. на 20 чел. См.: US News and World Report, 1983, Jan. 27, p. 31.

¹²⁴ Human Events, 1983, June 25, p. 3; US News and World Report, 1983, June 27, p. 31; Time, 1983, June 27, p. 29. Либеральный журнал «Нейшн» писал: «Решение по акронскому делу — значительная победа в великой борьбе за то, чтобы положить конец унижению женщин» (Nation, 1983, Aug. 20—27, p. 139).

¹²⁵ Congressional Quarterly: Weekly Report, 1983, Mar. 5, p. 468; Mar. 26, p. 651; Human Events, 1983, June 25, p. 3; Nation, 1983, Aug. 20—27, p. 139.

¹²⁶ Human Events, 1983, Sept. 10, p. 1, 17.

¹²⁷ Human Events, 1983, Dec. 24, p. 6; 1984, Jan. 14, p. 3; Newsweek, 1984, Jan. 23, p. 46.

¹²⁸ Это не единственное решение Верховного суда за последние годы, которое вызвало радость религиозной правой. Второе такое решение было принято в марте 1984 г. и признавало законность принятого в г. Потакет (Род-Айленд) обычая сооружать на рождество (за казенный счет) на площади города сцену с изображением поклонения волхвов (см.: US News and World Report, 1984, Mar. 19, p. 10). Трудно сказать, чем вызваны эти решения Верховного суда, практически все время ставившего правым палки в колеса. Но возникает предположение, что суд руководствовался все же не только чисто юридическими соображениями. Верховный суд превратился для религиозной правой в какое-то пугало, символ всех враждебных ей сил, и тема «судебного произвола» занимала видное место в ее агитации. Принятие конгрессом

поправок о молитве и абортах или законодательное ограничение сферы подлежащих суду дел могло бы создать очень нежелательные для суда прецеденты. Поэтому, возможно, суд хотел как-то снизить накал кипящих вокруг него страстей.

¹²⁹ New Republic, 1984, Febr. 27, p. 10.

¹³⁰ Об этих событиях см.: US News and World Report, 1984, March 19, p. 10; Apr. 2, p. 11; Time, 1984, March 19, p. 16—19; Apr. 2, p. 45; Newsweek, 1984, March 19, p. 28—29. Подводя итог деятельности 98-го конгресса, журнал «ЮС Ньюс энд Уорлд Репорт» пишет: «Взрывоопасные социальные вопросы, такие как вопрос об абортах, о гражданских правах, о басинге... были поставлены и... отброшены в сторону». — US News and World Report, 1984, Oct. 15, p. 37.

¹³¹ Time, Apr. 2, 1984, p. 45.

¹³² Разговоры о том, что приверженцы новой религиозной правдой разочарованы и больше голосовать не будут, возникали на протяжении первого рейгановского президентства постоянно и их, на наш взгляд, нельзя рассматривать просто как угрозы, средство давления на президента. См.: New York Times, 1982, Aug. 16, p. 11; US News and World Report, 1982, June 21, p. 43—44. См. также статью Пола Вайрича: *Weyrich P. M. Reagan in '84: Waning support from the right.* — International Herald Tribune, 1984, Jan. 31, p. 6.

¹³³ Пол Вигери, например, говорил, что для новых правых важна не победа Рейгана в 1984 г., которая будет означать, что еще четыре года их будут кормить словами и обещаниями, а захват максимального числа мест в 1986 г., когда будут переизбираться 34 сенатора. Поэтому лучше, чтобы победил Мондейл, что вызовет в 1986 г. не либеральную реакцию, как в случае победы Рейгана, а консервативную (см. Congressional Quarterly: Weekly Report, 1983, Nov. 12, p. 2397).

¹³⁴ National Review, 1983, June 24, p. 740.

¹³⁵ См. интересную статью: *Dabney D. God's own network.* — Harper's Magazine, 1980, Aug.

¹³⁶ См., например, статью Терри Истленда в основном органе неоконсерваторов — журнале «Комментарии»: *Eastland T. In defense of religious America.* — Commentary, 1981, vol. 71, N 6.

¹³⁷ US News and World Report, 1984, Mar. 5, p. 48.

¹³⁸ Human Events, 1983, Oct. 22, p. 6. «Хьюмен ивентс» приводит эти слова с возмущением и говорит, что уж у кого у кого, а у Теда Кеннеди рога есть.

¹³⁹ US News and World Report, 1984, Mar. 19, p. 10.

¹⁴⁰ См.: Time, 1984, Sept. 17, p. 27.

¹⁴¹ Опрос, проведенный в сентябре 1984 г., показал, что 41% американцев были согласны с Мондейлом, что религиозный фактор играет в избирательной кампании слишком большую роль, и 55% несогласны. См.: Newsweek, 1984, Oct. 8, p. A-19.

¹⁴² *Phillips K. What are Reagan's chances in Dixie?* — Human Events, 1983, Oct. 8, p. 7.

¹⁴³ New York Times, 1984, Oct. 8, p. A-19.

¹⁴⁴ Washington Post, 1983, June 25, p. C-10.

¹⁴⁵ Характерно, что в Епископальной церкви, которая, прежде всего в результате событий 1977 г., потеряла очень много членов, сейчас 95% членов относятся к своей церкви положительно (для сравнения у баптистов — только 85%) (*Gallup G., jun., Poling D. The search for America's faith.* Nashville, Tenn., 1983, p. 143).

¹⁴⁶ Эта церковь, основанная в 1968 г. одним пятидесятническим проповедником, является одной из нескольких возникших в этот период на волне «движения за равноправие гомосексуалистов» аналогичных церквей разных теологических ориентаций. Очевидно, это самая крупная церковь. Она насчитывает 25 500 членов. См.: *Christian Century*, 1981, Apr. 1, p. 344—345.

¹⁴⁷ *Newsweek*, 1982, Oct. 11, p. 48; *Washington Post*, 1983, Apr. 9, p. B-6; *Time*, 1983, May 23, p. 67.

¹⁴⁸ Об основании и деятельности этой организации см. статью: *Brown C. The right's religious Red Alert.*—*Nation*, 1983, Mar. 12, p. 289—306.

О тоне и целях атаки на НСЦХ дает представление статья крупного неконсервативного церковного журналиста и теолога Майкла Новака: *Novak M. Stinging the NCC. Tomorrow and Tomorrow.* М. Новак пишет, что крики либералов из НСЦХ о том, что ИРД (Институт религии и демократии) хочет «покончить» с НСЦХ, несправедливы. «ИРД желает НСЦХ расти и процветать и выйти за пределы своей теперешней узкопартийной деятельности» (*National Review*, 1983, Apr. 29, p. 501).

¹⁴⁹ *Washington Post*, 1983, Dec. 17, p. C-9.

¹⁵⁰ *Ibid.*, May 14, p. B-6.

¹⁵¹ *Seven Days*, 1978, Dec. 8, p. 5.

¹⁵² *Public Opinion Quarterly*, 1981, Spring, p. 132—133.

¹⁵³ *Harris Survey*, 1982, Febr. 22.

¹⁵⁴ *Public Opinion*, 1983, April — May, p. 28.

¹⁵⁵ *Washington Post*, 1981, Sept. 11, p. F-14.

¹⁵⁶ *Time*, 1982, Jan. 4, p. 45.

¹⁵⁷ *Washington Post*, 1982, Mar. 6, p. B-6.

¹⁵⁸ *Nesweek*, 1982, Apr. 26, p. 21—23.

¹⁵⁹ *Washington Post*, 1981, Oct. 30, p. B-20.

¹⁶⁰ *Christian Century*, 1982, June 7—14, p. 750—751; *Time*, 1982, June 21, p. 55.

Социальный состав этой и подобных демонстраций — специфически интеллигентский. В отличие от демонстраций времен войны во Вьетнаме в них еще больший (хотя и тогда он был велик) удельный вес духовенства и значительно меньший — молодежи и студентов. Как говорит один из лидеров антивоенного движения — У. Коффин: «Белые воротнички, кажется, встали на место отошедших в сторону голубых джинсов. Теперь на авансцене — духовенство, ученые и юристы, а не люди искусства и народ из кампусов» (*US News and World Report*, 1982, Mar. 22, p. 25).

¹⁶¹ *Christian Century*, 1982, Mar. 24, p. 333; *Newsweek*, 1982, Apr. 26, p. 21.

¹⁶² Естественно, что эта телепропаганда строится на иных принципах. Она финансируется самими церквями, и проповедники будут освобождены от необходимости «выколачивать деньги». При этом на помощь церквям пришло новое, распространяющееся сейчас изобретение — кабельное телевидение, позволяющее избежать борьбы за ограниченное телевремя с уже захватившими его правопротестантскими проповедниками. Сейчас начал действовать созданный под руководством НСЦХ консорциум, организующий кабельные передачи (см. *Washington Post*, 1981, Aug. 14, p. B-12). Должна вступить в действие грандиозная телесеть католической церкви, которая свяжет в единую информационную систему все католические приходы (см.: *Washington Post*, 1981, Sept. 4, p. P-

16). Создана Американская христианская телесеть Южной баптистской конвенции и Еврейская телесеть. См.: Washington Post, 1981, Dec. 19, p. C-9—C-10.

¹⁶³ Yankelovich D. The new rules. N. Y., 1981, p. 93—94.

¹⁶⁴ Gallup Poll Release, 1981, Apr. 16.

¹⁶⁵ Данные о 97-м и 98-м конгрессах см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, Jan. 24, p. 198—200; 1983, Jan. 29, p. 221—222.

¹⁶⁶ В 1981 г. первым вице-президентом Южной баптистской конвенции была избрана женщина, правда, очень консервативных взглядов. См.: Christian Century, 1981, July 1—8, p. 694. Вообще создается впечатление, что консервативные женщины, способные занять какой-либо высокий пост, равно как и негры-консерваторы, стали цениться в политической и религиозной борьбе на вес золота.

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

1. Историческое своеобразие католицизма в США. Основное вероисповедание в США — протестантизм. Принципы протестантизма до сих пор составляют идеологический фундамент американского образа жизни. Другие религии и конфессии — православие и католицизм, монофизитство, иудаизм, мусульманство и т. д. — появились в США в результате позднейшей иммиграции и были вынуждены адаптироваться в американской действительности, первоначально глубоко чуждой им.

Пожалуй, наиболее сложным был процесс включения католицизма в американское общество. Протестантизм возник в борьбе, часто кровавой, с католической церковью. Поэтому различия между этими ветвями христианства (по сравнению, скажем, с различиями между протестантизмом и православием) психологически, эмоционально воспринимаются острее, болезненнее. В протестантском сознании XVIII—XIX вв. папа римский — не просто первоиерарх чуждой церкви, но антихрист, «римская блудница»: для католика Лютер и Кальвин не просто основатели ложных вероучений, но апостаты, ересиархи. Многие колонисты-протестанты бежали в Америку от преследований со стороны католиков или тех, кого они считали предателями истинной веры «римской блуднице» (государственную церковь Англии). Однако парадокс заключается в том, что и многие католики также бежали в Америку от репрессий со стороны протестантов (ирландцы, позднее, при Бисмарке, и немцы). Помимо традиционной враждебности, тянувшейся из Старого Света, проявился ряд специфических принципиальных различий между американскими протестантами и католическим меньшинством, усугублявших взаимное отчуждение.

Прежде всего это различия в организационных принципах протестантизма и католицизма. Никакие протес-

тантские церкви в США не имеют заграничных центров, обладающих достаточной властью, чтобы определять позицию своих американских единоверцев. Католическая церковь в США, как и в любой другой стране, жестко подчинена Ватикану. При всем разнообразии в организационном строе американских протестантских деноминаций все они в той или иной степени основаны на выборных принципах. Католицизм же строго авторитарен — миряне принимают назначенного им сверху священника, а священники — епископа. Эти организационные различия вызвали в протестантском большинстве не только неприязнь, но и страх перед возникавшим в их представлении образом враждебной армии, беспрекословно подчиняющей-ся иностранному руководству.

Другая важная причина антикатолических настроений в США — это социально-политические ценности, которые отстаивали и Ватикан, и католические церкви Европы в XVIII—XIX вв. Там католицизм неизменно выступал на стороне политических сил, добивавшихся сохранения или реставрации феодальных порядков — государственной церкви, монархии, привилегий аристократии, сословного устройства, — и вступал в борьбу с буржуазно-демократическим развитием общества.

Социально-политический строй США был прямой противоположностью этих политических ценностей. Неудивительно, что Ватикан в свое время осудил Декларацию независимости как «безнравственный документ, основанный на самых бесчестных принципах, к которому все христиане, воспитанные в страхе Божьем, должны питать отвращение»¹. Естественно, что такая позиция католицизма делала его в глазах среднего американского протестанта прямым (и идейным, и политическим) врагом американского образа жизни.

К религиозным различиям и различиям в ценностях следует добавить различия социально-культурные, связанные с иммигрантским характером католической общины и ее социальным составом. Католики уже с начала XIX в. стали концентрироваться этническими общинами в замкнутых гетто больших городов Северо-Востока. Первой крупной иммигрантской общиной были ирландцы. Как отмечает В. Герберг², в прошлом веке в американском сознании католик и ирландец были синонимами, а в отношении ирландцев у американцев-ангლოსаксов XIX в. были широко распространены отрицательные стереотипы. Со второй половины XIX в. идет бурный приток иммигран-

тов-католиков из Южной и Юго-Восточной Европы. Все они резко отличались по культуре и даже внешнему виду от англоязычного большинства и недавних протестантов-иммигрантов из Северной Европы. Новые католические этнические группы не знали английского, имели крайне низкий, по американским стандартам, уровень образования (например, из 4 млн. итальянцев, переселившихся в США с 1890 по 1920 г., около половины не умели читать и писать по-итальянски, не говоря уже об английском). Церковь, во главе которой стояли их единоверцы (а иногда и соплеменники), способствовала через свои благотворительные организации их адаптации, через приход-землячество давала им возможность обрести необходимую поддержку. Таким образом, в глазах американского общества католическая церковь идентифицировалась со всем чуждым, иностранным, не только в чисто религиозной сфере, но и языком, культурой.

Католическая иммиграция изменяла привычное и дорогое для коренных американцев-протестантов культурное, этническое, идеологическое лицо американских городов.

На протяжении всего XIX в. периоды относительно мирных отношений сменялись кампаниями истерической антикатолической ксенофобии, иногда (в случаях наибольшего накала) доходившими до погромов. Несмотря на то что в XVIII — первой половине XX в. католическая церковь рассматривала масонов как своих заклятых врагов, источник современных бед, возникли фантастические представления о всемирном масонско-католическом заговоре (а позже даже о масонско-еврейско-католическо-коммунистическом), одна из основных целей которого — захват США, или поверья о разврате, сексуальных извращениях и убийствах «детей собственного порока» иезуитами. В годы массовых истерий возникали антикатолические партии («ничегонезнающих» перед Гражданской войной) или внепартийные организации (как Американская протестантская ассоциация 90-х годов XIX в.), достигавшие временами значительного политического влияния, но никогда не удерживавшие его надолго.

Лишь в середине XX в. параллельно с внутренней эволюцией в католической церкви и общине антикатолические настроения ослабевают настолько, что перестают быть существенным фактором, влияющим на их положение.

2. Историческое своеобразие американского католицизма в мировом католицизме. Благодаря особенностям объективного положения католицизма в США в его идеологии

и политических ориентациях возникло много черт, в других странах ранее этой церкви не свойственных.

Европейский католицизм XVIII — начала XX в. был неразрывно связан с политическими силами, мечтавшими восстановить «l'Ancien Régime» с его сословным обществом, монархией и главное — господством государственной католической церкви. В нем преобладали стремления к возрождению «славного» средневекового прошлого — того прошлого, когда народы Западной Европы безраздельно принадлежали католической церкви. Борьба за восстановление этого прошлого велась со сломившим тотальное господство церкви столь же тотальным антиклерикализмом. У американского же католицизма не было «славного прошлого», которое он мог бы стремиться возродить, или даже остатков этого прошлого, которое он мог бы хотя бы стремиться сохранить; не было лишившихся власти аристократии и монархистов, с которыми он мог бы сотрудничать, но не было и воинствующих антиклерикалов, с которыми бы церкви пришлось вести бескомпромиссную борьбу. Социальный слой в Европе, являвшийся основной базой массового антиклерикализма, — городские рабочие — в США был совершенно не затронут антиклерикализмом и составлял массовую базу церкви.

Первые же католические лидеры — миряне и священнослужители — в силу того, что представляли слабое дискриминируемое меньшинство, энергично боролись за веротерпимость и полное претворение в жизнь принципов буржуазной демократии. Еще до революции, в 1634 г., первой колонией, включившей в свою конституцию пункт о веротерпимости, был Мэриленд, основанный английскими католиками, бежавшими в Новый Свет от религиозных преследований. На протяжении XVIII—XIX вв. католики постоянно апеллировали к конституции (так резко осужденной Ватиканом в годы революции), которая действительно давала надежду на прекращение дискриминации, на нормальное существование в обществе наравне с другими церквями и религиозными общинами.

С годами общественно-политическая система США стала восприниматься, независимо от конкретных интересов католической церкви, как высшая ценность, как величайшее благо и «дар Божий», а американцы — народ, «впервые получивший этот дар», — как «избранный Богом народ»³. Это было официально провозглашено в 1884 г. на епископском соборе в Балтиморе (в частности, в тексте резолюции собора было заявлено, что «США созданы по особому Божьему замыслу...»⁴).

В то время как в Европе католическая церковь была вовлечена в грандиозную идейную борьбу, напряженно работала теологическая и социальная мысль католической интеллигенции, в США не было ничего подобного.

Основная причина католического антиинтеллектуализма — внутренняя противоречивость позиции самой католической церкви в США. Твердая приверженность американских епископов одновременно и буржуазной демократии, и общественно-политической позиции Ватикана, находившимися в прямом противоречии друг с другом, ставила неразрешимые вопросы, и американские епископы или теологи предпочитали публично этих вопросов не ставить.

Невозможность принципиального примирения католической церкви (в той форме, в какой она существовала до II Ватиканского собора) и американской буржуазной демократии в полной мере проявилась в деле теолога Джона К. Муррея. В 1945 г. кардинал Муни предложил Муррею заняться изучением проблемы взаимоотношения государства и церкви. Муррей пришел к выводу, что эти взаимоотношения всегда конкретно-исторически обусловлены. Поэтому теология не может игнорировать историю, а средние века не могут служить эталоном на все времена, так как их ситуация — всего лишь результат стечения исторических обстоятельств. По мнению Д. К. Муррея, главное требование, которое церковь должна предъявлять государству, — это право «свободно исполнять свою миссию», а это возможно в самых различных исторически обусловленных формах взаимодействия государства и церкви. Муррей практически отрицал доктрину «ошибка не имеет прав». Несмотря на то что среди американских епископов многие симпатизировали Муррею, в 1954 г. кардинал А. Оттавиани, утверждавший в качестве идеала конкордат, заключенный Ватиканом с франкистской Испанией, добился у Пия XII официального осуждения взглядов Муррея и запрета на его дальнейшую работу.

С другой стороны, нежелание американских иерархов идти на конфликты с обществом доходило до парадоксов. В конце 40-х годов бостонский священник Леонард Фини, теолог и поэт, начал энергично пропагандировать то, что содержалось в любом дособорном катехизисе, — невозможность попасть в рай протестантам, евреям и масонам. Бостонский архиепископ Р. Кашинг потребовал от Фини отказать от проповеди. Фини не подчинился, считая себя стопроцентным ортодоксом. В результате Кашинг добился у Пия XII отлучения в 1952 г. Фини от церкви⁵.

Социальная база — рабочие с относительно низким уровнем образования — также не способствовала развитию теологии или иных утонченных форм церковной жизни: религиозного искусства или созерцательного монашества. Церковь в США приобрела специфически американский, «прагматический» характер — она сосредоточилась на благотворительности, школьном образовании, борьбе с пьянством, порнографией⁶.

Особый интерес церкви к социальной деятельности среди своих прихожан был связан также со стремлением любой ценой сохранить монолитность церкви, не допустить ее размывания чуждым протестантским окружением. Поэтому церковь создала массу околоцерковных институтов — от касс взаимопомощи и кооперативов до детских приютов, молодежных клубов и больниц.

Особым, специфически американским явлением стала возникшая с 1794 г. финансируемая целиком за счет средств верующих система католического образования, помогавшая сохранить замкнутый и монолитный характер католической общины, поддержать ее внутреннюю дисциплину и избежать чуждого идеологического влияния, идущего через государственную (находившуюся под естественным влиянием протестантизма) школу⁷. Со второй половины XIX в. и до наших дней церковь ведет безрезультатную борьбу за отмену решений Верховного суда, признавших государственное финансирование частных школ неконституционным, как против решений дискриминационных, на практике благоприятствующих протестантизму и «извращающих конституцию».

Американский католицизм был не просто иммигрантской церковью, но церковью, в которой были вынуждены сосуществовать выходцы из многих стран; они сильно отличались по культуре, уровню образования и благосостояния и часто враждовали друг с другом. При этом в католической общине утвердилось доминирование наиболее ранней из многочисленных иммигрантских групп — среди католиков это были ирландцы. Но доминирование ирландцев связано не только с фактом их раннего появления в США и временного численного преобладания⁸, но и с тем, что католицизм в Ирландии находился в условиях, наиболее близких к американским по сравнению с другими странами Европы.

В Ирландии католицизм не был связан с политической реакцией, феодальными институтами, имел давнюю традицию противодействия протестантскому давлению и добро-

вольной поддержки церкви мирянами. Эти качества (а также англоязычие ирландцев) сильно пригодились при формировании американской церкви; они же во многом обеспечили прочное господство ирландцев внутри церкви. В американском католицизме (несмотря на все многообразие представленных в нем этнических традиций) стали нормой многие специфически ирландские особенности религиозной жизни.

Ирландцы по происхождению с середины прошлого века и до наших дней составляют абсолютное большинство епископов и относительное — священников.

Более поздние неирландские волны иммиграции привели в конце XIX — начале XX в. к возникновению численно превосходящего ирландцев очень разношерстного большинства из представителей практически всех католических народов Европы (особенно многочисленны были немцы, поляки и итальянцы). Жизнь этих иммигрантов сосредоточивалась вокруг церковных приходов, и естественно, что эти новые иммигрантские группы начали противостоять ирландскому засилию, требуя представительства в клире и иерархии, уважения к своим специфическим религиозным традициям и языку. У немцев (наиболее образованной и организованной группы среди иммигрантов) возникло наиболее сильное движение за выделение немецких приходов и параллельных немецких диоцезов. Вначале это движение возглавил немец архиепископ Милуоки М. Хейс (конец 80-х годов). Затем, в 90-х годах, во главе движения встал немецкий миссионер священник Петер Кагенсли, создавший специальное общество, энергично добивавшееся полной сегрегации церкви по национальному признаку. Среди поляков этнический сепаратизм привел к разрыву с католической церковью части приходов и образованию Польской национальной католической церкви в США (к которой присоединился ряд литовских и словацких приходов), у украинцев — униатов — к переходу значительного числа верующих в православие.

Ирландское руководство энергично подавляло сепаратистские тенденции, объявляя их и антиамериканскими, и антикатолическими (итальянцев, например, третировали как «язычников»). Ватикан полностью поддерживал ирландскую иерархию, и сепаратистские движения в церкви были преодолены. Господство ирландцев в иерархии и английский язык проповеди сохранили и гарантировали единство американской церкви.

Такой исход борьбы, учитывая природу католицизма, вполне закономерен. Идея внутреннего обособления по этническому, расовому или какому-либо еще признаку враждебна положенным в его основание и идейным, и организационным принципам.

Однако если последовательная этническая децентрализация не могла быть осуществлена из-за самой природы католицизма, то и полная десеграгация не могла быть осуществлена из-за природы американского общества. Церковь не могла заставлять прихожан-иммигрантов настолько посещать храм или вносить средства в церковную кассу. Поэтому, хотя церковь и оказывала постоянное давление на иммигрантов с целью их американизации и унификации богослужения и других форм религиозной жизни, она была вынуждена мириться с «временным» этническим своеобразием иммигрантских приходов, с существованием приходских школ на иностранных языках. Священники в этих приходах постоянно балансировали между бунтом своих прихожан и осуждением со стороны епархиального начальства.

Важная черта американского католицизма — это особая роль мирян в жизни церкви, являвшейся добровольной организацией, а не государственным институтом. В течение всего XIX в. среди католиков США под разными лозунгами возникали движения, целью которых было достижение (или для каких-то конкретных задач, или в принципе) больших прав мирян в церкви⁹. Иерархия, как правило, решительно искореняла эти движения.

Противоречивое положение американского католицизма постоянно приводило к наличию в церкви двух противоположных тенденций — к ассимиляции церкви с окружающим ее обществом и к ее обособлению от этого общества. Наиболее ожесточенная борьба воплощающих эти тенденции фракций (осложненная при этом этническими распрями) разгорелась в конце XIX в. В это же время в мировом католицизме папой Львом XIII была начата растянувшаяся на многие годы выработка социальной доктрины церкви. Фактически американская церковь в это время, как отмечает П. Уильямс¹⁰, стояла перед двумя альтернативными путями развития.

Первый путь олицетворяли так называемые «американисты» — кардинал, архиепископ Балтимора Джеймс Гиббонс, архиепископы Сент-Пола Джон Айрленд и Дюбука Джон Кин, епископ Пеории Джон Сполдинг. «Американисты» стремились придать церкви многие черты, свой-

ственные протестантским церквям США,— церковь, в их представлении, должна играть роль социального критика и реформатора, не замыкаться в себе, но деятельно сотрудничать с различными общественными силами. «Американисты» были сторонниками экуменических контактов. Еще более знаменательно то, что «американисты» выступали с одобрением американской системы отделения церкви от государства, *ipso facto* за принцип «свободы совести».

Второй путь олицетворяли оппоненты «американистов» — архиепископы Нью-Йорка Майкл Корриган, Рочестера Бернард Макквайд и немцы иерархи Среднего Запада. Противники «американистов» яростно критиковали новаторов, выступая с призывами к сохранению изоляции церкви и за отказ от социального реформаторства. Хотя Макквайд и Корриган и выступали за скорейшую американизацию иммигрантов, как отмечал В. Герберг¹¹, решительность и острота этих выступлений сильно уступали натиску на иммигрантский сепаратизм со стороны «американистов» (Айрленд своей агрессивностью фактически провоцировал расколы).

Исход борьбы между «американистами» и консерваторами, как и всех подобных принципиальных идейных конфликтов, был решен в Ватикане. До середины 90-х годов папа Лев XIII симпатизировал кардиналу Гиббонсу и его единомышленникам. В эти годы «американисты» добились осуждения этнического сепаратизма кагенслистов. В исторической литературе распространена точка зрения, что реформаторская программа Льва XIII во многом обязана опыту американского католицизма¹². Однако Ватикан (и католицизм в целом) в это время не был способен полностью принять новаторство «американистов». Участие в экуменических встречах Кина, призывы к политизации церкви Айрленда, поддержка «секретных» рабочих организаций Гиббонсом и восхваление парламентарной демократии всеми ими вызвали широкое недовольство среди католиков в ряде европейских стран. Именно последнее обстоятельство — европейская реакция на деятельность «американистов» (в частности, на лекции епископа Айрленда во Франции, на которых он призывал навсегда порвать с монархистами и «стать в первых рядах поборников демократии»), грозившая распрями во всей католической церкви в целом,— навлекло на «американистов» гнев Льва XIII.

В энциклике «*Longinqua Oceani*» (1895) Лев XIII

утверждал, что американская система взаимоотношений церкви и общества — не лучшая и не наиболее желательная, а в энциклике «*Testem Benevolentiae*» (1899) осудил «ересь американизма»¹³. В тексте энциклики, однако, не было названо ни одного имени еретиков, а сам текст был составлен в теологических терминах, допускающих широкую интерпретацию. Гиббонс и его единомышленники сами незамедлительно осудили «ересь американизма» и заявили, что в США такой ереси нет. Однако всем было ясно, против кого направлена энциклика: именно со времени ее опубликования Гиббонса, Айрленда, Кина и Сполдинга стали именовать «американистами». Ватикан на долгие годы отвернулся от идей «американистов». Епископами отныне назначались лишь безопасные для Ватикана идейные противники «американистов». Выбор этого пути был закономерен — Ватикан не был еще готов признать принцип свободы совести (а следовательно, и буржуазную демократию, с которой он только учился в то время мириться) и разобрать стену, отделяющую католическую церковь от американского общества.

3. Социально-политическая активность католической церкви США с конца XIX в. и до II Ватиканского собора. До 90-х годов XIX в. практически по любому политическому вопросу (будь то вопрос о рабстве или о первой мировой войне) католические лидеры стремились проявить максимальную лояльность сменявшим друг друга администрациям, надеясь получить поддержку своим социальным институтам (в отличие от протестантских церквей, обычно выступающих в роли социальных критиков, сторонников реформ). В конце XIX в., однако, когда процесс американизации католической церкви уже зашел достаточно далеко, она начала выступать по социально-политическим вопросам с собственных позиций, выходящих за узкие рамки защиты своих частных интересов. При этом те же особенности католицизма (связанные с неприятием принципов классического капитализма), которые приводили к тому, что в Европе он играл консервативную, даже реакционную роль, в специфических условиях США, где отсутствовали пережитки феодализма, а католицизм почти не был представлен в господствующих классах, неожиданно приобретали либеральную окраску.

В 90-е годы лидеры церкви, «американисты», в ряде важных вопросов отказались от политической пассивности. В первую очередь речь идет об активности в «рабочем вопросе», что объясняется преимущественно рабочим соста-

вом паствы. Американская католическая иерархия выступила в поддержку профсоюзного движения раньше, чем протестантское духовенство. Кардинал Гиббонс специально ездил в Рим, чтобы добиться у Льва XIII разрешения верующим входить в организацию «Рыцари труда» (Ватикан запрещал католикам участие в секретных организациях, имевших хотя бы отдаленное сходство с масонскими ложами). «Рыцари труда» — организация, на две трети состоявшая из католиков, — была одним из наиболее влиятельных предшественников современных американских профсоюзов. Иерархия сотрудничает с ними и даже создает ряд организаций, призванных помогать профсоюзам¹⁴.

Пиком сближения с рабочим движением и социально-реформистской деятельности церкви явилась опубликованная в 1919 г. Епископская программа послевоенной социальной реконструкции, подготовленная видным церковным общественным деятелем Джоном Райеном и подписанная большинством иерархов. В программе содержались требования введения законов о минимальной заработной плате, о федеральной программе помощи безработным, инвалидам и престарелым, запрещении детского труда, государственном строительстве дешевого жилья для малоимущих, прогрессивном налогообложении, участии рабочих в управлении предприятиями, контроле государства над монополиями... В 1919 г. такая программа звучала настолько радикально, что Национальная ассоциация предпринимателей обвиняла католических епископов в марксизме. В то же самое время епископы безоговорочно осудили расизм и расовую сегрегацию.

Несмотря на то что католические епископы никогда не отказывались от Программы послевоенной социальной реконструкции (как и от осуждения расизма), в 20-е годы социальный конформизм, желание избежать трений в отношениях с администрациями Кулиджа и Гувера привели к тому, что епископы отказались от всякой реформистской политики. В частности, о Программе просто перестали вспоминать.

В первой половине XX в. общественно-политическая активность епископата находилась в зависимости от двух основных тенденций, лежавших в основе социального мышления епископов, — с одной стороны, от берущего свое начало в ереси «американизма» социального реформизма, с другой стороны, от традиционной полной политической лояльности стоящим у власти администрациям. Естественно поэтому, что католический епископат проявлял наи-

большую политическую активность в период пребывания у власти администраций, проводивших социально-реформистский курс (т. е. когда реформаторство не грозило конфликтами с властью). Одна из наиболее ярких страниц, иллюстрирующих эту особенность поведения епископов, — 30-е — начало 40-х годов, когда они очень активно поддерживали «Новый курс» Ф. Рузвельта после полутора десятков лет пассивности. Рузвельт сам неоднократно призывал высших иерархов католической церкви США помочь ему в осуществлении программы реформ. Кардиналы Эд. Мун, Дж. Манделейн, Ф. Спеллман были частыми гостями Белого дома, на встречах с Рузвельтом организовывалась и согласовывалась политическая поддержка «Нового курса» со стороны католической общины США.

Во времена «Нового курса» особенно ярко проявились как связь социальной позиции американского католицизма с социальной доктриной Ватикана, так и ее своеобразие.

Несмотря на явное расхождение политической либеральности американского католицизма и реакционности политических позиций Ватикана (и европейского католицизма вообще), не следует думать, что политические позиции католической церкви США не имели корней в католическом учении, что они представляли лишь его «ревизию».

Социальное учение католической церкви было в основном разработано Фомой Аквинским, а затем развито Р. Беллармином, Суаресом, Де Витория и др. В основе этого учения лежит идея о «естественном праве». Эта идея выкристаллизовалась в ходе многовековой борьбы католической церкви с абсолютистскими тенденциями светской власти. Согласно этому учению, естественный закон зиждется на вечной и неизменной природе человеческой личности (так же как есть естественный закон для собаки или лошади, с той разницей, что человек, имея разум, следует ему свободно, а не необходимым образом), а потому и некоторых неизменных нормах социальной жизни. Эти нормы представляют собой некоторую идеализированную картину патриархального общества раннего средневековья и предполагают широкое развитие общинных, цеховых форм организации общества при, выражаясь современным языком, «регулирующей, но ограниченной» роли государства и при господствующей роли церкви. Социальное учение схоластов признавало «естественные права» данными человеку богом, а государственную власть — всего лишь человеческим установлением, ответственным перед обще-

ством (в отличие от церковных властей, «поставленных Богом» и перед ним ответственных). Поздние схоласты вносили жесткие ограничения в право государства вмешиваться в личную жизнь граждан и признавали за народом право свергать тиранов¹⁵.

Но с эпохи Реформации, столкнувшись с вызовом, угрозавшим самому существованию церкви, католицизм пошел на союз с абсолютистскими режимами, возникновению которых до этого он так противился, в католических странах Европы, обеспечив свое господство в обществе их военно-полицейской мощью. «Антиэтатистский» характер учения церкви, заложенный в эпоху раннего средневековья, естественно, забывался и отходил на задний план. При этом церковь официально, на уровне доктрины, никогда не идеализировала абсолютизм и сильное государство. Тем не менее и в дальнейшем в своей борьбе с секуляристскими и антиклерикальными силами католицизм вплоть до 20-х—30-х годов XX в., когда он поддерживал фашистские и диктаторские режимы во многих католических странах, в своей политической борьбе делал ставку на реакционные диктатуры.

Однако уже с конца XIX в. сначала среди теологов, а затем в Ватикане начинается интенсивная работа, направленная на создание современного социального учения, в основе которого лежат древние томистские концепции. Это официальное папское учение (названное Пием XII «социальной доктриной») берет свое начало в энциклике Льва XIII «*Rerum Novarum*» (1891) и находится вплоть до настоящего времени в процессе длительной и мучительной эволюции. Эта эволюция характеризуется постоянным изживанием элементов, обязанных своим происхождением многолетнему союзу церкви с абсолютизмом, и поисками новых форм осмысления томистского учения применительно к современности, имеющей так мало общего с ранним средневековьем.

Социальная доктрина католицизма формируется в папских энцикликах так, чтобы она могла удовлетворять верующих в странах с очень разными культурными традициями, и так, чтобы энциклики сохраняли свою актуальность в течение длительного времени. Такая универсальность приводит к неконкретности и нарочитой многозначности. Пастырский характер энциклик придает им сильный морализаторский оттенок: осуждаются алчность богатых, жесткость и равнодушие власть имущих, строптивость подчиненных и т. д.

В этих призывах, собственно, весь социальный смысл — в обязанности представителей всех социальных слоев честно выполнять свой долг и с любовью относиться к ближним. Тем не менее в тексте энциклик проявляется, и все более четко, древний томистский идеал, не сводимый к стремлению восстановить средневековые порядки. В этом идеале много патриархального — церковь поддерживает ремесленничество, мелкую буржуазию, семейную ферму, первенство материнских и семейных обязанностей женщины.

В наибольшей степени специфика социальной доктрины католицизма выразилась в энциклике Пия XI «*Quadragesimo Anno*», опубликованной во время мирового экономического кризиса, в 1931 г., и бывшей ответом церкви на тяжелое экономическое положение капиталистических стран по обе стороны Атлантики. Поскольку здесь не место останавливаться на всех перипетиях эволюций социальной доктрины, а эта энциклика не только служила программным документом для католической иерархии США в ее поддержке «Нового курса» Рузвельта, но и сейчас не предана забвению и на нее часто ссылаются американские католические мыслители и общественные деятели, остановимся на некоторых наиболее интересных положениях именно этого документа, демонстрирующих своеобразие католического социального мышления.

1. Существует высшая божественная «социальная справедливость» (этот термин в католическое учение впервые ввел именно Пий XI), стоящая выше конституций, социальных договоров, людских установлений, и эту справедливость общество и государство обязаны соблюдать. Исходя из этих соображений, энциклика естественно переходила к понятиям «справедливой оплаты труда» (а ныне церковь говорит и о «праве на достойное жилище» или «праве на медицинскую помощь»). С помощью теологических построений, разумеется, нельзя было вывести, сколько долларов должны платить за тот или иной труд, но эти принципы приводили на практике к требованиям установления социально-экономических гарантий.

2. Вслед за «*Regum Novarum*» Льва XIII Пий XI утверждал, что общество — живой организм, созданный Богом, и каждый член его не равен другому, имеет свои права, обязанности, функции. Эти представления далеки от индивидуалистических классических буржуазно-либеральных представлений о всеобщем равенстве и универсальных неотчуждаемых правах личности и находятся в

определенном противоречии с легалистскими принципами буржуазного либерализма. В частности, исходя из этих принципов, католическая церковь до сих пор враждебно относится к женской эмансипации. Исходя из этих же принципов, в той же «*Quadragesimo Anno*» Пий XI осуждал «индивидуалистический дух» и свободную конкуренцию как регулирующий принцип хозяйства.

3. Согласно Пию XI, рыночная экономическая система спроса и предложения делит людей на «два класса, так сказать, два боевых фронта» — «гигантские массы пролетариата противостоят маленькой горстке сверхбогачей»¹⁶. Основное средство, которое должно утвердить «социальную справедливость», — участие рабочих в собственности на средства производства путем приобретения акций предприятия. Энциклика, признавая право трудящихся на профсоюзы, все же более желательным объявляла, исходя из тех же принципов социальной гармонии, создание профессионально-сословного или сословно-корпоративного общества, предполагающее образование профессиональных «сословий» из представителей как рабочих, так и капиталистов. Эти сословия или корпорации должны были составить нечто подобное большим патриархальным семьям, где владелец предприятия — отец, а рабочие как бы его дети.

4. Еще одна яркая особенность «*Quadragesimo Anno*» — яростный антикоммунизм и антисоциализм энциклики. Пий XI декларировал, что социализм «невозможно примирить с принципами католической церкви, потому что его концепция общества не может не противоречить христианской истине»: социализм «игнорирует загробную жизнь и считает, что человеческое общество создано для благосостояния здесь, на земле». По вине безбожия и материализма общество развивается в антихристианском направлении, следует «искать идеал не в материалистических социалистических утопиях, а совершать реконструкцию, взяв прошлое за образец».

«*Quadragesimo Anno*» в католических странах Европы 30-х годов послужила идейной основой создания «корпоративного общества» во франкистской Испании, салазаровской Португалии, в марионеточном государстве Тиссо в Словакии периода нацистской оккупации и др. Более того, несмотря на все конфликты и враждебность в отношениях с гитлеровским рейхом (в нацистской Германии, не говоря уже об оккупированных гитлеровцами странах, было проведено 4665 судебных процессов против католических

священнослужителей) и напряженность в отношениях с Муссолини, Ватикан находит позитивным использование корпоративных принципов фашистскими режимами Германии и Италии. Но эти же идеи «*Quadragesimo Anno*» в условиях США приобрели совершенно иной смысл.

В ходе «Нового курса» Ф. Рузвельта вводился контроль над монополиями, проводились разнообразные программы социально-экономических гарантий для малоимущих, профсоюзы были привлечены к консультациям с правительством — во всем этом католические иерархи увидели (как говорилось в манифесте Католической национальной конференции США ¹⁷) воплощение в жизнь «*Quadragesimo Anno*». Итак, как это ни парадоксально, тот же самый программный документ Ватикана, который вел к смыканию церкви с наиболее реакционными силами в Европе, в буржуазно-демократической Америке служил для нее основанием союза в сфере внутренней политики с прогрессистскими, либеральными силами.

Однако в сфере внешней политики американские католические иерархи решительно солидаризировались со своими европейскими коллегами, как правило принадлежавшими к крайне правому крылу политического спектра. Когда разгорелась гражданская война в Испании, они явно симпатизировали франкистскому мятежу, обвиняя республиканцев в репрессиях против испанской католической церкви, в то время как либеральные участники рузвельтовской коалиции добивались от Белого дома какой-то поддержки испанским республиканцам.

Католические иерархи США перед лицом европейских политических проблем оказывались в затруднительном положении: проявляя верность своим единоверцам в Европе, они оказались бы на стороне противников буржуазной демократии; проявляя верность демократическим принципам, они оказались бы не только противниками своих европейских единоверцев, но (исходя из логики внешнеполитической борьбы в Европе) и союзниками коммунистов, что было для них в то время «ужасной альтернативой».

Католические иерархи решительно противились дипломатическому признанию СССР в 1933 г. и делали все возможное, чтобы не допустить улучшения советско-американских отношений после 1933 г. Сравнивая германский нацизм и «коммунизм», католические публицисты 30-х годов почти единодушно утверждали, что «коммунизм — развернутая антихристианская идеология, в то время как фа-

пизм—идеология, отрицающая христианство не тотально и систематически, а лишь ряд его важных аспектов»¹⁸. Единственным выходом для католических лидеров в этих условиях оказался изоляционизм. Католическая церковь США вплоть до вступления Америки в войну страстно отгораживалась от возможности вовлечения в нее США, призывала к упрочению связей со странами Латинской Америки и нейтралитету по отношению к конфликтам в Европе; даже захват гитлеровцами католической Польши не вызвал у нее сильной ответной реакции. И только после начала войны католический епископат отказался от изоляционизма. Мало того, в годы войны католический епископат сделал очень много в поддержку военных усилий правительства Ф. Рузвельта, но даже в годы войны позиция американской католической церкви отличалась антисоветской и антикоммунистической направленностью. Уже в 1944 г. католическая церковь США проявляла большую активность с целью принудить американское правительство не допустить возникновения социалистического строя в странах Восточной Европы, а в апреле 1945 г., сразу после смерти Ф. Рузвельта, отказалась от «морального консенсуса». Собор епископов призвал «остановить марксизм в Европе» и осудил Устав ООН.

После второй мировой войны, когда администрации Г. Трумена и Д. Эйзенхауэра не проявляли интереса к социально-экономическим реформам, епископат прекратил свою реформистскую деятельность, сосредоточившись на воинственном антикоммунизме, поддержке крайнего экспансионизма, а также специфически «католических целях» — запрещении порнографии и борьбе за финансовую поддержку католических школ. Ведущие иерархи 40—60-х годов, такие, как кардиналы архиепископы Нью-Йорка Ф. Spellman (с 1939 по 1967 г.), Бостона — Р. Кашинг (1944—1970), Лос-Анджелеса — Дж. Макинтайр (1948—1970), вновь стали проявлять полную политическую лояльность сменявшим друг друга администрациям во внутренней жизни страны, призывали к решительной борьбе с «безбожным коммунизмом» во внешней политике и усиливали изоляцию католического населения, укрепляя католические социальные институты.

4. Характерные особенности социально-политической активности католического населения США в первой половине XX в. Социальное мышление католиков-иммигрантов, сохранявшее на себе сильную печать европейских феодальных традиций, привело к возникновению особых форм

социального поведения. Не склонные погружаться в водоворот капиталистического предпринимательства, в экономической жизни католики, в отличие от протестантов, предпочитали работать по найму, а не заводить собственное дело; работая же по найму — вступать в профсоюзы. Авторитарный характер американских профсоюзов, возможно, в какой-то степени результат католического влияния. В социальной жизни католик принадлежал так же авторитарно организованным и жестко контролируемым церковью организациям, таким, например, как «Рыцари Колумба» — католическое братство мирян, основанное в 1882 г. для отпора протестантскому влиянию и для организации благотворительной деятельности.

В наиболее гротескной и уродливой форме особенности католического социального мышления проявились в мафии с ее ничем не ограниченной властью лидера, собственным законом, идущим от средневековых социальных отношений южноитальянских крестьян. Наконец, в политической жизни — это «боссизм», при котором избиратель превращался в своего рода вассала, принадлежащего барону-боссу, в награду за лояльность распределяющему муниципальные средства и должности. Эти особенности затрагивают формы, «стиль» католического политического поведения. Каково же его содержание?

Основные политические ориентации католического населения США были идентичны позиции иерархии, и это было не столько следствием, сколько причиной высокого авторитета церкви в глазах верующих. Общность политических позиций иерархий и верующих происходила из социальной однородности и специфики положения замкнутого и дискриминируемого меньшинства в обществе.

Как иерархию, так и католические массы идейная и психологическая отчужденность от классического капитализма приводила в условиях США в либеральный лагерь — к поддержке реформистского курса Т. Рузвельта, В. Вильсона, популистов, а позднее «Нового курса» Ф. Д. Рузвельта. Был и еще один важный аспект мышления католиков (и церковного руководства, и широких масс), сближавший их с либеральным лагерем: поскольку они представляли собой дискриминируемое меньшинство, постоянно опасавшееся погромов, всегда выступали за расширение терпимости к инакомыслящим. В начале XX в. это уже принципиальная позиция, вошедшая в «плоть и кровь» католического мышления, распространявшаяся на любой тип политического и религиозного инакомыслия, сколь

угодно далекого от католицизма идеологически — социалистов, коммунистов, иудеев, фашистов.

В то же время в вопросах внешней политики католики отличались крайне правыми взглядами. В 30-е годы католики, в отличие от протестантов, с симпатией относились к франкистскому мятежу в Испании и были настроены крайне антисоветски, выступали против участия в войне с гитлеровской Германией. Однако в годы войны среди католиков настроения за войну до окончательной победы были распространены шире, чем среди протестантов. После войны католики были также настроены по отношению к странам социализма более агрессивно, чем протестанты. Среди них была сильнее поддержка корейской войны, программ вооружения, жесткого курса в отношении СССР, а также КНР и СФРЮ. В то же время внутри страны католики относились к коммунистам терпимее протестантов. Так, в годы маккартизма 27% католиков и 20% протестантов считали ненужным сенатское расследование антиамериканской деятельности¹⁹.

Положение сегрегированного меньшинства вообще не способствовало участию в политической жизни, и до 80-х годов XIX в. католическое население играло весьма незначительную роль в общественно-политической жизни США. Однако с ростом численности и организованности католических общин больших городов католики поставили под свой контроль партийные организации демократической партии ряда городов и достигли большого влияния в муниципалитетах центров Северо-Востока (в 80-е годы XIX в. мэрами Нью-Йорка и Бостона впервые стали католики).

От завоевания власти в муниципалитетах католическое влияние распространилось в начале XX в. на органы власти ряда штатов Северо-Востока, но выход на общенациональный уровень давался им (из-за противодействия протестантского большинства и из-за собственного узкого мышления) с большим трудом. До 20-х годов XX в. католики обычно отдавали свои голоса тому кандидату в президенты, который обещал большую терпимость по отношению к их церкви (а это мог быть как демократ, так и республиканец, например Т. Рузвельт).

Только с середины 20-х годов (когда окончилась последняя в американской истории антикатолическая истерия) католики прочно связали себя с демократической партией, в которой приобрели большое влияние. Как пишет Р. Бернер²⁰, в 20-е годы в демократической партии сложились две соперничающие (и во многом враждебные друг другу)

группировки — «урбанистская» (основная сила ее — католические общины больших городов) и «аграрная» (из западных и южных штатов), у которой были связи даже с антикатолическим ку-клукс-кланом (типичные представители ее — Брайан и Макаду). Наиболее известный политический деятель католик-«урбанист» 20-х годов — Альфред Смит, губернатор Нью-Йорка в 1912—1928 гг., добившийся в 1928 г. победы на съезде демократической партии над «аграриями» и ставший кандидатом на пост президента (первый католик в истории США, выдвинутый кандидатом от одной из ведущих партий, А. Смит проиграл выборы не в последнюю очередь из-за принадлежности к католической церкви).

Сама, по терминологии Бернера, «урбанистская» фракция демократической партии, как это характерно для политической жизни США, представляла сложный конгломерат разнородных в идеологическом плане сил. В этой фракции, кроме католиков, видную роль играли либерально-протестантские, да и просто равнодушные к религии деятели, однако общие интересы, связанные с осуществлением политических и социально-экономических реформ, несмотря на различия в их идеологических основаниях, долгие годы оказывались (и до сих пор оказываются) сильнее.

Американские политические деятели католического вероисповедания вплоть до 60-х годов яростно отрицали любую возможность влияния церкви на их политическое поведение, постоянно декларируя свою «безграничную веру в абсолютную свободу совести всех людей» (А. Смит), а в реальном политическом поведении (скажем, в качестве избранников в конгресс) столь искусно «отделяли религию от политики», что часто (если не обычно) коллеги не знали друг о друге, что они единоверцы. Очевидно, что такое поведение объясняется опасениями антикатолических настроений. Но это вовсе не единственная причина. Политик-протестант в США принадлежал и к церкви, и к обществу, для которых естественной нормой была независимость общественного деятеля от церковных институтов, поэтому даже случаи вторжения религиозных деятелей в политическую борьбу не нарушали принципа отделения церкви от государства, в общепринятой в США трактовке. Для католицизма такие отношения неестественны — политик-католик был вынужден полностью отчуждаться от церкви, а церковь, исходя из своих собственных интересов, в создавшейся ситуации провозглашала, что никак не будет

влиять на политика-единоверца. Любой американский политик всегда был независим от церковных организаций, но католик был независим демонстративно, подчеркнуто, как выразился А. Смит, «абсолютно». При этом политическое мышление политиков-католиков и без формальных связей с иерархией было близко ее представлениям, и они выступали с политических позиций, очень близких учению церкви: за расширение социальных и экономических функций государства в области внутренней политики (Э. А. Иванян приводит много ярких примеров, как Гувер, носитель традиционно-протестантских индивидуалистических ценностей, клеймил А. Смита «социалистом, представляющим угрозу американской системе своим коллективизмом»²¹), а во внешней политике — с позиций изоляционизма и воинствующего антикоммунизма. Неудивительно, что, как пишет Бернер, по широко распространенному в демократической партии мнению, Ф. Д. Рузвельт был представителем католиков-«урбанистов» (хотя сам Ф. Д. Рузвельт всячески старался опровергнуть этот имидж). «Новый курс» нашел в католиках (и среди политиков-профессионалов, и среди широких слоев) поддержку быстрее, чем среди протестантов.

Либерализм католиков, однако, не переходил в левый радикализм. Леворадикальные настроения были значительно менее распространены среди них, чем среди протестантов²². Но в годы Великой депрессии политический радикализм все-таки проник и в католическую среду. В связи с общим «левым», тред-юнионистским духом церкви наибольший размах приобрело возникшее в 1933 г. левое радикальное движение «Католик уоркер».

Идеология этого движения была крайне эклектична: основатели его Д. Дэй и П. Морин считали, что стремятся воплотить в жизнь папские социальные энциклики и учения П. Кропоткина, Бл. Августина и Н. Бердяева, идеалы Э. Синклера и Дж. Лондона. В практическом плане движение «Католик уоркер» (названное так по издаваемой движением газете) выступало с шумной риторикой против трестов, алчности капиталистов, в защиту профсоюзов, организовывало забастовки, демонстрации, протесты. «Католик уоркер» создавал «социальные центры» для безработных в городах и фермы в сельской местности. «Католик уоркер» было движением, проповедовавшим бескомпромиссный пацифизм; это было первое католическое пацифистское движение.

Иерархия в целом благожелательно относилась к дви-

жению: под многими декларациями, написанными Д. Дэй и П. Морином, ставили свои подписи ведущие иерархи; единственно, что их действительно раздражало в «Католик уоркер», это пацифизм.

Правые католические движения были значительно слабее и в отличие от «Католик уоркер» испытывали на себе прямую враждебность иерархии; и речи не могло быть, например, о подписях иерархов под каким-нибудь из их документов.

Тем не менее в 30-е годы фашистская волна, захватившая европейские католические страны, получила свои отголоски и в США. Воинствующий профашистский характер носила группа немецко-австрийских католических иммигрантов, сплотившихся вокруг журнала «Гилдсмен» и его редактора Э. Коха, распространявшего фашистское корпоративное учение²³. Группа Коха была чужеродным явлением для американского католицизма, и иерархия резко отмежеввалась от нее. Гораздо более «американский» характер носила деятельность правого политического деятеля — священника-радиопроповедника Ч. Куфлина. В 1932—1936 гг. Куфлин поддерживал Ф. Д. Рузвельта, но в годы войны в Испании стал его бескомпромиссным противником, он призывал к борьбе с коммунистическими странами, а не с фашистской Германией («глупо бороться с нацизмом, когда христиан преследуют в России»), а Рузвельта обвинял в авторитарных наклонностях. В 1936 г. Куфлин организовал политическую партию Национальный союз за социальную справедливость, выступающую в «защиту христианства» против «концентрации власти в Белом доме» и против «мирового еврейско-коммунистического заговора». После вступления США в войну по личной просьбе Ф. Д. Рузвельта кардинал Муни в 1942 г. запретил Куфлину заниматься политической деятельностью. Куфлин подчинился церковной дисциплине.

Если группа Э. Коха была неамериканским, занесенным из-за рубежа явлением, то движение Куфлина — вполне американским, но не слишком католическим. Как замечает историк Д. О'Брайен²⁴, «отец Куфлин с самого начала своей политической деятельности был тесно связан с популистами-протестантами».

5. II Ватиканский собор и американская католическая церковь. К началу 60-х годов католическая церковь находилась в США в наилучшем положении за всю свою историю. В 1950 г. католики составляли 18,9% населения

страны, в 1960 г. — 23,3% (после этого рост прекратился). В конце 40-х—50-е годы церковь достигла значительного богатства и укрепила свою организационную структуру. Число священников выросло за эти же годы с 43 до 54 тыс. и к 1965 г. достигло максимума — 59 тыс.; число учащихся в католических школах выросло на 60% и к 1965 г. достигло 5,6 млн.— 44% детей, чьи родители — католики — учились в церковных школах. Очень высока в это время была посещаемость церквей — 71% (!) католиков еженедельно посещали мессу. Церковь была как никогда монолитна, в ней не было сколько-нибудь значительных внутренних конфликтов.

К этому времени благодаря высокой социальной мобильности кардинально изменилось и социальное лицо католического населения. Если в начале XX в. католики — забитые малообразованные иммигранты, то к началу 60-х годов они практически достигли по доходу и образованию среднестатистического для США уровня. К этому же времени отношение остального населения США к католикам стало значительно терпимее, навсегда ушли в прошлое антикатолические истерии с погромами и шумными кампаниями на улицах. Католики на высших уровнях государственной власти стали явлением обычным. Если с 1789 г. по 1955 г. можно было насчитать всего 14 католиков — членов кабинета, то с 60-х годов в каждой администрации было несколько министров-католиков. Наконец, избрание в 1960 г. католика Джона Кеннеди президентом продемонстрировало как влияние католической общины, так и преодоление остальным населением США антикатолических стереотипов. Не менее существенно было и изменение отношения Ватикана к США, «американскому образу жизни». Авторитет и значение американской церкви в мировом католицизме значительно возросли. Еще в ходе второй мировой войны началась политическая и идейная переориентация Ватикана на США. За этим отходом от позиций прежнего европоцентризма стоял целый набор различных причин: и рост политического значения США, и ослабление католицизма в Европе, и страх перед распространением марксизма, и постепенное фактическое усвоение буржуазно-демократических ценностей. К середине XX в. для многих видных европейских католических мыслителей, искавших выход из идейного кризиса, в котором оказался мировой католицизм, общественно-политический строй США начинает казаться наиболее приемлемым. Так, например, французский теолог

Жак Маритэн, предвосхищая социально-политические установки Ватикана 80-х годов, писал: «Американская цивилизация есть фокус, к которому направлены все действительно прогрессивные силы истории после того упадка, который пришел на смену средним векам»²⁵.

В 1945 г. в американской церкви стало 5 кардиналов — больше было только в Италии и во Франции; в конце 50-х—начале 60-х годов появились первые американцы на высших постах в курии и на высших ватиканских дипломатических должностях в разных странах мира.

Процветающее положение католической церкви в США в начале 60-х годов было для католицизма явлением исключительным. Повсюду в мире — в Западной Европе, Латинской Америке, Африке, не говоря уже о социалистических странах, — католицизм терял своих прихожан, своих священников, свое идейное и политическое влияние. Во всех этих районах мира даже в самой церкви росло ощущение внутреннего несоответствия идейных и организационных принципов современным условиям. Сохраняющиеся связи церкви с католической реакцией в Европе, олигархией в Латинской Америке, колонизаторами в Африке сильно мешали церкви в ее борьбе за души людей. Потребовалась целая система реформ, принятая II Ватиканским собором с участием епископов и теологов со всего света, чтобы в какой-то мере изменить положение.

II Ватиканский собор (октябрь 1962 — декабрь 1965 г.) принял решения, направленные на преодоление мелочно-догматической регламентации поведения, сделал упор на внутреннюю морально-религиозную ответственность и дисциплину, поднял в учении церкви значение «социальной ответственности» верующего в обществе и «социального служения» церкви; по-своему «революционным» было признание необходимости служения церкви всему человечеству. Собор признал за laikами (мирянами) большие права в церкви — отныне поощрялось более широкое их участие в жизни церкви (и в церковных организациях, и в богослужении); в организации церкви строгий централизм был разбавлен коллегиальностью (после Собора очень большое значение приобрели регулярно, раз в три года, собирающийся Синод епископов в Риме и региональные епископские конференции, в частности Национальная конференция католических епископов США).

Собор официально признал государственно-правовым принципом свободу совести (соответствующая декларация «О религиозной свободе» была написана Д. К. Мурреем).

На Соборе была осуждена гонка вооружений, война как средство решений международных споров. Обязанностью церкви была признана борьба за мир. Собор признал несправедливым положение народов развивающихся стран и признал церковь ответственной за улучшение положения народов стран «третьего мира».

Кроме того, Собор призвал к экуменическому диалогу с другими христианскими церквями (и даже нехристианскими религиями), отменил латынь в качестве обязательного языка богослужения и единообразие обряда. Церковь отказалась от традиционной враждебности по отношению к науке и светскому искусству.

В результате решений Собора (и последующих церковных реформ) церковь, казалось бы, приблизилась к принятию многих традиционных американских норм и ценностей. Осуществилось многое из того, за что боролись (и были осуждены) «американисты». Поэтому можно было ожидать, что американские епископы и теологи сыграют видную роль в его работе, а в США организационная и идейная перестройка не вызовет серьезных конфликтов и противодействия. Однако этого не случилось.

В других странах католическая церковь находилась в состоянии постоянного кризиса и неуклонного падения своего влияния. Реформы открывали какую-то надежду на прекращение этого процесса. Очевидно, многие католические иерархи и в европейских странах понимали, что фундаментальные реформы чреваты кризисом, но здесь этот кризис мог рассматриваться как начало оздоровления, как тяжелое, но необходимое лекарство против медленного умирания. Напротив, в США церковь процветала. Реформы были не так нужны, ибо *modus vivendi* с американским обществом был найден. Грозящий кризис не мог вести к оздоровлению, так как не было болезни, нуждавшейся в срочном лечении.

Именно в этом основная причина парадоксального отношения американских иерархов к Собору, идущему, казалось бы, навстречу нормам, принятым в американской церкви. В ходе Собора американские епископы заняли позицию пассивного сопротивления большинству намечавшихся реформ. Как отмечает Дж. Тр. Эллис, американских епископов называли «молчащей церковью»²⁶. Даже традиционно консервативные епископы курии были либеральнее американцев.

Кроме того, во многом легитимизируя нормы американского буржуазно-демократического общества, Собор, одна-

ко, ни в коей мере не встал и не мог встать (хотя бы в силу интернационализма католической церкви, необходимости учитывать интересы католиков стран социализма и развивающихся стран) на позиции прославления Америки и поддержки американского милитаризма. Между тем для католической церкви США принятие американских норм было теснейшим образом связано с «американским патриотизмом». Американские иерархи гордились непропорционально большим числом католиков в вооруженных силах США (как в мирное, так и в военное время). Отсюда — решительное противодействие американских епископов попыткам принятия Собором документов, безусловно осуждающих использование ядерного оружия и признающих права католиков не служить в армии по «религиозно-моральным» соображениям.

6. Кризис внутри американского католицизма в ходе осуществления реформ II Ватиканского собора. Хотя и раньше влияние католицизма падало, после Собора в мире резко уменьшилось число лиц, причисляющих себя к церкви, верующие стали реже участвовать в церковных службах, упала вера в основные церковные догматы, уменьшилось число священников, монахов, семинаристов, миссионеров. Хотя Собор был призван преодолеть кризис, его ближайшим непосредственным результатом явилось резкое усиление кризисных явлений. Неотъемлемой чертой этого послесоборного кризиса было образование полярных враждебных фракций и яростная борьба между ними.

В чем же причина послесоборного кризиса, охватившего церковь? Решения Собора реформировали фундаментальные основы идеологии и организации церкви, шли наперекор устоявшимся нормам и традициям. Таким образом, все, что было привычно и «естественно», все, что было незыблемо, было поставлено под сомнение. В такой ситуации в любой организационной структуре (будь то государство, политическая партия или церковь) падает дисциплина, авторитет организации, ее лидеров. С одной стороны, возникает реакция консерваторов, противящихся реформам, с другой — возникают радикальные группы реформаторов, не видящих причин, почему надо останавливаться именно на данных реформах.

Если речь идет о глобальных переменах в государстве, в обществе в целом, то полярные фракции могут стремиться к революционным (или контрреволюционным) переменам, если же, как в нашем случае, фундаментальные ре-

формы происходят в отделенной от государства церкви, крайние радикалы просто покидают ее.

Острота и широта требований у различных радикальных групп разные, поэтому одни из них совсем уходят из церкви, другие балансируют между принадлежностью к церкви и полным из нее уходом, третьи при всем своем недовольстве не помышляют о разрыве с ней. Причем в силу большей либеральности и терпимости послесоборной церкви многие из тех, кого их религиозные убеждения раньше поставили бы вне церкви, остаются в ней, своим постоянным недовольством и раздражением усугубляя кризис. Многие рядовые верующие, раздраженные дезорганизацией церкви, не находят в ней более привычного душевного комфорта и покидают ее. Точно так же поступают наиболее горячие бунтари, убедившись в неосуществимости их проектов.

В США наблюдалось в общем большее, чем в других странах, организационное и идейное соответствие сложившихся в церкви норм соборным реформам. Но, с другой стороны, в отличие от других стран, в США высшая иерархия и епископат в целом не стремились последовательно и быстро осуществлять реформы, более того, пассивно сопротивлялись их проведению.

Другой особенностью послесоборного кризиса в американском католицизме было то, что он совпал и тесно переплелся с общественно-политическим кризисом 60-х годов в США. Это совпадение во времени кризиса в церкви с кризисом в обществе в целом имело двойное влияние на церковь. С одной стороны, оно усугубляло брожение, расширяло рамки ставившихся под сомнение принципов и авторитетов, с другой стороны, общественно-политический кризис в значительной мере канализировал брожение, как бы служил громоотводом для недовольства и протестов церковных радикалов.

Широта и разнородность реформ, охвативших все сферы церковной жизни, вызывает и крайнюю разнородность борющихся фракций и течений, как правило сосредоточивающихся на каких-то отдельных сферах церковной жизни; причем либерализм в одной из сфер не обязательно предполагает либерализм в остальных. По каким же параметрам разворачиваются внутрицерковные конфликты?

Остановимся вначале на литургических и обрядовых реформах и связанных с ними спорах. Характер литургических и обрядовых движений внутри церкви определялся особенностями американского католицизма — многонацио-

пальным иммигрантским составом церкви и специфическим церковным «прагматизмом» религиозной жизни, отсутствием своей мистической традиции, «американской духовности» и развитого национального обряда. В этих условиях единообразный англоязычный обряд, лишенный европейской эмоциональности, служил символом и орудием сплочения церкви, за него иерархия боролась, а достигнув, держалась. Именно на американской почве возникло такое специфическое явление, как церковные парады, демонстрировавшие силу и сплоченность церкви.

До Собора внутри церкви спонтанно возникало или подспудно сохранялось сопротивление такой унификации службы. Несмотря на то что организованный этнический сепаратизм был подавлен, в иммигрантских общинах сохранялось национальное своеобразие этнических приходов. Дж. Тр. Эллис писал, что и в 60-е годы, зайдя в католическую церковь какого-нибудь американского города, по ее внешнему убранству можно определить, каково этническое происхождение прихожан²⁷.

Еще до Собора возникали маловлиятельные литургические движения, направленные на придание американскому богослужению большей «духовности» и на большее привлечение мирян к участию в богослужении. Первое такое движение возникло в Миннесоте еще в 30-е годы. Наконец, в 50-е годы в США был основан французским иммигрантом Т. Мертоном первый созерцательный монастырь ордена траппистов «Гефсимань Кентуккийская», и таким образом было положено начало американскому монашескому аскетизму. Ко времени открытия Собора в США было 1200 монахов траппистов и цистерцианцев в 11 монастырях. Кроме того, в 50-е годы возник целый ряд «духовных центров» (например, организованный О'Горманом «Мужской центр Христа Милостивого»), участники которых, не принимая монашеского пострига, собирались на время — иногда на многие месяцы — для монашеской аскезы²⁸.

После Собора эти подспудные или находившиеся на периферии жизни церкви явления оказались в центре всеобщего внимания и получили сильный импульс дальнейшего развития. С конца 60-х годов происходит «возрождение», казалось бы, умиравших этнических литургий, возникают организации, ставящие своей целью изучение и распространение «этнического наследия» в церкви. Униатские приходы, находившиеся до Собора под сильным давлением иерархии, стремившейся полностью растворить

их в церкви, возрождаются и выдвигают требования о еще большей самостоятельности. До Собора в США было только две униатские иерархии — украинская и русинская, после Собора свои экзархаты получили марониты, мелькиты, халдеи, армяне-католики и румыны-униаты.

В 60-е годы возникают и имеют бурный успех движения, направленные на создание богослужения нового типа, включаются элементы современной музыкальной культуры, используются нерелигиозные философские и литературные тексты. В 1976 г. в 56% американских приходов во время службы играли гитары, в 80% исчезли исповедальни, исповедь проводилась с глазу на глаз в светлых комнатах²⁹. Возникли даже ансамбли «литургического танца» (например, состоящий из монашенок-феминисток ансамбль «Кредо»³⁰).

В 60—70-е годы имеют место и эксперименты, направленные на использование в католической церкви элементов восточного мистицизма — трансцендентальной медитации, дзэна, йоги. Еще более неожиданным выглядит появление в конце 60-х годов «харизматического обновления» (пятидесятничества), охватившего к середине 70-х годов многие сотни тысяч американских католиков (в первую очередь студентов католических вузов). Католики пятидесятники еженедельно собираются на молитвенные собрания со спонтанным пением, молитвами, «говорением на языках».

Все эти движения разнообразны по своему характеру, обычно малоформализованны, они самым причудливым образом накладываются друг на друга, а также на движения и нелитургические, и нецерковные. Некоторые из них своим анархизмом, спонтанной экуменичностью и модернизаторским радикализмом приводят к разрыву с церковью (как молодежный, связанный с «хиппи», Андерграунд). Другие в силу своей новизны для США, хотя и воспринимаются как «либеральные», возрождают древние формы религиозности. Так, по свидетельству журнала «Коммон-уил»³¹, пятидесятники, в частности, гораздо чаще верят в личного сатану, они — сторонники экзорцизма. Отмечается рост так не свойственного ранее США интереса к культу святых³².

Догматическое церковное учение также стало предметом споров в церкви. Причем если в Европе, особенно в ФРГ, предметом жарких споров стали «отвлеченные» вопросы о природе Христа, Богоматери, существовании церковной картины мира, то в силу «религиозного прагматизма»

американцы в основном спорили о догматическом моральном учении церкви. Для американского католицизма всегда было характерно серьезное отношение к моральному учению церкви, миряне всегда следовали ему в большей степени, чем в европейских странах, где широкие массы верующих безо всяких споров просто переставали ему следовать.

В 60-е годы церковные либералы стали выражать протесты против церковного учения о нерушимости брака, появились призывы к разрешению церковного развода и вторичного брака, осуждалось учение о греховности гомосексуализма. Сильное противодействие вызывал безусловный запрет любых форм контроля рождаемости, особенно после опубликования в 1968 г. папской энциклики «*Humanae Vitae*», подтверждающей этот запрет. По данным исследования Э. Грили³³, 3/4 приходских священников не поддерживали эту энциклику. Дело доходило до открытых выступлений против нее со стороны монахов и священников во время службы, многочисленных дисциплинарных наказаний со стороны иерархии и в то же время фактического отказа большинства священнослужителей (причем и многих епископов) поддержать церковное учение в этом пункте.

Среди американских католиков распространилась оппозиция целибату; были случаи, когда священники и монахи вступали в брак, отказываясь при этом снять с себя сан. Борьба за женское священство была (и в какой-то степени остается до сих пор) особенно бурной. Ряд организаций общенационального масштаба, в целом объединяющих большинство монашенок, официально обращались к Ватикану с требованием разрешить женское священство. Эти требования поддерживались демонстрациями и другими «акциями протеста» различных католических организаций.

Реформаторы выступали с требованием дальнейшей демократизации церковной структуры, далеко выходящим за рамки принятых Собором нововведений. В США борьба вокруг вопроса о демократизации церкви приобрела особую остроту из-за традиционно жесткой дисциплины в церкви и консерватизма иерархии. Широкое недовольство иерархией привело после Собора к быстрому распространению требований замены представлявшего Ватикан в США апостолического делегата архиепископа Э. Ваньонци, смены высшей иерархии, наконец, введения выборности епископов. Требования демократизации церкви пере-

плетались из-за консерватизма и политического конформизма епископата с движениями за гражданские права негров и против войны во Вьетнаме.

Начало этому движению положили обвинения, выдвинутые в 1963 г. священником Уильямом Дюбэем в письме Павлу VI против лос-анджелесского архиепископа кардинала Джемса Макинтайра, «в отсутствии авторитета и программе репрессий против священников, семинаристов и мирян, пытающихся участвовать в борьбе за гражданские права»³⁴. Позднее, в 1966 г., Дюбэй пытался организовать профсоюз священников для защиты от епископов. Волна нападок радикалов на иерархов достигла наибольшего накала в середине 60-х годов. Наибольшей критике подвергались представители епископата, по меркам начала XX в. вполне компетентные; это были лидеры, создавшие процветавшие католические приходы с их школами, больницами и прочими социальными институтами. Теперь, в 60-е годы, их представления о том, что такое церковь и как ею надо руководить, казались и клирикам, и мирянам неверными и даже продиктованными их личным эгоизмом³⁵.

Движение за демократизацию церкви тесно переплелось с движением за гражданские права, охватившим американское общество в 60-е годы. При этом католические радикалы были связаны в ряде случаев с наиболее воинственными негритянскими движениями, в том числе, по свидетельству «Тайм»³⁶, с «Черными пантерами», у которых был свой «капеллан» — католический священник. Вовлеченность священников и монахов в радикальные политические движения и в акции протеста, в частности участие в демонстрациях против сегрегации в Сельме в 1965 г. 400 католических священников во главе с викарным епископом Миннеаполиса Дж. Шэнноном, вызвало возмущение в рядах епископата. Причина недовольства епископов была не в том, что церковь выступала за сегрегацию — Пий XI осудил ее безоговорочно в 1939 г., к 1965 г. сегрегация в католической церкви США была и фактически преодолена. Дело в том, что церковное руководство было в принципе против права клириков участвовать в акциях неповиновения.

Во второй половине 60-х годов тяга к социальным реформам, казалось, охватила громадное большинство клириков и монахов. Многие священнослужители стали безразлично относиться к своим традиционным обязанностям, да и к самому вероучению, видя смысл своей деятельности в социальном реформаторстве. Среди семинаристов стало

трудно найти кандидатов в приходские священники — все стремились поступить в монашеские ордена, участвующие в помощи бедным, меньшинствам и т. д.

Еще более непримиримой стала борьба внутри церкви по вопросу о войне во Вьетнаме. Американская католическая церковь поддерживала все войны, которые вело американское правительство, и вьетнамская война не составила исключения. Яростный антикоммунизм епископов естественно приводил их в лагерь самых воинственных «ястребов», призывавших к войне до победы любой ценой.

Однако с самого начала военного вмешательства США во Вьетнаме внутри церкви действовало сильное движение против войны и против ее поддержки епископатом. Первые критики принадлежали или были связаны с «Католик уоркер», проявившим свой пацифизм еще во время второй мировой войны и корейской войны. С «Католик уоркер», в частности, были связаны наиболее известные радикалы-пацифисты братья иезуиты Филипп и Дэниэл Берриганы. Они организовали ряд имевших большой резонанс акций насильственного характера, в том числе погром призывного пункта в Кейтонсвилле, обвинялись в 1971 г. в заговоре с целью похищения госсекретаря Г. Киссинджера. Берриганы требовали немедленного вывода войск из Вьетнама (а после войны выступали за решительное одностороннее разоружение США, требовали от церкви приложить все силы в защиту повстанческих движений в Латинской Америке и ООП). Критикуя церковь за лояльность государству, Д. Берриган призывал епископов порвать все связи с ним и заявил: «Я не могу называть эти связи браком, но скорее подлым адюльтером»³⁷. По мере эскалации военных действий росло радикальное антивоенное движение, охватившее многие тысячи католиков — клириков и мирян. Наибольшего накала оно достигло в 1968—1971 гг. Во время конвента демократической партии 1968 г. сотни священников и монахов участвовали в антивоенных демонстрациях. Монахини, съехавшиеся со всех концов страны, плотным кольцом окружали демонстрантов, чтобы не допустить к ним полицейских, так как надеялись, что чикагские полицейские, в основном католики, не посмеют применить против них силу. Архиепископ Чикаго кардинал Джон Коди, alter ego мэра города Р. Дэйли, обрушился с проклятиями на участников демонстраций, посоветовав полиции не обращать внимания на сутаны и смело использовать дубинки³⁸. Следует заметить, что католический епископат США,

выступая в поддержку войны во Вьетнаме, шел на конфронтацию не только со своим клиром, но и с Ватиканом, который до 1966 г. занимал фактически нейтральную позицию, а с 1966 г. выступал за вывод войск из Вьетнама. Многие высшие иерархи католической церкви в Европе открыто осуждали Ф. Спеллмана и Р. Кашинга за воинственность.

Реформаторская волна вызвала ответную консервативную реакцию в церкви. Так же как среди «модернистов», и здесь наблюдались разные степени радикализма. Одни, оставаясь полностью верными церкви, объединялись вокруг своих журналов («Una voce» — т. е. «одним голосом», «Roman Forum», «Wanderer», «Catholics United for the Faith», «Triumph», «Catholic Current») в движения за возвращение к прежней литургии и нормам церковной жизни; другие балансировали между верностью церкви и разрывом с ней (сторонники международного традиционалистского движения во главе с французом архиепископом Марселем Лефевром или чисто американского Католического традиционалистского движения во главе со священником из Лонг-Айленда Гоммаром де Ро); наконец, третьи порвали с католической церковью, объявив всех пап, начиная с Иоанна XXIII, еретиками. Эти крайние радикалы создают свои «раскольниковские иерархии», обрекаяющие в проповедях всю современную церковь на вечные муки ада (например, основанная в 1968 г. в Кер д'Ален «епископом» Шукардтом Тридентинская церковь латинского обряда). Первоначальный импульс массовой консервативной реакции в церкви дало широкое недовольство политизацией клира; общим лозунгом стало: «Священники должны заниматься своим делом в церкви и не лезть в политику»³⁹. Консерваторы объявляли бойкоты — часто весьма действенные — либеральным периодическим изданиям, школам и другим церковным учреждениям. В некоторых случаях консервативные миряне создавали «приходские» школы, не зависящие от местного либерального церковного начальства.

В 1977 г. возникло Братство католических ученых во главе с профессором из Сент-Луиса Дж. Хитчкоком. Братство и другие близкие к нему группы организовали издание своего международного печатного теологического органа, цель которого — «поддержка папы в борьбе с Кюнгом (видный либеральный католический теолог. — С. Ф) и другими, желающими разрушить христианство, в борьбе

за доктринальную ортодоксальность» («Нью Оксфорд ре-
бью») ⁴⁰.

Борьба между различными фракциями в церкви в послесоборное десятилетие была крайне бурной, поляризация достигла предела. Ортодокс филаделфийский кардинал Джон Крол в 1966 г. обвинил реформаторов в том, что у них «слишком мало общего с католицизмом» ⁴¹. Для левого радикала характерно обращение Д. Берригана к кардиналу Куку: «...вы растоптали христианскую идею и выглядите, как позор в этом мире... мы хотим, чтобы кардинал Кук стал христианином. Это очень скромная просьба» ⁴².

Либерально-реформистские настроения охватили в первую очередь католическую молодежь, а среди молодежи — студентов католических вузов, молодых священников и монахов. Реформистский радикализм особенно затронул католических монахов и монашенок. И это закономерно. Монашеские ордена относительно независимы как от консервативно настроенного епархиального начальства и епископата в целом, так и от давления мирян, которому подвергаются приходские священники. Кроме того, сама «специфика работы» монахов — миссионерство, благотворительность, преподавательская и научная деятельность — развивает в них критическое отношение к действительности. При этом монахи направляются на решение наиболее экстремальных проблем (если помощь бедным — то в гетто негров и чиканос, а не поддержка каких-то менее обеспеченных семей в общине приходским священником; если литургические реформы — то среди студенческой молодежи, а не среди средних, обычно консервативных прихожан и т. д.).

Особенно сильно реформистский дух затронул иезуитский орден, в котором были (да в основном и остались) сильны самые радикальные настроения как в области теологии и богослужения, так и в области политики — среди американских иезуитов нетрудно встретить людей, считающих себя социалистами, людей, заигрывающих с марксизмом. В нескольких принадлежащих иезуитскому ордену журналах, таких, как «Америка» и «Коммонуил», возобладали либерально-реформистские настроения ⁴³. Еще более радикален малочисленный орден Мэринол, в основном занимающийся миссионерской деятельностью.

По определенным параметрам внутреннее брожение в женских монашеских орденах было даже еще сильнее, чем в мужских. С конца 60-х годов они широко охвачены

феминистским движением — требованиями женского священства, «антисексистских» изменений в переводе Библии и т. д.

Вполне объяснимо в связи с этим выдвижение кандидатом на пост вице-президента США от Социалистической партии на выборах 1980 г. феминистки и социальной активистки преподавателя математики католической монахини Дианы Драфенброк.

Преобладание «либералов» среди американских монахов и монахинь привело к тому, что в ведущих общенациональных католических организациях, которые, казалось бы, должны были бы стоять на страже ортодоксии, таких, как Конференция руководителей католических мужских орденов, Национальная федерация советов католических священников, Теологическое общество Америки, Общество канонического права и др., ныне преобладают реформаторские настроения⁴⁴.

Среди епископов и из-за их преклонного возраста, и из-за политики Ватикана, отбравшего в иерархи людей более консервативных, либеральные настроения были гораздо слабее, чем среди рядовых клириков. Тем не менее и среди них возникла реформаторская фракция. Такие иерархи, как епископы Дж. Шэннон, Ч. Босуэл из Пуэбло, В. Рид из Талсы, архиепископ Денвера Дж. Кейси, детройтский кардинал Д. Дирден, стали любимцами левых радикалов.

В самом начале кризиса в церкви — в середине 60-х годов — значительные слои молодых мирян примкнули к движениям протеста, поддерживали церковных реформаторов. Однако это был лишь кратковременный всплеск. Как правило, активные в церкви миряне — консерваторы в миру. Девин красочно описывает анекдотическую ситуацию⁴⁵, когда реформаторы-священники добивались назначения мирян на руководящие посты, а миряне-традиционалисты были этим крайне недовольны, изгоняли мирян-руководителей и добивались назначения монахов или священников; однако они оказывались настроены — в отличие от предыдущего руководителя-мирянина — значительно более реформаторски; разъяренным мирянам оставалось искать монаха-консерватора, но в середине 60-х годов это был очень дефицитный товар. Несмотря на кажущуюся парадоксальность этого положения, оно вполне объяснимо. Либеральные католики-миряне чаще равнодушны к церкви и поэтому обычно защищают свои взгляды не через церковь и не в церкви; консерваторы же

(просто в силу своих идейных и политических установок) стремятся действовать через церковь, ее позиции для них гораздо важнее, чем для либералов.

Наиболее многочисленные организации мирян-католиков — «Рыцари Колумба», Национальная конференция католических благотворительных организаций и женские Национальный совет женщин-католичек, «Католические дочери Америки» — постоянно осуждали радикалов-реформаторов, особенно в области морали. В частности, эти женские организации выступили в подлинный крестовый поход против феминизма монашенок, за конституционную поправку, запрещающую аборт, и т. д. Католичка Ф. Шлафли стала общенациональным лидером в борьбе против конституционной поправки о равных правах женщин.

Послесоборную борьбу в церкви можно разделить на два этапа⁴⁶. Первый этап характеризовался преобладанием в либерально-реформационном движении социально-политической проблематики и дезорганизацией консервативного лагеря. Второй этап (начавшийся в 1968—1971 гг.) связан с переносом основного внимания либералов на морально-догматические проблемы и началом консолидации консерваторов.

В чем причина «смены вех» католической левой? С одной стороны, в 70-х годах церковное руководство переняло ряд требований католических реформаторов — заняло значительно более критическую позицию по отношению к властям, стало решительнее выступать с либерально-реформистских позиций по вопросам внутренней и внешней политики. С другой — в США ослабло демократическое движение за социально-экономические реформы, питавшее левое движение в церкви. Одновременно с переориентацией внутри либерально-реформистского движения его влияние идет на убыль.

В начале 70-х годов наступает настоящая волна реакции. В эти годы в католических организациях вводились удлиненные молебны и цензура на чтение секулярных изданий, клирикам запрещалось сотрудничать в светских изданиях. Именно в это время, осознав свое поражение, церковь покидает ряд видных левых радикалов, в том числе епископ (правда, единственный) Дж. Шэннон и упоминавшийся выше священник Дюбэй, пытавшийся организовать профсоюз священников.

Пожалуй, последний раз большого успеха прогрессисты добились на официальной конференции «Призыв к действию», организованной в 1976 г. в Детройте по инициативе

представителей реформистски настроенной католической интеллигенции (клириков и мирян) и ряда либеральных иерархов (во главе с тогдашним детройтским архиепископом кардиналом Дж. Дирденом). Эта официальная католическая конференция призвала к таким реформам, как женское священство, отмена запрета противозачаточных средств, ослабление церковной позиции по отношению к разводам, поставила под вопрос целибат. Разумеется, эти требования были осуждены большинством епископов, церковь более не допускала столь представительных реформистских форумов под своей эгидой.

Хотя радикально-реформистские группировки продолжают существовать и позднее и даже возникают новые (в 1980 г. основана Ассоциация за права католиков в церкви), их значение и влияние резко падает, церковь в основном преодолевает поляризацию.

Внутренние конфликты и разброд внутри церкви соседствовали с постоянным ослаблением организационного и идейного влияния церкви, потерей прихожан. Вот некоторые цифры ⁴⁷.

	1966 г.	1976 г.
Священники	59,2 тыс.	58,8 тыс.
Семинаристы	48,1 тыс.	17,2 тыс.
Миссионеры	9,3 тыс.	7,0 тыс.

В 1963 г. раз в неделю мессу посещали 71% католиков, в 1974 г. — 55%; очень редко или никогда не ходили на исповедь в 1963 г. 18%, в 1974 г. — 30%; в 1963 г. 70% считали истиной, что Иисус вручил руководство церковью наследникам римского первосвященника, в 1974 г. — 42%; в 1963 г. читали католическую периодику 61%, в 1974 г. — 56%; в 1963 г. одобряли использование противозачаточных средств 45%, а в 1974 г. — 83%; считали, что «религия очень важна в их жизни», в 1965 г. 76%, в 1978 г. — 51%. Единственный из институтов католической церкви, имеющих большое значение, который продолжал расти в годы кризиса (и продолжает расти и сейчас), — система католического высшего образования (в 1968 г. — 430 тыс. студентов, в 1979 г. — 484 тыс., в 1982 г. — 533 тыс. студентов).

Однако, несмотря на то что кризис глубоко затронул католическую церковь США, американская церковь все же перенесла его с меньшими потерями, чем католические церкви многих других стран мира. Если в США иерархия

и церковь в целом сохранили верность основным католическим догматам, то в ряде стран *de facto* перестали соблюдаться основные догматические правила — в Нидерландах, например, нередко случаи совершения таинств мирянами и женщинами, в ряде стран Латинской Америки церковные лидеры открыто заявляют о борьбе за социалистическое революционное общество. Общее падение влияния католической церкви в большинстве стран также было большим, чем в США. Так, например, число посвященных в сан священников в США упало в 1966—1977 гг. на 1/3, в Италии почти в 3 раза, а во Франции — в 6 раз. Если говорить о мирянах, то, например, в Италии среди католиков число гражданских браков без церковного венчания за этот период выросло более чем на 20%, а в США — на 5% ⁴⁸.

7. Консолидация католической церкви США в конце 70-х — начале 80-х годов. В 70-х годах дезорганизация католической церкви в США постепенно преодолевалась. Недовольные складывающимся новым обликом церкви либо покидали ее, либо приспосабливались и привыкали к новому положению вещей. За 15 лет церковь устала от бесконечных конфликтов и нововведений. Установлению «мира», консолидации церкви способствовал ряд событий, как не зависевших от воли церковного руководства, так и специально им организованных.

В первую очередь следует сказать об изменениях в американской иерархии. В конце 60-х — начале 70-х годов умерли (в том числе Ф. Спеллман в 1967 г., Р. Кашинг в 1970 г.) или ушли на покой (Дж. Макинтайр в 1970 г.) наиболее консервативные кардиналы, безоговорочно поддерживавшие внешнеполитический курс американского правительства. На смену им пришли молодые, более гибкие, учитывающие настроения в церкви деятели.

В 1973 г. апостолического делегата Э. Ваньоцци, обычно поддерживавшего консерваторов, сменил бельгиец теолог и миссионер Ж. Жадо. За семь лет, с 1973 по 1981 г., Жадо много сделал для назначения на епископские кафедры людей высокообразованных, обладающих авторитетом и придерживающихся умеренных взглядов по наиболее спорным вопросам.

Другим фактором, также поднявшим авторитет иерархии и ее способность эффективного руководства, служило все более энергичное осуществление соборного принципа коллегиальности. В частности, с каждым годом возрастала роль Конференции католических епископов, ее постоянных учреждений, а также региональных конференций.

В 1971 г. Конференция католических епископов официально осудила вьетнамскую войну (первым крупным иерархом, призвавшим к немедленному выводу американских войск из Вьетнама, был архиепископ Фултон Шин⁴⁹, обратившийся с таким призывом в 1967 г.) и после этого постоянно занимает миролюбивую внешнеполитическую позицию, добивается от американского правительства сдержанности во внешней политике. Переориентация епископата по отношению к войне во Вьетнаме устранила одну из наиболее болезненных причин недовольства широких слоев клириков и мирян.

Среди факторов, приведших к некоторой консолидации американского католицизма, определенную роль сыграла кампания, организованная против католической церкви сторонниками легализации аборт и женского равноправия. По мысли организаторов этой кампании, она должна была дискредитировать епископат в глазах общественности, в том числе и католической. Однако эта кампания (как и многочисленные подобного рода кампании XIX — начала XX в.) способствовала объединению католиков вокруг руководства церкви. Многие из тех, кто критически относился к позиции церкви в вопросах законодательных ограничений в области морали, были возмущены нападками на «их» церковь. Именно на основе этих настроений в мае 1973 г. возникла воинственная Католическая лига за религиозные и гражданские права. Эта Лига (независимая организация, формально не связанная с католической церковью) по замыслу организаторов должна быть католическим аналогом еврейской Лиги борьбы против диффамации и ставит своей целью «защиту от поругания религиозных и моральных верований, традиций, обычаев, защиту интересов, религиозных и гражданских прав католиков»⁵⁰. К началу 80-х годов Лига имела отделения во всех 50 штатах и объединила широкий круг католической общественности (не только священников, теологов, деятелей католических организаций, но и политиков, бизнесменов, юристов).

Парадоксальность возникновения подобной организации в наше время, когда антикатолические настроения в американском обществе практически изжиты (а таких организаций не было и в годы массовых антикатолических движений), может быть объяснена не столько внешним, сколько внутренними факторами — стремлением объединиться, «найти свое лицо».

Среди различных мероприятий, проведенных церковью

с целью объединения и преодоления поляризации (как заявил кардинал Крол при его открытии, «с целью духовного возрождения церкви»), особую роль сыграл 41-й Международный евхаристический конгресс 1976 г. в Филадельфии. Конгресс был грандиозным собранием сотен тысяч католиков из всех штатов и из многих стран мира с парадами десятков католических организаций, с богослужениями с участием 44 кардиналов и 461 епископа, с выступлениями видных католических деятелей и американских политиков (в том числе президента Д. Форда).

Важным фактором, определившим консолидацию церкви, было избрание в 1978 г. нового папы Иоанна-Павла II. Дело в том, что многие прогрессисты в 70-е годы надеялись, что конклав после смерти стареющего Павла VI возведет на римскую кафедру молодого либерала. Их ждало разочарование — папой был избран молодой (для папы) консерватор (по крайней мере в теологических вопросах; его социально-политические взгляды неоднозначны). Визит Иоанна-Павла II в США в октябре 1979 г. дал удобную возможность не только высказаться по наиболее волновавшим американскую церковь проблемам, но и сам по себе (особенно учитывая размах связанных с визитом мероприятий) послужил делу сплочения американской церкви.

Папа отверг модернизацию теологии и все предложения о новых реформах в церкви. Требуя сохранить чистоту церковного учения, Иоанн-Павел II осудил заимствования из «чуждых идеологий», в первую очередь подразумевая марксизм. Таким образом, в области церковной жизни, теологии, этики папа — последовательный консерватор.

Социальная доктрина его более либеральна. В области международных отношений он осудил гонку вооружения и твердо высказался за разрядку напряженности. Папа выступил за кардинальное изменение мирового экономического порядка с целью скорейшего преодоления отсталости развивающимися странами.

В социальной области папа яснее и последовательнее, чем его предшественники, высказался за буржуазно-демократические принципы государственного устройства и прав человека. В частности, Иоанн-Павел II высказался за принцип отделения церкви от государства; выступая в штаб-квартире ОАГ, папа осудил диктаторские режимы Латинской Америки.

Высказываясь критически об определенных сторонах политического курса США и некоторых аспектах американского образа жизни, папа тем не менее, как ни один из

его предшественников, высоко оценивал в своих речах социально-экономическую систему США в целом. США для Иоанна-Павла II — эталон государственного устройства, «к которому столетиями двигалась цивилизация»; в другой речи он заявил, что «американцы добились свободы, сохранили свободу и имеют волю принести свободу другим народам». Папа фактически солидаризировался с кампанией «в защиту прав человека», развернутой администрацией Дж. Картера.

Несмотря на весь авторитет папы, перед его визитом и во время него были и выражения недовольства его позицией. Ряд либеральных публицистов выразили недовольство позицией папы в области морали и церковных реформ — в первую очередь женского священства. На одной из публичных церемоний к папе обратилась монахиня Тереза Кейн, активистка одной из организаций, борющихся за равноправие женщин в церкви, с призывом ввести женское священство. Ее поступок одобрили два представителя иерархии (архиепископ Денвера Дж. Кейси и епископ Пуэбло Ч. Босуэл).

С другой стороны, против визита папы протестовал, по политическим мотивам, целый ряд католических деятелей правого толка. Правые католики, в том числе некоторые конгрессмены, призывали отложить визит папы, так как боялись, что его призывы к борьбе за мир могут повлиять на принятие ОСВ-2 (папа, находясь в США, несколько раз выступил за ОСВ) в конгрессе. «Нэшнл ревью» и ряд консервативных организаций и печатных органов католиков-мирян критиковали отношение Ватикана к проблемам развивающихся стран.

Тем не менее оппозиция папе внутри церкви была намного слабее того, что можно было ожидать. Приветственные толпы, несколько раз достигавшие миллиона (!) человек, выражали бурный энтузиазм.

В течение последовавших за визитом папы в США нескольких лет Ватикан предпринял ряд шагов, направленных на подавление радикальных реформаторов. Были осуждены некоторые книги авторов — либеральных теологов (в том числе американцев Ч. Каррена, Э. Косника, Дж. Макнейла), а наиболее популярному из них — западногерманскому теологу Г. Кюнгю — было запрещено проповедовать. Папа запретил ряд «неумеренных нововведений в литургии», в частности «заменять Священное писание другими текстами», допуск девочек в алтарь, причащать мирян вином. Иоанн-Павел II перестал разрешать священникам

отказываться от сана (Павел VI удовлетворил 1033 таких прошения из 32 347; Иоанн-Павел II — ни одного).

В 1983 г. был принят новый свод канонического права, жестко регламентирующий нормы церковной жизни, что ограничило свободу действий реформаторов.

Иоанн-Павел II резко осудил либеральные настроения среди иезуитов и оказывает на них все усиливающееся давление с целью подавления «левых» настроений в этом ордене.

Наконец, Ватикан теперь строже, чем раньше, пресекает заигрывание католических социальных реформаторов с марксизмом.

Не следует, однако, преувеличивать глубину поворота церкви вправо. Павел VI неоднократно выражал «сожаление» по поводу тех модернизаторских тенденций, которые Иоанн-Павел II последовательно пресекает, таким образом в основном лишь решительнее осуществляя прежнюю линию. С другой стороны, Иоанн-Павел II вдохнул новую жизнь в ряд начинаний II Ватиканского собора. В частности, новый импульс и большую роль получили коллегиальные формы руководства — Ватиканский синод, Коллегия кардиналов, епископские конференции. Папа с большим пониманием относится к различным местным традициям. Значительный прогресс был достигнут в экуменической деятельности церкви после явного тупика последних лет понтификата Павла VI. Сконцентрировав основное внимание на отношениях с церквями, наиболее близкими римско-католической церкви, — православными, лютеранскими, монофиситскими, в меньшей мере с англиканами-епископалами, — Иоанн-Павел II добился того, что католический экуменизм из диалога теологов и иерархов превратился в широкое общественное движение. Визиты Иоанна Павла II в Турцию в 1979 г., в ФРГ в 1980 г. и Англию в 1982 г. привели к значительному улучшению католическо-православных, католическо-лютеранских и католическо-епископальных отношений. Отныне некоторые исследователи допускают возможность какой-то формы объединения этих церквей (и монофиситов) до конца столетия.

Особое значение в силу религиозного плюрализма американского общества экуменические инициативы Ватикана имели для США. После этих визитов широкие массы католиков США были вовлечены в экуменическую деятельность. Так, в июне 1980 г. по случаю 450-летия Аугсбургского вероисповедания в католических соборах состоялись многочисленные лютеранско-католические молеб-

пы (в одном соборе св. Патрика в Нью-Йорке собралось 4 тыс. человек) при участии высшего духовенства обеих церквей; лютеранских теологов и священников приглашали выступать публично и в массовой католической печати с разъяснениями существа лютеранского вероучения. Аналогичным образом складываются православно-католические отношения. В настоящее время даже обсуждается вопрос о создании совместного православно-католического Сове́та церквей США⁵¹. Показательно с точки зрения новой, экуменической позиции церкви изменение отношения к смешанным бракам. Сейчас браки лиц католического вероисповедания с православными, лютеранами, монофиситами и епископалами не требуют специального разрешения (их предпочитают называть экуменическими), и церковь вообще не стремится их пресечь (в отличие от браков, скажем, с иудеями или мормонами, которых церковь стремится не допускать).

Таким образом, после длительной внутренней борьбы и неопределенности в начале 80-х годов в американской церкви достигнуто определенное единство, так что теперь можно говорить о существовании общецерковной позиции по большинству кардинальных для церкви вопросов.

По вопросам культа, в частности, сейчас борьба в основном прекратилась. Либералы хотя и с недовольством, но приняли те рамки, которые были установлены Ватиканом; в то время как консерваторы, хотя и с недовольством, мирятся с католическим пятидесятничеством, современной музыкой при богослужении и некоторыми другими завоеваниями реформаторов.

Богослужебный плюрализм в церкви привел к массе последствий, одни из которых явно усиливают церковь, другие ослабляют, третьи не допускают однозначной оценки. Благодаря новым, эмоциональным формам культа в лучших американских университетах имеют определенный успех католические «центры духовного развития»; делает первые шаги оригинальное американское католическое церковное искусство, возрос интерес к культу святых.

Не случайно в 1976 г. в США была канонизирована первая святая — Элизабет Сетон; в 1977 г. — второй святой — Джон Ниуман, немец из Богемии, епископ Филадельфии в середине XIX в.; в 1980 г. среди пяти новых святых и блаженных американского континента — Катери Текавита, индейка из штата Нью-Йорк (XVII в.). В ближайшие годы ожидается канонизация еще нескольких американских святых.

В новых условиях иммигрантские приходы отныне без помех стали развивать свои этнические религиозные традиции, после Собора быстро окрепли многочисленные униатские церкви. Плюрализм богослужебной практики облегчил экуменические контакты, ослабил неприязнь протестантов к католическому централизму. С другой стороны, разнообразие в богослужении привело к усилению разнообразности в церкви.

Происходит и определенная консолидация церкви в вопросах морали. Здесь объективно вырабатывается некоторый компромисс. С одной стороны, американская церковь в целом поддерживает позицию Иоанна-Павла II, заявившего в 1981 г., что «семья — главный вопрос человеческого общества сегодня»⁵² (чего никак нельзя сказать о голландской или, скажем, бразильской церкви), и осуждает разводы, требует законодательного запрета аборт, экспериментирования с лабораторным созреванием человеческого плода, а также требует отмены любых форм экономического давления, могущих приводить к стерилизации малоимущих.

В данных вопросах иерархия получает значительную поддержку со стороны мирян. Таким образом, можно говорить, что и в учении церкви, и в поведении значительной части мирян сохраняется специфика католической морали.

С другой стороны, ряд принятых церковью моральных запретов не только игнорируется основной массой мирян, но иногда открыто, а чаще фактически, но не публично, ставится под сомнение иерархией. Так, американская церковь на практике не противодействует использованию противозачаточных средств⁵³. В среде иерархии также слабо сопротивление требованиям женского священства, уравнивания женщин в правах с мужчинами в церкви. Создается впечатление, что, если бы не Ватикан, многие иерархи (как сейчас — единицы из них) поддержали бы требования монашенок-феминисток.

Тем не менее, несмотря на некоторое затухание внутренней борьбы в церкви, до полного преодоления ее еще далеко. Особенно сильно в последнее время движение за женское священство, слабость противодействия которому со стороны иерархии в конце 1983 г. даже вызвала открытое осуждение Ватикана. Иоанн-Павел II, раздраженный непрекращающейся активностью феминисток и бесконечным потоком жалоб консервативных группировок внутри церкви на «недопустимую либерализацию» литургической жизни и другие отступления от ортодоксии, назначил даже в

1983 г. комиссии по разбирательству положения дел в женских монашеских орденах и семинариях США, провел «расследование» деятельности либеральных архиепископа Сиэтла Р. Хантхаузена и епископа Ричмонда У. Салливена.

Эти шаги Ватикана вызвали усиление борьбы в церкви. В Чикаго было создано Женское католическое движение, объединившее 1200 монахинь и мирянок, сторонниц женского священства. Многие либеральные монахини заявили, что собираются покинуть церковь. Одновременно консервативные монахини, объединившиеся в Национальную коалицию американских монахинь (2 тыс. членов), призвали папу ужесточить курс, а лидер наиболее ортодоксальной группировки в церкви «Объединенные католики за веру» М. Стеббинс даже призвал папу расправиться с епископами, «потворствующими» либерализации внутрицерковной жизни⁵⁴.

Ортодоксальные группировки организовали кампанию посылке в Ватикан тысяч писем возмущенных консервативных католиков с требованиями изгнания из католических вузов наиболее либеральных преподавателей, наказания ряда либеральных епископов (в том числе Р. Уикленда, Р. Хантхаузена, У. Салливена, Т. Гамблтона) и запрета на издание в католических издательствах книг, «противоречащих католической традиции». В ответ на эти письма, в частности, и было запрещено издание книги Ф. Кейна «Сексуальная мораль» и сборника «Призыв к любви: гомосексуалисты и лесбиянки в церкви». Многие либеральные епископы увидели в этом консервативном наступлении серьезную угрозу для себя. Архиепископ Р. Уикленд, в частности, обратился к католической интеллигенции с просьбой о поддержке и защите от нападок правых.

В конце 70-х годов процесс консолидации стал отражаться в данных опросов общественного мнения о церковной статистике. Тенденции, свидетельствующие об ослаблении церкви, либо ослабли, либо сменились ростом (хотя и медленным и неуверенным). Так, упавшее в 1978 г. до минимального уровня еженедельное посещение мессы (52%) в 1980 г. начало расти; число считающих, что церковь играет важную роль в их жизни, выросло с 51% в 1976 г. до 56% в 1980 г. (в 1965 г. — 76%). Начинается рост тиражей католических периодических изданий (26,73 млн. в 1975 г.; 26,82 млн. в 1978 г.). В 1977 г. впервые за 15 лет выросло число крещений в католических храмах, с 1979 г. стало расти число церковных бра-

ков. Судя по данным опросов католического исследователя Мак Риди, в конце 70-х годов наблюдается даже увеличение поддержки некоторых аспектов католического учения в области морали⁵⁵ (так, в 1972 г. 69% осуждали внебрачные связи, в 1977 г. — 72%). Наряду с этим продолжается (хотя и более медленное) уменьшение числа семинаристов, монахов и монахинь.

Что же сейчас представляет собой организационно католическая церковь в США? В 1983 г. это 33 архидиоцеза, 144 диоцеза, во главе которых стоит около 270 епархиальных и викарных епископов (из них 14 униатов), которым подчиняются 57,9 тыс. священников, 120,7 тыс. монахинь и 7,7 тыс. монахов, не имеющих священнического сана, за рубежом находятся 6,3 тыс. миссионеров. В США в 1984 г. 52,4 млн. католиков-мирян (т.е. 22,3% населения США) и еще около 12 млн. причисляют себя к католикам, но практически не связаны с церковью.

В США никогда не было официального примаса — главы католической церкви, но неофициально эту роль до начала XX в. играл глава старейшей епископской кафедры страны — балтиморской; в середине XX в. особого главенствующего статуса добились архиепископы Нью-Йорка. Однако после смерти в 1967 г. нью-йоркского кардинала Спеллмана его преемник не смог добиться прежнего авторитета для своей кафедры. Хотя кардинал Т. Кук и занимал особое место в отношениях между церковью и государством, в последнее время роль неофициального главы церкви начинает играть чикагский кардинал Дж. Бернардин. Руководство церковью с конца 60-х годов осуществляется коллегиальным органом — Национальной конференцией католических епископов (НККЕ), собирающейся на святи пленарные заседания два раза в год. НККЕ регулярно избирает своего президента и вице-президента, а также глав комиссий, решающих какой-либо вопрос, или делегатов на ответственные совещания, организуемые Ватиканом. В настоящее время сложилась небольшая группа, в 10—15 человек, наиболее авторитетных иерархов, обычно оказывающихся во главе выборных органов. Это в первую очередь архиепископы Чикаго кардинал Дж. Бернардин (президент НККЕ в 1974—1977 гг.), Сан-Франциско Джон Квинн (президент НККЕ в 1977—1980 гг.), Сент-Пола — Миннеаполиса Джон Роач (президент НККЕ в 1980—1983 гг.); епископ Янгстауна Дж. Мэлоун (президент НККЕ с 1983 г.); архиепископ Сент-Луиса Дж. Мэй и Вашингтона Дж. Хикей; лидер

испаноязычных католиков США архиепископ Сан-Антонио Патрик Флорес, а также несколько викарных епископов, формально находящихся на низших ступенях иерархической лестницы.

Особое место в высшей иерархии церкви занял архиепископ нью-йоркский с 1984 г. Дж. О'Коннор. Он отстаивает традиционное католическое моральное учение и социально-политическую позицию церкви чрезвычайно решительно и непримиримо, что разительно отличается от компромиссного стиля громадного большинства иерархов. Поэтому его имя не сходит со страниц печати, и оно вызывает сильные и, естественно, противоречивые эмоции.

Наиболее часто избираемые епископами лидеры, выражающие их позицию в социально-политической области, в области морали и теологии, немного либеральнее Ватикана и американских кардиналов. Среди иерархии существуют малочисленные консервативная (нью-орлеанский архиепископ Филипп Ханан) и либеральная (архиепископы Денвера Джеймс Кейси и Милуоки Р. Уикленд) фракции, не боящиеся публично оспаривать мнение большинства.

Другая форма главенства — избрание в Коллегию кардиналов, значение которой при Иоанне-Павле II возросло. В конце 1984 г., после смерти Т. Кука и У. Медейроса, в США было 4 кардинала, остающихся во главе своих епархий⁵⁶, — Джон Крол (Филадельфия), Тимоти Мэннинг (Лос-Анджелес), Джозеф Бернардин (Чикаго), Уильям Баум (префект конгрегации католического образования, т. е. «министр образования» Ватикана). Если Ватикан будет следовать сложившейся традиции, то в ближайшие годы красные кардинальские шапки получат архиепископы Нью-Йорка Джон О'Коннор, Бостона — Бернард Лоу, Детройта — Эдмунд Шока, Сент-Луиса — Джон Мэй и Вашингтона — Джеймс Хикей.

Контроль Ватикана над католической церковью США непосредственно осуществляется апостолическим делегатом, играющим решающую роль в назначениях на епископские кафедры. С 1981 г. апостолический делегат (с 1984 г., т. е. после установления дипломатических отношений США с Ватиканом, пронуний) — Пио Лаги, считающийся более ортодоксальным, чем его предшественник Жан Жадю.

ННКЕ формально подчинена Католическая конференция США (КК). КК — бюрократический аппарат, осущес-

ствляющий собственные и координирующий местные социальные программы, проводимые под эгидой НККЕ. В КК до сих пор очень сильно влияние радикально настроенных реформаторов; некоторые из ее видных функционеров (монсеньоры Хиггинс и Хехир) прославились яростными нападками на капиталистическую эксплуатацию, милитаризм, подавление гражданских прав меньшинств и трудящихся.

8. **Политическая активность американской католической церкви в середине 70-х — начале 80-х годов.** В после-соборный период политическая ориентация Ватикана и католицизма в целом резко меняется. В какой-то степени современная трансформация мирового католицизма аналогична трансформации католицизма на американской почве. Католицизм в США, как мы видели, выступал активным сторонником веротерпимости, отделения церкви от государства и занимал скорее левые, либеральные позиции по большинству внутривнутриполитических вопросов. Это объяснялось нами, во-первых, положением религиозного меньшинства, в котором оказалась католическая церковь в Америке, а во-вторых, отсутствием связи с феодальными структурами, в результате чего характерное для католицизма критическое отношение к индивидуализму и классическому капитализму приобретает специфически «левую» окраску. Между тем католицизм в настоящее время повсюду в мире оказался в аналогичной позиции. Почти нигде католическая церковь не является настолько сильной, чтобы быть в состоянии установить свое монопольное господство в духовной жизни общества. Также повсюду в мире исчезают старые социальные опоры католицизма — феодальные структуры. Поэтому она становится особенно заинтересованной в принципе религиозной свободы. II Ватиканский собор перевел этот практический интерес на уровень идеологического постулата.

Однако в современной эволюции католицизма есть два принципиальных отличия от тех процессов, которые в свое время происходили в американской церкви. Во-первых, католицизм не пошел по пути самоизоляции в обществе (здесь есть скорее аналогия с позицией «американистов»). Во-вторых, такая интернациональная (и потому вынужденная учитывать интересы католических общин во всех странах) церковь, как католическая, в условиях отделения церкви от государства естественным образом начинает поддерживать идею мирного сосуществования, в ней усиливается пацифистская тенденция.

В 70-е годы католическая церковь США решительно порывает с традиционной для нее лояльностью находящимся у власти администрациям и превращается в активного сторонника социальных реформ. В первую очередь следует сказать о резкой активизации НККЕ, которая отныне постоянно участвует в политической борьбе.

Помимо совместной политической деятельности на общенациональном уровне, в 70-е годы резко возросла политическая активность епископов в своих епархиях, в региональных объединениях, а также в комитетах, организуемых епископами, лоббирующими какой-то вопрос общенационального характера (такие организации и комитеты часто существуют параллельно НККЕ, например пацифистская «Пакс Кристи»). Для осуществления своих целей на местном уровне в последние годы в епархиях возникли Комитеты политического просвещения.

Поворотным пунктом можно считать выборную кампанию 1976 г. Американские епископы впервые выступили со «списком вопросов», «имеющих моральное, религиозное значение», из 15 пунктов, т. е. фактически с политической программой.

В период 1976—1980 гг. политическая деятельность католического епископата стала еще активнее. Это выразилось в первую очередь в широкой мобилизации католических организаций на борьбу за законодательное запрещение абортов.

На выборах 1980 г. «список вопросов, имеющих моральное значение», удлинился и стал конкретнее. В нескольких случаях епископы непосредственно (а не через католические организации) давали оценку кандидатам в конгресс. Они не выступили в поддержку кого-либо из кандидатов в президенты скорее потому, что ни один из серьезных кандидатов их полностью не устраивал. Тем не менее епископы оказывали давление на всех кандидатов, стремясь навязать им свою программу. И Рейган, и Картер несколько раз встречались с лидерами иерархии, выступали перед съездами католических организаций и в католических университетах. Непосредственное участие католической церкви в политической борьбе вызвало осуждение и противодействие со стороны многих влиятельных общественных и политических кругов — в наибольшей степени со стороны либеральной интеллигенции (а вовсе не традиционных противников американских католиков — протестантов-фундаменталистов). В ходе теледебатов Р. Рейгана и Дж. Андерсона перед выборами 1980 г.

право католических епископов агитировать за или против определенных кандидатов было одной из основных тем обсуждения (Андерсон отрицал за ними это право, Рейган защищал его). Наиболее яростно, однако, политическую активность епископата осуждали сторонники женского равноправия, легализации абортов. Примечательно, что основными противниками иерархии стали ведущие средства массовой коммуникации, в первую очередь телекомпания, которые оценивались церковными деятелями чуть ли не как основная враждебная им политическая сила. Тележурналисты Билл Мойерс и Д. Кронкайт в конце 70-х годов были для епископов самыми одиозными фигурами в США. Враждебность между католической церковью и американской журналистикой имеет давнюю традицию. Сам стиль журналистики (с ее сенсационностью, интересом ко всему скандальному, благодаря чему все конфликты в церкви получают огласку) неприемлем для церковных деятелей. Многие десятилетия церковь регулярно организовывала кампании против порнографии («непристойности») на экране и в прессе (последняя значительная кампания такого рода была организована кардиналом Spellmanом в начале 50-х годов. Новая кампания развернута в конце 70-х годов «Рыцарями Колумба»). Но такого противостояния двух этих общественных сил не было никогда.

Выборные кампании 1980 и 1982 гг. убедили многих лидеров церкви, что их непосредственное участие в политической борьбе тактически неоправданно и даже потенциально вредно для церкви. Эту тревогу и желание ограничить политическую деятельность открыто выразил президент НККЕ Дж. Роач в период предвыборной кампании 1982 г. (когда многие епископы выступили в своих епархиях со своими «списками моральных вопросов» и во многих случаях агитировали за или против определенных кандидатов в конгрессмены и губернаторы): «Вовлечение церкви в политическую борьбу начинает нервировать многих людей. Хотя церковь и должна быть вовлечена в процесс установления политических приоритетов, это, конечно, не означает, что епископы должны решать каждый политический вопрос»⁵⁷.

В ходе предвыборной кампании 1984 г. вопрос о месте религии и церкви в политической жизни был одним из основных. Но хотя епископы неоднократно высказывали сожаление о «чрезмерном вовлечении религии в политическую борьбу», вовлечены в нее они были как никогда силь-

но: вновь был опубликован длинный список «политических вопросов, имеющих моральное значение», причем в целом позиция церкви в этом документе выражена даже более развернуто. Епископы выступали на слушаниях по подготовке предвыборных программ обеих партий, имели продолжительные встречи и с Рейганом, и с Мондейлом; Рейган и Буш выступали перед различными католическими аудиториями; а католическая пресса как никогда подробно комментировала предвыборную борьбу.

Если в отношении внутривнутриполитических проблем в позиции католической церкви видна преемственность, то в ее внешнеполитической позиции в 70-е годы произошел кардинальный поворот. Если до Собора и в ходе вьетнамской войны католические церковные лидеры выступали с крайне агрессивных, милитаристских, «ура-патриотических» позиций по большинству внешнеполитических проблем, то сейчас они — сторонники миролюбивого внешнеполитического курса, а в странах «третьего мира» поддерживают политические и социально-экономические реформы и добиваются от американского правительства увеличения помощи развивающимся странам.

Особое, привилегированное место среди различных сторон внешнеполитической деятельности церкви занимают отношения со странами Латинской Америки.

Еще с рубежа столетия американская католическая церковь вела широкую миссионерскую деятельность в Латинской Америке. До II Ватиканского собора, однако, это участие обычно не приводило к какой-то специфической позиции католической церкви США по вопросу о взаимоотношениях США со странами Латинской Америки⁵⁸. Миссионеры оставались лояльными гражданами США, полностью поддерживающими правительственную политику. Да и позиция Ватикана и местных иерархий также была направлена на поддержание статус-кво и была близка внешнеполитическому курсу США. Положение начало бурно меняться после II Ватиканского собора.

Церковь в странах Латинской Америки постепенно, от страны к стране, к началу 80-х годов становится последовательным сторонником социальных реформ и буржуазно-демократических преобразований. И после неоднократных инициатив и призывов Ватикана к церкви США она также стала проводить общую с латиноамериканскими церквями католическую либеральную политическую линию в Латинской Америке.

Вовлеченность церкви в латиноамериканские дела вы-

росла и благодаря росту значения испаноязычных общин в самих США. В американской церкви «испанос» (т. е. испаноязычные иммигранты из Латинской Америки) сейчас составляют 30% американских католиков. Их численность и влияние в церкви бурно растут.

В миссионерской деятельности и в выработке линии епископата с середины 70-х годов наибольшую активность проявили социальные радикалы. И это понятно — для американских католиков-радикалов Латинская Америка — наиболее естественная арена борьбы с социальной несправедливостью, тиранией, нищетой и подавлением культурной самобытности (в данном случае индейцев). Миссионерская деятельность в Латинской Америке стала в какой-то мере клапаном, через который американская католическая церковь выпускала пар социального радикализма.

Современная роль американских католических миссионеров в политических процессах в Латинской Америке ярко проявилась во время гражданской войны в Никарагуа, когда американские миссионеры безоговорочно поддерживали оппозицию Сомосе. В Никарагуа традиционно было особенно много американских миссионеров, некоторые никарагуанские священнослужители учились в американских католических учебных заведениях. Например, священник Д'Экосто Брокман, ставший в сандинистском правительстве министром иностранных дел, — воспитанник ордена Мэрикнол, особенно активного в Никарагуа и Сальвадоре. Видные деятели сандинистского движения Э. и Ф. Карденали — воспитанники американских иезуитов, близкие друзья Д. Берригана.

Не только традиционные миссионерские католические организации, но и многие организации мирян-католиков ныне подключились к латиноамериканским инициативам своей церкви. Так, например, «Рыцари Колумба», «Католические дочери Америки», многие организации «за право на жизнь», американо-индейская «Конференция святой Текаквиты»⁵⁹ создали филиалы в Латинской Америке (в первую очередь Центральной), став таким образом международными организациями.

В середине 70-х годов католическая церковь США активно лоббирует свое правительство, вынуждая его оказывать давление на южноамериканские хунты с целью достижения демократических перемен в Бразилии, Чили, Эквадоре, Перу. В разгар повстанческой деятельности в Никарагуа католическая церковь США весьма активно

добивалась прекращения помощи Сомосе. Деятельность американской католической церкви постоянно координировалась с главой никарагуанской церкви архиепископом Обандо-и-Браво; по существу, администрация Картера сталкивалась с единой католической позицией. После поражения сомосистов и вплоть до середины 1982 г. католическая церковь США постоянно добивалась нормализации отношений между США и Никарагуа — епископы предоставляли и предоставляют церковные и университетские кафедры католикам-сандинистам: Д'Экосто, Карденалям и др.

К беспрецедентному вмешательству церкви во внешнюю политику США привели конфликт в Сальвадоре и ширящийся конфликт в Гватемале. Убийства в 1980 г. правыми террористами четырех американских монахинь, а затем архиепископа Сан-Сальвадора О. Ромеро вызвали в американской церкви беспрецедентный взрыв страстей. Церковь энергично организует кампанию против военной помощи хунтам Сальвадора и Гватемалы. Когда Хейг, а позднее Шульц пытались убедить иерархов, что монахини были левыми радикалками, и призвали церковников «трезвее» смотреть на вещи, епископы с негодованием отвергли эти «инсинуации». Ромеро и монахинь в католических изданиях уже сейчас часто называют святыми, а нынешний глава сальвадорской церкви архиепископ А. Ривера-и-Дамас, энергичный противник хунты, — одна из самых популярных в церковных кругах США фигур. Страсти еще больше накалились после убийства в 1981—1982 гг. правыми террористами в Гватемале нескольких американских миссионеров. Католическая пресса наполнилась выпадами против госдепартамента и гватемальской хунты, кардиналы и архиепископы не стеснялись в выражениях. В прессе отмечалось, в частности, что иезуитский орден находится в Гватемале на нелегальном положении, как подрывная организация. Иезуитская «Америка» цитировала одного из членов гватемальской хунты: «Церковь в Гватемале помогает разрушить христианскую цивилизацию и установить на ее месте диктатуру пролетариата»⁶⁰.

Администрация Рейгана явно была встревожена активностью церкви в этом вопросе. Госдепартамент, сам Хейг часто обращались с разъяснениями к епископам, организовывали встречи с Дуарте и другими деятелями сальвадорской хунты. Давление администрации имело лишь очень ограниченный успех — только малочисленная группировка епископов-консерваторов (Ф. Ханан из Нью-Ор-

леана, Дж. Салливан из Батон-Ружа) выступала против позиции большинства иерархов. Эти епископы голосовали против резолюции НККЕ в ноябре 1981 г., призывавшей прекратить помощь хунте Сальвадора, содействовать переговорам между всеми политическими силами этой страны, а также требующей от американского правительства решительно добиваться демократических перемен в Гватемале.

Несмотря на всю резкость тона лидеров церкви, они, в отличие от некоторых монахов-миссионеров, не заходят за определенную черту и поддерживают лишь буржуазно-демократическое развитие стран Южной Америки. Так, после конфликта, начавшегося в 1981 г.⁶¹ между сандинистами и никарагуанской церковной иерархией, в позиции американской церкви появились новые нотки. Теперь ее представители предпочитали утверждать, что поддерживают никарагуанских католиков, а не сандинистское руководство; что (как писала иезуитская «Америка») если в «Никарагуа и далее будут нарушаться права человека, то друзьям сандинистской революции будет невозможно защищать ее в США»⁶². Наконец, весной 1982 г. никарагуанское правительство сочло необходимым выслать несколько американских католических миссионеров, работавших среди индейцев мискито. С конца 1982 г. НККЕ занимает по отношению к сандинистскому руководству Никарагуа откровенно враждебную позицию и оказывает всяческую поддержку никарагуанским иерархам, вставшим в оппозицию к никарагуанской революции.

Осуждая сандинистское руководство, лидеры американской церкви тем не менее продолжают осуждать политику Р. Рейгана по отношению к Никарагуа, считая, что она лишь способствует поляризации политических сил в этой стране и чревата «усилением кровопролития»⁶³. Сами церковные деятели отмечают, что для них эталон. Латинской Америки — буржуазно-демократические режимы в Перу, Эквадоре и Венесуэле, т. е. буржуазные парламентные демократии с реформистским «социал-демократическим» уклоном, к тому же предоставляющие (в отличие от Мексики) широкие права церкви.

В очень щекотливом положении американская католическая иерархия оказалась в связи с вторжением американских войск на Гренаду. В отличие от епископатов других центральноамериканских стран, не одобряющих политику Рейгана, глава католической церкви на Гренаде епископ Сидни Чарльз приветствовал американское вторже-

ние. В то же время опросы в самих США показали, что большинство католиков поддержало агрессию. Американские епископы, однако, нашли в себе силы быть принципиальными и (хотя и в необычно мягких выражениях) осудили вторжение ⁶⁴.

В принципе американская католическая церковь занимает такую же позицию в отношении развивающихся стран других континентов (например, Южной Кореи ⁶⁵), но на других континентах ее активность неизмеримо слабее.

С 1971 г., после осуждения вьетнамской войны, католическая церковь США в принципе выступала за мир и разоружение. Однако вплоть до обострения международной ситуации в 1979 г. пацифистская активность католической церкви в США не была особенно заметна — некоторые иерархи регулярно призывали к разоружению, епископские конференции время от времени принимали миролюбивые резолюции, но эти действия не подкреплялись широкой работой в массах, не поддерживались, мощью католических прицерковных общественных организаций; сами призывы были расплывчаты, а большинство епископов обходило вопрос гонки вооружений молчанием.

1979 год был переходным. Обострение международной напряженности совпало с визитом в США Иоанна-Павла II, во время которого он призывал к разрядке и заключению ОСВ-2.

Борьба церкви за мир резко активизировалась. Епископат выступил за принятие ОСВ-2, кардинал Крол лично ⁶⁶ обзванивал сенаторов с призывом голосовать за договор; при Картере церковь употребила много сил, добиваясь отказа от нейтронного оружия и регистрации призывников. В пастырском послании в ноябре 1980 г. епископы заявили, что они «решительно осуждают марксизм, но тем не менее призывают к сотрудничеству с марксистскими режимами в поисках мира».

С приходом к власти Рейгана борьба за разрядку и прекращение гонки вооружений стала одним из основных элементов политической деятельности церкви. Число епископов — членов католической пацифистской организации «Пакс Кристи», выступающей за одностороннее разоружение, выросло с трех в 1977 г. до 57 в 1982 г. В борьбу за разоружение включились ведущие иерархи — кардиналы Крол, Медейрос, Мининг, президент НККЕ архиепископ Роач.

Некоторые епископы, не удовольствовавшись решения-

ми конференции, призывали к более решительным, даже радикальным действиям. Так, епископ Сиэтла Р. Хаптваузен призвал не платить часть налогов, идущих на оборону; епископ Амарилло (где производят ядерные боеголовки) Л. Мэттисен и епископ Колумбуса (где строят бомбардировщики В-1) Эд. Германн призывали католиков бросать работу на военных объектах, считая ее аморальной. В середине 1982 г. призывы к подобного рода «ненасильственным действиям» раздавались уже от целого ряда епископов на организованной в Нью-Йорке «Пакс Кристи» общенациональной Католической ассамблее за разоружение, сопровождавшейся многочисленными демонстрациями и митингами. Позднее глава американского «Пакс Кристи» Т. Гамблтон в ответ на критику своих взглядов за их нереалистичность заявил: «Иисус учил нас, как умирать, а не как убивать».

Самый широкий резонанс получил обнародованный в конце 1982 г. НККЕ проект Пастырского послания по вопросам военной политики «Призыв к миру. Божий завет и наш ответ». Текст этого послания, которое должно служить моральным руководством для католиков в их отношении к проблемам войны и мира, был принят с некоторыми поправками в мае 1983 г.

В этом документе содержатся призывы к резкому сокращению военных расходов, замораживанию ядерных арсеналов, осуждается «наступательный характер» военной стратегии США. Епископы призывают к интенсификации переговоров с СССР на всех уровнях с целью достижения разрядки напряженности, особо подчеркивая необходимость переговоров на высшем уровне. Только благодаря процедурным уловкам «умеренных» в руководстве НККЕ во главе с кардиналом Дж. Бернардином из текста Послания в последний момент было изъято положение об «аморальности использования и угрозы использования ядерного оружия», пользовавшееся поддержкой большинства епископов, и заменено признанием «ядерного устрашения» «морально допустимым», но лишь как временная мера на этапе переговоров, долженствующих привести к разоружению⁶⁷.

Сразу после принятия Послания НККЕ приступила к беспрецедентной кампании по доведению до умов католиков этого документа. В 1983 г. было распространено более 1,5 млн. экземпляров его текста; католические приходы, высшие учебные заведения и школы, общественные организации посвятили его изучению специальные программы.

Многие протестантские церкви солидаризировались с Посланием и начали пропагандировать его среди своих приверженцев.

Епископы, как и теологи, «специалисты по вопросам войны и мира», подходят к этим проблемам с «моральной», мировоззренческой точки зрения. Военные специалисты, выступающие с критикой епископов, часто заявляют о противоречиях и некомпетентности церковников в этой области. Но позиция последних не есть собственно стратегическая доктрина, а лишь моралистическая попытка изменить отношение американцев к проблеме вооружений, попытка создать атмосферу большего миролюбия; при этом конкретные предложения по разоружению, выдвигаемые епископами, имеют для них самих второстепенное, вспомогательное значение.

В ходе обсуждения епископатом текста Послания выявились характерные разногласия в отношении борьбы церкви за мир. Больше всего критических замечаний касалось необходимости усилить антивоенную направленность текста. Выросшая в последние годы радикальная пацифистская фракция выступила за одностороннее разоружение. С другой стороны, 12 (из 280) епископов во главе с архиепископами Ф. Хананом (Нью-Орлеан) и О. Липскомбом (Мобил) в принципе осудили позицию церкви. О. Липскомб заявил, в частности, что «существование и планеты, и человечества не есть абсолютное добро», перефразировав высказывание А. Хейга (кстати, считающегося глубоко верующим католиком): «Есть вещи поважнее, чем мир».

Группа епископов, согласных с Посланием в принципе, выразила недовольство используемой в нем фразеологией. Так, президент католической библеистской ассоциации епископ Р. Склба отметил, что цитирование в нем текстов из Библии носит «явно выборочный» характер, а иногда выглядит вообще как «передергивание»; он предложил убрать из Послания некоторые (евангельские!) цитаты. Наконец, многие иерархи, в том числе кардиналы Дж. Крол и Т. Кук, предлагая сохранить критическую направленность Послания и осуждение в нем администрации Р. Рейгана, в то же время призвали дополнить текст «резким и бескомпромиссным осуждением коммунизма»⁶⁸.

За всеми этими оговорками и возражениями стоит необходимость дать ответ на вопрос о том, является ли действительно предотвращение ядерного катаклизма высшей

ценностью, рядом с которой любая другая идеологическая или политическая ценность теряет свой смысл. Для церкви этот вопрос особенно мучителен: проповедь Евангелия, верность христианским идеалам (среди которых мир был далеко не главным) — вот что всегда стояло для нее на первом месте. Но теперь мир становится для нее высшей ценностью.

Послание имело самый широкий резонанс среди американской общественности; благодаря ему антивоенная, миролюбивая позиция католической церкви США не только дошла до сведения «всей Америки», но и приобрела международное звучание.

Постоянным фактором американской политической жизни стала миролюбивая позиция американской католической церкви. Высшие иерархи церкви в последнее время утверждают, что политический эффект их решений скажется лишь со временем, в течение ближайшего десятилетия, по мере усвоения рядовыми католиками новых политических ценностей⁶⁹. Уже после принятия Послания, в июне 1984 г., выступая на слушаниях в комиссии по иностранным делам палаты представителей, кардинал Дж. Бернардин и архиепископ О'Коннор заявили, что, исходя из моральных требований Послания, они считают неоправданными программы МХ, МИРВ, установление крылатых ракет и «першингов» в Западной Европе, и осудили «программу звездных войн».

Послание встретило резкую критику со стороны многих видных консервативных католиков-мирян, в том числе политиков и правительственных чиновников администрации Р. Рейгана. Лидерами и координаторами движения против католического пацифизма стали Дж. Хитчкок и М. Новак, организовавший для этой цели Американский католический комитет (АКК), в который вошли директор «Свободной Европы» Ф. Шекспир, бывший глава Совета национальной безопасности Р. Аллен. С критикой позиции епископов публично выступили такие католики, как директор ЦРУ У. Кейси, бывший директор У. Колби, министр военно-морского флота Леман, посол Э. Рауни.

Борьба за мир католических иерархов способствовала сближению католиков с протестантскими церквями. Как заметил епископ Ричмонда У. Салливен, «ядерная политика Р. Рейгана — безумие, но она имеет один добрый плод — на основе движения протеста ширятся экуменические контакты католиков, епископалов и протестантов»⁷⁰.

С середины 70-х годов католическая церковь выступает с развернутой программой социальных и экономических требований. Эти требования включают поддержку профсоюзного движения, отмену смертной казни, целый комплекс социальных гарантий в области здравоохранения, социального обеспечения, государственной помощи неграм, чиканос и вообще малоимущим. Интернациональные связи церкви особенно побуждают ее выступать за непопулярную сейчас либерализацию иммиграционного законодательства и даже неограниченный допуск беженцев в США.

В «список вопросов, имеющих морально-религиозное значение», на выборах 1976 г. были включены требования обеспечить «право на пищу», «право на здравоохранение», «право на занятость», «право на пристойное жилище» и т. д. В аналогичном «списке» 1980 г. представления церкви об этих правах были конкретизированы (например, «безнравственно бороться с инфляцией путем роста безработицы и урезания социальных программ»).

С 1979 г., когда президент Дж. Картер начал урезать социальные программы, католические епископы энергично выступили против экономической политики администрации. Позиция церкви по экономическим вопросам была ясно выражена архиепископом Канзас-Сити И. Стрекером, от имени НККЕ заявившим в феврале 1980 г., что церковь принципиально против даже минимального свертывания социальных программ и считает проведение этих программ показателем моральной ответственности американцев как нации⁷¹.

С приходом к власти Рейгана НККЕ решительно отвергла «рейганомнику» в целом, все ее основные принципы и призвала летом 1981 г. католические организации объединяться с профсоюзами, «Американцами за демократическое общество» и аналогичными либеральными организациями с целью сорвать экономическую программу администрации. В начале 1982 г. представители НККЕ заявили, выступая на слушаниях в конгрессе, что «им очень трудно найти моральные оправдания бюджетным сокращениям Рейгана» и что «без постоянного вмешательства государства в экономику будут нарушены фундаментальные человеческие права и будет попрано человеческое достоинство»⁷².

Несмотря на всю страстность выступлений церковников, они, однако, не ставят под сомнение сами основы капиталистического строя. Так, Р. Критемайер, ответственный в НККЕ за выработку социально-экономической

позиции церковного руководства, следующим образом разъяснил позицию НККЕ: «Рыночная стихия неспособна обеспечить необходимые пужды семей, дать работу всем трудящимся или обеспечить справедливое распределение благ. Эти цели могут быть достигнуты лишь разумным вмешательством государства в рыночный механизм. Согласно папскому учению, такое вмешательство может и должно быть эффективным, не будучи излишне централизованным, обезличенным, бюрократическим и недемократическим»⁷³.

Среди епископов не нашлось последовательных публичных защитников «рейганомики», среди священников и теологов это очень малочисленная даже не фракция, а кружок, группирующийся вокруг теолога из Джорджтаунского университета священника Дж. Шэлла и мирянина К. Рина из католического университета в Вашингтоне.

Другое дело — миряне из околоцерковных кругов, церковных организаций, которые оказались сильно вовлеченными в консервативную волну, к крайнему раздражению иерархии. Организация Г. Поттера «Католики за христианское политическое действие» (КХПД) заявила, что «левые в иерархии (хотя левой ей следовало бы назвать всю иерархию.— *С. Ф.*) выступают против папы, так как Иоанн-Павел II отвергает социальный активизм...»⁷⁴. С аналогичных позиций выступают консервативные католики, группирующиеся вокруг журнала «Нэшнл ревью». Известный публицист и общественный деятель М. Новак выступил с целой теорией о «цезарепапистских основаниях» неприязни церкви к индивидуалистическому классическому капитализму и заявил, что он работает над созданием истинно христианской «теологии экономической жизни» (которая, естественно, будет освящать классический капитализм⁷⁵). Оценивая взгляды М. Новака, католический журналист Мак Донелл писал, что «они удивительны для католического ученого, так как он исходит из кальвинистской доктрины. Он проповедует бесконтрольный капитализм. Но на самом деле бесконтрольный капитализм подобен землетрясениям, потопам, пожарам и иным стихийным бедствиям»⁷⁶.

Все перечисленные выше стороны внешне- и внутриполитической программы католической церкви сближают ее с либеральным лагерем политического спектра. Однако во всем, что касается морального учения церкви, она близка консервативному лагерю. Католические епископы хотя и не выступили прямо против поправки о равноправии

женщин, но своей активностью на практике мешали ее принятию. Церковь постоянно организует кампании против порнографии, предоставления равных прав гомосексуалистам. Но наибольшую политическую активность в последние годы церковь проявила в борьбе за законодательное запрещение аборт.

Широко распространенное мнение, что эта борьба была вдохновлена и организована епископами, неверно. Решение Верховного суда, легализующее аборт, было принято в 1973 г., и до 1975 г. епископат не предпринял ничего существенного. Первые инициативы исходили от католиков в конгрессе до епископских кампаний (билль Бакли—Хогана 1974 г.). Исследователь католического фактора в американской политике М. Ханна отмечает ⁷⁷, что активные в церкви католики-миряне — ряд консервативных политиков и общественных деятелей — призывали церковь решительно вмешаться в политику, считая это в данном случае ее обязанностью.

В переломном 1975 г. НККЕ опубликовала «Пастырский план действий в защиту жизни», целью которого было распространять учение церкви «в защиту жизни» и добиваться принятия всех возможных политических мер для его претворения ⁷⁸. Последующие события показали, что американская католическая церковь может быть мощной политической силой. Начиная с 1976 г. в январских маршах «за жизнь» (в организации которых католическая церковь вместе с консервативными протестантами играет ведущую роль) на Вашингтон участвует от 50 до 80 тыс. человек, сотни тысяч — в маршах по всей стране. «Рыцари Колумба», «Национальный совет женщин католичек», «Католические дочери Америки» и другие подобные организации не только сами оказали мощное давление, но и поставили на ноги (материально и организационно) десятки специальных организаций. Политические кампании этих организаций сыграли большую (если не решающую) роль в поражении на выборах 1978 и 1980 гг. многих членов конгресса и политических деятелей местного уровня. В 1977—1979 гг. католическим лидерам удалось организовать участие ряда других христианских церквей в кампании «за право на жизнь». Движение в основном нашло поддержку среди части американских лютеран, православных, баптистов (в том числе было поддержано негритянским деятелем Дж. Джексон). Эта координация была настолько успешна, что Павел VI в 1978 г. выразил свое восхищение «межрелигиозным характером движения за

жизнь» в США и назвал его лучшим примером экуменизма⁷⁹. Сторонники легализации аборт, стремившиеся связать движение «за право на жизнь» с католическим фанатизмом, были вынуждены менять тактику. На выборах 1980 г. во весь голос заявило о себе протестантско-фундаменталистское, никак не связанное с католической церковью «Моральное большинство», крайне правое массовое движение, один из пунктов программы которого — законодательная борьба с абортами.

Католическая церковь постоянно стремится найти теоретическую базу, обосновывающую в качестве единого целого все ее частные политические программы и требования. Борьба за запрещение аборт стала частью борьбы за осуществление «права на жизнь». Принцип «право на жизнь» стал потом идейным обоснованием борьбы и против смертной казни, стерилизации, экспериментов с человеческим эмбрионом, а затем и борьбы за мир и разоружение.

Однако программы программами, а во главе угла политической борьбы церкви (и тем более движения за «право на жизнь») оставалась борьба за запрещение аборт. Ни одного католика, к примеру, не отлучат от причастия за требование разрешить смертную казнь, но так поступают с человеком, заявляющим, что в аборте нет ничего предосудительного⁸⁰.

В 1977—1979 гг. кампания за «право на жизнь» привела к массовым демонстрациям, отказам платить налоги, сит-инам в клиниках и даже взрывам бомб в медицинских учреждениях, где делаются аборт. С 1978 г. церковь добивалась определенной поддержки в конгрессе, которая с каждым годом растет. Кампании неповиновения утихли. В 1978—1981 гг. противники аборт добились запрещения использования федеральных средств на аборт. С ноября 1981 г. католическая церковь США официально поддерживала предложенный сенатором О. Хэтчем законопроект о поправке к конституции, позволяющей штатам и федеральному правительству запрещать аборт.

После поражения билля Хэтча в сенате в 1983 г. внутри церкви наблюдалось временное замешательство. Некоторые видные иерархи, казалось, смирились с поражением. Однако, в конце 1984 г. Ватикан призвал американских католиков мобилизовать все силы для новой кампании. Консервативные католические организации развернули новый бурный поход «за жизнь». В «Списке вопросов, имеющих моральное значение» требование запрета аборт было выражено в более жестких и бескомпромиссных

выражениях, чем когда-либо. Епископ Мэлоун заявил, что хотя два основных вопроса — это предотвращение ядерной войны и запрет аборт, «ядерная война — это лишь гипотетическая возможность уничтожения человеческой жизни, а аборт — жуткая реальность убийства миллионов невинных человеческих жизней». Епископы осудили как «нелогичную и трусливую» позицию Дж. Ферраро и многих других либеральных политических деятелей-католиков, утверждавших, что «их совесть не приемлет аборт, как убийство, но это убеждение не имеет значения для их позиции как политиков, допускающих право на аборт для других». Кандидатура Ферраро вызвала резко отрицательную реакцию епископата, ибо она не только выступала за право на аборт, но при этом пыталась заручиться голосами избирателей-католиков, как своих единоверцев. Ряд епископов и католических периодических изданий нарушил взятое на себя церковью обязательство «агитировать не за кандидатов, а за проблемы» и прямо призывал голосовать против Ферраро. На одной из своих пресс-конференций архиепископ ньюйоркский даже обсуждал возможность отлучения от церкви губернатора Нью-Йорка М. Куомо, энергично выступившего в поддержку позиции Ферраро об абортах.

Таким образом, политическая позиция католической церкви США не укладывается в традиционные для США рамки политического размежевания; не совпадает она и со сложившимся среди протестантских церквей разделением на либералов и консерваторов. Консервативный политический лагерь оказывается союзником церкви в вопросах законодательных ограничений в области морали (в первую очередь запрета аборт), но из рядов этого же консервативного лагеря исходят ожесточенные нападки на либерализм церкви во внешнеполитической и социально-экономической области. С другой стороны, либералы обычно не идут на компромисс с церковью в принципиальном для них вопросе об ограничениях в моральной сфере.

В этом балансировании церковь значительно нейтрализует свои собственные лоббистские действия. Противоречивую роль социальной позиции церкви можно иллюстрировать цитатой из иезуитской «Америки», в которой отмечалось, что «консервативные республиканцы чужды учению католической церкви; церковь должна усиленно искать союза с либералами, но пока те не включают в свое понятие о социальной справедливости требование о запрещении аборт (как это сделали либеральные сена-

торы Т. Иглтон и Д. Мелчер) или пока такое законодательство не будет принято, церкви придется сохранить временный союз с консерваторами — противниками легализации абортов»⁸¹.

9. Основные особенности социально-политической активности католического населения США в 70-е — начале 80-х годов. Мы рассмотрели социально-политическую деятельность церковного руководства — иерархии, клира и церковных организаций; каковы же основные особенности политического поведения католиков-мирян?

Католики (как и протестанты) — громадная разнородная масса, представленная почти во всех сегментах американского общества. Естественно, что и их политические ориентации очень различны. Тем не менее, анализируя результаты опросов по самым различным проблемам внутренней и внешней политики, можно прийти к выводу, что католики в своих политических взглядах отличаются от остального населения США. Особенности католической доктрины, социально-политической позиции церкви являются одним из факторов, определяющих поведение рядового католика-мирянина.

В первой половине 60-х годов, в годы II Ватиканского собора (изменившего отношение католической церкви и к международным вопросам) и президентства Д. Кеннеди, позиция католиков резко эволюционировала в сторону большего либерализма в отношении к международным проблемам — в первую очередь к вопросам войны и мира, а также в отношении стран социализма и национально-освободительных движений в развивающихся странах. Примечательно, что рядовые католики быстрее изменили свои взгляды в сторону большего либерализма в вопросах внешней политики (что соответствовало букве и духу Собора), нежели церковная иерархия, вставшая на более миролюбивую позицию в вопросах внешней политики лишь на рубеже 60-х — 70-х годов. А. Хейро в 1968 г. отмечал, что католики стали либеральнее протестантов по большинству вопросов внешней политики в 1963—1964 гг. и «с тех пор разница все растет»⁸². Опросы Гэллупа 1981—1982 гг. показывают, что эта тенденция сохраняется до сих пор. Вот некоторые из результатов этих опросов: в 1981 г. 54% католиков одобряли оборонную политику Р. Рейгана (83% протестантов), 44% католиков одобряли политический курс Р. Рейгана в отношении СССР (76% протестантов), 28% католиков одобряли американскую политику в отношении Сальвадора (56% протестантов)⁸³. Важно от-

метить при этом, что, как отмечает А. Хейро, католики либеральнее в вопросах внешней политики по сравнению не только с представителями протестантских вероисповеданий в целом, но и с представителями большинства элитарных либеральных протестантских вероисповеданий, таких, как Объединенная церковь Христа, пресвитерианских церквей, епископалов.

На протяжении всей американской истории католики были сторонниками большего вмешательства государства в экономическую жизнь и установления социально-экономических гарантий. Эта традиционная особенность политического мышления католической общины сохранилась до наших дней, несмотря на то что католики, ранее сосредоточенные в наименее обеспеченном и малообразованном сегменте американского общества, практически достигли среднестатистического для США уровня доходов и образования.

Согласно данным М. Ханна, в 70-е годы поддержка католиками вмешательства государства в экономику для решения социальных проблем (в области здравоохранения (67% католиков против 60% протестантов), охраны природы (66% католиков против 57% протестантов), развития городов (59% католиков против 51% протестантов) и т. д.) стала сокращаться⁸⁴, но при администрации Р. Рейгана с ее курсом на резкое свертывание государственного регулирования хозяйственной жизни различия между католиками и протестантами вновь возросли. По данным опроса Гэллапа, в марте 1981 г. 47% католиков не одобряли экономическую политику Р. Рейгана в целом, в то время как протестантов — только 12%, а политику в области борьбы с безработицей — 53% католиков и 15% протестантов⁸⁵.

Во внутренней политике другой важный круг вопросов, по которым католики демонстрируют больший либерализм, — это вопросы, связанные с терпимостью к иноверцам и инакомыслящим и с гражданскими правами меньшинств. Многочисленные опросы Э. Грили, Д. Мак Риди, А. Хейро обнаруживают лучшее отношение католиков к протестантам и евреям, чем протестантов и евреев к католикам⁸⁶. Католики более склонны соглашаться с предоставлением атеистам, коммунистам и социалистам права преподавать в государственных учебных заведениях, выступать на митингах и в печати, чем протестанты (хотя и меньше, чем евреи).

Во всех перечисленных (и в большинстве не упомяну-

тых нами) вопросах внешней и внутренней политики точка зрения большинства американских католиков идентична позиции церковного руководства. В последние годы есть лишь один политический вопрос, по которому позиция большинства католиков прямо противоречит активно лоббируемым требованиям церковного руководства, — это вопрос о допустимости смертной казни. Причем среди протестантов находится больше противников смертной казни, чем среди католиков. Так (по данным опроса Гэллапа 1981 г.), 70% католиков (65% протестантов) требуют введения смертной казни за убийство; 42% католиков (34% протестантов) выступают в поддержку смертной казни за изнасилование⁸⁷. Причина различия в позициях мирян-католиков и церковного руководства, по нашему мнению, коренится в жесткости догматического католического морального учения, которое психологически оказывается сильнее призывов иерархии.

Наибольшие усилия в политическом плане, как уже говорилось, в последние годы католическая церковь направила на борьбу за законодательный запрет аборт, разрешенных Верховным судом в 1973 г. Поскольку церковь придает этому вопросу приоритет, считает его религиозно наиболее принципиальным, рассмотрим отношение к нему католической общины более подробно, так как в данном случае лучше всего видна степень влияния церкви на политическое создание ее прихожан.

Согласно опросу Гэллапа (июль 1981 г.⁸⁸), против решения Верховного суда 1973 г. выступают 56% католиков и 46% протестантов.

Результаты многочисленных социологических исследований показывают, что более образованные и более молодые американцы отличаются большим либерализмом и в вопросах морали. Однако эта закономерность в гораздо меньшей степени распространяется на католиков. В качестве иллюстрации этого явления приведем данные того же опроса 1974 г. об отношении к предоставлению права на аборт по экономическим причинам или просто по желанию матери⁸⁹:

	высшее обр. %	среднее обр. %	начальное обр. %
1. Белые католики европейского происхождения	44,4	38,6	36,5
2. Евреи	96,4	81,0	66,4
3. Белые протестанты не на Юге	74,3	56,2	40,8
4. Белые протестанты с Юга	64,9	43,7	31,0

Самая существенная особенность, которую демонстрируют приведенные данные, — сравнительная незначительность различий во взглядах различных образовательных групп католиков в сравнении с представителями других религий. Эта особенность, согласно исследованиям не только М. Ханна, но и Э. Грили, А. Хейро, распространяется не только на отношение к законодательству об абортах — различия в распространенности религиозного консерватизма в образовательных группах католиков всегда меньше, чем среди протестантов. «Католические фундаменталисты» в среднем более образованные и имеют более высокий социальный статус, чем фундаменталисты протестантские. Одна из основных причин этого явления — принадлежность всех католиков (независимо от образования, профессии, возраста и т. д.) к одной церкви, в то время как протестанты принадлежат к массе религиозных объединений, сильно разнящихся по своему социальному составу и своей идеологии. Единая церковь оказывается сильным сплачивающим католиков фактором.

Еще одна особенность социального лица «католического фундаментализма», выявленная А. Хейро⁹⁰ при исследовании отношения различных религиозных групп к внешнеполитическим и социально-экономическим проблемам, состоит в следующем: если у протестантов религиозный консерватизм обычно сильно связан с консерватизмом в этих вопросах, то «у католиков такая зависимость слабее, если она вообще существует».

Каковы же причины этих различий? Здесь прослеживается разница в основных идеологических структурах, в логике, заложенной в самих вероисповеданиях; политический либерализм протестанта чаще всего связан с дедогматизацией и демифологизацией веры; для католика же, как мы уже указывали, либерализм в социально-экономических вопросах является преломлением в американских условиях католической социальной доктрины (а после II Ватиканского собора — и католической доктрины в целом, либеральные тенденции которой сейчас уже распространяются и на внешнеполитическую сферу). Поэтому католики-консерваторы оказываются реформаторами церковного социального учения.

В самые последние годы, однако, наметились и противоположные тенденции. В конце 70-х — начале 80-х годов правые политические силы (в первую очередь в республиканской партии) сумели отчасти использовать несколько больший, чем у протестантов, консерватизм католиков

в вопросах морали. В свое время, еще при администрации Р. Никсона, политические стратеги республиканцев безрезультатно делали ставку на «социальных консерваторов» — католиков, которые должны были вступить в сконструированный П. Бьюкененом и У. Гэвином⁹¹ союз с «экономическими консерваторами» — старым правым крылом республиканцев, сторонников классического капитализма. Однако начиная с выборов в конгресс 1978 г. стало бесспорным фактом, что часть католиков стала голосовать за правых республиканцев или демократов, близких по политическим взглядам классическому «республиканизму».

Конечно, за этими процессами стоит целый набор социально-экономических факторов, не имеющих прямого отношения к религии, среди которых важнейший — появление значительной католической буржуазной прослойки, чьи экономические интересы объективно связывают ее с «экономическим консерватизмом», по терминологии Гэвина. Однако среди причин, приведших к поправлению части католического населения, есть и внутрицерковные. Мы уже говорили, какую роль в этом играет «крестовый поход» церкви за законодательное запрещение аборт. Но, на наш взгляд, есть и другие, не связанные с позицией иерархии и вообще с традиционным моральным консерватизмом, причины политического поправления католиков. II Ватиканский собор ослабил в американской церкви патернализм и изоляционизм, т. е. те особенности церкви, на которых основывался социально-экономический либерализм католиков. Новый, послесоборный католик — индивидуалист, которому стали гораздо ближе традиционно американские ценности свободного предпринимательства.

Есть и еще одна «религиозная» причина поправления католиков — послесоборные католики перестали ощущать себя дискриминируемым, чужеродным меньшинством, которое именно в силу своей чужеродности отстаивало принципы максимально возможной терпимости и защиты интересов меньшинств, ощущая себя той группой, к которой требуется терпимое отношение, интересы которой требуют признания и государственной протекции. Католический либерализм во многом питался этим, грубо говоря, страхом перед ку-клукс-клановскими погромами. Сейчас этот страх исчез.

Происшедшие в 60-е — 70-е годы изменения в католической церкви отразились и на отношениях между церковью и политиками католического вероисповедания.

Наиболее заметное новое явление в поведении полити-

ков-католиков, как либералов, так и консерваторов, — они перестают отделять религию от политики. М. Ханна, проводившая опрос конгрессменов-католиков, отмечает, что представители старшего поколения раздражены вмешательством церкви в политику, считая, что она не вправе лоббировать конкретные вопросы в органах власти, — ее дело создавать «моральный, духовный климат»⁹².

Раньше католики в конгрессе обычно не знали, кто из коллег их единоверец (типичный ответ на вопрос М. Ханны: «Я в конгрессе 36 лет и не знаю, кто какой веры»), но в середине 70-х годов группа молодых законодателей-католиков организовала «Клуб первой пятницы» для участия законодателей-католиков в совместных богослужениях (в конгрессе давно проводятся межконфессиональные «экуменические» молебны, но, как, выявил опрос Ханны, католики избегают их, считая протестантскими). Молодые католики-конгрессмены считают церковное лоббирование естественным и чаще ему поддаются (сами епископы, зная это, предпочитают иметь дело с молодежью, обходя стороной католиков старшего поколения в конгрессе, считая, что от них многого не добьешься).

Однако одновременно с ростом формальных связей между церковью и политическими деятелями неформальное идеологическое единство политических и церковных лидеров (обеспечивавшееся до 60-х годов на практике идентичностью политической позиции церкви и политиков-католиков) распалось⁹³. На уровне политиков-католиков специфика католической позиции прослеживается значительно труднее, чем на уровне мирян-избирателей. Таким образом, ныне существуют либералы — активные католики, выступающие против законодательных запретов в области морали (среди них, в частности, был единственный в XX в. монах-конгрессмен (в 1970 — 1980 гг.) иезуит Р. Дринан), и консерваторы — противники церковного либерализма в социально-экономической и внешнеполитической сфере. Большинство этих католиков-консерваторов — члены Республиканской партии. С конца 70-х годов их число бурно растет. Так, в 1975 г. 105 конгрессменов и сенаторов-католиков были демократами и только 37 — республиканцами, в 1981 г. — уже 90 демократов и 46 республиканцев. В штатах Северо-Востока, где традиционная приверженность католиков к Демократической партии особенно сильна, теперь во главе местных органов власти стали появляться католики-демократы, проводящие правореспубликанскую политику в социально-экономической области.

Первыми идеологами католического правореспубликанизма были братья У. и Дж. Бакли. Братья Бакли, постоянно подчеркивая верность католицизму, разделяют, однако, лишь его моральное учение и догматическое богословие — социально-экономический и внешнеполитический либерализм церкви они яростно критикуют не только как политически ошибочную позицию, но и как отход от церковного учения. К началу 80-х годов число политических деятелей католического вероисповедания — регулярных участников богослужений, строго приверженных традиционной морали, но в то же время скептически отмахивающихся от социально-экономического либерализма, сильно возросло.

Вот два ярких примера.

1. В Массачусетсе губернатор Э. Кинг (в 1978 — 1982 гг.) и мэр Бостона К. Уайт на воскресных литургиях, которые проводил кардинал У. Медейрос, в ходе службы читали Евангелие, демонстрируя свое благочестие; оба постоянно проявляли рвение в борьбе за полный запрет аборт и поддержку католических школ; но равнодушно отмахивались от церкви, восстанавливая смертную казнь и сокращая программы помощи неимущим (а церковь организовывала кампании протеста против такого сокращения).

2. В ряде западных и южных штатов, где число католиков ничтожно, в 1980 г. в конгрессе были избраны католики-ультраконсерваторы (впервые католиком — правым республиканцем, избранным в сенат от западного или южного штата, был оклахомец У. Бартлет в 1974 г.) — Никлс в Оклахоме, Мурковски в Аляске, Дентон в Алабаме. Они были выбраны при поддержке преимущественно протестантского «Морального большинства», возможно не в последнюю очередь из-за догматического имиджа католицизма, из-за распространенности в США убеждения, что католицизм менее подвержен либерально-секулярным тенденциям (в данном случае критика либералами морального догматизма католической церкви сослужила добрую службу правым политикам-католикам).

Однако сказанное выше не значит, что католический фактор совершенно не присутствует в реальных позициях католиков-политиков. По данным М. Ханна⁹⁴, в 1972 — 1976 гг. католики-законодатели в 2 — 2,5 раза чаще, чем некатолики, голосовали за законопроекты, ограничивающие аборт (в основном это финансовые ограничения), в то же время они значительно чаще голосовали за расширение социальных программ.

Сейчас, в начале 80-х годов, католицизм окончательно вписался в американскую религиозную и общественно-политическую жизнь, стал «нормальной», вполне респектабельной религией. Антикатолицизм, столь характерный для США в XIX в. и первой половине XX в., навсегда ушел в прошлое.

Католическая церковь отныне имеет определенный моральный авторитет не только у католиков, но и у всего населения США. Так, например, папа Иоанн-Павел II, по данным опроса Гэллапа, получил очень высокие (+5 и +4 по 5-балльной шкале) оценки у 80% американцев до визита в США и у 86% после визита. Сам Гэллап назвал эти цифры неправдоподобными для США, где обычно⁹⁵ активно действующие общественные лидеры не получают всеобщего одобрения. Критика Иоанном-Павлом II «материалистической цивилизации», потребительства и гедонизма, по оценке Рестона, была очень резкой и вызвала всеобщий восторг⁹⁶. В этом неожиданном на первый взгляд повороте событий есть своя логика — в ситуации современного фактического исчезновения догматических барьеров, разделяющих христианские церкви в США на уровне массового сознания верующих, фигура папы, главы наиболее могущественного и универсального христианского вероисповедания, к тому же имеющего всеобщую репутацию жесткого защитника традиционной, всеобщей христианской морали, приобретает своеобразную романтическую привлекательность. Средний американец-протестант, скорее всего, с уважением послушает папу и посмотрит на него, но маловероятно, что его поведение может быть непосредственно изменено позицией папы.

О традиционном послушании, однако, как мы видим, речь не может идти даже среди католиков. Но хотя позиция католиков — отнюдь не слепок с позиции церкви, церковная доктрина продолжает быть одним из факторов их поведения и, следовательно, — американской политической жизни в целом.

Главным образом при всей современной трансформации позиции церкви сохраняется (и продолжает присутствовать в поведении католиков-мирян) своеобразная «несводимость» этой позиции к американским социально-политическим размежеваниям.

Наиболее важная черта этого своеобразия католической позиции — сочетание социально-экономического и внешнеполитического либерализма с консерватизмом в моральной области. Идеологическая несовместимость католицизма ни

с консервативным, ни с либеральным лагерем ставит его в особое положение среди различных религиозных и политических течений. В то же время позиция церкви ослабляет поляризацию общества, способствует образованию переходной между либералами и консерваторами маргинальной группировки.

Примечания

¹ Цит. по: *Великович Л. Н.* Религия и церковь в США. М., 1978, с. 53.

² *Herberg W.* Protestant—catholic—jew. N. Y., 1960, p. 142.

³ Парадоксальность позиции американской католической иерархии может быть проиллюстрирована следующим поразительным отрывком из проповеди епископа Ингланда, прославившегося в середине XIX в. своим восхищением перед американскими порядками: «Посмотрите, где принципы республики отмечаются впервые? — В христианстве, в церкви, членами которой вы являетесь. Ее руководители избираются с всеобщего согласия (! — *С. Ф.*), ее исполнители строго отвечают перед теми, кто им подчинен (! — *Авр.*), ею руководит писаная Конституция величайшей силы, недоступной перу человека» (цит. по: *Dohen D.* Nationalism and American catholicism. N. Y., 1967, p. 87).

⁴ *Murray J. C.* We hold these truths: Catholic reflections on the American propositions. N. Y., 1961, p. 30.

⁵ Судьба Л. Фини служит примером того, как либерализующаяся церковь облегчила судьбу крайнего консерватора. С 1952 г. бенедиктински организованная община, возглавляемая Фини, изредка попадала на страницы газет в связи с беспорядками, возникшими тогда, когда ее представители организовывали свои выступления в каком-нибудь католическом вузе. Но в середине 70-х годов, когда новые лидеры церкви были настроены гораздо более экуменически и вообще либеральнее, чем Кашинг, они (в частности, его преемник на посту архиепископа Бостона кардинал У. Медейрос) тем не менее добились у Павла VI в 1974 г. возвращения Л. Фини и его группы в лоно церкви.

⁶ Находящийся на II Ватиканском соборе в качестве протестанта-наблюдателя У. Марти пишет, что испанские епископы на соборе иронизировали над «пуританизмом», «серым кальвинизмом» своих американских коллег, которым не хватает «средиземноморской солнечности» (*American religious values and the future of America.* Philadelphia, 1978, p. 167).

⁷ Примечательно, что первой американской святой стала Элизабет Сетон, открывшая первую католическую школу и вообще много сделавшая для развития католического образования в США.

⁸ Католическая церковь в США была организационно основана в Мэриленде еще до революции англичанами по происхождению, католиками, но уже в начале XIX в. иммиграция захлестнула и размыла английский вклад в церковь.

В начале XIX в., когда в США бежало от революции много священнослужителей из Франции, был короткий период фран-

цузского доминирования в церковном руководстве. Однако методы руководства представителей «Ancient regime» вызывали в церкви слишком много конфликтов, и Ватикан постепенно заменил французов ирландцами.

⁹ Наиболее значительное из них — трастиизм, движение, берущее свое начало в институте избираемых мирянами опекунов, в руках которых находилось имущество церкви. Трастиисты, беря пример с протестантов, утверждали право решать все приходские дела и выбирать священников и епископов. Трастиизм был искоренен в середине XIX в. По мнению В. Герберга, именно в ходе борьбы с трастиизмом вырисовывались основные рамки, в которых развивался католицизм в США. См.: *Herberg W. Op. cit.*, p. 140.

¹⁰ *Williams P. Popular religion in America. Englewood Cliffs, 1980, p. 74—75.*

¹¹ *Herberg W. Op. cit.*, p. 164.

¹² Напр.: *Greely A. The American catholic: A social portrait. N. Y., 1977, p. 35.*

¹³ Как ересь американизма были осуждены следующие взгляды: 1) что христианская доктрина может быть смягчена для привлечения неофитов, 2) активные и естественные добродетели выше пассивных и сверхъестественных, 3) церковная дисциплина должна быть смягчена в целях приспособления к современным условиям.

¹⁴ Д. Е. Фурман показал, что не только исторически сложившаяся принадлежность американских рабочих католической церкви, но и отсутствие культа индивидуалистического успеха в католицизме способствовали участию католической церкви в рабочем движении. См.: *Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981, с. 202—206.*

¹⁵ Подробный анализ либеральных тенденций в томизме и поздней схоластике см.: *Rommen H. The state in catholic thought: A treatise in political philosophy. St. Louis; L., 1947.*

¹⁶ В начале 70-х годов, когда в ФРГ разгорелась дискуссия об участии трудящихся в управлении, один из основных авторов, подготовивших в свое время текст «*Quadragesimo Anno*», немецкий теолог О. фон Нелль-Бройнинг заявил, что анализ социальных отношений, данный в этой энциклике, использует марксистскую критику капитализма. См.: *Михайлова Л. В. Католическая церковь и рабочий класс ФРГ. М., 1980, с. 74—77.* Конечно, католический теолог очень специфически воспринимает марксизм, однако любопытно отметить, что в своей критике классического капитализма католическая социальная мысль находит точки соприкосновения с марксизмом.

¹⁷ *American catholic thought on social questions/Ed. A. Bell. N. Y., 1965.*

¹⁸ *Flynn G. Roosevelt and romanism: Catholic and American diplomacy, 1937—1945. Westport (Conn.); London, 1976, p. 141.*

¹⁹ Данные опросов американских католиков по вопросам внешней политики и более подробный анализ их внешнеполитических взглядов в 30-е — 40-е годы см.: *Hero A. American religion groups view foreign policy. Durham (N. C.), 1973, p. 41—46; Flynn G. Op. cit.*

²⁰ *Burner R. D. The politics of provincialism: The Democratic party in transition, 1918—1922. N. Y., 1968, p. 77—87.*

²¹ Иванян Э. А. Белый дом: президенты и политика. М., 1976, с. 136—143.

²² Contemporary catholicism in the US/Ed. Ph. Gleason. Notre Dame; L., 1969, p. 97. Приводится впечатляющая статистика об отсутствии политических радикалов среди католиков.

²³ O'Brien D. The renewal of American catholicism. N. Y., 1972, p. 125.

²⁴ Ibid., p. 121.

²⁵ Maritain J. Reflections on America. Garden City; New York, 1964, p. 101—116.

²⁶ Ellis J. Tr. American catholicism. Chicago, 1969, p. 236.

²⁷ Ibid., p. 127—128.

²⁸ Halsey W. The survival of American catholicism in an era of disillusionment, 1920—1940. Notre Dame, 1980, p. 171—173.

²⁹ Washington Post, 1978, Apr. 7.

³⁰ Pilot, 1980, May 30, p. 8.

³¹ Commonwealth, 1976, May 7, p. 13.

³² Pilot, 1978, Nov. 10, p. 1; America, 1980, Oct. 11, p. 207.

³³ Greely A. Op. cit., p. 151.

³⁴ Leckie R. American and catholic. Garden City, 1970, p. 363.

³⁵ Hitchcock J. Decline and fall of radical catholicism. N. Y., 1971, p. 209. Хитчкок приводит данные опроса бостонских католиков после смерти Кашинга о том, каким должен быть и не должен быть их будущий новый архиепископ. 71% опрошенных заявили, что он должен быть духовным лидером, а не администратором или социальным активистом.

³⁶ Time, 1981, July 20, p. 23.

³⁷ Pilot, 1978, Febr. 17, p. 13.

³⁸ Wills G. Bare ruined choires: Doubt, prophecy and radical religion. Garden City, 1972, p. 70—75.

³⁹ Devine G. Op. cit., p. 16.

⁴⁰ Из рекламного анонса этого журнала, опубликованного во многих католических и околоскатолических изданиях, например: National Review, 1981, Dec. 25, p. 1515.

⁴¹ Leckie R. Op. cit., p. 362.

⁴² Цит. по: Ковальский И. А. Католицизм и мировое социальное развитие. М., 1974, с. 78.

⁴³ Г. Уилс даже связывает зарождение всего либерально-реформаторского движения в американском католицизме с деятельностью иезуитской интеллигенции, группировавшейся вокруг этих журналов. См.: Wills G. Op. cit., p. 61—62.

⁴⁴ Hitchcock J. Will John Paul II reorients a church at sea? — National Review, 1983, Nov. 25, p. 1464—1471.

⁴⁵ Devine G. Op. cit., p. 28.

⁴⁶ Такое деление предлагает Дж. Девин (Ibid., p. 16—18).

⁴⁷ Данные приведены по: Greely A. Op. cit., p. 126; Gallup Opinion Index, 1976, Report N 145; Newsweek, 1979, Oct. 1, p. 59.

⁴⁸ Данные по: Greely A. Op. cit., p. 126; Потапинская Н. Н. Католическая церковь и рабочее движение в Италии. М., 1979.

⁴⁹ Фултон Шин (1895—1979) — одна из наиболее ярких и известных личностей американского католицизма XX в., теолог-неотомист, самый популярный католический телепроповедник, человек, ставивший себе в заслугу обращение в католицизм ряда видных представителей американской элиты, в том числе мадам Клер Б. Люс, и имевший прозвище «капеллана северо-восточного истеблишмента».

⁵⁰ Pilot, 1979, Apr. 6, p. 3.

⁵¹ Pilot, 1981, Oct. 16, p. 2.

⁵² Pilot, 1981, Nov. 13, p. 7.

⁵³ На римском Синоде епископов 1980 г. произошла открытая перепалка между президентом НККЕ сан-францисским архиепископом Дж. Квинном и ватиканским куриалом кардиналом П. Феличе по вопросу о запрете использования противозачаточных средств и относительной легкости «признания браков недействительными». В своей речи на Синоде Квинн говорил о безрезультатности призывов церкви и привел следующие цифры: 80% американских католиков употребляют контрацептивы, только 29% священников убеждены в греховности такого поведения прихожанок. Феличе резко возразил, что епископы, проповедуя истину христианского учения, не могут ставить эту истину в зависимость от статистики. Интересны в этом отношении комментарии на это происшествие иезуитской «Америки» (America, 1980, December 20, p. 407—411): «Американские епископы взволнованы, что паства не следует Humanae Vitae потому, что в других вопросах американские католики следуют учению церкви — например, более 50% бывают на службе каждое воскресенье. Итальянских же епископов неповиновение не волнует — к нему привыкли. Незначительное меньшинство регулярно бывает на службе, многие голосуют за коммунистов, использование контрацептивов и семейная мораль гораздо дальше от учения церкви, чем в США. Итальянские епископы считают своим долгом провозглашать идеальный закон, не обращая внимание на то, слушает ли их кто-нибудь». В 1980 г. могло показаться, что спор между Квинном и Феличе — следствие особенностей темперамента этих двух иерархов. Но в 1983 г. на следующем римском синоде аналогичная перепалка произошла между новым президентом НККЕ Дж. Роачем и кардиналом А. Саббатани, сменившим умершего Феличе.

⁵⁴ US News and World Report, 1983, Oct. 17, p. 51—53; Time, 1983, Nov. 28, p. 28—29.

⁵⁵ Данные опросов и статистические данные приведены по: Religion in America: 1981.—Gallup Opinion Index, 1981, Jan., Report N 184; Pilot, 1981, May 22, p. 1, 16; Pilot, 1978, Febr. 3, p. 1.

⁵⁶ Согласно решениям, принятым Павлом VI, каждый епископ или архиепископ, достигнув 75-летнего возраста, подает прошение об отставке; таким образом, кардиналы в 75 лет, как правило, перестают быть главами епархий, но до 80 лет участвуют в выборах папы, а после 80 лет — лишь в консультативных мероприятиях.

⁵⁷ Pilot, 1982, June 11, p. 16.

⁵⁸ В начале XX в. американская католическая церковь вела очень бурную кампанию против мексиканской революции, носившей сильный антикатолический, антиклерикальный характер. Одним из элементов этой кампании были усилия американской иерархии, направленные на изменение позиции американского правительства в направлении вмешательства в мексиканские дела на стороне мексиканских клерикалов.

⁵⁹ Основанная в 1939 г. «Конференция св. Текаквиты» — движение, объединяющее все начинания американской католической церкви, связанные с американскими индейцами и эскимосами. Задачи «Конференции» включают широкий круг вопросов — от благотворительности до подготовки священников-индейцев, от

изучения индейских культур до поддержки индейских общин и борьбы против репрессий в Центральной Америке.

⁶⁰ America, 1981, June 13, p. 478—480. Особую роль сыграло убийство одного из миссионеров — Стэнли Ротера. Он был влюбленным в индейцев филантропом, которого никак нельзя было назвать левым радикалом. Даже крайне правый (но крепко связанный с церковью) конгрессмен Р. Дорнан заявил: «Я был знаком с отцом Стэнли, когда он обращался ко мне как к конгрессмену о помощи индейцам, — я убежден, отец Стэнли — святой» (Pilot, 1981, Aug. 7, p. 13).

⁶¹ Взаимоотношения сандинистского революционного правительства с католической церковью подробно рассмотрены в статье: *Мамонтов С. П.* Никарагуа: церковь и верующие в сандинистскую революцию. — Латинская Америка, 1981, № 9, с. 27—41.

⁶² America, 1981, Nov. 14, p. 293.

⁶³ Pilot, 1983, Nov. 25, p. 14; Pilot, 1984, Febr. 17, p. 14.

⁶⁴ Pilot, 1983, Nov. 18, p. 1, 14.

⁶⁵ НККЕ неоднократно призывала американское правительство прекратить военную помощь южнокорейской диктатуре. Деятельности американских католических миссионеров были высланы из Южной Кореи за антиправительственную деятельность. Во многом такая позиция американской церкви объясняется широкими связями с южнокорейской католической церковью, настроенной резко отрицательно к южнокорейской диктатуре. Католическая церковь играет в Южной Корее особую роль (хотя католиков в этой стране всего 3,5%), так как это единственный легальный социальный институт, открыто выступающий за демократические преобразования. Возможно, не случайно восстание произошло именно в Кванжу — городе с наибольшей долей католического населения, католический архиепископ которого Викторин Юн к тому же самый резкий критик диктатуры в южнокорейской иерархии. См.: America, 1981, Nov. 7, p. 216.

⁶⁶ Кардинал Крол при всем своем антикоммунизме — пионер борьбы за мир в католической церкви. Его речь против ядерного оружия на римском Синоде 1971 г. — один из основополагающих католических папифистских документов (см.: Pilot, 1979, Aug. 24, p. 2). Выступая за ОСВ-2 перед сенатским комитетом по иностранным делам от имени НККЕ в 1979 г., Крол призвал не действовать «иррационально и самоубийственно» и заявил, что «аморально использовать ядерное оружие, аморально делать заявления о возможности использования ядерного оружия, аморально объявлять ядерное оружие меньшим злом по сравнению с ядерной войной» (America, 1980, July 25, p. 25—27). В том же номере журналист «Америки» ехидно замечает, что правые уж Крола-то не посмеют назвать радикалом, а католических епископов — бандой революционеров.

⁶⁷ America, 1983, May 21, p. 393—395.

⁶⁸ America, 1982, Dec. 18, p. 387—389.

⁶⁹ America, 1983, Sept. 10, p. 104.

⁷⁰ Pilot, 1981, Sept. 4, p. 16.

⁷¹ Pilot, 1980, Febr. 2, p. 2.

⁷² Pilot, 1982, Febr. 26, p. 1.

⁷³ Pilot, 1982, Sept. 3, p. 1, 6.

⁷⁴ Human Events, 1981, June 27, p. 579.

⁷⁵ Human Events, 1981, Sept. 19, p. 834.

⁷⁶ Pilot, 1982, Aug. 20, p. 4.

⁷⁷ *Hanna M.* Catholic and American politics. Cambridge (Mass.); London, 1979, p. 149—150.

⁷⁸ *Hanna M.* Op. cit., p. 150—170.

⁷⁹ *Pilot*, 1978, June 2, p. 7.

⁸⁰ Иезуит-священник О'Рурке, крестивший сына женщины, публично распространявшей мнение о том, что аборт не является грехом, был лишен за это сана на том основании, что такой ребенок будет воспитан антихристианином. См.: *Pilot*, 1978, Mar. 3, p. 1.

⁸¹ *America*, 1981, Febr. 7, p. 101—104.

⁸² *Hero A.* Op. cit., p. 192—193.

⁸³ Gallup Opinion Index, Report, 1981, July, p. 19.

⁸⁴ *Hanna M.* Op. cit., p. 125.

⁸⁵ Gallup Opinion Index, Report, 1981, July, p. 19.

⁸⁶ *Greely A.* Op. cit., p. 105; *Hanna M.* Op. cit., p. 121; *Hero A.* Op. cit., p. 146.

⁸⁷ Gallup Opinion Index, Report, 1981, March, p. 18.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁰ *Hero A.* Op. cit., p. 182.

⁹¹ *Gavin W.* Street conservative. N. Y., 1975; *Buchnan P.* The conservative choice. N. Y., 1975.

⁹² *Hanna M.* Op. cit., p. 76.

⁹³ Особенно интересен «католицизм» губернатора Калифорнии Э. Брауна. Католический журнал отмечает, что Браун расходится с епископской программой по большинству пунктов и не ходит в церковь, но тем не менее называет себя католиком и пересыпает свои речи цитатами из Фомы Аквинского, Блаженного Августина, Тейяра и других католических богословов. На вопрос католического корреспондента, почему же он — католик, Браун ответил: «Я родился и вырос католиком, учился у иезуитов — я католик» (*Pilot*, 1979, Nov. 16, p. 16).

⁹⁴ *Hanna M.* Op. cit., p. 192—195.

⁹⁵ *Pilot*, 1979, Oct. 2, p. 2.

⁹⁶ *Time*, 1979, Oct. 15, p. 17.

ИУДАИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США В 70-е — НАЧАЛЕ 80-х ГОДОВ

Американские евреи составляют около 2% населения США (5,4 млн. по оценке 1970 г.). Но их «удельный вес» в американской политической жизни значительно выше, чем их удельный вес в населении. Евреи сконцентрированы в крупнейших городах (примерно половина их живет в Нью-Йорке) и играют большую роль в университетах, научных центрах, средствах массовой информации. Их политическая активность выше среднеамериканской.

Однако необходимо особо подчеркнуть, что данная глава посвящена не анализу собственно политической активности евреев в США: позиций еврейских организаций в вопросах внутренней политики, реакционной деятельности сионистов, оказывающих всестороннюю поддержку Израилю, и их значительно менее влиятельных противников¹, а проблеме влияния на эту активность иудаистской религии и совершающихся в ней в 70-е — начале 80-х годов сложных эволюционных процессов.

Подавляющее большинство американских евреев при-
мыкает к какому-либо из религиозных направлений иудаизма, о которых речь пойдет ниже (формальными членами иудаистских религиозных общин являются около половины евреев США). Естественно, что религия — не изолированная сфера их мировоззрения. Она теснейшим образом связана со всеми другими сферами, ее исторически сложившиеся особенности, равно как идущая в ней борьба различных религиозных течений и тенденций (отражающая общие социальные и культурные процессы, но обладающая и своей собственной внутренней логикой и динамикой), накладывают отпечаток на политическое поведение верующих.

В 70-е — начале 80-х годов иудаизм в США вступает в полосу очень глубокого кризиса — усиливаются идейный разброд и «метания», борьба между отдельными направлениями принимает особо ожесточенный характер,

возникают глубокие трещины в отношениях между американским и израильским иудаизмом. Все это, как мы увидим, имеет очень важные следствия для политической сферы. Но, чтобы разобраться в этом кризисе, надо прежде всего дать общую характеристику американского иудаизма.

1. Характерные черты американского иудаизма. В любой стране, в которой существуют еврейские общины, иудаизм приобретает черты, связанные с особенностями культуры и общественного строя данной страны. И американский иудаизм носит на себе отпечаток общества США, которое модифицировало сознание еврейских иммигрантов и их религию.

Подавляющее большинство американских евреев — выходцы из Восточной Европы, лавина которых устремилась в США в конце прошлого — начале нашего века, спасаясь от бесправия, нищеты и погромов. Они принесли с собой архаическую иудаистскую ортодоксию — идеологию восточноевропейского гетто. Но это была уже разлагающаяся, подточенная изнутри ортодоксия, ибо в этот предреволюционный период в России и других странах Восточной Европы традиционный строй жизни черты оседлости уже перестает восприниматься как норма. Часть иммигрантов была затронута разного толка радикальными светскими идеологиями (в основном — левого, интернационалистического толка), и многие из тех, кто под давлением своих общин в Европе соблюдали иудаистский закон, в США, «вырвавшись на свободу», порывают с иудаизмом. Конец XIX и первая треть XX в. — период глубокого упадка иудаизма в среде американских евреев, основную массу которых в то время составляли рабочие и представители мелкой (и «мельчайшей») буржуазии.

Однако постепенно отход от иудаизма прекращается и начинается «обратный» процесс. Параллельно изменению социального состава еврейской общины — уменьшению в ней удельного веса городской бедноты и увеличению представителей интеллигенции и буржуазии — позиции иудаизма вновь усиливаются. Дети и внуки восточноевропейских иммигрантов, уже забывшие идиш и получившие современное образование, как бы возвращаются к тому, что отрунули их отцы и деды. Пик этого процесса приходится на 50-е — начало 60-х годов, когда говорят о «буме иудаизма»². В чем же причина этого процесса?

«Возвращение» к иудаизму прежде всего связано с давлением американского общества, в котором религиоз-

ный плюрализм и религиозная терпимость всегда сочетались с фактически принудительным характером религиозности и значительной нетерпимостью к «безбожию». Это общество окружало враждебностью еврейских иммигрантов, порвавших с религией (справедливо видя в них носителей леворадикальной опасности), но не только не преследовало иудаизм, но, напротив, поощряло иудаистскую религиозность. Общество США «воспринимает» евреев как представителей особой религии, и в американской официальной статистике «еврей» (именно еврей, а не «иудаист») становится категорией, однопорядковой с категориями «протестант» и «католик». Раввины, как представители одной из трех «основных» американских религий, становятся наряду с католическими и протестантскими, а затем и православными священниками непременными участниками официальных церемоний, в том числе церемонии инаугурации президента. Более того, после второй мировой войны, на волне всеобщего сочувствия к евреям — жертвам гитлеровского геноцида, в официальную риторику входит термин «иудео-христианская цивилизация». Таким образом, иудаизм находит в американском религиозном плюрализме вполне почетное (и даже несообразное с удельным весом иудаистов в населении США) место, и иммигранты-евреи, и их «выбывающиеся» в интеллигентские и буржуазные слои потомки начинают убеждаться в том, что синагога — не только не препятствие к адаптации, но и в какой-то мере ее условие, способ вхождения в американское буржуазное общество.

Кроме давления американского общества, была еще одна сила, влекущая евреев к синагоге. Все иммигранты стремятся к адаптации, но далеко не все стремятся к ассимиляции, утрате своих этнических особенностей и самосознания и растворению в американском «плавильном котле». Это относится ко всем иммигрантским этническим группам. Но к евреям это относится особенно. Иудаизм — религия, придающая непосредственно сакральное значение кровным узам, происхождению «от Авраама, Исаака и Иакова». На протяжении более чем тысячелетия он был основной силой, предохраняющей евреев от ассимиляции и сохраняющей у них сознание своей общности в условиях, в которых не обладающий такой религией этнос неминуемо распался бы и растворился. И внушавшиеся им установки в какой-то мере переходят на полубессознательный уровень и сохраняются даже при утрате веры в обосновывающие их религиозные

догматы. Уже фактически неверующий американский еврей, даже являющийся сторонником равенства этносов и религий, может тем не менее стремиться, чтобы его сын женился обязательно на еврейке, и воспринимать как личную катастрофу его переход в христианство³.

Но иудаизм не только порождает сильный «инерционный» этноцентризм. Он еще и дает прекрасную возможность «прикрывать собой», «камуфлировать» этот этноцентризм. Всячески поощряя религиозность иммигрантов, американское общество, однако, отнюдь не поощряет их стремления к чисто этнической обособленности. Отсюда — характерное для разных иммигрантских групп в США подчеркивание этнических компонентов своей религии и использование ее для сохранения своей сплоченности и обособления. И опять-таки эта общая тенденция иммигрантов выступает у евреев в особо сильной форме, ибо иудаизм — религия этническая по своей сути, постулирующая сохранение этноса как высшее религиозное требование. Для своего использования в целях этнического обособления он ни в каких модификациях не нуждается. Этноцентрические устремления (прежде всего стремление избежать браков с неевреями), будь они обоснованы не религиозно, неминуемо вызвали бы мощную негативную реакцию. Когда же они формулируются как требование иудаизма, то спокойно воспринимаются в США. Кроме того, в специфической субкультуре еврейских иммигрантов религия и религиозные традиции играли неизмеримо большую роль, чем, скажем, у немцев или поляков, у которых была своя богатая национально-государственная история, развитая светская литература и т. п. Фактически религия и религиозные традиции — единственная объективная основа обособленности евреев и общности различных еврейских этнических подгрупп⁴, и даже неверующие, но стремящиеся сохранить свою этническую обособленность и сплоченность американские евреи должны были обращаться к религии. Опросы общественного мнения показывают, что громадное число евреев в США вступает в синагоги «ради детей» — чтобы они «росли как евреи», не забывали, что они — евреи.

Таким образом, евреев-иммигрантов и их потомков «загоняют» в синагогу две силы — давление американского общества, требующего от них религиозности (и не требующего перемены религии), и стихийный этноцентризм, особенно сильный у них из-за «инерции» иудаизма, но использующий иудаизм и дающий ему как бы «вто-

рую жизнь». Но синагога, в которую «возвращались» американские евреи, была уже не той, которую они покинули.

Традиционный, ортодоксальный иудаизм, обременяющий своих приверженцев массой религиозных правил, создавал как бы «стену» между евреями и неевреями, резко ограничивая возможности социальной мобильности. В полном соответствии со своей верой представители ортодоксальных хасидских сект, перебравшиеся в США уже после второй мировой войны, создали здесь поселения типа гетто, где живут в самоизоляции. Но средний иммигрант-еврей не хотел воссоздания на американской почве гетто, как и ассимиляции. Он стремился к некоему компромиссу: быть «настоящим американцем» и одновременно «настоящим евреем», чего не могла дать бескомпромиссная ортодоксия. Поэтому возрастание роли синагоги происходило не за счет усиления ортодоксии, а за счет усиления либеральных (в религиозном понимании этого термина), неортодоксальных направлений иудаизма, к которым сейчас принадлежит большинство американских евреев.

Это прежде всего направление, именуемое в США Реформой. Реформизм возникает в США в 30-е годы прошлого века отчасти спонтанно, отчасти в результате иммиграции немецких евреев-реформистов. Реформизм отказался от множества элементов религиозного закона, приблизил строй службы в синагоге (которая стала называться «храмом») к строю службы в протестантских церквях и отказался от основных догм иудаистской ортодоксии — веры в мессию, который восстановит Израильское царство на «святой земле» и откроет чудесную мессианскую эру. Эти догматы стали толковаться в реформизме конца прошлого века в духе расплывчатого либерального прогрессизма (эпоха мессии — это создаваемое в результате усилий всего человечества справедливое общество и т. п.).

Реформизм создавал строй жизни и, если так можно выразиться, строй религии, соответствующий религии и жизни «христианских» буржуа и интеллигентов. При этом, однако, он сохранил преемственность с прошлым и давал евреям не только ощущение того, что они «не хуже» образованных христиан, но и определенное чувство превосходства — ведь в реформистском иудаизме нет таких догматов, как догматы о божестве Иисуса Христа и о Троице, и, следовательно, его можно представить как религию более «рациональную» и «высшую», чем христианство, а евреев (хотя официально реформизм отказался от догмата избранности) как носителей высшей религии (и, следовательно,

все равно в некотором роде как «избранный народ»). В 80-е годы прошлого века, к началу массовой восточно-европейской иммиграции, реформизм фактически подчинил себе тогда еще небольшую американскую еврейскую общину. Затем реформисты, «затопленные» волной выходцев из Восточной Европы, оказываются незначительным меньшинством. Но по мере американизации иммигрантов реформизм начинает усиленно расти, и сейчас в США около 1 млн. членов реформистских «храмов».

Однако для большинства американизирующихся иммигрантов, стремящихся и адаптироваться к новым условиям, и сохранить связь с прошлым и этническую обособленность, реформизм представлялся чем-то уж слишком чужеродным, «нееврейским». Они устремились в синагоги другого иудаистского течения, возникшего на рубеже веков «консерватизма», являющегося как бы «центром» между слишком архаичной ортодоксией и слишком «нееврейским» реформизмом. Если попытаться передать, разумеется, в огрубленной и упрощенной форме основной принцип консерватизма, он будет звучать приблизительно так: оставить в ортодоксии все, что не препятствует «нормальной» жизни в США, и отбросить все, что мешает. Сейчас в США около 1,5 млн. иудаистов-«консерваторов»⁵.

В течение длительного времени консерватизм образовывал как бы центр притяжения несколько отошедшего от либерализма прошлого века (под воздействием более традиционалистски настроенных восточноевропейских иммигрантов и националистической реакции, наступившей в 30—40-е годы) «правого» крыла реформизма и «левого» американизирующегося крыла ортодоксальных синагог (насчитывающих сейчас около 0,75 млн. членов).

Раздробленность иудаизма в США связана с социальной неоднородностью еврейского населения. Реформисты — это прежде всего интеллигенция, ортодоксы — мелкие буржуа. Но сочетание большой роли синагоги с преобладанием неортодоксального иудаизма — это и результат воздействия специфически американских условий. Жесткое, бескомпромиссное отношение к религии, характерное для евреев Восточной Европы начала нашего века (или архаичная и нетерпимая ортодоксия, или полный разрыв с религией и принятие радикальных нерелигиозных идеологий), сменяется в США отношением иного рода. Тяготеющий к религиозному либерализму иудаизм в США не требует веры в архаические мифы и не накладывает массу обременительных требований к поведению. Это — компромисс

иудаизма с современным стилем жизни. Но это еще и своеобразный «этнический компромисс», созданная американскими условиями возможность избежать жесткой дилеммы этнического самосознания (не «или американец, или еврей», а «американец-иудаист» и «американец-еврей», что воспринимается как определения тождественные). И этот компромиссный характер религиозного мировоззрения и неразрывно связанного с ним в иудаизме этнического самосознания накладывает отпечаток и на другие аспекты мировоззрения американских евреев⁶.

2. Особенности иудаизма в США и политическое сознание американских евреев. Конец прошлого — начало нашего века — период расцвета различных форм левого радикализма среди американских евреев. Совершавшийся в Восточной Европе процесс распада иудаистской ортодоксии и обращения массы евреев к радикальным целостным светским идеологиям, дающим перспективу ликвидации гетто и уничтожения всех форм национального и социального угнетения и способным заполнить образовавшийся в результате разрыва с религией духовный вакуум, продолжался первое время среди иммигрантов в США. Однако здесь эта радикализация не достигает таких масштабов, как в Восточной Европе, и постепенно начинает идти на убыль, причем упадок левого радикализма среди американских евреев совершается параллельно с распространением неортодоксального иудаизма.

Хотя в среде евреев в США можно найти все элементы спектра господствующей здесь политической идеологии, в том числе крайние формы политического консерватизма, «среднестатистический» американский еврей и сейчас занимает менее консервативные позиции, чем «среднестатистический» американец. Евреи скорее голосуют за демократов, чем за республиканцев (большинство евреев голосовали против Рейгана на выборах 1984 г.), и, за ярким исключением отношения к израильско-арабскому конфликту, зачастую занимают более либеральную позицию в сфере внешней политики (пример — оппозиция евреев политике Рейгана в Центральной Америке). При этом «либеральный сдвиг» связан не только с особенностями социального состава еврейской общины США (преобладанием интеллигенции) — евреи в США либеральнее неевреев и в рамках одних и тех же социальных категорий⁸.

Однако относительная «левизна» социально-политических позиций современных американских евреев — это уже не левый радикализм, а довольно аморфный, вполне впи-

сывающийся в американскую систему буржуазный либерализм.

Распространение компромиссного религиозного либерализма способствовало распространению и компромиссного политического либерализма.

Параллельно изменению социального состава еврейской общины и упадку левых, интернационалистических течений в среде американских евреев все более распространяется сионизм. Вначале он встречал значительное сопротивление со стороны реформистского иудаизма, стремящегося к адаптации, а не к самоизоляции (как и со стороны части ортодоксов, мечтавших не о создании «еврейского государства», а о приходе мессии), но после второй мировой войны и особенно после образования Израиля сопротивление это предельно ослабло⁹. Религиозная верхушка «переплелась» с верхушкой сионистских организаций, поставляя кадры сионистских лидеров и активно участвуя в деятельности сионистского лобби.

Но хотя американский иудаизм во многом «подчинился» сионизму, он одновременно способствовал становлению его специфически американской формы. Прежде всего, несмотря на широчайшую финансовую и лоббистскую поддержку американскими евреями еврейских колонистов, а затем Израиля, сами они в подавляющем большинстве никогда не воспринимали сионизм как требование переезда в Палестину. Современный американский сионизм, оказывающий всестороннюю поддержку государству, являющемуся «стратегическим союзником» США и изображающемуся как «бастион демократии» на Ближнем Востоке и периодически организующий шумные антисоветские кампании — это идеология, ориентированная не на радикальные перемены, а на сохранение буржуазного статус-кво в основном довольной своим положением американской еврейской общины. Характерно также, что из всех многочисленных сионистских течений, связанных с различными политическими партиями Израиля, наибольшим влиянием в США пользуются не «социалистические» и не крайне правые течения, а так называемый «общий сионизм», ориентирующийся на буржуазно-либеральную модель общества.

Такая форма сионизма может сочетаться с буржуазным либерализмом, с характерным для большинства американских евреев компромиссным отношением к религии (и преобладанием неортодоксальных форм иудаизма), и со стремлением сочетать этническую обособленность и сплочен-

ность с интеграцией в американское буржуазное общество и даже «американским патриотизмом». Все эти отдельные аспекты мировоззрения американских еврейских буржуа и интеллигентов образуют вместе единый, относительно устойчивый мировоззренческий комплекс.

Однако в наше время появляются признаки того, что комплекс этот начинает распадаться, что отдельные его элементы, ранее не ощущавшиеся как противоречащие друг другу, начинают вступать в конфликт.

3. Процесс ассимиляции — источник внутреннего кризиса современного американского иудаизма. В 70-е годы завершился или, во всяком случае, близится к завершению процесс «социального восхождения» американских евреев. Ряд особенностей психологии и культуры евреев (мелкобуржуазный характер занятий иммигрантов, характерное для иудаизма колоссальное почтение к учености, переходящее в процессе секуляризации из благоговения перед талмудической ученостью в стремление к обладанию светскими знаниями и др.) способствовали их высокой социальной мобильности в США. Экономя во всем, из последних сил нищие иммигранты из черты оседлости отправляют детей в колледжи, и уже в 40-е годы евреи становятся самой образованной и обеспеченной из этнических групп в США (непосредственно за ними сейчас идут японцы, причем японо-американцы третьего поколения даже обгоняют евреев). В 1979 г. 56% американских евреев — лица, окончившие колледжи (в населении в целом таких лиц — 30%) и лишь 9% имеют только начальное образование (в населении в целом — 15%), 49% евреев имеют доход более 20 тыс. долл. (в населении — 32%)¹⁰.

Этническая группа, изначально состоящая прежде всего из «мельчайших» буржуа и рабочих, совершила «рывок вверх», превратившись во втором и третьем поколениях в группу по преимуществу интеллигентскую с численно небольшой, но влиятельной прослойкой представителей финансового капитала и управленческой верхушки корпораций¹¹.

Естественно, что реальное содержание культуры окончивших одни и те же колледжи, вместе работающих и вращающихся в одних и тех же социальных и профессиональных кругах американских интеллигентов евреев и неевреев становится практически тождественным, а психологические различия между ними постепенно сводятся к нулю¹².

Одновременно постепенно отступает и антисемитизм, особенно сильный в США в период между двумя мировыми войнами.

Так, если в 1937 г. 46% американцев заявили, что могли бы голосовать за кандидата в президенты еврея, то в 1982 г. — 82%, удельный вес одобряющих браки с евреями вырос с 1968 по 1978 г. с 59 до 69% (при оценке этих цифр надо иметь в виду, что сами евреи отнюдь не стоят за смешанные браки), «неприятные столкновения с евреями» имели в 1958 г. 8%, в 1965 г. — 5%, в 1979 г. — 2%¹³. В 1952 г. 35% американцев-протестантов считали, что у евреев в США слишком большая власть, в 1965 г. — 14%, в 1979 г. — 12%¹⁴.

В этой ситуации, несмотря на практически всеобщее стремление американских евреев сохраниться как этническая общность, несмотря на все меры по поддержанию этнического самосознания и ограничению контактов молодых евреев и неевреев (еврейские молодежные клубы, летние лагеря и т. д.), несмотря на все призывы раввинов и крики еврейской печати, число смешанных браков начинает расти «катастрофически». До 1960 г. до 13% всех браков евреев заключалось с неевреями, с 1961 по 1965 г. — 29%, с 1966 по 1972 г. — 48%¹⁵. Созданная на пути ассимиляции плотина прорывается, и адаптация без ассимиляции начинает переходить просто в ассимиляцию.

Процесс этот — естественный и необратимый. Но этот естественный процесс является глубочайшим источником современного кризиса американского иудаизма, ибо адаптация без ассимиляции — не просто факт, а принцип, лежащий в основе религиозного, этнического и политического мировоззрения американских буржуа и интеллигентов-евреев.

4. Усиление внутренних противоречий в неортодоксальном иудаизме. Падение культурных и психологических барьеров между евреями и неевреями и рост смешанных браков создают наиболее острые проблемы в реформизме — самом «интеллигентном» иудаистическом течении, среди приверженцев которого смешанных браков особенно много.

Реформистский раввинат оказывается перед дилеммой — или идти за реальными изменениями в сознании своей паствы вплоть до полной легализации смешанных браков (в том числе и не сопровождающихся обращением нееврейского партнера в реформистский иудаизм), что означает согласиться с перспективой постепенной утраты реформизмом этнического характера, или, напротив, ни на какие уступки не идти, что означает согласиться с перспективой постепенной утраты паствы. Естественно, ни та, ни другая перспективы реформистских лидеров не

устраивают. Поэтому начинается усиленная внутренняя борьба, разброд и совершение шагов одновременно в противоположных направлениях.

С одной стороны, реформизм идет на ряд шагов, сближающих содержание своего учения с установками и ценностями американской еврейской интеллигенции. С 1973 г. реформисты и реконструкционисты (а затем, в 1980 г., после значительной внутренней борьбы и «консерваторы»¹⁶) начинают допускать женщин в раввинат. Сейчас в США функционирует уже 35 «раввинок»¹⁷. Культ освобождается от «сексистских» элементов (Бог теперь — не Бог Авраама, Исаака и Иакова, но Авраама, Исаака, Иакова, Сарры, Ребекки, Рахили)¹⁸. Усиливаются экуменические связи с протестантскими церквями. На протяжении 60—70-х годов неуклонно растет число раввинов, готовых участвовать с христианским священником в брачной церемонии при заключении «смешанного» брака, и хотя в 1973 г. верховный орган раввинов-реформистов принимает резолюцию, осуждающую участие раввинов в таких бракосочетаниях, неподчиняющиеся ей не отлучаются, а создают бурно растущую фракционную организацию «Ассоциация прогрессивного иудаизма Реформы». В 1978 г. глава реформистского объединения А. Шиндлер, подтвердив осуждение участия раввинов в освящении смешанных браков, не сопровождающихся обращением, одновременно призвал к увеличению усилий по обращению в реформизм нееврейских партнеров в этих браках. «Иудаизм, — сказал он, — это исполненная любви и значения духовная религия, которая с радостью приветствует всех, кто хочет принять ее»¹⁹. И наконец, в 1983 г. реформизм совершает шаг, чреватый, как мы увидим, наиболее серьезными последствиями. По предложению того же Шиндлера съезд реформистов постановил считать евреями не только рожденных от нееврейского (и не обращенного в иудаизм) отца и еврейки, как это соответствует иудаистскому закону, но и детей еврея и нееврейки, если только они воспитаны в «еврейском духе»²⁰.

Вступая на путь прозелитизма, реформизм добился определенных успехов. По некоторым данным, сейчас от 7 до 22% членов реформистских синагог — неевреи²¹. Но ясно, что такой рост означает все большее «размывание» этнического характера реформистских синагог.

И именно в силу этого реформизму (и в меньшей мере — консерватизму) становится необходимым «компенсировать» эту тенденцию, как-то особо громко провозгласив

и утвердив свой этнический характер. Отсюда — серия действий, имеющих прямо противоположную направленность. Реформистское и консервативное объединения становятся членами Всемирной сионистской организации (ВСО). Центр реформистского Всемирного союза прогрессивного иудаизма перемещается в Иерусалим. Реформисты официально признают ценность переезда в Израиль (что еще недавно было немисливо), и группы реформистов и консерваторов специально для укрепления этих форм иудаизма на израильской почве создают в Израиле несколько киббуцев. С 1971 г. все учащиеся реформистских семинарий, будущие раввины, должны первый год обучения проводить в Израиле.

Таким образом, чем сильнее в либеральном американском иудаизме проявляется тенденция к американизации, тем сильнее как реакция на нее и ее «компенсация» проявляется и противоположная, этноцентрическая и сионистская тенденция. Причем именно потому, что американизация достигает критической стадии, стремление утвердить еврейскую обособленность и утвердить связи с Израилем приобретает особую, даже болезненную остроту.

5. Рост противоречий между либеральным иудаизмом и ортодоксией. Непосредственным следствием этих новых процессов в американском неортодоксальном иудаизме (и прежде всего реформизме) является резкое обострение отношений между ним и еврейской ортодоксией. Для ортодоксов процессы, совершающиеся в реформизме, — не просто дела другого вероисповедания, их непосредственно не касающиеся. До последнего времени реформисты для ортодоксов были «еретиками», но все же евреями, членами «избранного народа», с которыми правоверным можно заключать браки. Сейчас же они постепенно превращаются для них из евреев-еретиков просто в неевреев. Возникает значительный слой лиц, который, считаясь евреями в реформизме, не могут считаться таковыми по закону ортодоксии. Это — обращенные в реформизм и их потомки, и дети еврея и нееврейки. Кроме того, ортодоксия не признает очень облегченного в реформизме религиозного развода и, следовательно, рассматривает всех потомков вторых браков разведенных реформистов как незаконнорожденных. В связи с этим еще в 1969 г. раввин-ортодокс Н. Гринберг писал, что «возникает реальная возможность, что верные галахе (религиозному закону) евреи будут лишены возможности заключать браки с этим сегментом еврейского народа»²². Поэтому все шаги реформистов, направленные

к легализации смешанных браков, и все их меры по облегчению вхождения в реформизм неевреев вызывают у ортодоксов ярость.

«Каждый смешанный брак,— как официально в 1979 г. заявило основное объединение ортодоксальных раввинов США,— это нож в сердце иудаизма»²³. Организации ортодоксов принимают одну за другой все более жесткие резолюции по поводу новых шагов реформизма²⁴, а недавнее решение реформистов считать евреями всех детей от смешанных браков вызвало в лагере ортодоксов реакцию, которую без преувеличения можно назвать истерической. Президент ортодоксального Совета раввинов Америки заявил: «Это — трагедия. Это поляризует еврейскую общину до таких пределов, что ортодоксы будут вынуждены прекратить любые контакты с Реформой»²⁵, а ортодокс — президент Синагогального совета США — «зонтичной» организации, объединяющей все основные направления иудаизма, которая, очевидно, скоро прекратит свое существование,— сказал: «Есть очень четкая возможность, что это решение вызовет постоянный раскол в еврейской общине. Это — очень опасный момент»²⁶.

На первый взгляд конфликт иудаистов-реформистов и иудаистов-ортодоксов — конфликт сугубо религиозный и по вопросам чисто «эзотерическим». Но с ним непосредственно связан другой конфликт, являющийся еще одним аспектом современного кризиса американского иудаизма и имеющий уже самое прямое политическое значение, — конфликт американского неортодоксального иудаизма с израильским иудаизмом.

6. Рост противоречий американского либерального иудаизма и израильского иудаизма. Ортодоксия, самое малочисленное из трех основных течений американского иудаизма,— одновременно основное течение израильского иудаизма. Неортодоксальный, либеральный иудаизм — идеология, нацеленная на вхождение евреев в буржуазные общества (при сохранении лишь некоего минимума обособленности),— не создавал достаточных идейных и психологических стимулов для переезда в Палестину.

Реформистов и консерваторов в Израиле — лишь небольшая группа, причем первая реформистская синагога возникла лишь в 1957 г.

Но ортодоксия — не только направление иудаизма, к которому принадлежит подавляющее большинство израильских верующих. Это еще и официальная израильская «церковь». На протяжении всей истории Израиля

в правительство входили клерикальные партии, навязывающие нужное ортодоксам законодательство. В результате в Израиле официально запрещено многое, запрещенное в религиозном законе, который, таким образом, распространен в значительной мере и на неверующих израильтян. И самое важное — все вопросы гражданского статуса как верующих, так и неверующих (браки, разводы, и т. д.) полностью переданы в руки ортодоксального раввина. Раввины же неортодоксы не пользуются никаким официальным статусом. Их права — меньше, чем права мусульманских мулл или христианских священников. «Израиль, — как говорит один из реформистских лидеров, — единственная нация, в которой евреям не дают заключать браки при помощи тех раввинов, которых они сами выбирают»²⁷. Более того, ненавидящие «еретиков» ортодоксы пользуются любой возможностью, чтобы подвергнуть их каким-либо унижениям. Их чувства ярко иллюстрирует один факт. В 1970 г. во время обсуждения в кнессете вопроса, связанного с правами неортодоксов, один депутат-раввин вынул молитвенник реконструкционистов, разорвал его, бросил на пол и растоптал ногами.

Дискриминация в Израиле неортодоксов, естественно, всегда вызывала недовольство американских неортодоксальных иудаистов. Долгое время, однако, это недовольство ни к каким конкретным действиям или даже публичной критике не приводило — слишком силен был пиетет перед Израилем и представление о том, что сейчас, когда он «ведет борьбу за существование», критиковать его «не время». Но во второй половине 70-х годов американский неортодоксальный иудаизм начинает усиленно «стучать в израильские двери». Отчасти это связано с тем, что становится все труднее представлять экспансионистскую политику Израиля как «отчаянную борьбу за выживание» и любую критику в его адрес — как «удар в спину», но прежде всего — с описанным выше процессом «деэтнизации». Чем дальше идет этот процесс, тем настоятельнее становится потребность добиться в Израиле признания американского неортодоксального иудаизма иудаизмом «нормальным» и вполне «еврейским».

Принимаются резолюция за резолюцией, израильское правительство буквально заваливается петициями, группы реформистов и консерваторов в Израиле возбуждают разного рода судебные дела по поводу неконституционности дискриминирующих их законов. Вхождение реформистского и консервативного объединений в ВСО дало амери-

канским иудаистам-неортодоксам дополнительные рычаги давления, и в 1978 г. коалиция американских сионистов и израильских неклирикальных сионистов провела на конгрессе ВСО резолюцию, требующую равноправия всех ветвей иудаизма. Это было воспринято как очень большая победа. Но ни к чему конкретному она не привела.

Как раз в это время, в 1977 г., в Израиле к власти приходит правый блок партий «Ликуд» во главе с Бегин-ом. Правительство Бегина значительно менее склонно прислушиваться к голосам американских евреев и значительно более склонно к уступкам клерикалам-ортодоксам, чем предшествующие правительства. И его «ответ» на резолюцию 1978 г. очень своеобразен. В 1980 г. Бегин включает в коалиционное соглашение при создании своего второго кабинета пункт, согласно которому он обязывается поддержать принятие закона, не признающего иудаистами и потенциальными гражданами Израиля всех неевреев, обратившихся в неортодоксальный иудаизм, и их детей²⁸. Соответствующий законопроект не прошел через кнессет, но постоянное давление ортодоксов на правительства Бегина, а затем — Шамира и Переса продолжается, их позиции в израильском обществе не слабеют и угроза принятия закона, по которому Израиль официально объявит, что религия, которую исповедуют большинство американских евреев, — «ненастоящий» иудаизм, сохраняется.

Таким образом, неортодоксальный иудаизм начинает борьбу за ликвидацию монополии ортодоксии в Израиле, во-первых, именно тогда, когда он становится в глазах ортодоксов особенно враждебным и «вредоносным»²⁹, во-вторых, когда у власти в Израиле оказываются силы, наименее склонные к уступкам американским неортодоксам. И это отнюдь не случайные «совпадения».

Когда-то, в начале века, когда из Восточной Европы устремился большой поток еврейских эмигрантов — в США, и малый — в палестинские поселения, это были люди одного и того же этноса, одной и той же культуры. Но сменились поколения. Сейчас большинство американских евреев — это лица, фактически не отличающиеся по культуре от других американцев. Наоборот, в Израиле складывается совсем иная нация, значительным компонентом которой сейчас являются выходцы из арабских стран, люди с иной культурной основой. (Между прочим, приход к власти в 1977 г. блока «Ликуд» израильские социологи связывали с усилением этой этнической группы.) Духовный климат Израиля с его постоянным ростом

шовинистических настроений и правозкстремистских групп становится все менее похож на духовный климат американской еврейской общины. Идут закономерные социальные, культурные и этнические процессы, ведущие к тому, что когда-то громадная пропасть, отделяющая евреев-иммигрантов от американцев, исчезает. И наоборот, углубляется ранее отсутствующая пропасть между американскими евреями и израильтянами. Но идеология американских евреев — и иудаизм, который даже в реформистском варианте постулирует сакральное значение «кровных уз», и сочетающийся с ним сионизм, требующий сплочения евреев вокруг «своего государства» и культивирования «единой и самобытной» культуры, — не может смириться с этими процессами, «спокойно» относиться к ним. Отсюда — идейный кризис и усиление религиозно-идеологической борьбы.

7. Рост противоречий между либеральными и сионистскими тенденциями в политической активности американского неортодоксального иудаизма. Кризис, связанный с противоречием все усиливающихся ассимиляционных процессов и идеологией, постулирующей этнические обособленность и единство евреев, охватывает не только собственно религиозную сферу. Неортодоксальный иудаизм, как мы уже говорили, находится в сознании американских евреев в единстве с двумя другими компонентами мировоззрения — либерализмом и сионизмом (воспринимаемым не как требование переезда в Израиль, а лишь как требование его поддержки и культивирования «еврейского национального самосознания»). И одно из проявлений современного кризиса — расхождение между этими компонентами, все большее противоречие либерализма и сионизма.

Первые трещины здесь появились сразу же после войны 1967 г., когда на международной арене как раз те силы, по отношению к которым американские евреи всегда занимали наиболее либеральную позицию, оказались наиболее последовательными противниками израильских захватов. Но нечто подобное происходит и на внутривнутриполитической арене США. Либеральное протестантское духовенство традиционно было союзником евреев-либералов. Но теперь Национальный совет церквей Христа и отдельные протестантские церкви встают на позиции признания ООП и права палестинцев на самоопределение и неоднократно выступали с осуждением различных агрессивных актов Израиля. Эта позиция либералов-протестантов поставила евреев-либералов в особо сложную идеологическую ситуацию, ибо «списать» ее за счет антисемитизма никак не по-

лучается. Резко ухудшаются и отношения евреев-либералов с другим традиционным союзником — черными, у которых усиливается тенденция к самоидентификации с «третьим миром» и соответственно антиссионистские настроения. Таким образом, сионизм начинает отдалять евреев-либералов от их «старых друзей», и постепенно конфликт между сионизмом и либерально-демократическими ценностями начинает разворачиваться и в их собственном сознании.

В конце 60-х годов и особенно после войны 1973 г. это ведет к упадку либеральной активности американских евреев. Поддержка Израиля становится новой заботой, и деньги, еще в 1971 г. собиравшиеся на помощь Вьетнаму, в 1973 г. передаются Израилю ³⁰.

Приобретает известность группа еврейских интеллектуалов, отрекшихся от либерализма и радикализма как «грехов своей юности», которая составила ядро так называемых неоконсерваторов.

Резко усиливаются антисоветские настроения, и лоббистская деятельность еврейских организаций в этот период направляется непосредственно против СССР и немало способствует ухудшению советско-американских отношений (крайнее выражение этой тенденции — пресловутая «Лига защиты евреев», большинство членов которой сейчас перебралось в Израиль). Но постепенно, в конце 70-х — начале 80-х годов ситуация начинает меняться.

Упомянутый выше относительный «либерализм» американских евреев связан с действием специфических именно для евреев культурных факторов, и, следовательно, в процессе американизации он должен идти на убыль. Действительно, ряд данных говорит, что различие позиций евреев и неевреев в рамках одних и тех же социальных категорий уменьшается ³¹. Но тенденция эта пока что лишь очень слабая и непрочная. Кроме того, даже если специфические для данной этнической группы факторы вообще перестанут действовать, это отнюдь не будет означать, что евреи превратятся в консервативную группу. Ведь евреи значительно образованнее, чем «средние американцы», а образование в США четко коррелирует с либерализмом. Поэтому упадок либеральной активности евреев в 60-е — начале 70-х годов ни в коей мере не означал исчезновение либерализма американских евреев. Просто сионизм заглушил, забил их либеральную активность. Но в конце 70-х — начале 80-х годов в США возникает новая ситуация, когда конфликт либерализма и сионизма в сознании американ-

ских евреев становится еще более сильным, но сионизм уже не в силах заглушить либерализм. Это связано с выходом в США на широкую политическую арену «новой протестантской правой» и затем — с приходом к власти правореспубликанской администрации.

«Новая протестантская правая», Джерри Фолуэлл и компания — новые и активнейшие союзники Израиля на американской внутривнутриполитической арене. Представление о том, что собирание евреев в Палестине — это исполнение библейских пророчеств и признак близости «второго пришествия», всегда было свойственно ряду вариантов протестантского фундаментализма. Но в «новой протестантской правой» этот тип фундаментализма стал активной политической силой, провозгласившей поддержку Израиля и сионизма одной из своих важнейших задач. Поддержка эта — абсолютно безоговорочная и догматическая³². Она распространяется и на провозглашение Иерусалима столицей, и на колонизацию Западного берега. Все агрессивные действия Израиля вызывают у Фолуэлла и других деятелей этого типа гром аплодисментов³³. Создается даже международная организация протестантских фундаменталистов, поддерживающих Израиль и объединяющихся вокруг «Международного христианского посольства» в Иерусалиме³⁴. Бегин, естественно, души не чаял в новых союзниках, с которыми у него не было никаких хлопот, в отличие от американских евреев, требующих равноправия всех направлений иудаизма и вообще, как мы это увидим, начинающих все более сомневаться в правильности израильской политики. Они ничего не требуют и только поддерживают. Поэтому Фолуэллу оказываются всевозможные знаки внимания — Бегин звонит ему по телефону, встречается с ним, ему дается израильская «премия Жаботинского». И как раз появление на политической арене этой новой произраильской силы и поставило американских неортодоксальных иудаистов — и либералов, и сионистов одновременно — перед жестким выбором между либерализмом и сионизмом.

Дело в том, что во всех пунктах своей программы, кроме пункта о поддержке Израиля, еврей-либералы и протестантские фундаменталисты — антиподы и антагонисты. Программа «новой протестантской правой» воплощает все, с чем десятилетия боролись еврей-либералы: религиозный и моральный догматизм, стремление к усилению политической роли религии, требование репрессивного морального законодательства, догматически принимаемую

философию «laissez-faire», агрессивную и шовинистическую внешнеполитическую позицию. Как сказал видный американский консервативный раввин А. Герцберг: «Сохраняющийся интерес евреев заключается как раз в обществе такого типа, которое заставляет мистера Фолуэлла чувствовать себя неудобно»³⁵.

Более того, если у протестантских либералов, Израиль не поддерживающих, антисемитизма не найдешь даже при большом желании, то ряд высказываний Фолуэлла и других лидеров протестантской правой, при всей их догматически произраильской позиции, отдают ощутимым антисемитским «душком»³⁶.

В этой ситуации сионистский фактор не смог перевесить в сознании большинства американских евреев либерального фактора. Центры реформистов и «консерваторов» разворачивают кампанию против новой правой и ее «злых и, возможно, беспрецедентных атак на гражданские и религиозные свободы всех американцев»³⁷, а крупнейшая еврейская организация США, Американский еврейский конгресс, принимает резолюцию: «Вред, исходящий из их (протестантской правой.— Д. Ф.) попыток урезать свободы в нашей стране, не возмещается их отношением к Израилю»³⁸.

Как мы уже говорили, американские евреи в массе своей уже на выборах 1980 г. высказались против поддержанного «новой протестантской правой» Рейгана. И политика новой администрации — и внешняя, и внутренняя — вызывает у многих евреев в США все большее противодействие. Все крупные еврейские организации США, в том числе объединяющий все иудаистские «церкви» Синагогальный совет Америки и руководящие органы реформистов, реконструкционистов и консерваторов, принимают резолюции, призывающие к замораживанию ядерных вооружений. Даже ортодоксы, которые больше, чем неортодоксы, голосовали за Рейгана и которые в требованиях, связанных с моральным законодательством (запрещение абортов и т. п.), блокировались с новыми протестантскими правыми и заигрывали с ними, принимают в 1982 г. резолюцию, призывающую к ратификации ОСВ-2 и «замораживанию» ядерных вооружений. Но, естественно, наиболее решительные противники Рейгана — реформисты. Для осуждения политики Рейгана у их лидера А. Шиндлера буквально не хватает слов: «Война против бедности превратилась в войну против бедных... Это правительство, выражающее волю богатей, руководимое богачами и действу-

ющее на благо богачей... У них один лозунг — производить оружие, продавать оружие, предлагать производство нового оружия»³⁹.

Американские иудаисты, таким образом, выступают сейчас в одном ряду с либеральными протестантами и католиками, несмотря на то что последние осуждают агрессивные действия Израиля и стоят за признание ООП и права палестинцев на самоопределение и выступают против тех, кто поддерживает Израиль безоговорочно. Американские иудаисты — американцы, и в процессе ассимиляции становятся все более «настоящими» американцами. И как бы они ни были преданы Израилю, они не могут в массе своей действовать как «израильские агенты» и либеральные интеллигенты — евреи не могут ради Израиля и сионизма отказаться от защиты своих интересов и ценностей, общих у них с другими американскими либеральными интеллигентами.

8. Рост противоречий американского неортодоксального иудаизма и израильского сионизма в сфере внешней политики. Таким образом, в 70-е — начале 80-х годов американские иудаисты оказались в противоречивой ситуации: их убеждения как американских либералов, их позиция в американской внутривластной ситуации, с одной стороны, и требования израильской политики — с другой, не только не совпадают, но оказываются прямо противоположными. И вся логика развития американской еврейской общины, все большее стирание культурных и психологических различий американских евреев и неевреев, равно как тенденции развития Израиля, все большая роль в нем сил, открыто повинистических, должны усиливать это осознание и вести к «дистанцированию» от израильской политики. Процесс этот может быть лишь очень сложным и мучительным, ибо преклонение перед израильтянами и представление о том, что Израиль ведет «борьбу за существование», глубочайшим образом укоренены в сознании американских евреев. Но процесс этот не может не идти.

Мы уже видели, что в одной сфере — израильской религиозной политики и религиозного законодательства — негласный запрет на критику Израиля уже сломан и конфликт американских евреев и Израиля разворачивается со всей силой. Внешняя политика Израиля — сфера значительно более «сакральная» для сознания американских евреев, чем его внутренние дела. Тем не менее определенные сдвиги происходят и в этой сфере. И есть основания предполагать, что эпоха «автоматической» поддержки

американскими евреями любых израильских требований приближается к концу.

Уже в 1980 г. изгнанные из Западного берега арабские мэры были приглашены для выступления в одну из нью-йоркских реформистских синагог⁴⁰. После налета на Бейрут в августе 1981 г. М. Бергер, член правления одной из влиятельнейших еврейских организаций, Американского еврейского комитета, заявил: «Никогда еще в американской еврейской общине не было столь сильных антибегиновских чувств»⁴¹. Между тем за этим последовали бомбежка иракского атомного реактора, агрессия в Ливане и осада Бейрута, резня в Сабре и Шатиле. Опросы 1981—1982 гг. показывают все большее дистанцирование американских евреев от израильской внешней политики. Так, в 1981 г. 31% допускали возможность активного влияния на внешнюю политику Израиля, а 30% считали, что ее надо поддерживать безоговорочно, а в 1982 г. первых было 38%, вторых — 24%. В сентябре 1982 г. 18% (громадная цифра для американских евреев) считали, что нужно приостановить помощь Израилю, чтобы заставить его уйти из Ливана. Резко уменьшился под влиянием войны в Ливане процент тех, кто стоит за аннексию Западного берега (29% — в 1981 г., 19% — в 1982 г.)⁴². В 1982 г. на съезде реформистских синагог впервые была внесена резолюция, осуждающая агрессию Израиля в Ливане. Резолюция не прошла. Но предложил ее ни больше ни меньше как президент Ассоциации реформистских раввинов Большого Нью-Йорка И. Дреснер⁴³.

Этот процесс освобождения от психологической зависимости от Израиля, осознания различия своих ценностей и ценностей израильского общества — процесс крайне трудный и мучительный. Известный социолог — еврей Д. Белл так охарактеризовал психологическую ситуацию в американской общине после Сабры и Шатилы: «Степень душевных мук невероятна»⁴⁴.

Объективно американские евреи все больше отдаляются от израильтян. Но этот процесс идет не только помимо воли, но и против воли американских евреев. Более того, чем больше исчезает их реальная культурная обособленность в США и увеличиваются их культурные и мировоззренческие отличия с израильтянами, тем больше они стремятся утвердить свое еврейство и свои связи с Израилем. Поэтому непосредственное следствие американизации парадоксально — не ослабление, а усиление контактов с Израилем, но контактов, направленных на то, чтобы из-

менить Израиль, направить его эволюцию по иному пути, сделать его более соответствующим ценностям американской либеральной интеллигенции. Мы видели, как развивается религиозный конфликт между большинством американских евреев — неортодоксальными иудаистами и Израилем, как усиливается борьба за изменение религиозного законодательства Израиля, столь противоречащего американским буржуазно-демократическим ценностям религиозной свободы. Но нечто подобное, очевидно, намечается и в собственно политической сфере. Все большее недовольство израильской политикой ведет не к тому, что израильские дела становятся для большинства американских евреев безразличны, а к тому, что они все более активно пытаются на них воздействовать. Крупнейший лидер иудаистов-консерваторов раввин А. Герцберг, резко осудив израильскую агрессию в Ливане, одновременно призвал американских евреев усилить связи с Израилем. «Но,— сказал он,— мы будем устанавливать наши связи не с Израилем Бегина, а с „другим Израилем“»⁴⁵.

* * *

Мы рассмотрели идейные процессы, происходящие сейчас в американском иудаизме. И во всех сферах — сфере религиозной, и в сфере политической, и в сфере отношений между иудаистскими «церквами», и сфере отношений этих церквей с Израилем — мы видели резкое усиление идейных конфликтов. Их основной источник — это процесс дальнейшей «американизации» евреев в США. Этот процесс идет вразрез с традиционной идеологией, в громадной мере — помимо воли. Поэтому идеология начинает «трещать», начинаются «метания», совершение шагов сразу в противоположных направлениях, ожесточается борьба разных течений. И поскольку процесс, являющийся источником этого идейного кризиса, — процесс естественный и необратимый, кризис этот, очевидно, будет усиливаться.

Примечания

¹ О сионизме в США см.: *Рогов С. М.* Американская еврейская община и Израиль.—США — экономика, политика, идеология, 1978, № 8; см. также: *Рослов А. С.* Реакционная сущность сионистской идеологии. М., 1980.

² О буме иудаизма см. прежде всего: *Herberg W.* Protestant—catholic—jew. N. Y., 1960. Сейчас в США каждую неделю посещают синагоги 24% евреев — цифра, стабильная для периода 60-х — 80-х годов (см.: Gallup Opinion Index, 1981, Jan., Report N 184, p. 26, 31). Это меньше, чем уровень институциональной религиозности протестантов и католиков, но значительно больше, чем у евреев других развитых стран.

³ Согласно опросу в Детройте в 1958 г., 96% евреев заявили, что их родственники были бы очень недовольны их переходом в другую веру. Аналогичные заявления сделали 87% католиков и 75% белых протестантов. (И это несмотря на то, что культурный уровень среднего еврея в США выше, чем уровень протестанта и католика!) См.: *Lenski G.* The religious factor. Garden City, 1961, p. 38.

⁴ Возможности идиша как этнического символа и средства сплочения и обособления были очень ограничены. Прежде всего в условиях США сохранение иммигрантами языка неизмеримо сложнее, чем сохранение ими религии. Но идиш и не мог играть для иммигрантов-евреев той роли, какую играл, скажем, немецкий для иммигрантов-немцев — светская культура на идише в период массовой иммиграции в США только возникала, и даже в Восточной Европе идиш как литературный язык испытывал сильную конкуренцию со стороны иврита. Кроме того, наряду с иммигрантами из Восточной Европы в США были евреи, для которых идиш вообще не был родным языком, — евреи-сефарды и говорившие на немецком евреи из Германии.

⁵ Наряду с реформизмом и консерватизмом в США есть еще одно течение неортодоксального иудаизма — постепенно отколовшийся от консерватизма реконструкционизм, основанный на учении американского раввина М. Каплана. Реконструкционизм выражает этнический характер и функции американского иудаизма в «программной» форме, сознательно утверждая основное значение иудаизма как силы, сплачивающей евреев. Очевидно, именно поэтому он не получил массового распространения — использование иудаизма для сплочения еврейской этнической группы легко совершается бессознательно и, напротив, «не получается», когда становится предметом рефлексии.

⁶ Литература об американском неортодоксальном иудаизме весьма велика. См., напр.: *Blau I. J.* Modern varieties of judaism. N. Y., 1966; *Sclarc M.* Conservative judaism. N. Y., 1972; *Glazer N.* American judaism. Chicago, 1977; *Mirsky W. B.* Unorthodox judaism. Columbus, 1981 etc.

⁷ Опросов, раскрывающих более либеральную, чем «средне-американская», позицию евреев, бесчисленное множество. См., напр.: American jewish year book: 1971. N. Y., 1970, p. 113; *Greely A.* The American catholic. N. Y., 1977, p. 102—103; Public Opinion, 1981, Febr.-Mar., p. 22; Apr.-Mar., p. 26—27.

Об отношении американских евреев к вопросам внешней политики см. исчерпывающее собрание данных в книге: *Hero A.*

American religious groups view foreign policy: Trends in rank-and-file opinion, 1937—1969. Durham, 1973.

Приведем лишь данные нескольких опросов, относящихся к последним годам. Голосовали за Рейгана в 1980 г. по разным данным от 25 до 37% евреев, т. е. значительно меньше, чем американцев в целом. Одобрили назначение в 1981 г. женщины в Верховный суд (единственную «либеральную» меру Рейгана) 93% евреев (американцы в целом — 79%) (Harris Poll Release, 1981, July 20). Засилие правых протестантских проповедников в телевидении в 1981 г. считают ненормальным 85% евреев и 66% населения в целом (Harris Poll Release, 1981, July 6). Положительно оценивают деятельность Рейгана в 1983 г. 21% евреев и 37% населения в целом (Gallup Poll Release, 1983, Mar. 6).

На вопрос следует ли США «жестче» вести себя в отношении СССР, «да» ответили в 1980 г. 54% всех опрошенных и 46% евреев, «нет» — 31% всех опрошенных и 46% евреев (Commentary, 1981, vol. 72, N 2, p. 28). Характерно, что, по данным 1983 г., 34% евреев-демократов поддерживали А. Кренстона как кандидата в президенты от демократической партии, наиболее «миролюбивого» из всех претендентов, которого в целом поддерживали только 4% демократов (Harris Survey, 1983, Sept. 1).

Наконец, в 1984 г. евреи оказались единственной религиозно-этнической группой белых американцев, среди которой сторонников Рейгана оказалось даже меньше, чем в 1980 г. За него проголосовало только 32% американских евреев.

⁸ Так, например, по данным опросов конца 60-х годов, среди профессуры элитарных вузов против войны во Вьетнаме были среди лиц до 29 лет 28% протестантов, 30% католиков и 43% евреев, от 30 лет и старше соответственно 24, 22 и 61%. Среди профессуры неэлитарных вузов соответствующие цифры — 20, 20 и 39 и 14, 17 и 35% (Greeley A. The religious factor and academic careers.— American Journal of Sociology, 1973, vol. 78, N 5, p. 1250). Эту же тенденцию показали данные выборов 1984 г. 32% голосовавших за Рейгана среди евреев — это не только меньше, чем в электорате в целом (59%), но и меньше, чем в любой из профессионально-социальных, образовательных, региональных и т. д. групп электората, кроме негров (9%) и безработных (31%).

⁹ Центром сопротивления сионизму со стороны иудаистской ортодоксии были хасидские секты, и до сих пор сатмарская секта стоит на решительно антисиионистских позициях и поддерживает тесные связи с израильскими хасидами — антисиионистами из организации «Нетурей Карта». Периодически в американской печати появляются антисиионистские воззвания этой организации.

Сопротивление сионизму со стороны части иудаистов-реформистов, ориентированных на «оживление» в американское общество, видящих в иудаизме прежде всего религию, а в «рассеянии» — средство успешного повсеместного распространения «истинных религиозных принципов», олицетворяется вышедшим из реформистского объединения Американским советом иудаизма — организацией, влиятельной в 40-е гг., по сейчас очень ослабшей.

¹⁰ Religion in America: 1981.— Gallup Opinion Index, 1981, Jan., Report N 184, p. 19.

¹¹ Сейчас есть некоторые данные, позволяющие говорить, что этот «рынок вверх» начинает выдыхаться. Так, неуклонно росший процент евреев в профессуре в 60-е — 70-е годы стабилизируется (см.: Greeley A. The religious factor and academic careers,

р. 1249). Этническая группа практически исчерпала свои возможности, и в дальнейшем ее должны оттеснить другие, «восходящие» группы.

¹² Одним из следствий этого является упадок тех своеобразных черт психологии евреев, которые как раз способствовали успешной социальной мобильности. Так, среди евреев растет число разводов, наркоманов, пьяниц и т. п. Становится все более распространенной совершенно нехарактерная ранее фигура бросившего колледж молодого еврея, шляющегося без дела и вовлеченного в мир молодежной «контркультуры» с ее наркотиками, восточными культами и т. п.

¹³ Gallup Poll Release, 1981, May 10. См. также: *Quinley H. E., Glock Ch. Anti-semitism in America*. N. Y., 1979.

¹⁴ *Washington Post*, 1979, Sept. 1, p. C-6. По другим данным, всего американцев, считавших, что у евреев слишком много власти, в 1946 г. насчитывалось 58%, в 1975 г.— 26%, в 1981 г.— 8% (*US News and World Report*, 1981, July 13, p. 48).

¹⁵ *Singer S. Living with intermarriage*.— *Commentary*, 1979, vol. 68, N 1, p. 49.

¹⁶ Резолюция о рукоположении женщин была принята ассамблеей раввинов 151 голосом против 115 (см.: *Jewish Journal*, 1980, May 30, p. 19). Перипетии борьбы по этому вопросу неоднократно освещались американской прессой. См.: *Washington Post*, 1975, Apr. 25, p. C-8; 1977, May 13, p. E-6; *Jewish Journal*, 1980, May 9, p. 21; Apr. 13, p. 19—20.

¹⁷ *Washington Post*, 1981, Sept. 25, p. B-18.

¹⁸ *Washington Post*, 1979, Oct. 1, p. B-18.

¹⁹ *Washington Post*, 1981, Dec. 19, p. C-11.

²⁰ *Washington Post*, 1983, Mar. 26, p. B-5.

²¹ *Jewish Journal*, 1980, Oct. 10, p. 25.

²² *The Ghetto and beyond: Essays on jewish life in America* / Ed. by P. I. Rose. N. Y., 1969, p. 154.

²³ *Washington Post*, 1976, Dec. 3, p. C-12.

²⁴ *Jewish Journal*, 1981, Aug. 8, p. 17; 1982, Jan. 8, p. 18.

²⁵ *Washington Post*, 1983, Mar. 26, p. B-5.

²⁶ *Ibid.*, June 25, p. C-10.

²⁷ *Jewish Journal*, 1980, Apr. 11, p. 19.

²⁸ Последний из 83 пунктов правительственного соглашения 1981 г. гласил: «Премьер-министр полагает, что, поскольку концепция обращения — по сути своей галахическая, Закон о возвращении должен быть исправлен и включать слова „обращение в соответствии с галахой“» (*Jerusalem Post*, 1981, Aug. 9—15, p. 8).

²⁹ «Трагическая ирония, — говорит глава ортодоксального Совета раввинов Америки, — что лидеры Реформы стремятся к признанию и приобретению легального статуса в Израиле именно тогда, когда они начали свою политику разрушения» (*Jewish Journal*, 1980, Febr. 8, p. 21).

³⁰ *Washington Post*, 1975, Febr. 14, p. P-20.

³¹ *El Azhary M. S. Political cohesion of American jews in American politics*. Univ. press of America, 1980, p. 17—19. Очень интересны в этом отношении данные президентских выборов 1980 г. Р. Рейган, более правый, чем республиканский кандидат 1976 г. Дж. Форд, в целом по стране потерял по сравнению с Фордом голоса в наиболее богатом и образованном сегменте населения и победил за счет своего успеха в слоях относительно бедных и необразованных. Но среди евреев лица с наибольшим доходом

голосовали за Рейгана в 1980 г. больше, чем за Форда в 1976 г. Таким образом, в период 1976—1980 гг. эволюции настроений евреев и неевреев в США шли в противоположном направлении, «навстречу» друг другу. См.: *Himmelfarb M. Are jews becoming republican? — Commentary*, 1981, vol. 72, N 2. Однако, хотя еще нет данных о голосовании отдельных социальных слоев евреев в 1984 г., в целом разрыв между голосованием евреев и неевреев в последних президентских выборах был больше, а не меньше, чем в 1980 г.

³² Дж. Фолуэлл сказал, что он верит, что «Бог поступает с народами, исходя из того, как они поступают с Израилем и его народом, ибо евреи — избранный народ Божий» (*Congressional Quarterly: Weekly Report*, 1981, Aug. 22, p. 1526). С незначительными модификациями эта фраза приводится в: *Washington Post*, 1981, Sept. 12, p. A-15; *Jerusalem Post*, 1982, Apr. 11—17, p. 20.

³³ Дж. Фолуэлл выступал в США как прямой агент Бегина. Так, во время бомбежки Бейрута в июле 1981 г. Фолуэлл звонил Бегину, «чтобы подбодрить его», затем развернул активную лоббистскую кампанию. После бомбежки иракского атомного реактора Бегин сам обратился к Фолуэллу с просьбой организовать пропагандистскую кампанию. См.: *Congressional Quarterly: Weekly Report*, 1981, Aug. 22, p. 1526.

³⁴ Эта организация объединяет прежде всего ортодоксальных протестантов из церквей кальвинистской традиции. Кроме американцев, в ней большую роль играют голландцы. Обращаясь к Бегину, ее представитель заявил: «Вы ищите помощи семи миллионов евреев, но есть 70 миллионов христиан, которые ждут, чтобы вы их использовали... Мы лучшие сионисты, чем вы, израильтяне. Мы недвусмысленно требуем всей Палестины» (*Jerusalem Post*, 1981, Aug. 28, p. 17).

³⁵ *Congressional Quarterly: Weekly Report*, 1981, Aug. 28, p. 1586.

³⁶ Так, постоянно говоря о евреях как об «избранном народе», Дж. Фолуэлл одновременно мог сказать: «Я думаю, что еврей шутя может сделать столько денег, сколько вам не сделать при всем старании», — объяснив потом, что это была «шутка» (*Washington Post*, 1981, Sept. 12, p. A-15).

³⁷ *Jewish Journal*, 1982, July 16, p. 12.

³⁸ *Washington Post*, 1981, Oct. 30, p. B-20.

³⁹ *Washington Post*, 1981, Dec. 12, p. C-14.

⁴⁰ *Jewish Journal*, 1980, June 20, p. 21.

⁴¹ *Time*, 1981, Aug. 3, p. 19.

⁴² *Newsweek*, 1982, Oct. 4, p. 11. В 1983 г. среди американских евреев был проведен опрос, также показавший наличие значительной оппозиции израильской политике и тенденцию к «дистанцированию» от нее. 60% американских евреев и, что очень характерно, лишь 42% лидеров еврейских организаций согласились с тем, что «американские еврейские организации имеют право свободно критиковать израильское правительство и его политику», 57% опрошенных отвергли утверждение, что «американские евреи не должны публично критиковать израильскую политику», значительное меньшинство (28%) считает, что продолжающаяся оккупация Западного берега может изменить буржуазно-демократический характер израильского государства, и громадное большинство (70%) стоит за переговоры с ООП при условии ее признания Израиля. См.: *Village Voice*, 1983, Oct. 2, p. 8—9.

⁴³ Jewish Journal, 1982, July 9; Jerusalem Post, 1982, Aug. 8—14, p. 10.

⁴⁴ Newsweek, 1982, Oct. 4, p. 29.

⁴⁵ Jerusalem Post, 1982, Oct. 10—16, p. 10. Бегин ответил на подобную критику в обычной для него манере: «Если американские евреи будут к нам нелояльны, то обойдемся без них» (Newsweek, 1982, Oct. 4, p. 11).

В конце 1983 г. возникла организация американских евреев, специально ставящая своей целью борьбу с «Ликудом» и израильскими правыми,— «Комитет обеспокоенных американских евреев» во главе с крупнейшим американским социологом С. Липсесом. См. Jerusalem Post, 1984, Jan. 8—14.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВОСТОЧНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В США (индуизм и буддизм)

В 70-е — начале 80-х годов распространение в США различных направлений и ответвлений индуизма и буддизма приобретает небывалый размах. В разной степени вовлеченными в них оказываются миллионы американцев. Так, по данным опроса Гэллапа, проведенного в 1978 г., 4% американцев являлись приверженцами трансцендентальной медитации и 3% практиковали йогу¹. По данным исследования Р. Вутноу, в 1973 г. в районе Сан-Франциско в различных группах йоги было 8%, трансцендентальной медитации — 5%, дзэнских — 3% населения. Это — люди, участвующие в таких движениях более или менее активно. Но значительно больше тех, кто «интересуется» ими. Так, про йогу слышали 49% опрошенных, из них «интересуются» ей 43%, соответствующие цифры, относящиеся к трансцендентальной медитации, — 32 и 39%, дзэн — 30 и 40%².

Это очень большие цифры. Но они предстанут перед нами еще более значительными, если мы посмотрим, кто эти люди. Лиц 16—30 лет, по данным Вутноу, среди приверженцев трансцендентальной медитации — 47%, йоги — 54%, дзэн — 40%; а в населении в целом — 33%, людей с высшим или незаконченным высшим образованием — 81, 77 и 84%, а в населении — 59%³. Все другие опросы и исследования дают ту же самую картину — восточные религиозные движения распространяются прежде всего среди интеллигентной молодежи⁴, настроения которой имеют особое значение для будущего американского общества. Чем же вызвано распространение восточных религиозных течений в столь значимом в социальном и культурном отношении слое?

Распространение восточных религиозных движений во многом объясняется, разумеется, развитием техники, «сжавшей» современный мир, сделавшей относительно простым делом поездки в США буддийских и индуистских миссионеров, поездки американцев на Восток, расширение знаний о Востоке и т. п. Но все это облегчает пропаганду вообще любой чужеземной религии. Между тем лишь распространение различных вариантов буддизма и индуизма приобрело в США характер массового явления. Разумеется, объяснить это лишь ростом технических возможностей такого распространения нельзя. Что-то происходит в современной американской культуре, что делает Америку благодатным полем для индуистской и буддийской пропаганды.

Одним из наиболее глубоких сдвигов в американской культуре является процесс секуляризации, размывания веры в религиозные догматы. Процесс этот зафиксирован многочисленными исследованиями и охватывает прежде всего наиболее образованные слои и молодежь.

В 60-х — и первой половине 70-х годов этот процесс шел рука об руку с социальным протестом части молодежи и нередко выливался в активное иконоборчество. Так, по данным сан-францисского исследования 1973 г., если среди лиц старше 65 лет не сомневались в существовании Бога 65%, в сотворении мира — 66%, были активны в церкви — 43%, то среди лиц 26—35 лет соответствующие цифры — 43, 46, 32%, 16—25 лет — 42, 50, 34%. 20% всех студентов и 50% студентов элитарных колледжей не считали себя принадлежащими к какой-либо церкви⁵. Во второй половине 70-х — начале 80-х годов активное иконоборчество пошло на убыль, что способствовало возвращению какой-то части молодежи в лоно традиционных церквей, однако масштабы его не следует преувеличивать.

Между тем в американских условиях, когда религия (безразлично какая) мыслится неотъемлемым элементом «нормальной» жизни, утрата веры в христианские или иудаистские догматы ведет к усиленным поискам религиозной же мировоззренческой альтернативы. Но что же позволяет распространяющимся в США индуизму и буддизму выступать в роли такой альтернативы?

В какой-то мере, разумеется, это может быть объяснено самой их новизной и «экзотичностью», как бы притупляющими критическое отношение. Но дело, вероятно, не только в этом — ведь есть и другие, не менее «экзоти-

ческие» религии. Очевидно, есть нечто, помимо «экзотичности», связанное с самим содержанием учений индуизма и буддизма, что делает их привлекательными для современного молодого американского интеллигента.

Одной из важнейших особенностей индуизма и буддизма, объясняющих, на наш взгляд, их распространение среди американской интеллигенции, является то, что и тот и другой — религии «без Бога». Боги в индуизме и буддизме — не единый всемогущий Бог, сотворивший мир и человека и «открывшийся» людям. Их религиозные функции не столь значительны, а в элитарных формах этих религий их роль и вовсе не велика. В основе учений индуизма и буддизма лежит представление о безличном абсолюте, знание о котором достигается не через откровение и веру, а через «мистический опыт» в процессе «медитации». Этот опыт мыслится принципиально «невыразимым», «знание», получаемое в нем, — «внепонятийное знание», которое не может быть передано — может быть только указан путь, по которому к нему приходят. С безличным абсолютом, естественно, не может быть и «личных отношений», ему нельзя молиться — с ним можно лишь «слиться», осознав «иллюзорность мира», что и составляет высшую задачу человека, его «спасение».

Эти особенности индуизма и буддизма обеспечивают своеобразную «устойчивость» этих религий по отношению к современному знанию. В самом деле, разного рода особые исключительные состояния мистиков — это состояния вполне реальные. Они так же не могут быть «опровергнуты», как не может быть, например, «опровергнуто» состояние сна. Конфликт со знанием, с наукой возникает при интерпретации этих состояний. Так, если основателю мормонов Дж. Смиту явился ангел и наговорил ему массу всяких историй про древних обитателей Америки, то наука может легко показать, действительно ли Смиту померещился ангел, или он просто его выдумал, что истории эти — чепуха. Но если совершенным знанием объявляется само по себе психологическое состояние и знание это ни в каких конкретных утверждениях не выражается, получается, что «опровергнуть» нечего. И молодой американский интеллигент, утративший веру в бога и переживающий это как ощущение мировоззренческой пустоты, духовного вакуума, открывает для себя в индуизме и буддизме тоже религии, причем религии древние, с многотысячелетней традицией, учение которых,

однако, не предполагает веры в противоречащие его созданию мифологемы. Но отсутствие веры в единого Бога и откровение хотя и очень важный момент, объясняющий привлекательность индуизма и буддизма, но далеко не единственный.

Процесс секуляризации вызвал к жизни два тесно связанных друг с другом представления, которые хотя и не получили в США формы целостных идеологических систем, альтернативных религии, но также в какой-то мере замещали расшатываемую религиозную веру и вступали с ней во взаимодействие. Это — вера во всеислие человеческого разума и в прогресс, т. е. в лучшее будущее, создаваемое в результате человеческих усилий. Но эти «постхристианские» представления (в какой-то мере питавшиеся имманентной иудаизму и христианству верой в движение человечества, направляемого Богом к концу истории) в сознании современного американского интеллигента в значительной мере подточены. Триумфы человеческого разума не приносят безусловного счастья. Каждое новое завоевание оказывается «двусмысленным», открытие атомной энергии оборачивается атомной бомбой, развитие промышленности — экологическим кризисом.

И индуизм и буддизм выступают сейчас мировоззренческими альтернативами не только по отношению к христианству и иудаизму, но и по отношению к этим «постхристианским» рационалистически-прогрессистским представлениям. В индуистско-буддийской традиции нет четкой идеи целенаправленного движения истории (как в христианстве, иудаизме и мусульманстве, для которых имманентна идея начала мира, его сотворения и его конца). Вместо линейного движения — цикл. Миры, существовавшие миллионы лет, исчезали, возникали новые миры, бесконечно появлялись все новые и новые «будды» и «аватары». В современных условиях, когда рост внешнего человеческого могущества, знаний очевиден, а результаты его — все более и более пугающие, такое мирозерцание, которое в иную эпоху воспринималось бы как крайне пессимистическое, несет определенное облегчение, оборачивается своеобразным оптимизмом.

Наиболее четко разрушительные аспекты научно-технического развития проявляются в двух специфически современных проблемах Америки — проблеме экологии и проблеме человеческого — психического и телесного — здоровья. Характерное для американского массового сознания отношение к природе (и «внешней» природе, и нашей, челове-

ческой природе) имеет определенную связь с иудео-христианскими представлениями. В иудаизме и христианстве Бог, дух, создает мир из ничего. Природа как бы лишается, таким образом, независимого, самостоятельного значения. Низшее, природное, должно служить высшему, духовному: мир и человек — Богу, тело — духу. В этом — их предназначение, для этого они и созданы, созданы как инструмент. То, что они не выполняют своего предназначения, — результат мировой катастрофы — первородного греха, это своего рода бунт, который должен быть подавлен. Это представление о природе как о «взбунтовавшемся инструменте», который следует подчинить нашей воле (как саму волю надо подчинить служению высшим целям), давно оторвалось от своих религиозных оснований, но оно пронизывает современную американскую культуру, проявляясь даже в таких, казалось бы, далеких от религии формах, как культ спорта. И сейчас в США оно переживает глубокий кризис, наталкиваясь на экологическую проблему и на рост специфически современных болезней.

Возникает очень глубокое стремление к «естественному», к тому, чтобы вернуться от «насилования» природы к гармонии с ней. Это проявляется в самых разных формах — в экологическом движении, в стремлении к «естественной» пище и замене лечения лекарствами разного рода диетами, травами и т. п., часто совершенно шарлатанскими, но всегда «природными» средствами, в получившем, как это показал Д. Янkelович⁶, широчайшее распространение представлении о том, что высшей задачей человека является не достижение какой-то заранее поставленной цели, которой человек подчиняет всего себя, а «самореализация». Эти настроения были особенно характерны для 70-х годов, но сохраняются и в настоящее время, приобретая, однако, более трезвый, реалистический характер⁷. Они возникают отнюдь не вследствие распространения индуизма и буддизма, а непосредственно из проблем современной американской жизни. Но индуизм и буддизм очень соответствуют им.

В индуизме и буддизме мир — не «творение из ничего», а проявление абсолюта, вечное, как вечен сам абсолют. Дуализму иудео-христианской традиции здесь противостоит представление о единстве абсолюта, природы и человека, единстве всего живого⁸. В индуизме и буддизме, таким образом, нет резкого противопоставления духовного и природного⁹.

Идея «самореализации», актуализации скрытых потен-

ций человека также очень близка индуизму и буддизму — ведь «абсолют» не находится вовне, а пребывает «за» миром и человеком, в глубине нашего «я»¹⁰.

Еще один аспект индуизма и буддизма, объясняющий их популярность в современных США, связан со специфически моральными проблемами современной американской интеллигенции. Процесс секуляризации подрывает традиционную мораль, коренящуюся в конечном счете в представлении о заповедях, данных Богом, и сейчас в США происходит процесс распада норм, казалось бы предельно устойчивых, не колебавшихся ранее при самых радикальных мировоззренческих сдвигах. Так, буквально «на глазах» распадается традиционная для США ценность труда. Что «труд находится в центре моей жизни», в 1970 г. заявили 34% опрошенных американцев, а в 1978 г. — 13%. Но особенно яркие формы этот процесс принял в сфере семейной и половой морали. По данным Д. Янkelовича, еще в 1967 г. 85% американцев осуждали добрачные половые связи, считая их аморальными. В конце 70-х годов эта цифра сократилась до 37%. Согласно другим опросам Янkelовича конца 70-х годов, 93% американцев считали вполне приемлемым быть в браке и не иметь детей, а с другой стороны, каждые трое из четырех опрошенных не видели ничего плохого в том, чтобы иметь детей вне брака¹¹.

Распад четких представлений о том, что хорошо и что плохо, как надо поступать, ведет к тому, что все большее место в жизни людей начинают занимать сомнения, колебания и болезненный самоанализ. В 1957 г. 30% американцев в возрасте 21—39 лет показывали относительно высокий уровень невротической тревожности, в 1978 г. их стало уже 49%¹². Современный американский интеллигент погружается в пучину этической неопределенности. Любой поступок становится «сомнительным» — неясно, действительно ли он исходит из моих глубоких стремлений, из моего «я», действительно ли он хорош, или за ним прячутся какие-то ложь, лицемерие, зло и т. д.

Выход из состояния этической неопределенности возможен через возвращение к традиционной морали, и действительно, в 80-е годы наблюдается такой возврат к «старым добрым» рецептам нормальной жизни. Однако он не может не носить несколько искусственного характера и чреват срывами. Что же «предлагают» этому мечущемуся, лишившемуся четких ориентиров сознанию индуизм и буддизм?

Индуизм и буддизм, не являясь «религиями откровения», не обладают такими понятиями, как «заповедь» и «грех». Они требуют не «ненависти к греху», не страстной борьбы с самим собой, а достижения через медитацию сосредоточения сознания, состояния бесстрастности, отстраненности от кипения земных страстей. Считается, что в медитации человек начинает ощущать свое единство с абсолютном (и соответственно со всем миром), перестает ценить свое «я», свою индивидуальность, а в конечном счете начинает понимать ее «иллюзорный» характер. И уже в силу этого, в результате такого «преобразования сознания» он перестает делать зло, которое проистекает из эгоцентризма, из стремления во что бы то ни стало сохранить свое «я».

И для измученного этической неопределенностью, раздираемого разными стремлениями человека этот подход к этике, как и сама медитация, приносит определенное успокоение, снимает напряжение. Разумеется, никакие проблемы не решаются, но человек как бы «дистанцируется» от них, начинает ощущать их «относительность». Этическая неопределенность сохраняется, но человек перестает воспринимать ее так болезненно.

О том, что это действительно так, что буддизм и индуизм привлекают людей, в сознании которых традиционные моральные нормы особенно расшатаны, свидетельствуют не только распространение буддизма и индуизма именно в том слое, в котором и совершаются прежде всего эти процессы, но и данные исследования Вутноу о моральных установках американских приверженцев этих религий. Эти данные говорят о том, что «религиозные экспериментаторы» (более широкая категория, в которую Вутноу включает приверженцев индуизма и буддизма) отошли от традиционных моральных ценностей не только дальше, чем «религиозные либералы» (и тем более «религиозные консерваторы»), но и дальше, чем нерелигиозные опрошенные. Так, всего 12% «религиозных экспериментаторов» придают большую важность тому, чтобы жить согласно твердым моральным нормам, тогда как среди религиозных консерваторов такого мнения придерживаются 63%, среди религиозных либералов — 45% и среди нерелигиозных — 24% опрошенных. За предоставление больших свобод гомосексуалистам выступают 88% «религиозных экспериментаторов», 65% нерелигиозных, 43% религиозных либералов и всего 15% «консерваторов». Одобрят пары, живущие вне брака, 87% «эксперимен-

таторов», 78% перерелигиозных, 41% «либералов» и 20% «консерваторов». Лишь 25% «экспериментаторов» придают важность надежной работе и лишь 5% таким традиционным благам, как красивый дом, машина и т. п.¹³

Таким образом, мы видим, что распространение индуизма и буддизма — явление не случайное. В 70-е годы возникло очевидное соответствие между психологией современной американской интеллигенции, прежде всего интеллигентной молодежи, и содержанием учения этих религий. Семена, распространяемые восточными миссионерами, падают на почву, подготовленную развитием самого американского общества, американской культуры.

Однако наличие такого соответствия не означает, что индуизм и буддизм могли быть перенесены в полном объеме на американскую почву. Проникновение религии в культуру, возникшую в русле иной религиозной традиции, предполагает не только трансформацию этой культуры, но и значительное преобразование самой религии. В нынешних США процесс трансформации индуизма и буддизма носит двусторонний характер. Во-первых, они перекраиваются самой американской культурой, которая по сути остается от них весьма далекой. Во-вторых, индуистско-буддийские лидеры сознательно приспосабливают свои учения к новой среде, спасая в них главное и жертвуя вторичным. При выборе «главного» они руководствуются различными критериями, и эта разница во многом определяется доктринальными особенностями учений, их историческим опытом распространения в чужой культуре. Буддизм, будучи мировой религией, в этом отношении имеет серьезные преимущества перед в значительной мере «этнически ограниченным» индуизмом.

Ниже мы рассмотрим три типа американизации этих учений, представленные трансцендентальной медитацией, дзэн-буддизмом и кришнаизмом.

* * *

Движение трансцендентальной медитации (далее — ТМ), основанное индуистским монахом Махариши Махеш Йоги (который десять лет до 1968 г. занимался пропагандой на Западе, а затем удалился в индийский монастырь), — ответвление индуистской веданты. Однако Махариши значительно упростил веданту, выделив в ней несколько ключевых элементов и пересказав их на языке, доступном для современного западного сознания. Так, постижение безличного абсолюта выступает в его учении

как реализация человеком своего творческого потенциала, позволяющая тому найти свое место в мире, ведь «он рожден, чтобы проецировать изобилие абсолютного состояния жизни в мир относительного существования» ¹⁴.

Самореализация, по Махариши, осуществляется с помощью психотехники, которую он и назвал «трансцендентальная медитация». Как само учение — упрощение веданты, так и эта психотехника — предельно облегченная индуистская медитация, главную роль в которой играет повторение про себя мантры — санскритского слова (или слога), сообщенного адепту во время инициации. Эта церемония сочетает в себе элементы индуистской пуджи (подношение цветов и фруктов наставнику) и оккультного обряда (мантра секретна, и разглашать ее нельзя). В медитации мантра «изгоняет мысль», достигается состояние, когда человек перестает на время думать, он как бы утрачивает самосознание. Очевидно, это состояние способствует релаксации, снимает напряжение и имеет некоторый психотерапевтический эффект ¹⁵.

Ортодоксия не играет в индуизме такой основополагающей роли, как в иудаизме и христианстве. Однако Махариши превзошел других реформаторов индуизма открытым прагматизмом. «Следует обучать ТМ в терминах религии там, где доминирует религия, — говорил он, — в терминах политики там, где доминирует политика, и в терминах экономики там, где доминирует экономика» ¹⁶. В результате индуистский Брахман начал мыслиться в «научных» терминах как «универсальное поле сознания», а медитация из религиозного упражнения превратилась в метод аутотренинга.

Такая готовность интерпретировать учение «на языке» чужой культуры характерна для буддизма, однако Махариши в отличие от буддийских коллег значительно снизил требования, предъявляемые к технике медитации. Действительно, буддийские миссионеры, как бы они ни изменяли на первых порах внешний облик учения, всегда стремятся сохранить в неприкосновенности буддийскую психотехнику. Махариши же не только дал санкцию на извлечение ТМ из религиозного контекста, но и настолько облегчил медитацию, что тем самым настуже отворил ворота для последующей трансформации движения.

Стремительная американизация ТМ началась с появлением в рядах движения так называемых «инструкторов». На первых порах инициировать адепта (сообщить

ему мантру и обучить медитации) мог только лично Махариши. Но незамысловатость обучения позволила ему сделать и следующий шаг — «подготовить специалистов по инициации». В 1966 г. в движении появились первые инструкторы, и в этом же году было создано Международное студенческое общество медитации — первое подразделение ТМ, сознательно ориентированное на конкретную группу потребителей.

Проникновение в ТМ традиционных американских ценностей нашло отражение в новой, своеобразной идеологии движения. Если Махариши, следуя индуистской традиции, ставил перед адептами задачу индивидуально «просветления» (пробуждения «творческого разума»), то теперь эта задача превратилась в средство осуществления сверхзадачи — трансформации человечества. Поскольку индивидуальное сознание людей укоренено в универсальном поле сознания (Атман тождествен Брахману), рассуждают американские последователи Махариши, значит, любые конфликты и проблемы социального и политического характера могут быть решены путем воздействия на это «поле». Так, если достаточно большая группа людей начнет коллективно медитировать, это приведет к успокоению «поля» и снятию конфликтов. Но для этого коллектив не надо специально организовывать. Чем больше людей будет спокойно медитировать в тиши своих комнат, тем в большей степени будет успокаиваться универсальное поле сознания. Таким образом, сверхзадача трансформации человечества, поставленная американскими лидерами ТМ, не должна сознательно претворяться в жизнь медитаторами. Решая свои индивидуальные психотерапевтические проблемы, они способствуют решению проблем мировых, и для этого им совсем не обязательно встречаться и вырабатывать общую платформу. Успокаиваясь с помощью ТМ, медитаторы могут и не разделять взгляды лидеров: с точки зрения последних, это не имеет значения, ибо самим фактом медитации они все равно способствуют «общему делу». Более того, то, что трансформация сознания происходит именно в наше время, рассматривается идеологами движения как доказательство космической эволюции универсального поля сознания. Само реализуясь, это поле стремится к совершенству — как раз об этом и свидетельствуют успехи ТМ. Наступает «эпоха Водолея» — осуществляются миллениаристские чаяния человечества.

Дальнейшая эволюция ТМ в духе прогрессизма привела к попыткам форсировать трансформацию «универсального поля сознания» не только за счет количества медитаторов, но и за счет их качества. С января 1984 г. движение организует специальные коллективные медитации в г. Фэрфилде (шт. Айова), где находится Университет Махариши, в которых принимает участие 7 тысяч наиболее продвинутых медитаторов. Однако движение по-прежнему делает основную ставку на массовое участие. Вероятно, кроме идеологических причин за этим стоят и причины чисто практические: устройство коллективных медитаций требует значительных расходов (на одно строительство залов для медитации ушло несколько миллионов долларов), на покрытие этих расходов и идут деньги рядовых участников — стоимость вводного курса ТМ составляет около 100 долл.

Как упоминалось, взгляды участников не играют роли (главное то, что они медитируют), поэтому лидеры движения сочли возможным использовать для пропаганды ТМ приемы маркетинга: разбивки населения на секторы потенциальных «покупателей», каждый из которых обрабатывается в определенном ключе. Так, среди студентов акцентируется духовная сторона медитации, среди бизнесменов — релаксационная, для ценителей «восточного мистицизма» недавно разработана программа «Сиддхи», в короткие сроки и за немалые деньги «обучающая левитации и другим сверхъестественным способностям» (на санскрите — сиддхи).

Использование приемов маркетинга и необязательность формальной связи между участниками определили организационные методы движения — постепенно оно превратилось в своего рода международную торговую корпорацию, различные подразделения которой ориентированы на дифференцированные запросы потребителей. Этот процесс происходил тем более естественно, что в США уже имелись прецеденты подобного рода — компании, специализирующиеся на «продаже» населению различных видов самоусовершенствования, как, например, «Эвлин Вудс Ридинг Дайнемикс Инк.», которая «продает» потребителям навыки скоростного чтения. Аналогичным образом клиент ТМ «покупает» в местном отделении организации мантру и навыки медитации.

Усвоение американских оргметодов не могло не сказаться и на финансовой политике движения. Вводный курс ТМ, как уже говорилось, стоит около 100 долл., поэ-

тому пропустить через него максимум людей, т. е. реализовать мессианские цели движения, это одновременно и получить максимум прибыли. Заоблачный идеализм ТМ вполне по-американски соседствует с погоней за деньгами. Речь идет не о прямом корыстолюбии лидеров (хотя, вероятно, не обходится и без этого), но деньги, как главный символ успеха, играют в движении немаловажную роль. Как и подобает преуспевающей американской компании, ТМ в конце каждого финансового года публикует отчет об обороте и прибылях.

Изменилась в движении и роль науки. Основатель ТМ испытывал перед наукой заметный пиетет, поэтому ТМ активнее других восточных движений сотрудничала с американскими учеными, субсидировала исследования физиологических аспектов медитации. Авторитет науки использовался для доказательства законности и полезности ТМ. Однако, когда в идеологии движения все явственнее зазвучали мессианские ноты, его лидерам показалось мало опираться на авторитет науки, т. е. признавать ее верховенство. Претензии на абсолютное знание, свойственные любой религии, вышли на передний план: ТМ превратилась в «супернауку», где рациональные методы и средства стали служить сверхрациональной цели. В результате был «открыт» так называемый эффект Махариши: когда 1% населения земного шара начнет заниматься медитацией, универсальное поле сознания очистится, преступность иссякнет, восторжествует всеобщий мир.

Несмотря на фантастические цели движения, а может быть, и благодаря им успехи ТМ в США относительно велики. Однако во многом эти успехи связаны с тем, что в ТМ ищут и, вероятно, находят определенное психотерапевтическое и релаксационное средство. Такое предположение подтверждается и социально-демографическими характеристиками участников. В то время как другие восточные движения делают основную ставку на молодежь, ТМ привлекает и людей более старшего возраста. Так, в возрастной категории от 30 до 49 лет в ТМ участвуют 3% американцев, а в остальных восточных движениях — 1%. В ТМ участвуют 5% представителей свободных профессий и бизнеса, в то время как в других восточных движениях — всего 1%. Примерно такое же соотношение распространяется на служащих и торговых работников: приверженцев ТМ среди них 8%, в то время как участников других восточных движений — 2%¹⁷.

Итак, движение, которое 25 лет назад возникло на За-

паде как форма популяризации веданты, постепенно растворилось в западной (американской) культуре как идеологически, так и организационно. Усвоение американских ценностей и идей, традиционных для западной культуры в целом, привело к возникновению «супернаучной технологии сознания», в которой апофатический абсолютизм индуизма стал «научно-верифицируемым» универсальным полем сознания, а способ монашеского богопознания превратился в метод аутотренинга. Появилась новая религия, в которой оккультная инициация парадоксальным образом сочетается с массовым участием, а трансцендентная цель реализуется с помощью рациональных методов.

Сходным образом происходит американизация другого восточного религиозного движения — «Нитирен Сёсю» (НСА), связанного с японской буддийской организацией «Сока гаккай». Распространяясь после второй мировой войны в Японии, «Сока гаккай» в сравнительно короткие сроки рекрутировала в свои ряды несколько миллионов участников. В начале 60-х годов энергичный президент «Сока гаккай» Д. Икеда способствовал распространению деятельности этой организации в США, где она привлекла американцев не только японского, но и европейского происхождения. Однако к началу 70-х годов бурный рост движения в США (за десять лет оно набрало в свои ряды 200 тыс. участников) приостановился: с 1965 по 1970 г. количество последователей НСА выросло почти в 7 раз; с 1970 по 1974 г. — в 1,2 раза; с 1974 по 1981 г. — в 1,1 раза. Повальная рекрутизация сменилась стремлением к углублению буддийского мировоззрения участников¹⁸.

Идеологически НСА во многом напоминает ТМ. Это также симбиоз восточных (буддийских) идей с западным прогрессизмом. Действительно, идеал «гуманистической революции», провозглашенный Икедой, предполагает историческую перспективу и не слишком отличается от задач преобразования универсального поля сознания в ТМ. Оба движения видят залог успеха в трансформации сознания максимального числа людей — стремительный рост «Сока гаккай» в Японии после второй мировой войны и рост ТМ в США в 70 — 80-е годы имеют в этом смысле много общего. В чем же причины изменения политики НСА в США?

НСА сохраняет близкую идеологическую связь с «Сока гаккай», хотя организационно они и независимы друг от друга. По тактическим соображениям Икеда подчеркивал эту независимость, однако обе организации имеют об-

щий верховный храм Тайсэкидзи (Япония), где официальный представитель от мирян — сам Икеда. Таким образом, он являлся духовным лидером обеих организаций и в действительности определял политику как той, так и другой. Кроме того, Икеда влиял на НСА и более традиционным для буддизма путем: он духовный наставник генерального директора НСА Дж. Уильямса (в прошлом Масаясу Саданага), «унаследовавшего» от него буддийскую дхарму (учение). Естественно, что ученик является верным соратником учителя.

По мнению Икеды, распространение истинного буддизма состоит из двух фаз: первая — «прозелитическая», когда в обществе создаются условия для массового обращения, и вторая — «церемониальная», когда «счастливые и просветленные люди» создают новую буддийскую культуру. Икеда считает, что в Японии наступила вторая фаза (поэтому стремительный рост движения прекратился и началась его стабилизация), а в США пока продолжается первая фаза, но буддийское обучение готовит почву для второй¹⁹.

Очевидно, что в своих методах руководства Икеда опирался на исторический опыт распространения буддизма: первоначальное ослабление требований, предъявляемых к новообращенным, которое сменяется постепенным устроением дисциплины, акцентом на сохранение буддийской дхармы и т. д. Все это и происходит сейчас в «Сока гаккай» (Хироси Ходзё, сменивший Икеду в 1979 г. на посту президента в целом продолжает его политику), а вслед за ней и в НСА, которая в отличие от стремительно трансформирующейся ТМ сохранила тесные связи со своей духовной родиной и более органично сочетает прогрессистские идеи с традиционными буддийскими элементами.

Но такое «закручивание гаек» обычно случается в буддизме не за счет усиления ортодоксии, которая, как и в индуизме, не играет в нем основополагающей роли, а за счет повышения дисциплины медитации. Интенсивные изменения в состоянии психики адепта объясняются ему при этом в буддийском духе. Его наставники стремятся, чтобы он на «собственном опыте» убедился в истинности буддийской картины мира. Напротив, в НСА «обучение» буддизму происходит на манер «обучения» христианству в воскресных школах США. Этому две причины. Во-первых, сказывается влияние культурной среды, а во-вторых, отсутствие в структуре НСА монашеского ядра, которое могло бы передавать дхарму более традиционным путем.

Гораздо более типичными для буддизма методами в США распространяется китайско-японская школа буддизма махаяны — чань (японск. — дзэн). Соответственно по-иному происходит и процесс ее американизации. В дзэн адогматические тенденции, содержащиеся в буддийском учении, получили максимальное развитие. Четыре его главных принципа (по преданию сформулированных первым патриархом учения — индийским монахом Бодхидхармой) гласят: «Особая передача вне учения; не опираться на слова и писания; прямо показывать человеческое сердце (ум); постигать собственную природу и обретать буддство»²⁰.

«Передача вне учения» означает, что дзэн не слишкомотягощен буддийской догматикой, поэтому, по крайней мере на первых порах, он свободно оперирует терминами чужой культуры, интерпретируя в них суть учения. «Прямо показывать человеческое сердце (ум), не опираясь на слова» означает невербальное постижение абсолюта в опыте медитации. «Постигать собственную природу, обретать буддство» — это найти в себе абсолют и дать ему спонтанно проявиться.

Однако на практике идеальный адогматизм сталкивается с реальным пуризмом. Оказывается, что спонтанное проявление абсолюта требует соблюдения строжайшей дисциплины, невербальное постижение нуждается в комментариях роши (наставника), объясняющего буддийскую картину мира. И, наконец, выясняется, что, хотя слова и ложны, некоторые из них ближе к истине, чем другие, а так как дзэн возник на Востоке в лоне буддизма, то буддийские термины и символы лучше соответствуют его «невыразимому» содержанию.

Таким образом, методы распространения дзэн в США типичны для буддизма в целом: это использование символов чужой культуры, ставка на опыт медитации, последующая реинтерпретация картины мира в буддийском духе на основе этого опыта и сохранение учением аутентичного буддийского лица в условиях новой культуры. Именно так буддизм распространялся в свое время на север (Китай, Тибет, Япония) и юг (Шри Ланка, Бирма, Таиланд) от своей исторической родины — Индии. Так он распространяется и в США²¹.

Хотя открытость учения для западного влияния — это по большей части кажущаяся открытость, дзэн не может (и не стремится) отрешиться от американской культуры. Скорее речь идет о попытке найти компромиссные реше-

ния, избрать «средний» путь, устраивающий как роси, блюдущих чистоту традиции, так и тех американцев, которые пытаются приспособить ее к новой действительности.

На первых порах дзэн вступил во взаимодействие с двумя идейными направлениями в американской культуре: с традицией романтического бунта, последовательно представленной битниками и хиппи, и с так называемой «гуманистической психологией» (Фромм, Роджерс, Перлз и др.). Однако вскоре благодаря ставке на интенсивный медитативный опыт такой идеал хиппизма, как свобода инстинктивного самовыражения, преобразовался в дзэнском движении в свободу религиозного самоотречения. Описание же медитативного опыта в терминах современной психологии внесло в нее религиозный элемент, что привело к возникновению в ней нового — «трансперсонального» направления. Эти взаимовлияния позволяют американскому дзэн использовать термины трансперсональной психологии («рост», «открытость» и т. д.) наряду с буддийскими.

Взаимодействие с контркультурой и психологией определило и выбор организационных структур, на которые ориентируется дзэнское движение в США, — коммуну и университетский кампус. Прежде всего это повлекло за собой изменение статуса монаха.

Вероятность такой перемены была предусмотрена и японскими дзэнскими роси. Так, один из них — С. Судзюки — говорил: «Здесь в Америке мы не можем определять дзэн-буддистов так же, как в Японии. Американские адепты не священники, однако они и не совсем миряне»²². В настоящее время американский дзэнец хотя он и подвергает себя суровой дисциплине медитации, может чередовать жизнь в буддийском центре с жизнью за его пределами, он может сохранять свою работу «на стороне», ему необязательно принимать обет безбрачия, более того, он может сохранять в условиях центра свою семейную жизнь. В результате традиционная дзэнская сангха (монашеская община) превращается в семейную религиозную коммуну открытого типа, т. е. явление, скорее традиционное для Америки.

Современные японские дзэнские монастыри, которые во многом выполняют функцию школ для будущих священников, также не требуют от своих подопечных принятия целибата и обета о пребывании в монастыре всю последующую жизнь. Однако основное отличие их от американских дзэнских центров в том, что они не позволяют монахам вести семейную жизнь в пределах монастыря и рабо-

тать за его пределами. Более того, на время пребывания в монастыре монахам предписывается прервать семейную (половую) жизнь. В американских центрах, хотя роси и может посоветовать тому или иному студенту временное воздержание, речь ни о каких запретах не идет.

Такая сангха-коммуна сталкивается с проблемами экономической независимости, участия в общественно-политической жизни, а также с проблемами сексуальной свободы, брака, женского равноправия, воспитания детей и т. д. Взяв на себя решение этих проблем, сангха-коммуна «самораскрылась» для влияния традиционных и новых ценностей американской культуры. Однако она пытается решить их по-своему, и ценности эти значительно трансформируются. Вот несколько примеров того, как это происходит.

Экономическая независимость требует участия в общественном производстве. Необходимо, чтобы члены сангхи-коммуны собственным трудом достигали самообеспечения. Инструментальная сторона трудовой деятельности, западный подход к работе как к средству достижения поставленной цели вторгается в жизнь американских дзэнцев. Напротив, в дзэнском учении труд — это медитация. Выращивая чай, собирая хворост в лесу, убирая помещения, дзэнский монах превращает труд в религиозное упражнение, в средство выявления «истинной природы». Очевидно, что условия современного промышленного производства не могут этого позволить. Поэтому дзэнские центры, чтобы сочетать медитационную сторону труда с достижением экономической независимости, облюбовали те сферы экономики, где по-прежнему высоко ценится ручной труд: сельское хозяйство, ремесленничество и сферу обслуживания.

Таким образом, сталкиваясь с такой проблемой, как обезличивающая сторона технического производства, американские дзэнцы не пытаются решить ее в лоб, уклоняются от теоретического ее решения, отходят на периферию общества и в условиях сельскохозяйственной коммуны «сакрализуют» свой труд. Инструментальная сторона труда смягчается за счет превращения его в медитацию.

Большая часть американских дзэнцев принадлежит к поколению 60-х годов, которое немало потрудились на ниве сексуальной революции. Как решается проблема сексуальной свободы в дзэнских центрах? По мнению настоятеля сан-францисского центра Р. Бейкера, сексуальная свобода ограничивается таким положением дзэнской доктрины,

как «ненанесение вреда» (ахимса), которое указывает на нежелательность промискуитета. И хотя подобные ограничения никому не навязываются, во многих центрах существуют негласные правила, регулирующие этот вопрос. Так, новичку не следует вступать в сексуальные отношения с кем-нибудь в центре в течение первых шести месяцев, но ему не возбраняется вести сексуальную жизнь за его пределами. Считается, что это правило нужно для того, чтобы не слишком отвлекаться от медитативной практики, требующей, особенно на первых порах, больших усилий²³.

Таким образом, сексуальная свобода ограничивается не догматическим моральным запретом, а рекомендацией, как лучше медитировать, подкрепленной доктринальным положением о «ненанесении вреда».

В аналогичном ключе решается и проблема брака. Высокий коэффициент разводов и разрывов, характерный для общества в целом, — не исключение и для дзэнской общины. И хотя в ней поощряется стабильность отношений, никакого внешнего давления на желающих развестись не оказывается. По словам одного дзэнского священника: «Мы хотим, чтобы люди оставались вместе, коли они избрали это, но мы не можем принудить их к этому»²⁴.

Но интенсивная практика медитации и монастырский быт оказывают серьезное давление на семейную жизнь. Часто кто-то из партнеров начинает чувствовать, что семья мешает ему сосредоточиться, что это своего рода уловка, убежище от своей «истинной природы». Такие настроения похожи на отношение к браку хиппи. Разница в том, что хиппи противопоставляли браку свободу оргиастического самовыявления, а дзэнцы — аскетический отказ от «я».

Получает отражение в дзэнском движении и усиление борьбы американок за свои права. Однако такая западная ценность, как женское равноправие, наталкивается в дзэн на серьезные препятствия. В принципе буддийская доктрина содержит тенденцию к эгалитаризму — поскольку все люди, независимо от пола, наделены природой Будды, значит, они равны. Но буддизм формировался в условиях культуры, в которой была бы немыслимой идея женского равноправия. Это повлияло и на буддийскую доктрину: в буддизме махаяны нет женщин-бодхисатв, это либо мужчины, либо андрогины.

Немногие женщины европейского происхождения, проходившие подготовку в японских дзэнских монастырях, как, например, нынешняя аббатиса американского дзэн-

центра Дж. Кеннет, жаловались на высокомерное отношение к ним монахов-мужчин²⁵. По свидетельству очевидцев, женщинам в Японии не разрешается медитировать в одном зале с мужчинами, но практическая сторона подготовки — одна²⁶.

Именно общий опыт медитации и стал основой для снятия каких-либо различий между мужчиной и женщиной в дзэнском американском движении. По свидетельству дзэнцев, медитируя вместе в одном зале, «они изначально воспринимают себя как человека, а уже потом как мужчину или женщину»²⁷. Предпринимаются и практические меры по осуществлению женского равноправия. Женщины не только посвящаются в священники, но и включаются в иерархию. Тем не менее пропорционально число женщин, посвященных в священники, меньше числа мужчин, и в последние несколько лет женщины стали тверже критиковать такое положение дел. Один из мужчин-священников признает: «Перемены в отношении женщин к своей жизни коснулись и дзэнского центра»²⁸.

Американизация дзэн не может не коснуться и «этнических» элементов учения. Если в ТМ такой проблемы не возникает, так как она изначально представляет из себя «экспортный вариант» индуизма для Запада, то в дзэн деэтнизация происходит сравнительно нелегко. Выяснилось, например, что от позы лотоса в медитации отказаться нельзя, так как только она способствует достижению «правильного» состояния сознания. Медитировать сидя на стуле разрешается в исключительных случаях начинающим²⁹. До сих пор ведутся споры о возможности использования в службах английских переводов сутр. По мнению некоторых авторитетов, повторение сутр также служит достижению «правильного» сознания. При переводах ритм текста нарушается, а то, что дзэнец начинает понимать смысл произносимых фраз, лишь отвлекает его от медитации³⁰.

Зато американские дзэнцы сравнительно легко жертвуют такими внешними атрибутами дзэн, как бритые головы, ношение кимоно, сандалий и т. д. Хотя в некоторых центрах послушнику после 6 месяцев и преподносится кимоно, носить его необязательно. По свидетельству одного дзэнца, «в самом дзэн-центре (в Сан-Франциско) стало меньше японского. Например, пять лет назад (в середине 70-х годов) все носили соломенные сандалии из чайна-тауна. Теперь носят обычные кеды»³¹.

Организационно американский дзэн ориентируется не

только на такую культурную форму, как коммуна, но и на структуру университетского кампуса с его академическими свободами, интенсивным поиском знания, «общинной» ситуацией и тесными взаимоотношениями между учителем и учениками. И хотя «знание», которое стремятся обрести дзэнцы, имеет нерациональный характер и поиск его ведется не теоретическим, а практическим путем и поэтому отношения между наставником и учеником скорее напоминают отношения мастера и подмастерья, укорененные в общем опыте, все равно модель университетского кампуса незримо присутствует в сознании американских дзэнцев и накладывает свой отпечаток на уклад жизни в дзэнских центрах. Недаром американские дзэн-буддисты предпочитают такое самоназвание, как «исследователь дзэн», более традиционным — монах, послушник, мирянин и т. п. В том, что это именно так, нет ничего удивительного, ведь подавляющее большинство участников дзэнского движения (85—90%) — это выпускники университетов или гуманитарных колледжей. В дзэн не только более высокий уровень образования, чем в ТМ, но и участники несколько моложе — наиболее распространенная возрастная группа от 20 до 30 лет. Большинство участников — выходцы из весьма привилегированных семей, отцы их — преуспевающие специалисты или бизнесмены, матери часто с университетскими степенями^{32—34}.

Американизация дзэн-буддизма в значительной степени отличается от трансформации ТМ. С одной стороны, в движении поддерживаются высокие стандарты медитационной практики, что не позволяет ему раствориться в американской культуре, как это произошло с ТМ, с другой стороны, размытость границы между монахами и мирянами позволяет дзэн сохранять большую открытость в отношениях с американской культурой, чем это характерно, как будет дальше показано, для кришнаизма. Такая открытость вкупе с серьезным отношением к медитационной сути учения помогает движению оказывать широкое влияние на американскую культуру и творчески перерабатывать влияние этой культуры на себя. Но возникают и трудности. Так, в сан-францисском дзэнском центре обострилась проблема управления. В традиционной сангхе многое зависит от харизматического авторитета роси, который поддерживает тесные личные контакты с каждым монахом (ритуал докусан). Поэтому количество монахов в традиционном дзэнском монастыре редко превышает 50—100 человек. В американском же центре оно достигло 300 человек. Ру-

ководители центра пытались сочетать харизматический авторитет роси с демократическими методами управления (создание «совета директоров» и т. д.). Но это не решило проблемы. Не видя неделями «своего роси», студенты дзэн чувствовали отчуждение от него, им стало казаться, что тот уделяет много внимания «внешнему» — встречаем с политическими лидерами, поездкам в Японию и т. д., что он превратился в «великосветского роси».

Непросто происходило и превращение центра в семейную коммуну. То, что «монахи-студенты» проживали там со своими семьями, привело к тому, что проблемы общественной жизни приобрели приоритет над чисто монашеской проблемой достижения «просветления». Стали возникать трения между теми, кто видел в центре воплощение «общинной экологической утопии», и теми, кто видел в нем средство (среду) для обретения «просветления».

Различие в идеалах обитателей центра вкупе с проблемами управления привело к конфликтной ситуации внутри центра, которая вылилась в «отставку» роси в конце 1983 г.

* * *

Совершенно иначе распространяется в США движение «Харе Кришна» — «Международное общество сознания Кришны» (ИСКСОН). Основатель движения свами Бхактиведанта попытался перенести в Америку одно из направлений бенгальского вишнуизма (кришнаизма), оформившееся в XV столетии в результате деятельности Чайтаньи и его учеников — братьев Госвами.

Если в индуизме элитарного типа, который лежит в основе таких движений, как ТМ, личный Бог — это «временное пристанище» на пути к осознанию тождества с абсолютным, то в простонародных формах индуизма роль личного Бога усиливается, а в некоторых разновидностях приобретает доминирующий характер. Именно это типично для вишнуистской секты Чайтаньи, в которой поклонение (бхакти) одному из воплощений Вишну — Кришне — приобрело самодовлеющее значение.

Акцент на личностное божество привносит в кришнаизм элементы сходства с христианством, но разный характер исходного мифа определяет принципиальное различие этих религий. Иисус Христос принимает добровольную мученическую смерть, чтобы спасти человечество, воплотившийся Кришна забавляется любовными играми с боготворящими его пастушками. Поэтому экстатическое состояние, в которое приходят кришнаиты, сильно окрашено

в своеобразные «радостные» и «эротические» тона. В городах США сейчас довольно часто встречается жутковатая и болезненная картина — группки кришнаитов, поющих и танцующих на улицах, выражают свой восторг от общения с Кришной.

Очевидно, что секта подобного типа, которая стимулирует в своих приверженцах экстатическое состояние, окрашенное в эротические тона, не могла бы существовать без строжайшей дисциплины — опасная энергия, разбуженная в человеке, должна канализироваться в строго определенном направлении. В основе такой дисциплины лежат абсолютный авторитет лидера, буквализм в толковании писания и иерархический характер организации. Очень строго контролируется сексуальное поведение участников: внебрачные связи запрещены, половая жизнь между супругами разрешается лишь в период наибольшей расположенности к зачатию, подчеркивается ценность целибата.

Возникает вопрос: как нечто подобное могло подучить распространение среди современной американской молодежи? Видимо, распад традиционных норм толкает совсем юных американцев к поиску безусловного авторитета, порядка, дисциплины, основанных на сильном личном переживании (экстатический опыт). Особенно распад норм коснулся традиционной сексуальной морали, отчего прежде всего пострадал институт семьи. Многие подростки, выросшие в условиях «свободного» брака, на опыте своих родителей убедились, что он редко бывает счастливым. Поэтому обращение подростков к кришнаизму с его тотальным подчинением «отцовской» фигуре лидера и жесткими запретами — это как бы своеобразная болезненная реакция на процессы, совершающиеся в американской семье.

Для подросткового бунта в США в 60—70-е годы было типично противопоставление материального духовному и интеллектуального — чувственному. При этом материализм и интеллектуализм связывались друг с другом и рассматривались как источник всевозможных бед, постигших американское общество, а чувственность и духовность — как выход из кризиса.

Кришнаизм парадоксальным образом совмещает в себе и чувственность, и «духовность», одновременно выступая против материализма и интеллектуализма, что предельно лаконично выражено в одном из лозунгов учения: «С песнями и танцами к Богу». Поэтому неудивительно, что «возвышенный» эротизм учения находит приверженцев именно в подростковой среде.

Связь кришнаизма с подростковым бунтом находит подтверждение и в социодемографических характеристиках участников. Если в ТМ и дзэн основное число адептов — лица от 21 до 30 лет, в «Харе Кришна» — от 16 до 20 лет, в ТМ уровень образования 1,4 от среднеамериканского, в дзэн — 1,6, в «Харе Кришна» — 1,1³⁵. Основная масса кришнаитов — это неоперившиеся, недоучившиеся юнцы.

Кришнаизм — фундаменталистская секта, которая переносится в США со всеми индийскими атрибутами. Адепты обязаны носить индийскую одежду, мужчины бреют голову, оставляя на макушке небольшую косицу, женщины продевают кольца в нос и уши. На лбу белой глиной проводится знак посвящения Кришне. Служба в храме частично проводится на санскрите. Это движение искусственно отгораживает участников от влияния внешней культуры, интерпретируя ее в терминах своей идеологии как упадническую и вредоносную. Но оказывается, что полностью отгородиться от влияния этой культуры все же невозможно. Она проникает в движение, но в тех своих формах, которые носят консервативный характер. Кришнаитский фундаментализм подвергается влиянию христианского.

Индуизм вообще и кришнаизм в частности никогда в прошлом не ставили перед собой цели спасения мира. Эта цель не соответствует фундаментальному положению индуизма о циклическом движении истории. Индуистское миссионерство на Западе конца прошлого — начала XX столетия (Орден Рамакришны, Арья Самадж) — это попытки борьбы с христианством на его территории, а не стремление приблизить «тысячелетнее царство света». Хотя в кришнаизме и имеются представления о пришествии через 500 лет нового Аватары Кришны — Калки, они не порождают интенсивных эсхатологических чаяний.

Однако современный индуизм в лице ТМ, взаимодействуя с западной идеей прогресса, пытается трансформировать сознание человечества. Проявляются и в кришнаизме западные влияния, но не в прогрессистских построениях, а в их противоположности — в воинственном фундаменталистском прозелитизме³⁶. Именно этим объясняется, что «Харе Кришна» намеревается установить «истинную дхарму», ведическую традицию во всем мире — причем не только на Западе, но и в Индии, обнаруживая при этом агрессивность, свойственную скорее пятидесятилетнему культу.

Сходство с христианским фундаментализмом видно и в отношении «Харе Кришны» к современной науке. Если Махариши, подобно большинству индуистских «учителей» XX в., пытался примирить индуизм с наукой, американские кришнаиты нападают на нее вполне в духе христианских фундаменталистов. Правда, в отличие от христианской, космология кришнаизма в чем-то напоминает картину космоса в современной науке. Поэтому свами Бхактиведанта мог позволить себе сочинения типа «Легкого путешествия на другие планеты», которые весьма отвечают увлечению американцев научной фантастикой в некоторых внешних аспектах (множество миров и т. д.). Но такие сочинения — это скорее вызов науке, чем попытка синтеза, пусть и малообоснованная, в духе такого движения, как ТМ.

Влияние христианского фундаментализма на своего индийского собрата сказывается и в пропаганде им таких специфических для фундаменталистских протестантских сект ценностей, как ценности порядка, прилежания и т. п., что, по мнению американского индолога К. Клостермайера, «вряд ли имеет параллели в индийской традиционной религиозной истории»³⁷.

Интересно отметить, что стиль оформления кришнаитского журнала «Назад к божеству», хотя и именуется «неоведическим», претерпел очевидное влияние западного искусства.

Мы далеки от того, чтобы предположить, что культурное взаимодействие американских фундаменталистов с кришнаитами носит сознательный характер. Скорее всего, ни те, ни другие не отдают себе отчета в происходящем. Структурное сродство кришнаитской теологии с христианской позволяет этим учениям взаимодействовать через голову своих приверженцев. Более того, на сознательном уровне кришнаизм подвергается наиболее яростной атаке именно со стороны фундаменталистов. Тотальное подчинение члена секты ее лидерам, его фактическое выключение из общества, разрыв подростков-кришнаитов с родителями, зачастую не знающими их местопребывания — все это вызывает понятную реакцию со стороны американского общества, что, в свою очередь, усиливает психологическую изолированность сектантов и власть над ними сектантских лидеров.

Минимальная трансформация, которую претерпевает движение кришнаитов в США, скорее усиливает его противостояние американскому обществу. Она не имеет ниче-

го общего ни с органичной американизацией дзэн, ни тем более с «растворением» ТМ. Вероятно, в будущем «Харе Кришна» сохранит свою привлекательность для незначительного числа экзальтированных подростков, которые, желая порвать с чуждой им традиционной культурой, будут парадоксальным образом попадать в тенета карикатурного ее повторения. Возможно, вражда с обществом, взаимное «умыкание детей» заставит движение принять еще более замкнутый характер и насовсем распроститься с воинственным прозелитизмом, который привлекает к нему нездоровое внимание общественности. Признаки этого были заметны уже в 70-е годы, когда лидеры стали перевозить своих подопечных из городских центров в загородные коммуны, а то и вовсе за пределы страны — в Европу или Индию. Эта тенденция к самоизоляции усилилась после смерти Бхактиведанты в 1977 г. Как известно, основная проблема в сектах авторитарного типа — это «наследование престола», обычно оно сопровождается расколом секты, а то и ее распадом. То, что американский кришнаизм пережил своего создателя, говорит о наличии в нем определенного запаса прочности. Насколько его хватит, покажет будущее.

* * *

В 70-е годы в США и за их пределами получило распространение мнение о том, что участие в восточных религиозных движениях ведет к квиетизму и социальной пассивности, что это не что иное, как способ бегства от социальной ответственности. Известный английский социолог религии Б. Уилсон считает, например, что восточные религии «не имеют никаких реальных последствий для социальных институтов, для структур политической власти... Они ничего не добавляют к любой перспективе реинтеграции общества и ничего не дают культуре»³⁸. Многие авторы прямо связывают особый рост восточных религий в 70-е годы с упадком политического радикализма 60-х годов³⁹.

Такие представления возникают очень естественно — они основываются и на европейских стереотипах об индуизме и буддизме, и на примере таких очевидно изолирующих молодежь от социальной активности движений, как кришнаиты (которые, однако, являются движениями скорее периферийными), и, наконец, на факте совпадения периода упадка молодежного движения с периодом особого подъема восточных религиозных движений. Однако сейчас все более становится очевидным, что дело обстоит сложнее.

Прежде всего социальные исследования, проведенные среди приверженцев восточных религиозных движений, недвусмысленно показывают, что они придерживаются либеральных взглядов, причем в целом они находятся на более «левом» фланге политического спектра, чем даже нерелигиозные американцы. Мы уже говорили о крайне либеральных взглядах приверженцев восточных религиозных движений в моральных вопросах. Между тем вопрос морали и ее законодательного воплощения имеет в современных США непосредственное и очень актуальное политическое значение. В какой-то мере он даже выходит на первый план политической борьбы. Различные решения таких проблем, как допустимость или недопустимость аборта и т. д., становятся лозунгами и символами мощных политических движений. И здесь приверженцы большинства восточных религиозных течений оказываются антагонистами современным американским «новым правым», христианским ортодоксам «морального большинства».

Но не только отвержение традиционной морали делает приверженцев восточных религиозных движений антагонистами «новым правым». Социально-политические взгляды их также носят либеральную или даже леворадикальную окраску. Так, не согласились с утверждением, что «американский образ жизни дает всем равные шансы», 51% «религиозных консерваторов», 51% «либералов», 70% нерелигиозных и 78% «религиозных экспериментаторов». Согласны с тем, что «богатые и обладающие властью способствуют тому, что бедные продолжают оставаться бедными», в соответствующих категориях — 54, 51, 55 и 79%. За гарантированную ежегодную оплату бедным высказываются — 30, 33, 28 и 53%, за поправку к конституции о равных правах женщин — 36, 50, 40 и 74%, охарактеризовали себя «либералами» и «радикалами» — 17, 26, 26 и 87%⁴⁰. Другое исследование показывает, что 68% участников групп, использующих восточную психотехнику, считают, что бедные бедны, потому что американский образ жизни не предоставляет людям равных возможностей, и всего 21% согласились с тем, что нищета объясняется нежеланием бедных работать как следует, в то время как среди тех, кто не участвует, соответствующие цифры — 55 и 27%⁴¹.

Но, может быть, пассивность и квиетизм проявляются в том, что участники восточных движений, придерживаясь «левых» взглядов, не борются за социальные перемены, придерживаются их пассивно? Но и это предположение подвергается сомнению исследователями.

Так, установлено, что 63% участников групп типа ТМ писали письма общественным деятелям, в то время как среди неучастников этим занимались 37%. Политические митинги посещали 77% опрошенных участников групп и 45% неучастников. И, наконец, 44% тех, кто занимается ТМ и сходными методами психотехники, принимали участие в демонстрациях, маршах, а не просто наблюдали за ними. Среди неучастников такую политическую активность проявляли лишь 12% ⁴². Таким образом, восточные религиозные движения — не альтернатива молодежному радикализму 60-х годов, который пошел на убыль совсем не из-за них. Скорее наоборот, они «консервируют» этот радикализм, одновременно, естественно, видоизменяя его, внося в него новые элементы.

Отчасти эта «неожиданная» активность американских приверженцев восточных религиозных движений объясняется ложностью наших стереотипов — индуизм и буддизм имеют свои мировоззренческие источники политической активности (вспомним хотя бы о Ганди). Но самым важным, на наш взгляд, является не это. Индуизм и буддизм в США «ложатся» на определенную, очень устойчивую структуру сознания, в которой активизм, стремление к преобразованию мира, играет громадную роль. И хотя традиционные источники этого активизма — христианские источники, прогрессизм, вера во всемогущество человека — в значительной мере подточены, активизм сохраняется и начинает преобразовывать восточные религиозные течения, придавая им новое звучание и ища в них новые идейные мотивировки. Если раньше человек участвовал в демонстрациях, потому что он стремился переделать общество, то теперь он видит в этом самовыражение, непосредственное следствие «преобразованности» своего сознания и т. д. И соответственно вновь начинает возвращаться в своеобразной форме к прогрессизму.

Индуизм и буддизм значительно разнятся от иудаизма и христианства. Они несут в себе миросозерцание, во многом противоположное «западному», как религиозному, так и нерелигиозному, но возникшему на определенной религиозной почве. Иудаизм и христианство основаны на вере в личного Бога, индуизм и буддизм — на вере в существование безличного абсолюта. Иудаизм и христианство провозглашают бесконечную ценность индивида, вечную жизнь, для индуизма и буддизма индивидуальность — это иллюзия, от которой надо избавиться. Продолжение жизни за гробом, новые рождения — как раз то, чего инду-

ист и буддист стремятся избежать, окончательно растворившись в абсолюте. Христианство и все возникшие на западной, христианской почве идеологии провозглашают целенаправленное движение истории, индуизм и буддизм — бесконечность мировых циклов. Поэтому распространение индуизма и буддизма в США — это прямое выражение и следствие глубочайших перемен, затрагивающих самые основы американского мирозерцания. Но метаморфозы, происходящие в США с буддизмом и индуизмом, говорят и о другом — о прочности этого мирозерцания, которое перерабатывает чуждые ему религии, преобразуя их и придавая индуистскому и буддийскому «отрешению от мира» неожиданно активистское звучание.

Примечания

¹ Gallup Opinion Index, Report N 145, 1978, p. 52. Не все приверженцы восточных религиозных движений порывают со своими церквями. Трансцендентальная медитация, например, не требует от своих приверженцев выхода из церквей. Однако, хотя увлечение дзэн или трансцендентальной медитацией теоретически может сочетаться с пребыванием в церкви или синагоге, оно, несомненно, не может сочетаться с глубокой приверженностью христианству или иудаизму.

² Wuthnow R. The consciousness reformation. Berkeley, 1976, p. 33.

³ Wuthnow R. Experimentation in American religion. Berkeley, 1978, p. 21, 32.

⁴ Так, по данным Гэллапа, если йогой в целом занимаются 3%, то среди лиц с высшим образованием — 5%, 18—24 лет — 6%. Трансцендентальной медитацией, которой в целом занимаются 4%, в соответствующих категориях занимаются 7% и 7%.

⁵ Wuthnow R. Experimentation..., p. 134, 144.

⁶ Yankelovich D. The new rules. N. Y., 1981.

⁷ American values: Change and stability. A conversation with D. Yankelovich.— Public Opinion, 1984, Dec./Jan., p. 3.

⁸ Индуистско-буддийское представление о перевоплощении подразумевает, что животные буквально могут быть «нашими братьями», и индуист и буддист обязаны стремиться не убивать живых существ.

⁹ Отсюда глубокое отличие «западного» и «восточного» индуистско-буддийского отношения к телу. Йог или даже японский каратист не столько «подчиняет тело своей воле», сколько «реализуют скрытые в нем потенции».

¹⁰ По данным Янкеловича, среди американцев, стремящихся к «самореализации», 49% занимаются йогой и ТМ (Yankelovich D. The new rules, p. 81).

¹¹ Yankelovich D. New rules in American life: Searching for self-fulfillment in a world turned upside down.— Psychology Today, 1981, Apr., p. 60, 69.

¹² Ibid., p. 80.

- ¹³ Wuthnow R. Experimentation in American religion, p. 173.
- ¹⁴ Maharishi Mahesh Yogi. Transcendental meditation. L., 1963, p. 65.
- ¹⁵ Turnball M. J., Norris H. Effects of TM on self-identity indices and personality.—British Journal of Psychology, 1982, vol. 73, N 1, p. 57—68.
- ¹⁶ Цит. по: Johnston H. The marketed social movement.—Pacific Sociological Review, 1980, vol. 23, N 3, p. 339.
- ¹⁷ Gallup Opinion Index, Report N 145, 1978, p. 52.
- ¹⁸ Starkes M. T. Islam and Eastern Religions. Nashville, 1981, p. 87. Безусловно, стремление углубить мировоззрение участников — это и идеологическая реакция на остановку роста движения. Однако нам важно показать, что такой подход укоренен в буддийской идеологии.
- ¹⁹ Layman E. Buddhism in America. Chicago, 1976, p. 183.
- ²⁰ Цит. по: Watts A. The way of Zen. L., 1957, p. 88.
- ²¹ Опыт распространения дзэн в США во многом повторен и тибетским буддизмом. По признанию одного из его лидеров — Чогьяма Трунгпа: «Когда тибетцы начали представлять буддизм в этой стране (США.— Б. Ф.), они делали это в соответствии с языком и мышлением ее народа. Когда люди начинают все больше понимать буддизм, он приобретает настоящую традиционную форму... Поэтому неплохо начинать с облегченной формы...» (цит. по: Cox H. Turning East. N. Y., 1978, p. 146—147).
- ²² Suzuki S. Zen mind, beginner's mind. N. Y., 1970, p. 129.
- ²³ Baker roshi R. Sangha-community.—Earth's answer. N. Y., 1977, p. 147; Tipton S. Getting saved from the 60's. Berkeley, 1982, p. 146.
- ²⁴ Ibid., p. 147.
- ²⁵ Layman E. Op. cit., p. 192.
- ²⁶ Wetering J. van de. A glimpse of Nothingness. Boston, 1975, p. 79.
- ²⁷ Tipton S. Op. cit., p. 149.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Layman E. Op. cit., p. 78.
- ³⁰ Ibid., p. 285.
- ³¹ Tipton S. Op. cit., p. 173.
- ^{32—34} Ibid., p. 103.
- ³⁵ The new religious consciousness/Ed. R. Bellah, Ch. Glock. Berkeley, 1976, p. 285, 287.
- ³⁶ Христианский эсхатологизм интенсивней индуистского и порождает более воинственный прозелитизм: «спешите покаяться — это ваш последний шанс!» Именно эти настроения и характерны для американских кришнаитов.
- ³⁷ Klostermaier K. Will India's past be America's future? — Journal of Asian and African Studies, 1980, vol. 15, N 1/2, p. 100.
- ³⁸ Wilson B. Contemporary transformation of religion. L., 1976, p. 96.
- ³⁹ Schur E. The awareness trap: Self-absorption instead of social change. Chicago, 1976; Jacoby R. Social amnesia. Boston, 1975.
- ⁴⁰ Wuthnow R. Experimentation..., p. 180, 182.
- ⁴¹ In Gods we trust/Ed. T. Robbins, D. Anthony. 1981, p. 217.
- ⁴² Ibid., p. 221.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выводы относительно роли религии в целом и отдельных религий в современной американской политической жизни уже в основном сделаны в тексте монографии, и в заключении нам хочется остановиться лишь на тех самых общих выводах, которые можно сделать после прочтения монографии в целом.

Прежде всего, это уникальность политической роли каждой религии. Каждая религия имеет свое неповторимое лицо, сохраняющееся, несмотря на процессы приспособления к современной американской жизни, и соответственно воздействие каждой религии своеобразно. Мы видели, как отличны воздействия на политическое поведение протестантизма, католицизма и иудаизма. Но если присмотреться более пристально, то можно увидеть, что и каждая отдельная протестантская церковь также накладывает свой особый (хотя эта особенность, разумеется, не так очевидна, как особенность, например, воздействия католицизма) отпечаток на психологию верующего и его поведение, в том числе и политическое поведение. Баптист, методист, епископал — это тоже разные и неповторимые индивидуальности. Разумеется, в ходе секуляризации все эти различия уменьшаются. Недаром возникает экуменизм, в своеобразной форме проявляющийся сейчас даже в лагере ортодоксии. Но пока живы эти религии, пока они сохраняют свою особую традицию, организационные рамки и костяк верующих, для которых значима — или по семейной традиции, или по личному предпочтению — именно данная религия, сохраняется и своеобразие их воздействия на политическое поведение.

Далее, это — связь различных аспектов идеологии и поведения. Человеческая личность едина. Поэтому любые религиозные особенности связаны со всеми другими особенностями мировоззрения и поведения, и соответственно религиозные процессы связаны с процессами в сферах культуры, политики и т. д.

Наконец, это связь древнего и настоящего. Религии возникли давно, в глубокой древности. В их догматике и культе запечатлены события и обстоятельства, давно исчезнувшие. Но, поскольку религии влияют на поведение современного человека, устанавливается связь с этим далеким прошлым. Поведение современного католика в какой-то мере обусловлено не только давно исчезнувшим средневековым положением католицизма, но и событиями эпохи Римской империи, и в конечном счете — событиями в Палестине во времена Тиберия. Поведение же иудаиста — с еще более древними, теряющимися в глубине веков событиями эпохи становления иудаизма. Более того, поскольку влияние догматов, в которые люди верили многие века, сохраняется в виде особых порожденных ими привычек и установок, даже при утрате религиозной веры, даже неверующие сохраняют в своем сознании и поведении эти следы давно минувших событий и обстоятельств.

И самое последнее, о чем мы хотим сказать, — это то, что наше исследование неизбежно не полно. Множество проблем, связанных с политической ролью религии в США, остаются вне рассмотрения в настоящей монографии. Не говоря уже о том, что нами взяты только крупнейшие религии, и протестантизм рассматривается в целом, хотя к отдельным протестантским церквям можно подойти особо, указать на такие важнейшие проблемы, как роль религии в движении американских негров, чиканос, пуэрториканцев, индейцев; роль религии в политической активности различных иммигрантских общин, и на целый ряд других, не менее важных.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава первая	
Религия в политической борьбе в США в 70-е — начале 80-х годов	6
Глава вторая	
Католическая церковь в современной общественно- политической жизни США	90
Глава третья	
Иудаизм в политической жизни США в 70-е — начале 80-х годов	167
Глава четвертая	
Социально-политические аспекты восточных рели- гиозных движений в США (индуизм и буддизм) . .	194
Заключение	223

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

(70-е — начало 80-х годов)

Утверждено к печати

Институтом США и Канады АН СССР

Редакторы А. В. Антонов, А. А. Воронин.

Художник Л. А. Григорян; Художественный редактор С. А. Литвак

Технический редактор А. М. Сатарова

Корректоры Е. Н. Белоусова, Л. И. Кириллова

ИБ № 29764

Сдано в набор 23.11.84. Подписано к печати 26.06.85. Т-02787.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага книжно-журнальная. Импортная.

Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 11,73. Усл. кр. отт.
11,97. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 4000 экз. Тип. зак. 885. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука», 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер. 6

1 р. 40 к.