

Э. Л. Нитобург



Церковь
афро-
американцев
в США



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ETNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

E.L.Nitoburg

The Church of African-Americans in USA



MOSCOW
"NAUKA"
1995

Э.Л.Нитобург

ЦЕРКОВЬ
афроамериканцев
в США



МОСКВА
"НАУКА"
1995

ББК 86.3
Н69

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 95–06–18622 б

Ответственный редактор
доктор исторических наук В.А. ТИШКОВ

Рецензенты:
кандидат исторических наук С.Я. КОЗЛОВ
доктор исторических наук П.И. ПУЧКОВ

Н $\frac{0503000000 - 123}{042(02) - 95}$ 31 - 94, II полугодие

ISBN 5–02–009798–5

© Нитобург Э.Л., 1995
© Российская академия наук, 1995

*Памяти Мартина Лютера Кинга –
великого борца за справедливость
и мир...*

ОТ АВТОРА

Религия и церковь – один из важнейших компонентов духовной культуры, оказывающий влияние на все стороны общественной жизни народа, а их история – отражение истории самих людей. И это становится особенно видно, коль скоро речь заходит об афроамериканцах в США. Между тем в нашей американистике имеются лишь отдельные разделы или фрагменты в трех-четырёх более широких по своей тематике монографиях и несколько статей, посвященных разным аспектам истории церкви и религии темнокожего населения США на отдельных ее этапах. Поэтому главная задача нашей хронологически охватывающей более чем двухвековой период книги – исследование истории, характера, специфики церкви черных американцев, ее роли в их жизни, социальной организации, борьбе против рабства и расового угнетения, за равные гражданские права. Сопутствующая задача – показать роль религии и церкви американских негров, с одной стороны, в формировании их этнического самосознания, обусловившего становление в рамках североамериканской нации особой переходной этнорасовой общности афроамериканцев (38. 36–47)*, а с другой – как одного из факторов, способствовавших развитию "черного национализма". И в этой связи уместно напомнить, что уже в 1890 г. стала выходить газета "Афроамерикэн" и постепенно так стали называть себя многие темнокожие американцы, в наше же время они вообще отвергли данное их африканским предкам в XV–XVI вв. работорговцами и рабовладельцами название "негр", предпочитая называть себя и свою церковь просто "черными" (Black).

Поскольку круг вопросов, связанных с подобного рода исследованием, достаточно велик и многие из них сами по себе заслуживают специального изучения, автор не может претендовать на полное исследование каждой из этих проблем. Его цель – выделить и проана-

* Ссылки на источники и литературу кодированы: первая группа цифр, отделенная от остальных точкой, всегда означает номер, под которым в перечне использованных источников и литературы указано название книги (и ее выходные данные) либо журнала, газеты, статистического издания. Следующие за точкой цифры в *книгах* означают номера томов (где они имеются) и страниц. В *периодических изданиях* вторая, отделенная точкой группа цифр всегда означает год издания, а третья и четвертая (также разделенные точками) группы цифр – для *газет* и *еженедельников* означают день и месяц выхода, а для *ежемесячной, поквартальной и иной периодики* – том (либо месяц выхода) и номер. За последней точкой следует нумерация страниц. Несколько указанных в тексте в одном ряду ссылок всегда разделены точкой с запятой.

лизировать главные из них, а также изложить основные выводы, к которым он пришел в результате исследования.

В целом хотелось бы подчеркнуть, что специфика и сам характер религии afroамериканцев были обусловлены сначала рабским положением, в котором их африканские предки оказались в Северной Америке, а затем – после отмены рабства – системой расового угнетения и относительной изоляцией темнокожего населения в "большом" американском обществе. Для рабов-африканцев, практически лишенных своего социального и культурного наследия и обращенных в христианство, протестантизм (главным образом в его баптистской и методистской ипостасях) стал религией, в которой они обрели возможность выражения своих самых глубоких эмоций и чаяний. Христианская религия, несомненно, помогла им адаптироваться в жесточайшей системе плантационного рабства. Однако религия рабов, впитавшая в себя элементы африканских верований и названная "невидимым институтом", отличалась, как убедится читатель, от христианства белых американцев. В то же время немногочисленное, но растущее в стране свободное темнокожее население, лишенное права участвовать на равных с белыми американцами в религиозных и других институтах США, создало на рубеже XVIII–XIX вв. свои первые собственные независимые церкви. После ликвидации рабства окрепшая негритянская церковь, поглотив "невидимый институт", стала главным средством идеологического, в том числе нравственного воспитания и воплощения культурных традиций американских негров, а в XX в. afroамериканцев. В то время как в "белой" Америке церковь была и остается одним из многих социальных институтов, в "черной" Америке ее церковь стала важнейшим после семьи – притом контролируемым самими черными – институтом, центром их социальной жизни, основным источником их стойкости и выживания во враждебном социокультурном окружении, символом групповой идентификации. Вопреки утверждениям некоторых историков и религиоведов о якобы сугубо иллюзорно-компенсаторской функции, выполняемой на всем протяжении ее истории негритянской церковью, являвшейся, по их словам, "пирогом на том свете", в действительности в эпоху рабства она стала, по видимому, самым первым организатором протеста американских негров. Но, даже превратившись в силу обстоятельств в период с конца XIX до середины XX в. из инструмента протеста в инструмент подчинения, она и тогда продолжала оказывать сильнейшее влияние на социальное, культурное и психологическое развитие темнокожих масс. Во второй же половине XX в. черная церковь вновь стала важным фактором протеста и борьбы afroамериканцев за равные гражданские права, а также за практическую реализацию этих прав в социальной, экономической и политической жизни американского общества.

ОБРАЗОВАНИЕ НЕГРИТЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

Первое постоянное английское поселение в Северной Америке – Джеймстаун, положившее начало колонии Виргиния, было основано в 1607 г. приверженцами англиканской церкви. В 1620 г. севернее высадились "пилигримы" – пуритане, основавшие плимутскую колонию, а затем там возникли другие пуританские колонии: Массачусетс, Коннектикут, Нью-Хейвен, Род-Айленд, получившие позже название Новой Англии. В эпоху потрясших в XVII – начале XVIII в. Британские острова революции и последовавших за ней гражданских войн, а затем Реставрации оттуда в североамериканские колонии хлынул еще более мощный поток иммигрантов, как католиков, так и разного толка протестантов – конгрегационалистов, шотландских и ольстерских пресвитериан, баптистов и квакеров, бежавших от монаршего гнева и религиозных преследований. Переход Нового Амстердама под власть англичан, переименовавших его в Нью-Йорк, так же как и иммиграция из германских государств, пополнил ряды колонистов лютеранами, голландскими реформаторами, моравскими братьями, меннонитами и т.д.

Главой англиканской церкви являлся король, а конечной инстанцией, определявшей формулировку ее доктрины, а также характер ритуала, – светская власть, т.е. монарх и парламент. Упорная борьба между абсолютизмом Стюартов и парламентом обусловила острую борьбу течений внутри англиканства. Не случайно, характеризуя его как "умеренный протест против римского папизма", один из русских авторов более ста лет назад назвал англиканскую церковь и американский, по его выражению, "отпрыск англиканизма" – епископальную церковь "по своей сущности компромиссом между протестантизмом и римским католичеством" (21.20, 22).

Протестанты, как известно, отвергли католическую церковь и большинство церковных обрядов, монастыри и монашество, у них нет культа святых и Богоматери. В отличие от католиков, полагающих, что отношение человека к Богу опосредовано церковью, протестантизм считает способность общения с Богом присущей не только духовенству, но и всем христианам-мирянам. И этой своей особенностью люди обязаны только *личной* внутренней вере в Христа и его искупительную миссию. Уравнивая людей перед Богом, протестантизм полагает, что все они греховны перед ним в равной степени и грехи свои каждый христианин должен замаливать сам. Иначе говоря, акцент в нем делается на *личном* спасении человека и его *личной* ответственности перед Богом. Поэтому протестантизм не признает за пастором

особых прав и специальных одеяний, не знает пышного культа – с алтарем, статуями, иконами и колоколами, – а также церковной иерархии. Протестанты верят в богодуховность Библии, чтение и самостоятельное изучение которой ими считается обязательным, а богослужение у них состоит из проповеди и совместной молитвы на родном языке.

Тем не менее в самом протестантизме всегда существовали разные течения, церкви и секты, существенно расходящиеся между собой как по особенностям вероучения, так и по формам организации. В частности, одним из протестантских течений, находившимся под влиянием кальвинизма и развивавшимся в XVII в. в рамках англиканства, как раз и было пуританство, стремившееся к более последовательной реформации англиканской церкви, к дальнейшему очищению ее от католицизма. Пуританство содержало в себе, по словам британского историка Р. Тони, как консервативные и традиционные, так и революционные, прогрессивные элементы; как "коллективизм" с его неукоснительной дисциплиной, так и индивидуализм, отвергавший многие общественные установления, как трезвый разум, так и религиозный фанатизм (352. 212). «Пуританская этика, по замечанию К.С. Гаджиева, включала житейскую мораль – респектабельность, бережливость, самоограничение, половое воздержание и т.п. и трудовую этику успеха – аскетизм, преданность профессии и призванию. В то же время она ставила во главу угла стандартизацию общественной нравственности и мировоззрения всех членов общества. Поощряя самопожертвование во имя достижения цели, пуританизм носил "инструменталистский" характер. В лучших своих проявлениях он служил обоснованию изобретательности, активности, устремленности в будущее. В худших же своих проявлениях он оправдывал догматизм и религиозный фанатизм» (6. 61).

Неоднородно было пуританство и по вопросу о церковном устройстве, разделяясь на пресвитериан и индепендентов. Пресвитериане, оплотом которых являлись Шотландия и Ольстер, настаивал на равенстве пасторов, жесткой иерархии коллегияльных органов пасторства, большей степени подчинения этим органам мирян и на включении в члены церкви и допущении к таинствам всех. Индепенденты ("независимцы") требовали отделения от англиканской церкви, независимости от светской власти, самостоятельности отдельных религиозных общин – конгрегаций. Поэтому их и называли конгрегационалистами. Другой отличительной чертой конгрегационализма было признание членом церкви и допущение к причастию лишь тех, кто на основании субъективного (религиозный опыт) и объективного (примерное поведение) признаков может считаться спасенным (271.53; 274. 77–78).

Как дальнейшее развитие принципов конгрегационализма в начале XVII в. возник баптизм, характерными признаками которого стали требования "сознательного" крещения по вере в качестве условия принятия в церковь и полное невмешательство государства во внутрицерковные дела. В отличие от англикан, лютеран и кальвинистов, баптисты отвергли крещение детей в пользу "сознательного" крещения –

путем погружения в воду взрослого человека. Таким образом, крещение у них не начинало, а увенчивало обращение в веру, подчеркивая, что они стоят за свободу вероисповедания. Баптистский культ был еще более упрощен. Баптисты не строили церквей, их молитвенные собрания обходились почти без всяких религиозных атрибутов, а в роли проповедника нередко выступал один из самых верующих. Это делало баптизм особенно дешевой и "мобильной" религией.

В отличие от католических монархов Испании, Португалии и Франции, строжайшим образом пресекавших попытки проникновения в их американские владения ересей, британская королевская власть, как справедливо заметил российский религиовед Д.Е. Фурман, достаточно спокойно смотрела на то, что ее колонии в Новом Свете превращаются в убежище для пуританских и иных еретиков. В начале XVIII в. колонии в Северной Америке, подчиненные британской короне и управляемые английскими губернаторами, были заселены в значительной мере протестантскими сектантами разных толков, бежавшими из метрополии от религиозных преследований. Многочисленные сектантские общины отличались крайней религиозной нетерпимостью и враждовали между собой. Только в Виргинии большинство населения принадлежало к приверженцам государственной англиканской церкви. В Северной Каролине кроме них поселились различные нонконформисты, а в Южной Каролине – гугеноты. Пенсильванию и Нью-Джерси основали прибывшие из Англии квакеры – протестантская секта, исходившая из принципа полного равенства и братства людей, – с крайне аморфной теологией и очень демократичным устройством, а Мэриленд – католики. Колония Нью-Йорк была заселена голландскими и отчасти шведскими протестантами. На Севере (Массачусетс, Коннектикут, Нью-Гэмпшир, Род-Айленд) образовался конгрегационалистский массив, причем большинство колоний Новой Англии были теократиями, где церковь обладала политической властью, а политические права имели только приверженцы господствующей церкви, инаковерующие же подвергались репрессиям. Только в 4 из 13 первоначальных колоний – Род-Айленде, Пенсильвании, Делавэре, Нью-Джерси – господство какой-то церкви не было закреплено законом. Не желая раздражать протестантское большинство населения, ненавидевшее англиканский епископат, корона даже отказалась от мысли о направлении в Виргинию епископа, подчинив местную англиканскую церковь епископу Лондона (21.125, 132, 141; 51. 49; 347. 185–205, 236–244; 314. 112; 369. 138).

В 1619 г., спустя 12 лет после основания Джеймстауна, капитан голландского каперского корабля продал колонистам 20 африканцев. Так в Виргинии появились негры – новый этнический и расовый элемент. Английские поселенцы остро нуждались в рабочих руках, однако попытки закабалить индейцев не принесли успеха, и основной эксплуатируемой рабочей силой в колониях стали ввезенные из метрополии и законтрактованные на определенный срок белые работники – серванты (кабальные слуги). На таком же положении оказались тогда в колониях и первые африканцы. В 1650 г. их в колониях насчи-

тывалось всего 1600, труд их не имел большого экономического значения, да и стоил негр тогда почти вдвое дороже белого сервента (78. 32; 208. 756; 275. 320).

Переход от использования в качестве основной рабочей силы белых сервентов к использованию черных рабов происходил постепенно, в основном в последней трети XVII – начале XVIII в., хотя законы о возможности в качестве наказания пожизненного продления хозяином службы черного сервента появились уже в середине XVII в. (в 1641 г. – в Массачусетсе, в 1646 г. – в Коннектикуте, в 1661 г. – в Виргинии) (219.2; 283.20). Это стало важнейшим переломом в истории Северной Америки, коренным образом изменив социальную структуру колониального общества, приведя к дальнейшему углублению различий между Новой Англией и южными колониями. В Виргинии, Мэриленде, Северной и Южной Каролинах, Джорджии наличие больших площадей исключительно плодородной земли и жаркий климат способствовали возникновению крупного плантационного хозяйства, производившего экспортные культуры, пользовавшиеся широким спросом в Европе.

"Королем" плантационной экономики стал тогда табак, оставшийся в XVII–XVIII вв. главной экспортной культурой и составивший в 1770 г. $\frac{9}{10}$ стоимости экспорта колоний в Англию. Производился он во всех южных колониях, но главным образом в Виргинии и Мэриленде (196.70; 208.756, 761). В XVIII в., когда производство табака, а также риса и индиго достигло огромных по тем временам масштабов (экспорт табака за 70 лет вырос по стоимости в 4,5 раза), рабский труд приобрел решающее значение для южных колоний, плантационная экономика которых требовала наличия постоянной многочисленной, лишенной собственности и личной свободы армии рабов. К тому же низкая производительность их труда, грубые, примитивные орудия труда приводили в конечном счете к тому, что в погоне за прибылью плантаторы удлиняли рабочий день, идя на быстрое изнашивание рабочей силы. Рассказы современников, побывавших в южных колониях, свидетельствуют о невероятно тяжелых условиях, в которых жили и трудились там черные невольники. Смертность среди них была велика, и ввоз африканцев рос с каждым десятилетием. В XVIII в. число рабов в английских колониях Северной Америки каждые 30 лет возрастало более чем втрое (207. 120; 208, 756; 761; 224. 111, 112).

За первые полтора века в колонии было ввезено около четверти миллиона африканцев, и к 1770 г. число их там достигло 459,8 тыс. В 1775 г. черные рабы составляли $\frac{1}{5}$ населения колоний, в том числе на Юге – почти $\frac{2}{5}$. Крупнейшими среди колоний по численности рабов и вообще негритянского населения являлись Виргиния (187,6 тыс.) и Южная Каролина (188. 2. 1025; 208. 756).

В колониях Новой Англии (Массачусетс, Нью-Гэмпшир, Коннектикут, Род-Айленд) в отличие от южных преобладающее распространение получили мелкие и средние фермерские хозяйства, специализирующиеся на производстве продовольствия. Если фермер имел всего одного-двух рабов, то они нередко работали вместе с ним, жили в

хозяйском доме, во многих случаях сидели за одним столом и ели ту же пищу, что и хозяева. Постепенно здесь получили развитие ремесленная и мануфактурная промышленность, кораблестроение, морская торговля. Хотя в богатых городских семьях держали иногда целый штат домашних слуг, большинство горожан среднего достатка, владевших рабами, имели не более одного-двух домашних слуг, живших обычно в том же доме. Обращались с ними по-разному, но в общем лучше, чем на Юге. Кроме того, здесь по существу был создан уникальный в своем роде двойной юридический кодекс для них: как собственность рабы-негры продавались, покупались, дарились и переходили по наследству, но в то же время раб рассматривался как юридическое лицо и мог сам покупать, продавать, передавать собственность и руководить. В отличие от южных и среднеатлантических колоний, где негры могли быть вызваны в суд, чтобы свидетельствовать только в пользу или против негров и ни в коем случае против или в пользу свободных белых, в Новой Англии рабы имели в суде почти те же права, что и белые (190. 167, 324, 327; 313. 40–41).

Среднеатлантические колонии (Нью-Йорк, Пенсильвания, Нью-Джерси, Делавэр) занимали как бы переходное положение, совмещая характерные черты двух основных типов колоний.

Рабовладельцы-плантаторы, естественно, стремились замаскировать подлинные причины порабощения негров и в этом плане религия была мощным средством оправдания рабства. Сначала идеологи рабовладения делали вид, что конечной целью рабовладельцев является обращение негров в христианство ради спасения их душ от вечного ада. Кроме того, первый же родившийся в Джеймстауне черный младенец был крещен в 1624 г., а впоследствии крестились многие черные сервенты и освободившиеся по окончании срока кабальной службы свободные негры. Король Карл II в 1660 г. призвал американских плантаторов к обращению черных рабов в христианство. Постоянные напоминания губернаторам колоний о необходимости этого (поддержанные папскими посланиями епископа Лондона) исходили от британского правительства (61. 49; 314. 97).

Но в отличие от испанцев, португальцев и французов, давно уже отказавшихся от библейского принципа, разрешавшего христианину обращать в рабство только неверного, язычника, но никак не христианина, английские поселенцы в Северной Америке в XVII в. придерживались его. И когда некоторые негры-рабы, надеясь получить таким путем свободу, стали переходить в христианство, то владельцы их в плантационных колониях оказались перед своего рода моральной дилеммой: не допускать крещения рабов – значит выступить против распространения христианства и против церкви; крестить – значит лишиться свой собственности. В конце концов материальные соображения перевесили и рабовладельцы стали утверждать, что негр якобы вовсе не полноценный человек и не обладает душой, о спасении которой следовало бы заботиться. Кроме того, как объяснял один из плантаторов, если тело раба "стоит 20 фунтов стерлингов, то души, даже сотни их – не стоят и фартинга". Другой современник в 1680 г.

замстил, что для рабовладельцев не существует "никакого другого бога, кроме денег, и никакой религии, кроме прибыли" (61. 50).

В период между 1664 и 1706 гг. южные колонии – Виргиния, Мэриленд, Северная и Южная Каролина, где было сосредоточено подавляющее большинство рабов, а также Нью-Йорк и Нью-Джерси принимали акты, формально отрицавшие, что крещение делает раба свободным. Наиболее четко это сформулировала в 1667 г. Виргинская Генеральная ассамблея, постановившая, "что совершение обряда крещения человека, будь то свободный или раб, не меняет этого его положения". Рабовладельцы Новой Англии, не уверенные в законности этих актов, обратились за подтверждением к королевскому правительству и получили из Лондона такое подтверждение. "Теоретические" препятствия против крещения рабов были, таким образом, устранены и, как замечает американский религиовед Д. Симпсон, – "оппозиция христианизации негров постепенно исчезала" (196. 70–71; 61.49; 171. 26–27; 363. 13).

Первой к обращению рабов в христианстве приступила англиканская церковь. В колониях она называлась англиканской епископальной церковью. Своего епископата там она не имела и управлялась далеким епископом Лондонским. В результате роль мирян в ней была гораздо большей, чем в метрополии; конфирмация, которую совершать мог только епископ, не было; культ был упрощен. Поскольку эта церковь считалась в колониях тогда главным религиозным институтом, то именно на нее возлагалась ответственность за обращение африканцев в христианство. Однако успехи ее в деле христианизации рабов оказались весьма скромными, ибо, во-первых, в ряде колоний (например, в Новой Англии и Пенсильвании) она не была государственной и в отличие от метрополии не являлась церковью большинства. Во-вторых, будучи организационно подчиненной светской власти, англиканская епископальная церковь и ее священники оказались в колониях в зависимости от губернаторов, местных органов самоуправления и непосредственно от приходских советов, находившихся на Юге, как правило, под контролем рабовладельцев, все еще отнюдь не рвавшихся крестить своих рабов. Одни из плантаторов не желали, чтобы время, которое рабы могли бы работать, уходило на религиозное наставление, посещение церкви и отдых в воскресенье. Другие боялись, что, познакомившись с христианским учением, рабы наберутся идеей о равенстве и свободе, ими станет труднее управлять и они могут скорее взбунтоваться. Кроме того, англиканская епископальная церковь просто испытывала недостаток кадров: в колониях долгое время семинарий не было, за рукоположением в сан необходимо было отправляться за океан – в Лондон, хорошие же священники в колонии не ехали, предпочитая устраиваться в метрополии (100.1. 126, 132; 194. 110–126; 314. 99, 102–104; 347. 65, 71).

"Хотя англикане начали христианизацию рабов, – замечает Д. Симпсон, – протестантская епископальная церковь рабелепствовала перед южанами-епископами и для сохранения единства деноминации ограничивалась в основном призывом к рабовладельцам обеспечивать

религиозное наставление рабов" (336. 286). Не многим успешнее шли дела с христианизацией чернокожих рабов у пуритан – пресвитериан и особенно конгрегационалистов с их сложной доктриной спасения, которая вообще ограничивала прием рабов в эту церковь. Этика американского ортодоксального протестантизма, исходившего из кальвинистского постулата о "божественном предопределении", подразумевала, что одних людей бог изначально предопределил к "спасению", а других к "падению". "Что это за закон, который делает крещеных рабов свободными? – вопрошал один из духовных руководителей пуритан, Коттон Мэзер. – Это не закон христианства". В написанных им "Правилах для негров" он убеждал рабов в том, что они были "несчастливыми детьми Адама и Ноя" и поработены Богом за грехи своих прародителей; Бог, а не хозяева обратил их в рабов. Службу хозяину он отождествлял со службой Богу (103. 28–39; 190. 286; 242. 27, 95, 173; 260. 53, 54, 169).

Гораздо больших успехов в обращении рабов в христианство добились баптисты. Основателем баптистской церкви в Северной Америке считается бывший англиканский священник Р. Уильямс, изгнанный за свои крайние взгляды из колонии Массачусетс. Основав в 1636 г. с группой единомышленников поселение Провиденс, положившее начало колонии Род-Айленд с самой демократической из всех существовавших тогда в колониях формой правления, он создал там в 1639 г. небольшую баптистскую общину. В 1644 г. колония получила хартию от парламента Англии, обезопасившую Род-Айленд от угрозы вторжения со стороны Массачусетса, и туда хлынул поток переселенцев из других колоний. Примерно в это же время возникла основанная Дж. Кларком баптистская церковь в Ньюпорте. В 1670 г. четыре баптистские церкви в Род-Айленде объединились в первую баптистскую ассоциацию в Америке. В 1684 г. была основана первая баптистская церковь в Пенсильвании, а в 1690 г. – в Южной Каролине. В 1707 г. образовалась Филадельфийская баптистская ассоциация, развернувшая активную миссионерскую деятельность и постепенно ставшая главной организацией баптистов в американских колониях Англии. Рабов и свободных негров в баптизме привлекало отсутствие церковной иерархии и символический характер обряда крещения, демонстрирующий сознательную религиозную волю человека. Это обстоятельство, как и то, что белая баптистская церковь не препятствовала созданию негритянских баптистских общин в ряде северных колоний, вызвало уже в XVII в., но особенно в XVIII в. приток в нее негров, как рабов, так и свободных (15. 40, 46; 25. 24–27; 249. 22–23; 336. 224).

Единственной религиозной группой, с первых шагов деятельности в Англии, а затем в колониях выступавшей против рабства, было "Общество друзей", или квакеры, основавшие колонии Пенсильванию и Нью-Джерси. "Только в немногих случаях, – отмечал У.З. Фостер, – голос представителей церкви – обычно это был голос какого-нибудь квакера-раскольника – поднимался против рабства" (168. 38). На ежегодном собрании квакеров в Филадельфии в 1669 г. было решено, что

квакеры "не должны поощрять привоза новых негров; те же, кто их имеет, должны хорошо обращаться с ними, водить на религиозные собрания, устраивать собрания с ними и их семьями; удерживать их от порочной и распутной жизни и от праздного шатания по воскресным и другим дням" (103. 35).

Основатель и руководитель "Общества друзей" в метрополии Д. Фокс в 1679 г. писал американским квакерам: "Мы решительно настаиваем, чтобы члены "Общества друзей", где бы они ни находились, сделали все возможное, дабы воздержаться от получения несправедливых доходов, связанных с угнетением людей" (369. 64). Следуя этому призыву, квакеры пенсильванского городка Джермантауна в 1681 г. выступили с решительным осуждением и протестом против рабства и работорговли. "Неужели у негров меньше прав бороться за свою свободу, чем у вас держать их в рабстве?" – писали они (138. 37; 369. 54–56). В 90-х годах XVII в. видный американский квакер Д. Грей, призывая рабовладельцев-квакеров проводить совместные собрания белых хозяев и негров-слуг, считал "обязанностью каждого хозяина и хозяйки семей прилагать усилия к тому, чтобы привести негров к состоянию действительной свободы". И такие собрания в Пенсильвании проводились (107. 152). Тем не менее в XVII – начале XVIII в. немало квакеров сами владели рабами и были заинтересованы в работорговле. Не случайно в 1696 г. на ежегодном собрании квакеров Филадельфии вновь прозвучал призыв "не поощрять больше ввоз негров". Сам основатель и религиозный лидер Пенсильвании У. Пенн, хотя и предпочитал рабов всем другим слугам, все же в 1701 г., покидая колонию, дал указание освободить своих рабов, которое так и не было выполнено. Не только в Пенсильвании, но и в Новой Англии многие квакеры и в первой половине XVIII в. владели рабами и ввозили их (168. 38; 331. 210).

Между тем англиканская церковь, заметно укрепившая после "славной революции" 1688 г. свои позиции в метрополии, учредила в 1701 г. Общество распространения евангелия за рубежом, развернувшее миссионерскую деятельность в колониях среди рабов. Но только после официального разъяснения епископа Лондонского Джибсона в 1727 г. о том, что "свобода, которую дает христианство, это свобода лишь от греха и сатаны, от греховных страстей и желаний", а не от рабства, и после постановления королевского прокурора в 1729 г. о том, что крещение не меняет юридического положения раба, плантаторы стали охотнее допускать миссионеров в свои владения (325. 397). Но поскольку миссионеры англиканской церкви вынуждены были следовать ее предписаниям об обучении обращенных в христианство рабов чтению, чему всячески противились их хозяева, успехи англикан в деле христианизации африканцев и в XVIII в. оставались невелики (176. 15; 314. 100, 115).

К тому же англиканская епископальная церковь плантационного Юга сама к тому времени стала крупным рабовладельцем. Так, известный богословский колледж Уильяма и Мэри в Виргинии в 1723 г. получил от местных властей 1000 ф. ст. на покупку невольников. Код-

рингстонский колледж в первой четверти XVIII в. располагал 168 рабами. Черными невольниками владели и отдельные церковники. Хронист той эпохи сообщает, что каждый приходский священник в Виргинии "для поддержания своего сана" должен был владеть плантацией и не менее чем 12 рабами. Однако не только на Юге, но и на Севере англиканская церковь не противилась рабству, и многие ее служители сами были рабовладельцами (82. 59; 86. 250–251, 263; 190. 260; 216. 31; 221. 67). Неудивительно, что они использовали все доступные средства воздействия, в том числе проповеди, составленные специально для рабов в целях внушения им послушания и покорности и направленные на религиозное оправдание рабства. Так, в XVIII в. в проповеди, обращенной к рабам Виргинии и Мэриленда, англиканский епископ Мид, касаясь краеугольного камня рабовладения – системы внеэкономического принуждения, – писал: "Предположим, наказание незаслуженное, но... вы избежали другого, большего наказания, а теперь расплачиваетесь за все... Если вы терпеливо снесете наказание и отдадите себя в руки господина, он вам воздаст на небе и несправедливое наказание в этой жизни послужит к вашей славе на том свете" (68. 57).

В Мэриленде христианизацией невольников занималась и католическая церковь. Это была единственная в то время из английских колоний со значительным массивом католического населения. Руководитель североамериканских миссий Ватикана Джон Кэррол в отчете Риму сообщал, что в 1783 г. в колонии проживало 15,8 тыс. католиков, в том числе более 3 тыс. "рабов всех возрастов африканского происхождения, называемых неграми". Католическая Луизиана в XVIII в. была сначала владением Франции, а затем Испании. Но и там, и в Мэриленде миссионеры-католики при обращении рабов в христианство наталкивались в основном на те же трудности, что и миссионеры-англикане (314. 112–114).

Занимались обращением рабов в христианство и другие протестантские церкви, в частности пресвитериане и моравские братья, но успехи их были невелики. Как и остальные пуритане, пресвитерианские пастыри исходили из учения Ж. Кальвина, оправдывавшего, ссылаясь на Библию, рабство и работорговлю. "Если бы рабство было недопустимо, – писал он, – то апостолы никогда бы его не потерпели". Проповедник-пресвитерианин Джон Сэфин из Массачусетса в начале XVIII в., следуя взглядам Кальвина, также уверял рабов, что именно Богом определено одним быть знатными и чтимыми, а другим – низшими и презираемыми, одним быть монархами и господами, а другим – подданными, подневольными слугами, рабами на всю жизнь (215. 5).

В Новой Англии, как отмечает Л. Грин, колонистами-пуританами рабство африканцев рассматривалось как институт, освященный Богом, "как священная привилегия, которую божественному провидению было угодно дать избранному народу". Но рабов там было мало и положение их, как отмечалось выше, было иным, нежели на плантациях южных колоний. Хозяева из практических соображений часто

были заинтересованы в том, чтобы их рабы овладели хотя бы зачатками знаний, законы не запрещали обучение черных невольников. К тому же пуританская религия, основанная на личном знании Библии, предполагала, что всякий христианин, в том числе и раб-негр, ради спасения своей души должен уметь читать Библию. Обучением рабов смеи религии и грамоты из разных побуждений занимались члены семей хозяев и церкви. Пионерами в этом деле выступили конгрегационалисты и квакеры, открывшие в XVIII в. первые благотворительные школы для негров (190. 229, 239, 327; 313. 7; 314. 109).

Поскольку экономика пуританской Новой Англии в большом числе рабов не нуждалась и здесь не практиковалось "разведение" их, а рабыни не оценивались по своей плодовитости, то и к семейно-брачным отношениям среди черных невольников церковь относилась иначе, чем в плантационных колониях. На Юге рабы формального права на семью не имели. Жениться и развестись они могли только по воле хозяина. При вступлении раба и рабыни в брак венчания не было, а священник просто говорил им о совместной жизни не "до смерти", а "до вашего разделения друг от друга". Официальной регистрации брак рабов не подлежал, так как в этом случае мог быть нанесен ущерб праву собственности рабовладельца. У пуритан же Новой Англии семья была важнейшей социальной, экономической и духовной ячейкой, и сохранение ее являлось основой пуританского образа жизни. Как члены религиозной общины и часть семейного хозяйства рабовладельца рабы попадали под действие норм семейной жизни в этих общинах. Они обязаны были жениться и хранить святость брачных уз. Правда, общей фамилии супруги не получали, и в церковной книге появлялись записи о браке "Цезаря-негра" и "Дины-негритьянки". Тем не менее нельзя не согласиться с утверждением Л. Грина о том, что "брачные отношения рабов в Новой Англии стояли на гораздо более высоком уровне, чем в остальных американских колониях" (190. 191—195, 214, 325—326).

Между тем квакеры и в XVIII в. продолжали борьбу против рабства негров и работорговли (107. 152—153; 331. 210—211). Квакеровская Пенсильвания в силу веротерпимости развивалась быстрее многих других колоний, став колыбелью антирабовладельческого движения в британской Северной Америке. Еще в 1727 г. квакеры официально осудили работорговлю.

В 40—50-е годы XVIII в. один из руководителей квакерского движения того периода, Джон Вулмэн, считавший "рабство негров великим грехом, опасным для потомства", совершил растянувшуюся на семь лет поездку с проповедями по Мэриленду, Виргинии и Северной Каролине. В 1754 г. пенсильванские квакеры направили квакерам других колоний послание с призывом развернуть активную борьбу против рабства. Энтони Бенезет — квакер, француз по происхождению — не только потребовал запретить рабство и работорговлю, но заявил, что африканцы по своим умственным способностям не уступают европейцам, и поставил вопрос о равенстве тех и других. В 1758 и 1761 гг. на собраниях квакеров принимались решения об изгнании работорговцев

и рабовладельцев из "Общества друзей". Однако выполнить эти решения никак не удавалось. Поэтому их пришлось подтверждать в 1774 г. и снова в 1776 г. (103. 35; 133. 71—81; 369. 51—65).

Подъем общественной жизни в период буржуазной революции в колониях, которой явилась Война за независимость 1775—1783 гг., резко ослабил позиции теократии на Севере и англиканской церкви на Юге, позволив квакерам занять более решительную антирабовладельческую позицию. И к концу Войны за независимость среди квакеров, по утверждению У. Уэзерфорда, уже не осталось ни одного рабовладельца. Тем не менее квакерам не удалось оказать влияние на смягчение рабства, и даже после отмены его в 1780 г. в Пенсильвании негры не имели права там свидетельствовать против белых. Молодая республика сразу же отделила церковь от государства. Билль о правах (1791 г.), установивший, что "Конгресс не должен издавать законов, объявляющих какую-либо религию государственной или запрещающих исповедание какой-либо религии", облегчил квакерам их деятельность и на Юге. Так, в Виргинии они создали аболиционистское общество, обратившееся в местное законодательное собрание с посланием против рабства. И в начале XIX в. квакеры продолжали аболиционистскую пропаганду, распространяли антирабовладельческие памфлеты как на Севере, так и на Юге, обращались с петициями в Верховный суд, к президенту и губернаторам штатов. Но хотя квакеры и внесли свой вклад в аболиционистское движение в Америке, очень мало негров и тем более рабов стали членами "Общества друзей". Еще в 1672 г. законодательное собрание Виргинии запретило квакерам присутствовать на встречах рабов. И позже, в XVIII и XIX вв., рабовладельцы делали все, чтобы помешать доступу квакеров к рабам (314. 111; 353. 30; 369. 66, 83).

К христианизации рабов на Юге, в Виргинии, пресвитерианские священники Д. Годд и С. Дэвис приступили в середине XVIII в. В 1787 г. синод пресвитерианской церкви рекомендовал предпринять шаги к постепенному освобождению рабов, а в 1795 г. даже обсуждал вопрос об исключении рабовладельцев из лона церкви. Но дальше разговоров пресвитериане так и не пошли (146. 16; 336. 226).

В Северной Каролине и Джорджии в последней трети XVIII в. обращением рабов в христианство некоторое время занимались и представители секты моравских братьев — Л. Мюллер, Г. Вагнер, Э. Бройзинг, но также без особого успеха, ибо в их общинах огромное значение придавалось обрядной стороне религиозной жизни и сохранению церковной иерархии (146. 16, 20; 336. 215).

Таким образом, целый ряд обстоятельств объективного и субъективного свойства мешал христианизации африканцев в колониях. По словам видного историка-афроамериканца первой половины XX в. К. Вудсона, она заметно активизировалась только после того, как к обращению рабов в христианство приступили баптисты, а затем и методисты. Миссионерская деятельность баптистов стала первой фазой так называемого Великого пробуждения (Great Awakening), или движения за возрождение религии, — евангелического движения, развернув-

шегося в 20—40-е годы XVIII в. сначала в Новой Англии, а во второй половине XVIII в. распространившегося на Запад и Юг (359. 81—82; 385. Ch. 2). Оно, по мнению А.А. Кисловой, было "реакцией на авторитарный режим пуританской олигархии Массачусетса и представляло собой массовое народное движение против английских порядков в колониях и борьбу за демократизацию социально-политических институтов (15.47—48). Это несомненно придавало известную силу и религиозному "оживленческому" движению, руководство которым взяли в руки прежде всего баптисты.

Движение это развивалось в форме волны ривайвелов (revival — оживление или пробуждение) и поэтому иногда, особенно применительно ко второй половине XVIII — началу XIX в., называется "Великим ривайвелом". Причем постепенно ривайвелы стали принимать массовый характер, а проповедники, "специализировавшиеся" на их проведении, позже стали называть себя евангелистами (373. VII). Внешне ривайвелы представляли собой собрания (позже своего рода митинги), где местный, но чаще приезжий проповедник произносил эмоциональную проповедь, призывая слушателей покаяться в совершенных грехах, очиститься от них и, переродившись, изменить свою жизнь, стать настоящими христианами.

"Великое пробуждение в основных чертах представляло собой возвращение к прошлому с его восторженной экзальтацией, присущей эпохе пуританского переворота, — писал В.Л. Паррингтон. — По существу, это было движение толпы. Для него... являлись характерными такие черты стадной психологии, как частные случаи гипнотического внушения, мрачная атмосфера ледящего страха, истерическая иступленность и кликушество. Это движение черпало приверженцев в малообразованных слоях населения, среди всякого рода отщепенцев, невротических натур, а также и среди абсолютно нормальных людей, ставших жертвами гипнотического экстаза, порожденного скукой и суровым однообразием деревенской жизни" (42. 1. 224). В XVIII в. это движение охватило значительные массы жителей колоний и породило множество странствующих проповедников — новую для той эпохи категорию методистских и баптистских священников.

Заявления евангелических проповедников о том, что предприимчивость и упование на божественное провидение — залог успеха и процветания на "обетованной" американской земле, имели успех у бедняков и нищих иммигрантов. Число баптистских общин и церквей в Массачусетсе, Коннектикуте, Род-Айленде выросло за полвека в 4—5 раз. Они появились в Нью-Гэмпшире и Вермонте, где их до "Великого пробуждения" почти не было. К 1776 г. в колониях насчитывалось уже 472 баптистские церкви (15. 50—51; 25. 29—30).

Руководители баптистов уделяли особое внимание "миссии", поставив задачей распространение "света Евангелия" не только среди белых жителей колоний, но и среди черных рабов. С этой целью широко использовалось "эмоциональное возбуждение" как главное средство интенсивного обращения последних в христианство. У ранних бап-

тистов не было либо было мало рабов, а их проповедники говорили, что и белые, и черные "родились в грехе", а поэтому имеют равное перед Богом право на искупление и "перерождение". К тому же многие баптистские миссионеры в проповедях открыто осуждали жестокости рабовладельцев и призывали к освобождению рабов. Поэтому в Виргинии и некоторых других южных колониях баптисты подвергались преследованиям (385. 27, 28, 32; 219. 9; 336. 224, 225).

Если для того чтобы стать членом англиканской церкви, надо было знать символы веры, катехизис, десять заповедей, следовать ритуалам церкви и т.д., то евангелическая религия, предлагавшаяся миссионерами баптистами, апеллировавшими к неграмотным массам белых и черных, была простой, интимной и очень слабо связанной с ритуалами. Чтобы стать баптистом, достаточно было лишь раскаяться и признать Христа своим личным спасителем. Следует отметить, что в период первого "Великого пробуждения" в Новой Англии было обращено в христианство гораздо больше черных, чем на Юге — средоточии большинства рабов (190. 280—289; 314. 110, 120).

В обзоре Лондонского епископа англиканской церкви за 1742 г. говорилось, что в Виргинии крещенных рабов крайне мало и лишь в 11 из 29 приходов некоторых из них, если они говорят по-английски, допускают присутствовать в церкви. В Южной Каролине имеется один приход с несколькими прихожанами рабами, но лишь один из этих рабов считается христианином. На территории другого прихода проживало около 2 тыс. негров и индейцев, но никто из них не обращен в христианство. Во всей колонии окрещена была только горстка негров. В Северной Каролине негры даже в 1779 г., по свидетельству современника, за небольшим исключением, пребывали в том же состоянии язычества, "в каком они прибыли из Африки" (61. 50—51; 382. 141—143).

В плантационные колонии Юга ривайвелы пришли только во второй половине XVIII в. Причем наряду с пресвитерианами и баптистами активную деятельность по "возрождению истинной религии" здесь, и особенно среди негров, развернули методисты. Впервые они появились на американском континенте в 1766 г. в Нью-Йорке. Правда, будущий их лидер Джон Уэсли в качестве миссионера англиканской церкви провел несколько лет в Джорджии еще до объявления ее королевской колонией — в 30-х годах, но затем вернулся в Европу. Возник методизм в Англии среди бедняков и отверженных, и когда методисты прибыли в американские колонии, их миссионеры, подобно баптистским, обратились с проповедями прежде всего к беднякам, фермерам и неграм. Культ методизма был предельно упрощен. Из обрядов в нем сохранялись крещение и причастие. Это протестантское вероучение, так же как и баптистское, придерживалось арминианской доктрины "равенства спасенных". Для вступления в общину методистов тоже требовалось не столько знание каких-то вероисповедных формул, катехизиса и т.д., сколько "душевное перерождение". Методистские миссионеры разработали формы и методы воздействия на психику толпы: в проповедях они обычно ловко преподносили потрясенной аудитории

эффективные картины грядущего Страшного суда, адских мук грешников и, давая волю воображению, вызывали массовый психоз, доводили слушателей до бреда, протрации, истерик и обмороков. От баптистов методистская церковь отличалась строгим централизмом (219. 9; 336. 225; 369. 84—85).

В 1769 г. Уэсли послал на Юг первых методистских миссионеров, а спустя 4 года в Филадельфии состоялась первая конференция методистской церкви. В 1780 г. ее генеральная конференция заявила, что рабство "противно законам Бога, человека, природы и подрывает моральные устои общества". Конференция 1786 г. констатировала, что в США насчитывается 51 методистская церковь и 36 из них состоят в основном из цветных прихожан, общее число которых приближается к 2 тыс. Спустя 10 лет их уже насчитывалось более 12 тыс. (в том числе 5,1 тыс. — в Мэриленде, 2,5 тыс. — в Виргинии, 2 тыс. — в Южной Каролине, более 1 тыс. в Северной Каролине и Джорджии), и к концу века негры составляли 1/4 всех методистов в стране.

В 1793 г. был изобретен джин — станок, в 100 раз повысивший производительность труда при очистке хлопчатника от семян и вдохнувший новую жизнь в отмиравший было в Северной Америке институт рабства негров. В последующую треть века число черных рабов в США утроилось. Юг Соединенных Штатов надолго превратился в царство "короля хлопка". Под нажимом южных плантаторов-рабовладельцев методистская церковь, хотя и обязывала по-прежнему своих проповедников работать среди рабов и допускать достойных из них в лоно церкви, очень скоро вынуждена была отступить от собственных ранних аболиционистских позиций и отказаться от требования освобождения рабов. Заявив, что будет продолжать вести борьбу против жестокостей рабства "разумными средствами", она все же разрешила своим священникам в рабовладельческих штатах держать рабов (249. 49; 314. 131; 336. 225, 311; 369. 87).

Крупных успехов добились на Юге и баптисты. Только с 1784 по 1812 г. число их церквей в Виргинии, Джорджии, Кентукки, Теннесси увеличилось со 169 до 897 (373. 14). Не меньшими были и успехи их в обращении рабов в христианство. Так, за время ривайвелов 1773—1776 и 1785—1792 гг. число крещенных ими черных выросло почти вдвое, составив, по разным оценкам, от 17,7 тыс. до 19 тыс. Этому способствовали как местная автономия, организационная гибкость баптистской церкви и отказ подчиниться требованиям рабовладельцев об отделении черных от белых в ее конгрегациях, так и ббльшая мобильность и открытые выступления ее миссионеров против рабства за признание равенства "черных и белых братьев во Христе". Кроме того, баптисты требовали, чтобы хозяева уважали браки рабов и разрешали присутствовать на своей семейной молитве рабам—домашним слугам. Важным условием успеха миссионеров-баптистов в сельских районах и небольших городках Юга явилось и то, что в отличие от англикан они, так же как и методисты, активно работали среди негритянского населения.

По словам Э.Ф. Фрэзиера, "главной задачей баптистских и мето-

дистских миссионеров было добиться того, чтобы христианство предстало перед рабами в простом эмоциональном призыве, предполагавшем освобождение их от отчаяния и угнетения, которому они подвергались в жизни. Более чем что-либо иное, оно способствовало возникновению уз братства среди рабов и придало смысл их существованию в чуждом и враждебном мире" (171. 133—134; 219. 9; 314. 131).

К тому же баптистские и методистские проповедники, сами обычно не имевшие религиозного образования, сводили объяснение доктрины вероучения к минимуму, изъяснялись простым народным языком. Но, главное, они одними из первых привлекали к миссионерской деятельности в качестве своих "помощников" черных проповедников, в том числе из рабов. Во всяком случае известно, что еще в 30-е годы XVIII в. в Уильямсбурге (Виргиния) негры Мозес и Говуэн Памфлеты за чтение проповедей темнокожим были наказаны плетью (165. 563). Если обращенный в христианство раб проявлял талант миссионера, ему позволяли проповедовать не только в черной аудитории, но и среди необращенных белых. В 80—90-е годы XVIII в. одним из выдающихся таких баптистских и методистских проповедников был Гарри Госьер, или Черный Гарри, который много ездил с белыми методистскими миссионерами Фрэнсисом Эсбери (будущим епископом), Коуком, Гарретсоном и Уоткоэтом. Известный в то время врач и общественный деятель Бенджамин Раш даже назвал Черного Гарри "величайшим оратором в Америке". Среди негров-проповедников той эпохи — рабов и свободных — следует назвать также Дэвида Джорджа, Лэмуэла Хэйнса, Джона Чэйвиса, Генри Эванса, Джейкоба Бишопа, Уильяма Лемона, Джозефа Уиллиса, Саймона, Дядю Джека, Старого Кэптана и др. Черный проповедник, будучи тоже цветным и тоже страдающим человеком, вызывал у рабов большее доверие и скорее располагал их к приобщению к христианству, чем белый. В то же время проповедническая деятельность давала ему возможность проявить способности лидера. Это была единственная возможность такого рода. Она не только придавала одаренным рабам и свободным неграм значительный авторитет, но и вызывала стремление выжить. Не случайно черный проповедник сыграл столь заметную роль в социальной и политической жизни негритянского населения США в XIX и XX вв. (61. 51, 52; 183. 185, 234—235, 257; 314. 131—136; 184).

Хотя крещение черных после Войны колоний за независимость и приняло более широкий характер, Великое пробуждение, как отмечают исследователи, не распространилось значительно южнее Виргинии. Южная Каролина, в частности, тогда все еще оставалась бастионом консерватизма, в том числе и в области религии. Но в конце XVIII — начале XIX в. развернулся Великий западный ривайвел, связанный с передвижкой границ Старого Юга к западу. Уже в 1790 г. в США насчитывалось 757 тыс. негров. Но даже в крупнейшем тогда рабовладельческом штате — Виргинии — только 13 тыс. рабов из общего числа их в 306,2 тыс. (т.е. менее 5%) были членами христианских церквей. Быстрый рост производства хлопка после изобретения джина

обусловил экспансию рабовладельцев на юго-западе с целью захвата новых земель под плантации хлопчатника и быстрый рост числа рабов. Великий западный ривайвел охватил не только Виргинию и Северную Каролину, но также Кентукки, Южную Каролину, Джорджию. Он носил междоминационный характер и проходил с участием баптистских, методистских и пресвитерианских проповедников обычно в форме массовых богослужений на открытом воздухе (camp-meeting). Евангелическая религия была идеально удобной для неграмотных масс как белых, так и черных в условиях постепенно передвигающейся на запад границы — "фронта". Это была религия, которую могли понять даже забитые и невежественные полевые рабы (61. 51; 183. 185; 373. 26, 37, 50).

Эмоциональные призывы проповедников возбуждали толпу, мобилизовали массовое сознание к активности. Богослужение, как правило, сопровождалось пением духовных гимнов и религиозной истерией. "Я никогда не видел ничего подобного, — описывал такое богослужение на открытом воздухе современник. — Одни были охвачены дрожью и в какие-то моменты валились в транс на землю, как если бы лишились чувств, тогда как другие со слезами на глазах, забыв обо всем, обнимали друг друга в порыве благоговения, восхваления и любви" (214. 171—172; 61. 129; 96).

Рабы, оторванные от родины, родных и близких, утратившие свое культурное наследие, изолированные от белого общества и в большинстве своем покорившиеся судьбе, в призывах к спасению находили хоть какую-то надежду и перспективу избавления от выпавших на их долю земных бед и тягот. Простота евангелической веры, несомненно, помогла умножить число рабов, ставших христианами. В Саванне (Джорджия), например, лишь в 1812 г. во время ривайвела только баптистами было обращено 1,5 тыс. рабов. Д. Симпсон сообщает, что с 1790 по 1815 г. методисты и баптисты обратили в свою веру множество негров. В частности, число лишь черных баптистов за 20 лет (1793—1812) выросло с 18 тыс. до 40 тыс. (176. 15—16; 314. 216).

Но гораздо "более важным... чем численный рост черных членом церкви, — замечает финский исследователь О. Алхо, — был эгалитарный элемент Пробуждения, который дал теперь неграм возможность принимать значительное участие в общественной деятельности". Об этом пишет и А. Рэбото* (61. 51; 314. 131). Проявившись в требованиях о гуманном обращении с рабами и признании их братьями во Христе, элемент эгалитаризма был действительно одной из характерных черт ривайвелов той эпохи. В какой-то мере христианизация

* Однако подобное утверждение представляется нам определенным преувеличением, ибо такую "возможность" получили лишь свободные негры. И хотя в результате ликвидации после Войны за независимость рабства в штатах Севера доля их к 1810 г. достигла 1/7 всего негритянского населения США, все-таки 86,1% его составляли рабы (208. 11—12). Кроме того, в условиях все более широкого распространения в стране расистской идеологии "белого превосходства" рамки, в которых мог заниматься общественной деятельностью свободный негр, были жестко ограничены свободным же негритянским населением.

содействовала и некоторому ослаблению социальных и моральных барьеров, изолировавших рабов от их белых хозяев. Дело в том, что деятельность миссионеров всегда вызывала опасение у рабовладельцев. По мере роста числа обращенных невольников росли и страхи их хозяев, обусловившие принятие южными колониями уже в первой половине XVIII в. целого ряда законодательных актов, ограничивающих христианизацию и религиозную свободу рабов (запрещение молитвенных собраний и постройки зданий для богослужения и др.), преследование квакеров, выступления англиканского духовенства против пытавшихся "возродить истинную религию" баптистов и методистов, а также против обращенных ими сторонников англиканской церкви. Эгалитарный элемент в ривайвелах и перспектива пробуждения у рабов групповой солидарности усугубляли страх и тревогу рабовладельцев. В Джорджии, например, в 1770 г. под страхом наказания "двадцатью пятью ударами плетью" были вообще запрещены молитвенные собрания рабов (8. 63; 146. 11—12; 336. 214—215; 369. 32).

Кроме того, апологеты рабства в англиканской церкви и среди пуритан продолжали оправдывать существование рабства. Но поскольку прежние утверждения о том, что негры души не имеют и мало чем отличаются от животных, явно устарели, то к XVIII в. было признано, что негр — человек, но низшего порядка, обреченный быть рабом. Такова якобы унаследованная от Бога и неизменная природа африканцев. Церковники доказывали это с помощью "подходящих" отрывков из Библии, обнаруженных в посланиях апостола Павла: "Увещевая рабов повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прекословить" — или в призыве: "Рабы, повинуйтесь господам своим во плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего как Христу, не с видимою только услужливостью как человекоугодники, а как рабы христовы, исполняя волю божью от души, служа с усердием как господам, а не человекам..." Католическая церковь предпочитала использовать изречение Блаженного Августина: "Он (Христос) не делает из рабов свободных, а делает из дурных рабов хороших" (49. 84; 124. 40).

Но ни в посланиях апостола Павла, ни в изречениях Августина, естественно, не имелось никаких упоминаний о рабах неграх и необходим был "переход" к черным невольникам. Так родился пресловутый миф о "проклятии Хама" — одного из трех сыновей библейского Ноя. По Библии, Бог проклял Хама за оскорбление им отца своего и обрек все его потомство быть рабами и служить потомкам Сима и Яфета — двух других сыновей Ноя. Дословно: "Будь проклят, Ханаан. Раб рабов будешь у братьев своих". Прорабовладельческие интерпретаторы Библии после проклятия Хама умело добавляли, что Бог обрек его потомков "быть темнокожими". Однако, как признали современные американские специалисты по Ветхому и Новому Завету, Ханаан был сыном Хама, т.е. внуком Ноя, и был белым. "Даже знатоки Библии здесь ошибались, — замечает Г. Аптекер, — ибо проклят был не Хам, а один из его четырех сыновей..." (66. 29—31; 190. 260—267, 329—330).

Усилия церкви и рабовладельцев постепенно привели к тому, что ко времени Войны за независимость идеология белого превосходства и

расизм успели уже довольно глубоко проникнуть в сознание народных масс колоний. "Среди белого населения Америки XVIII века, — замечает Г. Аптекер, — господствовал глубоко расистский взгляд в отношении негров... Негры считались не людьми, а существами низшего порядка; если же и относили их к человеческому роду, то считали, что по самой природе своей они могут составлять лишь низшую его часть" (67. 208).

Установленный на Юге после победы буржуазной революции 1775—1783 гг. и образования Соединенных Штатов порядок требовал от рабовладельцев обеспечения религиозного наставления рабов, и в церковных зданиях для них были отведены специальные галереи. Но проповеди черным прихожанам обычно читали белые проповедники. Поэтому, несмотря на огромную разницу в социальном статусе рабовладельцев и рабов, участие в тех же самых религиозных церемониях и службах в определенной степени выводило последних из моральной изоляции, приближая их к миру белого человека (176. 16).

Ривайвелы способствовали некоторому улучшению положения негров и было бы ошибочным отрицать, что, став мощным ускорителем их христианизации, ривайвелы сыграли важную роль в судьбах рабов. Прежде всего они, несомненно, способствовали пробуждению у рабов религиозного сознания. Не случайно Картер Вудсон считал, что с началом приобщения негров к баптистской и методистской церквям в религиозном развитии черных наступил "рассвет нового дня" (385. Ch. 2). По-видимому, именно рубеж XVIII и XIX вв. следует считать началом формирования религии американских негров, и едва ли подлежит сомнению, что эмоционализм ранней евангелической веры наложил свой отпечаток на характер негритянской церковной службы в сельских районах Юга.

Однако, объединив в евангелических церквях десятки тысяч негров, ривайвелы способствовали пробуждению у них не только религиозного сознания, но и зачатков группового самосознания. Кроме того, в эмоционализме ривайвелов возникла, хотя бы и временно, некоторая социальная солидарность, связывавшая рабов как сотоварищей по судьбе. Позже общерелигиозные верования, практика и традиции способствовали возникновению у них новой основы социальной сплоченности в чуждом окружении.

* * *

Первые 20 африканцев, привезенных в 1619 г. голландскими моряками английским колонистам в Виргинии, отслужив семь лет в качестве сервентов, стали затем свободными. Известно, что по крайней мере один из них — Энтони Джонсон вскоре приобрел на Юге земельный участок. В Новой Англии первое упоминание о свободных неграх относится к 1646 г., когда губернатор Коннектикута Т. Итон освободил в Нью-Хейвене негров Джона Уэма с женой и поселил их на ферме. По мере роста в колониях числа черных рабов росла там и прослойка свободных негров, причем пути обретения ими свободы

были самыми различными. Освободились, отработав срок кабальной службы, некоторые черные сервенты, отпрыски же их в Виргинии вплоть до 1662 г., а в Мэриленде до 1670 г. считались свободными от рождения. Отдельные хозяева по религиозным соображениям, в знак благодарности или за выкуп освобождали кого-либо из своих рабов (манумиссия). И отмечены случаи освобождения рабов по суду. Свободные негры выкупали иногда негритянок-рабынь, чтобы жениться на них. Негритянский писатель и композитор XVIII в. Ньюпорт Гарднер выкупил себя и большую часть своей семьи, выиграв 2 тыс. долл. по лотерейному билету. Дети рабов-негров и свободных индианок были свободными, так же как и многие мулаты — отпрыски (законные и незаконные) негров и белых. Пополняли ряды свободных негров и рабы — участники войн с французами и индейцами, Войны за независимость, а также рабы, бежавшие от своих хозяев (171. 59; 176. 26—27; 190. 290—295, 331; 313. 45—46).

В последней четверти XVIII — начале XIX в. юридическое рабство негров на Севере было ликвидировано. К 1804 г. все штаты Новой Англии и Североатлантические штаты либо уже освободили у себя рабов, либо имели законодательство о постепенном их освобождении. Таким образом, после Войны за независимость свободное негритянское население росло как за счет освобождения рабов и потомства самих свободных негров, так и за счет детей-мулатов, родившихся у свободных негритянок, у белых женщин и от браков между свободными неграми и индейцами. Однако в XIX в. прирост свободного негритянского населения за счет браков между белыми и свободными неграми был минимальным из-за драконовских законов, запрещавших подобные браки, а прирост за счет потомства от негритяно-индейских браков трудно определить. Численность свободных негров в этот период росла в основном за счет освобожденных рабов (171. 59).

До первого федерального ценса 1790 г. точных статистических данных о числе свободных негров нет, так как они не выделялись из общих данных о негритянском населении. По мнению У.З. Фостера, накануне Войны за независимость в колониях насчитывалось около 50 тыс. свободных негров. В 1790 г. они составляли уже 7,9% негритянского населения США, в 1810 г. — 13,9%, в 1860 г. — 10,9%. Связаны эти изменения в показателях с тем, что в первые десятилетия после Войны за независимость свободное негритянское население увеличивалось втрое быстрее, чем число рабов. По-видимому, это было связано главным образом с кризисом рабства в конце XVIII в. и постепенным освобождением рабов на Севере. Но в последние десятилетия перед Гражданской войной (1861—1865) темпы роста свободного негритянского населения резко сократились. Бурное развитие основанного на рабском труде плантационного хлопкового хозяйства привело к значительному повышению цен на рабов. В связи с этим выкуп свободы для себя (и тем более для семьи, если она у него была) стал для раба несравненно труднее, чем в конце XVIII в. В северных штатах к 1820 г. жили 99,6 тыс. свободных негров. В 1840 г. их было там 172,3 тыс., а к 1860 г. — 225,3 тыс., причем большинство

их обычно концентрировалось в крупных городах (168. 40; 208. 11—12; 249. 115; 285. 53, 55).

В колониальную эпоху свободные негры занимали промежуточное положение между свободными белыми и рабами. "В сущности они не были свободны, так как в политическом, экономическом и социальном отношении находились вне закона, тогда как белые кабальные слуги после освобождения становились уважаемыми членами общины. Негры же из-за цвета кожи продолжали оставаться на положении социально неполноценных, даже если они восприняли культуру своих хозяев", — отмечал Л. Грин. Об этом же пишут и другие исследователи (190. 296—299).

Юридическое положение и политический статус номинально свободных негров оставались довольно непрочными. Платя такие же налоги, как и другие свободные лица, они не имели права участвовать в голосовании, быть присяжными в суде, носить оружие и т.д., т.е. не имели полных гражданских прав. Освобождение отнюдь не всегда влекло за собой изменение в трудовом статусе негра: нередко он оставался служить у старого хозяина, но уже в качестве наемного работника. В сельской местности некоторые свободные негры находили работу на фермах, но большинство после освобождения уходило в города. Здесь часть из них устраивалась чернорабочими, кое-кто — в ремесле и промышленности, торговле, на китобойных и каботажных судах, большинство же — в качестве домашних слуг или в сфере услуг, ибо в этой области они встречали наименьшую конкуренцию и противодействие со стороны белых. Даже крещенные из них не допускались к решению церковных дел и не могли сидеть в церкви с белыми. Для них, как и для рабов, был отведен "африканский угол" в задней части церкви либо на галереях, если церковь имела верхний ярус, называвшийся "негритянским раем". И даже на кладбище они были сегрегированы (102. 18—19; 183. 235; 190. 298—305, 332; 219. 11, 13).

Однако, несмотря на правовую, экономическую и социальную дискриминацию, отдельным свободным неграм уже в те далекие времена удавалось "выйти в люди". Процесс социальной дифференциации пока еще весьма малочисленного негритянского свободного населения развивался, и к концу колониального периода наряду с зарождающимся негритянским пролетариатом существовало уже небольшое число негров — мелких фермеров, а в Новой Англии появилась негритянская мелкая буржуазия — владельцы мелких заведений, домов и земельных участков, коммерсанты и даже несколько негров-рабовладельцев.

В результате победы в Войне за независимость и ликвидации в ряде штатов Севера рабства свободные негры там в течение короткого срока пользовались таким же правом голоса, что и белые. Однако победоносная революция рабов и создание ими негритянского государства на о-ве Гаити (1791—1804), так же как крупный заговор рабов в Виргинии под руководством Габриэля Проссера (1800 г.) все резко изменили. На Юге вообще запретили либо ограничили въезд туда свободных негров. На Севере один штат за другим постепенно лишал номинально свободных негров права голоса и других элементарных

гражданских прав, хотя налогами их по-прежнему облагали. Их не допускали к занятию никаких выборных, административных и судебных должностей, к службе в армии, милиции и полиции. На морских и речных судах, в почтовых дилижансах, на кладбищах им по-прежнему отводили особые места (171. 60—61; 166. 21—22, 153; 219. 21; 336. 219, 222—228). Экономическое положение их было тяжелым в связи с острой конкуренцией со стороны белых рабочих и ремесленников.

На улицах Балтимора, отмечал русский путешественник А. Лакиер, "беспрестанно попадают негры, многие из них одеты в лохмотья, бедны и просят милостыню" (19. 2. 48; 46. 2. 302). А. де Токвиль, побывавший в 30-е годы XIX в. в США, писал: "Предрассудок расы кажется еще сильнее в штатах, где уничтожено рабство, нежели в тех штатах, где оно еще существует... Сын негра исключается из школы, где учится потомок европейца... Черному дозволяется верить в Бога, которому верит и белый, но молиться ему он не может в одном храме с белым; он имеет свои храмы и своих священников. Для него не закрыты двери неба, однако... его хоронят отдельно от белого, так что даже между мертвыми наблюдается неравенство" (46. 2. 288—289).

Уже к середине XVIII в. рабовладельцы, убедившись постепенно, что обращение в христианство способствует укреплению дисциплины среди рабов, стали благожелательнее относиться к проповедям для них. На Юге вошло в обычай отводить специальное помещение для этого, а многие из ранних церквей там имели особую галерею для негров. В Чарльстоне (Южная Каролина) и некоторых других местах пресвитериане и епископалиане построили для негритянских прихожан отдельные церкви. На Севере публичную службу в колониальную эпоху посещала лишь небольшая часть негритянского населения. Черные прихожане ходили в "белые" церкви, где им были отведены чаще всего особые "негритянские скамьи" (166. 26; 369. 88).

Приток в последней четверти XVIII в. обращенных в христианство негров в баптистскую и методистскую церкви привел к образованию многих смешанных по расовому составу приходов, в которых число черных прихожан нередко стало превышать число белых и "негритянских мест" для них не хватало. В таких случаях проводились отдельные богослужения — сначала для белых, а позже для черных. Иногда, особенно в городах, черным прихожанам предлагалось даже организовать отдельную церковь, но также под контролем материнской деноминации. Руководили такой церковью обычно белые пасторы, часто им помогали молодые негры. Из них готовились помощники пасторов, а иногда они сами впоследствии становились пасторами. Более того, некоторые из них выступали с проповедями не только в черных, но и в белых, а также смешанных приходах. Хотя баптистская и методистская церкви провозгласили антирабовладельческие принципы и поощряли местных черных проповедников, среди их белых прихожан все же росла оппозиция против чтения проповедей им черными пасторами. В Нортхэмптоне (Виргиния), например, белые прихожане смешанного прихода, где вел службу черный пастор Д. Бишоп, потребовали, чтобы он вел службу только для негров (позже

он уехал в Балтимор, а затем в Нью-Йорк, где стал пастором Абиссинской баптистской церкви) (176. 31). И даже квакеры при всей энергии, с которой они атаковали рабовладение, практиковали сегрегацию.

Иначе говоря, расовые предрассудки обусловили появление расовой сегрегации в "белых" и смешанных приходах практически всех деноминаций. В 1790 г. 4/5 белого населения США по происхождению являлись англичанами, шотландцами, валлийцами и около 1/5 составляли немцы, голландцы, скандинавы и др., т.е. почти все оно по вероисповеданию было протестантским (209, 1168).

Даже на Севере никакая церковь или религиозная группа не желала предоставления черным ее членам равного статуса с белыми в решении церковных дел и руководстве церковью. Принцип неполноценности и подчинения темнокожих лежал в основе церковной политики и практики. Белые занимали все важные посты, контролировали церковные финансы и регулировали церковные уставы. Однако наиболее обидным для черных прихожан, в большинстве своем баптистов и методистов, привлеченных в эти церкви провозглашенным ими принципом "равенства всех", было создание "негритянских скамей", "негритянского рая", и вообще уничижительное обращение с неграми как прихожанами второго сорта (165. 562).

Таким образом, уже в конце XVIII в., с одной стороны, наблюдалась доминирующая тенденция к расовой сегрегации черных, вытеснению их из белых приходов и отделению от белых в церковной службе, а с другой — выросло стремление свободных негров, возмущенных положением, в которое их поставили в "белых" церквях, избавиться от него и получить как можно больше равных прав и возможностей руководить церковью, чтобы исповедовать религию сообразно своим взглядам на нее. Движение за создание черных церквей отражало не только стремление свободных негров к независимому культурному выражению и своего рода защитную реакцию против религиозного расизма, но также и рост их группового самосознания.

На Юге, где подавляющее большинство негров были рабами, инициаторами создания первых негритянских церквей выступили белые баптисты. По мнению Д. Симпсона, еще в 1773 г. они позволяли некоторым негритянским проповедникам под наблюдением белых вести службы для черных прихожан. Большинство американских историков считают, что первая негритянская баптистская церковь появилась в Силвер-Блаффе (Южная Каролина), на пограничной с Джорджией реке Саванна в период между 1773 и 1775 гг., т.е. накануне войны колоний за независимость. Однако в определении имен ее основателей и проповедника историки расходятся. Одни считают, что белый священник Палмер на плантации некоего Джорджа Гэллина читал проповеди его рабам и окрестил восьмерых из них, в том числе Дэвида Джорджа с женой, Джесси Питера (он же Джесси Гэлпин) и пятерых других. Именно они стали ядром церкви, священником которой по рекомендации Палмера стал Дэвид Джордж. Когда в 1778 г. британские войска заняли расположенный на другом берегу реки город Саванну, а Гэлпин бежал, то его рабы, объявленные британскими

властями свободными, ушли к англичанам в город Саванну. Дэвид Джордж воссоздал здесь негритянскую баптистскую церковь и продолжал читать им проповеди. Когда англичане эвакуировались, Д. Джордж уехал в Канаду и в Новой Шотландии читал проповеди темнокожим эмигрантам-баптистам (314. 139).

По другим данным, первым проповедником негритянской церкви в Силвер-Блафф был раб Палмера — Джордж Лайль (некоторые авторы отождествляют его с Шарпом либо называют "другом детства" Дэвида Джорджа), привезенный Генри Шарпом из Виргинии, а затем крещенный белым баптистским пастором М. Муром. Именно Мур и рекомендовал Лайля в качестве проповедника церкви, патроном которой был Джордж Гэлпин. Время от времени Лайль читал проповеди и в соседнем городе Саванне. Когда же туда пришли англичане, церковь в Силвер-Блафф перестала функционировать и была возрождена там лишь в 1783 г. под руководством раба-проповедника Джесси Питера, а в 1793 г. переместилась в близлежащий город Аугусту (Джорджия), став там первой баптистской церковью. Что же касается Дж. Лайля, то он, получив свободу, уехал в 1783 г. на Ямайку, и в 1784 г. организовал в Кингстоне баптистскую церковь. Но перед отъездом он окрестил раба Эндрю Брайэна (1737—1812), который стал проповедником созданной в Саванне негритянской баптистской общины (136. 48; 165. 563; 176. 29—30; 336. 215).

Противодействие со стороны отдельных плантаторов привело к наказаниям Брайэна и его приверженцев-рабов, однако ему удалось преодолеть все препятствия и даже собрать средства для строительства храма. 20 января 1788 г. Э. Брайэн стал священником Первой африканской баптистской церкви Саванны. Когда умер его хозяин, наследники позволили Брайэну за выкуп обрести свободу. Но церковь оставалась под их контролем. К 1801 г., как сообщал в письме английскому филантропу Риппону сам Э. Брайэн, число прихожан его церкви — рабов и свободных негров — приближалось уже к 700, и вскоре в Саванне была основана вторая, а затем и третья африканские баптистские церкви. Когда Э. Брайэн умер, он считался признанным лидером церковной жизни негров Джорджии (136. 49; 219. 34—35; 314. 140—143; 336. 215—216).

В 1776 г. возникла и Африканская баптистская церковь в Уильямсбурге (Виргиния). Организована она была упомянутыми уже черными проповедниками Мозесом и Гоуэном Памфлетами. В 1793 г., когда число ее прихожан перевалило за 500, она сумела добиться принятия в Оливеровскую баптистскую ассоциацию (165, 563; 314. 138—139; 336. 230, 312). Однако все эти первые негритянские баптистские церкви были не столько независимыми, сколько сепаратными и подчиненными контролю и диктату своих "белых братьев". Только в начале XIX в. возникли первые основанные свободными неграми баптистские церкви в Бостоне (1807), Нью-Йорке (1809), Филадельфии (1809) и др.

Образование и деятельность первой негритянской методистской церкви связаны с именем Ричарда Аллена (1760—1831), занявшего

особое место в истории негритянской церкви в США. Он был рожден рабом в Филадельфии, продан некоему Стокли, увезшему его в штат Делавэр, и до 20 лет жил у него. Еще юношей он попал под влияние методистских проповедников, в 1777 г. был крещен. Вскоре ему было позволено участвовать в молитве, а затем и проповедовать в доме хозяйина, который также стал методистом. Прийдя к мысли о порочности рабства, Стокли предоставил молодому Аллену возможность заработать 2 тыс. долл., чтобы выкупить себя на волю. В 1780 г., получив свободу, Аллен стал странствующим проповедником. В знак признания его способностей на этом поприще епископ Фрэнсис Эсбери разрешил ему сопровождать в качестве помощника странствующих белых проповедников. В 1786 г. Аллен приехал в Филадельфию и начал проводить молитвенные собрания среди здешних негров. Иногда ему позволяли вести их в белой методистской церкви Св. Георгия. В остальное время он проводил их в других местах города. К концу года у него было уже 42 прихожанина, и, убедившись в необходимости иметь место постоянной церковной службы для негров, он предложил создать с этой целью особую церковь. Однако руководство церкви Св. Георгия было против. Туда стали допускать черных прихожан вместе с белыми, но Аллену, а также его коллеге — черному проповеднику Эбсэлому Джонсу, запретили вести там службу. Тем не менее они остались там прихожанами, а также помогли материально и личным участием в ремонтных работах по расширению здания храма, связанному с ростом числа прихожан. В то же время много сил и времени они отдавали организации в Филадельфии по примеру ряда других городов негритянского общества взаимной помощи и строительству дома для него. В апреле 1787 г. оно было создано и в мае получило название "Общества свободных африканцев". Аллен считал создание его важным шагом по пути развития чувства достоинства и самоутверждения свободных негров (165. 557, 563; 166. 26—27; 376. 15—17; 385. 25—26).

Однако спустя полгода, осенним ноябрьским утром, когда Р. Аллен, Э. Джонс и черный прихожанин У. Уайт вскоре по окончании ремонта церкви Св. Георгия заняли свои старые места в ней и погрузились в молитву, произошло событие, вошедшее в историю негритянской церкви как "инцидент 1787 г.". Сам Аллен рассказывал о нем так: «... мы недолго молились, преклонив колени, когда я услышал возню и приглушенный говор. Я поднял голову и увидел Х.М. — одного из попечителей, который, схватив Эбсэлома Джонса, поднимал его с колен. Он говорил Джонсу: "Встаньте, вам нельзя здесь стоять на коленях". Джонс ответил: "Подождите окончания молитвы". Тогда Х.М. сказал: "Нет, вставайте сейчас же или я позову на помощь и мы выведем вас отсюда..." При этом он поманил к себе на помощь другого попечителя Л.С. Тот подошел и принялся поднимать Уильяма Уайта с колен. К этому времени молитва окончилась, мы вышли из церкви вместе и нам более никто не докучал. Все это настолько потрясло прихожан, что им, я видел, было стыдно за поведение попечителей» (283. 141). Аллен после этого еще более утвердился в решимости создать в Филадельфии отдельную негритянскую церковь.

Группа свободных негров под руководством Р. Аллена и Э. Джонса вышла из числа прихожан церкви Св. Георгия. На первых порах они пользовались для богослужений одним из зданий школы, принадлежавшей квакерам, а затем помещением "Общества свободных африканцев". И хотя проблемы взаимопомощи всегда оставались задачей этого общества, в тот момент их заслонили религиозные интересы его членов. На его заседаниях постоянно практиковалось проведение богослужений, и вскоре оно даже стало ссылаться на себя как на *церковь*. Поскольку обществом было принято решение о создании в городе отдельной негритянской церкви, возникли разногласия по вопросу, к какой деноминации она должна принадлежать. В частности, Р. Аллен полагал, что методизм как форма вероисповедания, к которой негры уже привыкли, подходил для удовлетворения их религиозных потребностей наилучшим образом, тогда как Э. Джонс и его сторонники, помня о притеснениях и дискриминации черных в церкви Св. Георгия, на заседании в 1791 г. окончательно решили примкнуть к англиканам – к епископальной церкви. В 1794 г. начала функционировать организованная ими Африканская протестантская епископальная церковь Св. Томаса – первая негритянская отдельная церковь внутри этой церковной деноминации в США. В уставе ее оговаривалось, что "только цветные, являющиеся африканцами либо потомками африканской расы, могут избирать и быть избранными на любую должность, включая священника и его помощника...". Пастором этой церкви вплоть до кончины в 1816 г. являлся Э. Джонс (165.558, 563–565; 166.28).

Оставшаяся в методистской деноминации группа членов "Общества свободных африканцев", возглавляемая Р. Алленом, на собранные ими средства приобрела старое здание для церкви и после необходимого ремонта в 1794 г. была открыта и освящена Африканская методистская епископальная церковь Бетельской божьей матери. В 1799 г. Р. Аллен был посвящен епископом Ф. Эсбери в сан дьякона, а спустя еще несколько лет – старшего дьякона. Следуя его примеру, свободные негры в Балтиморе, Уилмингтоне, Эттлборо, Сейлеме, в 90-е годы XVIII – начале XIX в. также основали (кое-где сначала под именем Африканских обществ) Африканские методистские епископальные церкви. В 1796 г. от Методистской епископальной церкви на Джонстрит в Нью-Йорке отделилась группа черных прихожан, решивших основать свою церковь. В 1800 г. она была построена и названа Африканской методистской епископальной церковью Сиона. Первым ее пастором стал Питер Уильямс (165.564; 166.28; 336.230, 232, 312; 385.30).

Однако все эти церкви находились под неусыпным контролем белого руководства методистской деноминации. Буквально с первых же дней образования Бетельской церкви между белыми методистами и негритянскими лидерами развернулась острая борьба за контроль над ней. В решении Верховного суда Пенсильвании в связи с регистрацией Бетельской церкви подчеркивалось, что контроль за ее собственностью осуществляет конференция белых методистов, а епископ вправе назначать священника в эту церковь. Открыто выступать против

негров белое руководство деноминации не хотело, поскольку черных методистов в Филадельфии к 1815 г. было значительно больше, чем белых. Однако и потерять контроль над Бетельской церковью, а следовательно, признать равенство негров оно не могло себе позволить; ибо это вызвало бы возмущение белых методистов, особенно после того, как национальная конференция методистов в 1800 г. призвала рабовладельческие штаты принять законы о ликвидации рабства.

Важным успехом черных методистов в их борьбе за самостоятельность стали принятие нового устава Бетельской церкви и его утверждение 16 марта 1807 г. Верховным судом Пенсильвании. Новый устав не только предоставил ей право контроля над своей собственностью и ограничил права белого методистского епископа, но и установил, что при невыполнении им своих обязанностей черная конгрегация вправе избрать на его место кого-либо иного (165.566, 567).

Однако этим борьба черных методистов за независимость отнюдь не завершилась. Они вынуждены были прибегать к тактике экономического бойкота и прямых действий, отказавшись вносить плату за службы, проводимые белыми священниками. Попытка белых руководителей возвести на кафедру Бетельской церкви послушного им черного проповедника также окончилась неудачей – кафедра оказалась занятой черными прихожанами. Когда же 1 января 1816 г. белые методисты обратились в Верховный суд штата с иском, требуя предоставить право белому священнику проповедовать в Бетельской церкви, то высшая судебная инстанция штата иск отклонила (165.566, 567).

Уходя за 30 лет до этого из церкви Св. Георгия, Р. Аллен едва ли думал о создании независимой негритянской методистской деноминации. Но длительная борьба Бетельской церкви с белой методистской верхушкой за контроль над собственностью и назначением проповедников убедила не только его, но и других черных методистов, что просто отдельной церкви недостаточно и лишь независимая негритянская деноминация способна обеспечить им реальную свободу принятия решений и равенство. Неудивительно, что уже в апреле 1816 г. делегаты северных негритянских методистских церквей из пяти городов, собравшись в Филадельфии, приняли решение о создании независимой религиозной деноминации – Африканской методистской епископальной церкви (АМЕЦ) со своим уставом и правилами церковного управления. "История создания первой независимой черной церкви, – замечает в этой связи американский историк Ф. Фонер, – ярко показывает, как белый расизм стимулировал черный сепаратизм. Во всех случаях – Филадельфия, Балтимор, Уилмингтон и Нью-Йорк – черные методисты отделялись не из-за различий в доктрине, но из-за ограничений их свободы и равенства, наложенных белыми... И создание независимой африканской деноминации было неизбежным выходом" (165.568, 569; 166.28).

Епископом новой деноминации был избран пастор черной методистской церкви из Балтимора Дэниэл Кокер. Однако "на следующий день, – как сообщает ряд авторов, – он по некоторым причинам подал в отставку в пользу Аллена", который занимал этот пост с 1816 г. в тече-

ние последних 15 лет своей жизни. Ч. Гамильтон в книге "Черный проповедник в Америке" приводит материалы, свидетельствующие, во-первых, что Аллен прибыл на конференцию делегатов церковей лишь на следующий день после избрания Кокера, а во-вторых, что подлинной причиной отставки явился цвет кожи Кокера – он был светлым мулатом, сыном раба и англичанки. Между тем большинство делегатов, видимо, сочло, что в интересах церкви целесообразнее иметь епископа "чисто" африканского происхождения (195.52–56; 300.12–15; 346.96).

Первые 50 лет численность прихожан АМЕЦ росла медленно и в основном за счет северных штатов: с 8 тыс. в 1826 г. до 20 тыс. в 1856 г. и 75 тыс. в 1866 г. (336.231–232). Тем не менее она стала одним из важных институтов, способствовавших становлению и развитию у свободных негров США группового, расово-этнического самосознания.

Африканская методистская епископальная церковь в Нью-Йорке и ряд таких же церковей в Нью-Хейвене, Лонг-Айленде, Филадельфии после нескольких лет колебаний отказались от мысли о присоединении к АМЕЦ Аллена и в 1820–1821 гг. образовали свою независимую деноминацию – Африканскую методистскую епископальную церковь Сиона (АМЕЦ Сиона). Одной из характерных черт ее было отсутствие препятствий для посвящения в духовный сан женщин. Епископом ее был избран Джеймс Вэрик (195.53; 336.232).

После создания обеих негритянских методистских деноминаций черные методистские церкви довольно быстро появились еще в ряде северных городов, а также в штатах Делавэр и Мэриленд, позже – в крупных городах Кентукки и Миссури. Но, если не считать одной церкви в Чарлстоне (Южная Каролина), то южнее Мэриленда свободным неграм создать своей методистской церкви до последней трети XIX в. так и не удалось. Когда выяснилось, что свободный негр Денмарк Вези – руководитель знаменитого заговора рабов в 1822 г. читал проповеди в Африканской методистской епископальной церкви Чарлстона и повлек в заговор ее прихожан, то путь на нижний Юг для этой деноминации был заказан. "Расследование показало, – сообщал в отчете о заговоре губернатор Южной Каролины Чарлз Пинкни, – что все замешанные в деле, кроме одного, отделились в 1817 году от официальной методистской церкви и основали отдельную церковь, связанную с Африканским методистским обществом в Филадельфии, епископом которого является цветной по имени Аллен" (165.570; 314.204–205).

В 1825 г. образованные к тому времени свободными неграми в Бостоне, Филадельфии, Нью-Йорке и на Юге – в Мэриленде, Виргинии, Джорджии, Кентукки – баптистские церкви основали свою общую конвенцию – Негритянскую баптистскую церковь. Однако на Юге черные баптистские церкви по-прежнему находились под наблюдением белых.

Так завершилась борьба свободных негров за самостоятельность своей религиозной организации и было положено начало двум главным ветвям современной негритянской церкви в США – методистской и баптистской. В 1811 г. в Филадельфии возникла Первая африканская

пресвитерианская церковь, которую возглавил Джон Глочестер. Видным черным пресвитерианским пастором той эпохи был и Сэмюэл Корниш. Существовали также две черные епископальные церкви: основанная еще Эбсэломом Джонсом церковь Св. Томаса в Филадельфии и церковь Св. Филиппа в Нью-Йорке во главе с П. Уильямсом. Но административно все они входили в состав соответствующих "белых" деноминаций и были гораздо менее независимы, чем АМЕЦ и АМЕЦ Сиона. Единственным черным конгрегационалистским священником тогда был мулат Лемюэл Хэйнс, но он вел службу в смешанных, преимущественно белых приходах Новой Англии (165.565, 571; 176.32).

Постепенно движение за создание сепаратных негритянских церквей охватило все северные штаты. "Мы теперь оказались перед необходимостью строительства цветных церквей и образования отдельных приходов для религиозной службы, чтобы обрести религиозную свободу, которой мы, как известно, лишены в белых церквах", – писал автор передовой статьи в газете "Цветной американец" 22 августа 1840 г. К тому времени на Севере США существовало уже более 300 негритянских церквей, в том числе 286 методистских, 17 баптистских, 6 епископальных, 3 пресвитерианские и конгрегационалистские, 1 лютеранская (166.29–30). В 40–50-е годы XIX в. число и влияние их продолжали расти.

Как правило, по своим религиозным доктринам, организации и ритуалам независимые и сепаратные черные церкви не отличались или мало отличались от параллельных белых деноминаций. Однако независимость их церквей давала свободным неграм возможность отправлять церковную службу, не подвергаясь дискриминации и унижению. Она позволяла им общаться в церкви в атмосфере, свободной от необходимости идти на компромиссы, от оскорбления их достоинства, в атмосфере самоуважения, позволяла развивать свои способности. Кроме того, религиозная свобода давала возможность духовным лидерам свободных негров использовать церковную кафедру, воскресные школы и другие формы деятельности церкви для распространения такого рода религиозных взглядов и убеждений, которые бы служили приобретению прихожанами адаптивных функций, существенных для выживания черных как группы, вынужденной оставаться вне основного потока американской жизни.

Негритянская церковь возникла в конце XVIII – начале XIX в. отнюдь не в качестве узкорелигиозной организации. По своему происхождению она с самого начала была тесно связана с негритянскими братскими обществами или обществами взаимопомощи. Об этом, в частности, свидетельствует и сама история создания АМЕЦ, одной из основных целей которой была деятельность по улучшению положения свободных негров. Американская буржуазная революция 1775–1783 гг., вызвавшая подъем в стране демократического движения, пробудила у негров надежду стать полноправными гражданами. Но последовавшие в связи с подготовкой федеральной конституции дебаты по поводу судеб рабства и глубокое разочарование решением его этого вопроса, наряду с бытовой и иной дискриминацией свободных

негров, заставили их лидеров особенно четко осознать общность групповых интересов и необходимость создания в целях защиты этих интересов своих "чисто" негритянских организаций. В конце XVIII в., когда граница между духовной и политической сферами общественной деятельности среди свободного негритянского населения не была столь резкой, как позднее, такими лидерами оказались прежде всего проповедники, священники.

И не случайно именно черные проповедники Р. Аллен и Э. Джонс, остро осознавая непосредственные нужды свободного негритянского населения, в апреле 1787 г., за полгода до того, как они покинули методистскую церковь Св. Георгия, основали в Филадельфии сначала "Общество свободных африканцев", из которого спустя несколько лет "вышли" Бетельская церковь и церковь Св. Томаса. В преамбуле устава "Общества" говорилось, что "после серьезного обмена мнениями было предложено образовать общество, которое бы безотносительно к церковным догмам объединяло порядочных и трезвых людей в целях оказания помощи в случае болезни или потери кормильца". Причина создания именно такого общества состояла в том, что если бы прием в него был обусловлен определенной религиозной принадлежностью, то "в нем удалось бы объединить слишком мало людей" (136.18–19). В том же году подобные общества возникли в Ньюпорте, Род-Айленде, а затем в Бостоне, Нью-Йорке, Уилмингтоне. Постепенно они появились в каждом северном штате и даже в ряде мест на Юге.

По словам Э.Ф. Фрэзиера, "благотворительные общества выросли на почве негритянской церкви..." (166.67; 176.42). Одной из их главных функций, особенно в первые годы существования, было проведение религиозных служб и полурелигиозных мероприятий вроде обеспечения надлежащих похорон и т.д. Позднее в их деятельности стали превалировать экономические функции – воспомоществование в случае болезни или смерти кормильца, помощь вдовам, по бедности, в обучении детей и т.д., а также упорядочения семейно-бытовых отношений, укрепления моральных устоев в семейной и общественной жизни, обеспечивая таким путем возможность повышения социальной мобильности.

Кроме того, предлагая своим членам общение и развлечение, признание и престиж, общества взаимной помощи в какой-то мере компенсировали им расовое угнетение и дискриминацию, с которыми они сталкивались в мире белых, укрепляли чувство расового единства и солидарности, достоинства и самоуважения. Эти общества помогли свободным неграм выработать собственную систему ценностей, способствующую выживанию во враждебном мире, и тем самым уже в ту эпоху содействовали и развитию у них группового сознания, представлявшего собой по сути дела зачатки расово-этнического самосознания (91.18–19; 150.12, 30, 42–44; 165.556–559; 166.67–70).

Еще в 1787 г. негритянский священник-методист и просветитель Принс Холл основал в Бостоне первую черную масонскую ложу, а в 1788 г. Р. Аллен и Э. Джонс в Филадельфии создали вторую африканскую масонскую ложу. Оттесняемые от пользования социальными и культурными институтами белого общества, свободные негры

стремились удовлетворить свои потребности, создавая собственные организации. Черное масонство укрепляло связи между неграми в различных общинах, способствуя также развитию группового сознания (165.569–571; 261.98).

Вслед за обществами взаимопомощи и масонскими ложами во многих северных городах стали создаваться литературные общества свободных негров. Целью их были распространение среди негритянского населения знаний, организация библиотек и читален (69.142–143; 313.90, 97–98).

Как правило, едва появившись, черные церкви стали создавать школы для негритянских детей, где преподавателями были священники. В первые десятилетия существования АМЕЦ проблемы образования стояли в повестке дня почти каждой ее конференции. В 30–40-е годы XIX в. выдающуюся роль среди черных религиозных лидеров сыграли в деле образования епископ АМЕЦ Дэниэл Пейн (1811–1893) и пресвитер Протестантской епископальной церкви Александр Крамелл (1819–1898) (136.19; 165.572–577; 166.42–49; 176.44).

Первые негритянские церкви появились в обстановке нарастающего накануне и в ходе американской революции, а также в первые послереволюционные годы подъема общедемократического движения народных масс. Эти церкви возникли под воздействием эгалитарных элементов ривайвелов, расовой дискриминации свободных негров и пробудившегося у них группового сознания. Сами названия ранних черных церквей и тесно связанных с ними организаций – Африканская методистская епископальная церковь, Африканская методистская епископальная церковь Сиона, Африканская протестантская епископальная церковь, Абиссинская баптистская церковь, "Общество свободных африканцев", Африканская масонская ложа и т.д. – свидетельствуют о развитии у свободных негров элементов расово-этнического самосознания. Причем эта новая форма самосознания на рубеже XVIII–XIX вв. не ограничивалась какой-либо одной или несколькими общинами, а широко распространилась среди городских свободных негров Севера. Не случайно в обращении бостонского "Общества свободных африканцев", опубликованном в 1808 г., говорилось о том, что рабовладельцы "осуществляют власть над *нашей нацией* (курсив наш. – Э.Н.) как над своей собственностью, лишив нас свободы, как если такова была воля божья. Но разве свобода, спрашиваем мы, – это право одной нации, а не всех наций на земле?" (66.111; 378.47–49).

Почти с самого своего появления негритянские церкви стали центрами общественной жизни черной общины и в огромной мере способствовали укреплению чувства независимости и самоуважения, а также самоопределению и самоутверждению свободных негров. По словам Э.Ф. Фрэзиера, негритянская церковь "оказалась той областью деятельности, в которой свободные негры могли приобрести известное положение и играть руководящую роль. Церковь становилась хранилищем старейших негритянских традиций" (171.74, 75).

НЕГРИТЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В БОРЬБЕ ПРОТИВ РАБСТВА

Очень быстро функции негритянской церкви вышли далеко за рамки "чисто религиозного института", превратив его также в социальную, экономическую, а позже и в политическую организацию, значительно повысившую адаптивные возможности свободного негритянского населения, его способность к преодолению многочисленных окружавших черную общину трудностей. Не случайно именно эту характерную особенность негритянской церкви отмечают многие авторы. В частности, У. Дюбуа писал, что ее функции были настолько всеобъемлющи, что она стала почти политической организацией. Определяя еще в начале XX в. главные из них в рамках черной общины, он включил в их число утверждение моральных норм, содействие образованию, улучшение социального статуса общины и ее коллективного экономического потенциала. Спустя полвека Э.Ф. Фрэзиер квалифицировал черную церковь эпохи рабства как организацию социального контроля и экономической кооперации, образовательный институт и арену для вовлечения свободных негров в политическую деятельность, а также как убежище от враждебного белого мира. Джозеф Р. Вашингтон, религиовед-афроамериканец, считает, что "гений" негритянской народной религии заключается не в церкви самой по себе, а в использовании этой структуры как инструмента для осуществления полного участия негров в каждой сфере американской жизни. Аналогичны в принципе точки зрения Чарлза Джонсона и Генри Митчела (145.Ch.10; 176.26–51; 217.135–136; 273.23–31; 367.253, 296, 297).

Тем не менее многие историки, социологи и этнографы полагали, что религия американских негров исторически была "сверхэмоциональной", исключительно духовной и "компенсационной" – с акцентом на загробный мир. В качестве примера можно привести хотя бы точку зрения шведского исследователя Г. Мюрдаля. В главе о негритянской церкви в широко известной монографии "Американская дилемма" он характеризовал негритянскую церковь на рабовладельческом Юге и на Севере как институт, фокусировавший надежды негров на потустороннем мире, игнорируя их практические проблемы в этом мире (279.861, 863; 355.137). К сожалению, подобный взгляд, приписывавший негритянской религии, а следовательно и практике негритянской церкви пассивность, покорность и сугубо компенсационную ориентацию, долгое время господствовал в интерпретации негритянского религиозного опыта в США. Чтобы выяснить, как же обстояло дело в действительности, следует рассмотреть некоторые аспекты развития религиозной мысли в стране во второй половине XVIII – первой трети XIX в.

Это был период драматической эволюции в протестантской теологии. Ортодоксальный кальвинизм, господствовавший в американском протестантизме, постепенно – особенно после победы американской буржуазной революции – модифицируясь, заменялся ривайвелистскими доктринами. Во время Второго Великого пробуждения – примерно с 90-х годов XVIII в. до середины 30-х годов XIX в. – переход от кальвинизма к протестантскому евангелическому ривайвелизму в качестве господствующего направления религиозных идей в Америке вопреки значительной оппозиции был завершен. По большей части теологические дебаты и конфликты этих десятилетий касались таких проблем, как грех, воля, милость господня, милосердие, ответственность. Был ли автором греха Бог и поэтому человек грешен от рождения, как утверждал ортодоксальный кальвинизм? Или человек не был изначально грешен и способен преодолевать грех благодаря своей воле, как утверждали многие ривайвелисты?.. Могло ли духовное возрождение быть достигнуто по своей воле через милосердие и добрые дела, как считали ривайвелисты, или оно полностью зависит от милости Бога? Кто был в действительности ответствен за грех и положение дел в мире – Бог или человек?.. (266.11–13, Ch. 1–4; 267).

Концепция Бога, которая была результатом Второго Великого пробуждения показательна для общей реинтерпретации кальвинистских доктрин в начальные годы XIX в. Ортодоксальная кальвинистская доктрина утверждала, что Бог непознаваем, непредсказуем и абсолютно полновластен. Он был Богом, которого боялись. Теологи и священники Второго Великого пробуждения представляли Бога любви и милосердия. Он являлся Богом, чьей конечной целью было принести величайшее возможное счастье в мире. Вместо Бога, который абсолютно полновластен, непознаваем и непредсказуем, ривайвелисты Второго Великого пробуждения иногда представляли Бога просто как творца и правителя Вселенной, действовавшего согласно установленным законам, которые он сделал известными человеку. Ривайвелисты считали, что, хотя Бог предлагает возможность всеобщего счастья, человек должен сам решить, принимать или отказаться от возможности выбора. Таким образом, согласно ривайвелистской доктрине сам человек, а не Бог – хозяин собственной судьбы. А отсюда следовало и определенное смягчение ортодоксальной кальвинистской доктрины о предопределении (161. XXV–XXVII).

В 30–50-е годы XIX в. ривайвелистские доктрины расцвели во всех больших протестантских деноминациях в США, и протестантский евангелизм стал, по словам одного из исследователей, "своего рода национальной религией", наложив глубокий отпечаток на образ американского общества и мышления (118. Ch.3; 339).

Как видим, негритянские сепаратные церкви и независимые деноминации родились в религиозной атмосфере, заполненной растущим влиянием протестантских евангелических ривайвелистских доктрин и идей. Негритянские религиозные лидеры либо сразу же восприняли, либо находились под большим влиянием этих доктрин и применяли их в соответствии с обстоятельствами и адаптивными нуждами черной

общины. Формирование сепаратных и независимых черных церквей было, как показано выше, вызвано не каким-либо конфликтом на почве теологических разногласий, а расовыми предрассудками, дискриминацией и унижением негров в белых церквях. Поэтому в своих религиозных доктринах негритянские церкви никаких существенных различий с белыми церквями соответствующих деноминаций не имели. И в этом отношении Г. Мюрдаль, заявляя, что негритянские церкви не внесли в доктрину никаких нововведений, которые бы выделяли их из белых церквей, был несомненно прав. Однако, отвечая на это его замечание, Джозеф Р. Вашингтон писал, что негритянская церковь и не была тогда значительно озабочена внесением чего-либо нового в литургию и другие аспекты доктрины, поскольку создавалась не с этой целью, а как альтернатива и протест против дискриминации в белых церквях. Подчеркивая практический, адаптивный характер негритянской церкви, он поясняет, что с самого раннего периода своего опыта в Америке негры там были гораздо более озабочены достижением свободы в этом мире, чем в загробном. В том и состоит, по его словам, уникальность религии американских негров, что она прежде всего служила их адаптивным потребностям – отражала их нужды и заботы, повышала их способность адаптироваться, приспосабливаться к обстоятельствам, а конечным ее идеалом были свобода и равенство (249.17; 367. 338).

Негритянские церкви и их лидеры, стремясь сформулировать теологию освобождения, восприняли ривайвелистские доктрины и применили к своим особым обстоятельствам. Эти доктрины явились результатом постепенного пересмотра и нового толкования теоцентричной, детерминистской и пессимистической кальвинистской теологии. Новые акценты, в частности, больше обращались к человеку, были более оптимистичны и ставили судьбу индивида в зависимость от него самого. Так, оптимистическая вера в то, что человек не является изначально грешным и порочным (а следовательно, и грех не был неизбежен), так же как и вера в то, что полное и добровольное возрождение возможно, давала черным христианам теологическую основу для опровержения прорабовладельческих и антинегритянских аргументов, будто африканские народы изначально порочны и неполноценны. Черные христиане верили в то, что посредством моральных усилий, путем реформы, следуя зафиксированным в Священном писании установлениям, африканцы смогут преодолеть негативные моральные и экономические последствия рабства и эксплуатации.

Ривайвелистская доктрина совершенства человека и общества, изображавшая рабство грехом, зиждилась на утверждении, что грех был добровольным и искупление предлагало всеобщее спасение. Убедение в том, что спасение и непосредственное крещение было открыто всем, привело ривайвелистов к заключению, что Америка и мир могут быть возрождены и стать совершенными путем совместного наступления на грех, которое должно принять форму протестантского ривайвелистского движения. В начале XIX в. рабство стало считаться

ривайвелистами грехом и убеждение, что общество может быть усовершенствовано посредством ликвидации зла, позволяло им рассматривать аболиционизм как крестовый поход против греха-рабства и как символ добродетельного христианства (65.139–152).

Лидеры негритянских церквей на Севере верили, что их борьба за достижение свободы и справедливости станет успешной, если белые и черные христиане будут убеждены, что рабство и расовая дискриминация греховны и противоречат христианству. Они считали, что, убедившись в греховности рабства и расовой дискриминации, белые американцы займут гуманную христианскую позицию в отношении черных. Кроме того, изображая рабство и расовую дискриминацию греховными и противными христианству, черные религиозные лидеры надеялись убедить свободных негров в правоте их борьбы за свободу и справедливость, а также в том, что это их долг не только перед собой и "расой", но и перед Богом. Религиозные убеждения, таким образом, дополняли традиционные чувства чернокожих в отношении рабства и дискриминации.

Баптистский черный пастор Натаниэл Пол в речи в африканском баптистском обществе Олбани в 1827 г. характеризовал рабство как "ненавистное чудовище", "демон алчности и угнетения", "бич небес и проклятие земли". Оно настолько противно законам, установленным Богом, чтобы регулировать поведение человека, говорил он, что всегда встретит "осуждение неба". И "каждый шаг наш так или иначе связан с общим делом освобождения рабов" (62.5; 166.43). Убеждение свободных негров в том, что их дело – дело Бога и они – инструмент в осуществлении его плана, соединилось с убеждением, что справедливость в конечном счете победит и Бог накажет нарушителей человеческих прав. Тем самым оно служило своего рода психологическим утешением, предохранявшим черных прихожан от полной деморализации в условиях расового угнетения.

Черные религиозные лидеры надеялись добиться повышения социального статуса и экономического положения свободных негров, проповедуя высокие моральные принципы подлинного христианства. Евангелие морального улучшения, опиравшееся на ривайвелистскую доктрину усовершенствования, наряду с врожденными моральными ценностями, основывающимися на законах Библии и учении Христа, считалось решающим условием "подъема расы". Кроме того, руководители негритянской церкви полагали, что моральное улучшение среди свободных негров, послужив доказательством того, что черные не были неполноценным народом, приблизит день ликвидации рабства, расовых предрассудков и дискриминации, поможет поднять уровень жизни свободных черных, будет способствовать чувству коллективизма среди них.

Черные проповедники обычно использовали Библию главным образом как источник лучшего материала для проповеди, а не как пассивный авторитет доктрины. При этом они интерпретировали ее так, чтобы она отвечала потребностям негритянской общины. Как замечает Г. Митчел, черные священники "работали для Бога, но они

работали также для политического, экономического и социального блага угнетаемых черных детей Бога" (273.53, 55, 112–114).

Негритянские священники, отстаивающие социальные изменения, считали, что социальная справедливость, которая исходит от Бога, должна быть реализуемой. Оставаясь приверженны традиционным идеям Бога, они тем не менее использовали свое положение для атаки на институт рабовладения. Одним из первых черных религиозных лидеров, открыто выступавших против рабства и говоривших о необходимости трансформации социальных, экономических, образовательных и политических структур, угнетавших человека, был Натаниэл Пол. Выразив в речи в Олбани уверенность в полном искоренении рабства в США, он подчеркнул важность активных действий свободных негров в этом направлении: "Мы обязаны хорошо помнить, что каждое совершенное нами действие так или иначе связано с общим ходом движения за наше освобождение. Наше поведение при этом имеет важнейшее значение". Борьбу за ликвидацию рабовладения он считал своей главной задачей и задавался вопросом, не повезло ли рабам, погибшим на кораблях работорговцев, больше, чем рабам, попавшим на плантации в Америке. Он был озабочен освобождением черных и всех угнетенных здесь, на земле; его эсхатология была "посюсторонней", а не потусторонней, религиозные вопросы он включал в социальные вопросы, а духовное освобождение не отделял от физического (136.87, 88; 195.60; 385.16–24).

Ричард Аллен также ненавидел рабовладение и старался использовать религиозные концепции Бога, человека, эсхатологии и этики для протеста против рабства, расизма, сегрегации и угнетения черных. В памфлете, опубликованном совместно с Э. Джонсом еще в 1794 г., он писал: "Вы предпринимаете все возможное, чтобы помешать нам выйти из состояния варварства, в котором, как вы утверждаете, мы находимся... Мы уверены, однако, что если бы вы осмелились на эксперимент – взяли нескольких чернокожих детей, воспитали и обучили их столь же заботливо, как своих детей, внушили им те же представления о жизни, то любой беспристрастный суд убедился бы, что их умственные способности не хуже". И далее, призывая отменить рабство, предсказывал, что иначе неизбежны "страшные восстания, которые произойдут при первой же возможности". В то же время Аллен считал, что ликвидация рабства будет результатом отмены его сверху, за выкуп, а не вследствие насильственного уничтожения его рабами (136.36, 37; 195.48, 49).

В книге "Главные черные религиозные лидеры. 1755–1940" Генри Янг, говоря о вкладе Р. Аллена в дело независимости, самоопределения и самоуважения внутри черной общины, замечает, что "в этом отношении Аллен был пионером в становлении черного национализма и черной теологии". Однако автор монографии "Черный проповедник в Америке" профессор Ч. Гамильтон дает основателю Африканской методистской епископальной церкви (АМЕЦ) более взвешенную, по нашему мнению, оценку: «Во многих отношениях взгляды Аллена совпадали со взглядами недавних черных проповедников, участвующих

в движении за гражданские права, особенно в 60-х годах... Ричард Аллен был не больше черным националистом, чем Мартин Лютер Кинг... Обоих их можно назвать "интеграционистами"... Оба избегали насилия, но каждый по-своему боролся против расовой несправедливости. Кое-кто может назвать создание Алленом АМЕЦ "сепаратизмом", но это будет неправильно. Его мотивы были иными...» Во всяком случае известно, что руководимая им Бетельская церковь вошла в историю как спасительная обитель для десятков и сотен беглых рабов. Р. Аллен без колебаний нарушал несправедливый закон о выдаче их и укрывал беглецов как в самой церкви, так и у себя в доме (195.49; 261.116; 385.39).

Негритянская церковь внесла немалый практический вклад в освободительную борьбу американских негров. С первых же своих шагов она заняла решительную аболиционистскую позицию. Одним из центров аболиционистского движения уже на раннем его этапе стала Бетельская церковь, а затем и вся АМЕЦ во главе с Р. Алленом, которая включилась в антирабовладельческое движение и деятельность подпольной "железной дороги". В храмах обычно происходили собрания, митинги и конференции свободных негров. Нередко эти здания служили "станциями" подпольной "железной дороги", представлявшей собой, по словам У. Фостера, "крупнейшее достижение демократических сил" США в истории борьбы за освобождение рабов. Первые элементы этого организованного подполья возникли среди свободных негров и белых квакеров еще в преддверии XIX в., а к концу 50-х годов подпольная "железная дорога" превратилась в крупную и весьма эффективно действующую организацию (37.124–125; 168.130).

Р. Аллен и другие наиболее дальновидные руководители черных церквей энергично выступили против планов созданного в 1816 г. Американского колонизационного общества (АКО). Появление его, основанное на взгляде, будто черные не полноценны и никогда не сумеют достичь равенства в белой Америке, а поэтому их следует поощрять к выезду, вызвало в негритянской общине бурное возмущение. Подлинной целью АКО было решение "негритянского вопроса", т.е. укрепление института рабства в США путем фактической высылки из страны в Африку свободных негров, являвшихся бельмом на глазу плантаторов-рабовладельцев Юга. Свободные негры были не только борцами за улучшение условий своего существования, но и руководящей силой, направлявшей освободительную борьбу рабов. Да и сам факт присутствия в стране сотен тысяч свободных негров становился для рабов дополнительным стимулом борьбы за свободу (37.161–164, 173, 188–190).

В 1817 г. 3 тыс. негров, специально собравшись под руководством Р. Аллена и ряда других лидеров, осудили идею колонизации, представлявшей собой "преступное насилие, не имеющее в виду никакой иной цели, кроме выгоды для рабовладельцев", и заявили о нежелании отделяться от братьев, находившихся в рабстве (169.237; 196.186; 378.40). Ярким протестом против планов АКО стало и письмо Р. Аллена в появившуюся в марте 1827 г. первую в США негритянскую

газету "Фридомс джорнэл". Разоблачая в нем суть "колонизации" – выслать из страны свободных негров, а оставшихся удержать в ярме рабства, – он решительно отстаивал право негров на свою американскую родину: "Нас похитили с родной земли и привезли сюда. Мы юдняли целину и принесли богатства тысячам, но они все еще не убедились в нашей полезности... В Америку ежегодно прибывают тысячи иностранцев, и если достаточно земли и хлеба для них, то почему хотят изгнать первых тружеников?.. Эта земля, которую мы обильно оросили слезами и кровью, стала нашей родиной" (103.159–160).

Р. Аллен и другие черные религиозные лидеры участвовали в конференциях свободных негров, которые происходили обычно в церковных стенах. Со временем большинство этих лидеров пришли к мысли, что вести борьбу, опираясь исключительно на негритянскую церковь, едва ли рационально. Становилось ясно, что для помощи беглым рабам и борьбы против расовой дискриминации необходима охватывающая всю страну негритянская организация. Так родилось движение "национальных (т.е. в масштабе всей страны) негритянских съездов", продолжавшееся с перерывами почти до конца XIX в. Первый съезд состоялся в 1830 г. в Филадельфии, в помещении Бетельской церкви, а председателем его был избран Р. Аллен. Движение это представляло собой попытку улучшения посредством "самопомощи" положения свободных негров, достижения свободы рабами и укрепления расового единства (136.105; 168.95; 195.50). Съезд 1830 г. образовал Американское общество свободных цветных во главе с Р. Алленом, явившееся первой общеамериканской политической организацией негров, основанной на широком представительстве от всех штатов Севера с руководящим центром и местными отделениями.

Упадок антирабовладельческого движения в США, начавшийся после принятия в 1808 г. закона о запрещении атлантической работорговли, со второй половины 20-х годов XIX в. постепенно сменился новым его подъемом. Это было связано как с нараставшей борьбой самих негров – рабов и свободных, – так и с борьбой между системой рабства и системой наемного труда – с быстрым развитием в стране противоречия между фермерами, рабочими, промышленной буржуазией, с одной стороны, и плантаторами-рабовладельцами – с другой. В 1826 г. в Балтиморе, а в 1828 г. в Вашингтоне состоялись конференции представителей многочисленных местных обществ по борьбе с рабством. К тому времени в нее включилось уже более 50 газет. Появление на рубеже 20–30-х годов знаменитого "Призыва к цветным гражданам мира" Д. Уокера, выдержавшего за год три издания, а также выход газеты "Либерейтор" ("Освободитель") У. Гаррисона и восстание рабов под руководством Ната Тэрнера свидетельствовали, что борьба против рабства вступает в новый этап.

Дэвид Уокер, сын раба и свободной негритянки, родился свободным в 1785 г. в Уилмингтоне (Северная Каролина). В молодости он переехал на Север и стал торговцем одеждой. Ему пришлось много поездить как по северным, так и по южным штатам и воочию наблюдать ужасное положение рабов. Вынеся из поездок убеждение, что

даже в древнем мире рабство не было столь жестоким и бесчеловечным, как в современных США, считающих себя христианской страной, Уокер стал участником антирабовладельческого движения, и, выступив в 1828 г. перед членами Всеобщей цветной ассоциации в Бостоне, призвал американских негров к единству с тем, чтобы они смогли занять подобающее место "среди наций на земле".

В сентябре 1829 г. Уокер опубликовал "Призыв" – памфлет, состоявший как бы из четырех частей. Этот революционный по характеру и весьма эмоциональный документ написан в религиозно-пророческом стиле, но в нем была заложена огромная взрывчатая сила, ибо Уокер впервые открыто призывал рабов к оружию, к вооруженной борьбе за "свободу и естественные права", против "тиранов-рабовладельцев". Он осуждал рабство, как институт, враждебный Священному писанию и принципам христианства, и, проводя исторические параллели, сравнивал рабов в США с древними израильтянами в египетском рабстве. Предсказывая появление среди черных рабов своего мессии-освободителя, он предупреждал белых американцев о грядущей божьей каре. Уокер верил в неминуемую победу рабов, ибо на их стороне всемогущий и справедливый Бог. Но в то же время, поясняя он, "не следует понимать это так, будто я думаю, что нам надо ожидать до тех пор, пока Бог не возьмет нас за волосы и не вытащит из состояния жалкого ничтожества и рабства". Считая "однопорядковыми дело Бога и свободы", он утверждал, что тот, кто не борется против "самого ужасного, страшного рабства из всех, в какие только был повержен человек со дня основания мира, достоин своего рабского состояния" (59.277–278; 136.93–97; 378.53–55; 385.41–45).

Уокер писал, что борьба с оружием в руках – единственный для рабов путь к свободе, что такова воля Божья и что наступила пора действовать, так как "12 хороших негров, если они возьмутся за оружие, убьют и обратят в бегство 50 белых". Однако борьба должна быть решительной и беспощадной: "...если ты начал, то доводи начатое до конца... Не шути с этим делом, ибо с тобой шутить не будут. Убивай, если не хочешь сам быть убитым. Разве ты не согласился бы скорее умереть, чем быть рабом у тирана, который отнимает жизнь у твоей жены и твоих детей? Взгляни на свою жену и детей, на свою мать и дай ответ перед Богом всемогущим; ведь не больший грех убить человека, который пытается убить тебя, чем выпить глоток воды, когда тебя мучит жажда..." (136.95).

Обращаясь к свободным неграм, Уокер подчеркивал, что судьба рабов неразрывно связана с судьбой свободных. Высоко оценивая деятельность АМЕЦ и лично Р. Аллена, автор "Призыва" резко выступал против АКО и планов депортации свободных негров в Африку. "Перед нами убедительное доказательство существования плана, разработанного бандой рабовладельцев с целью отделить свободных негров от рабов, чтобы легче удерживать наших несчастных братьев в невежестве и бедности, чтобы они и впредь обрабатывали их фермы, трудились на их рудниках, обогащая их ценой собственной своей крови..."

Уокер решительно отстаивал право темнокожих американцев на американскую родину и американское гражданство: "Эта страна является нашей страной; ее свободы и привилегии были куплены усилиями и кровью наших отцов, так же как и усилиями и кровью других людей; язык народа этой страны есть и наш язык; образование народа есть и наше образование; свободные институты, которые он любит, любим также и мы; к земле, которой он привержен, привержены и мы; его надежды – наши надежды; его Бог – это также и наш Бог; мы родились среди этого народа; наш удел – жить с этим народом и быть частью его; когда люди этого народа умрут, мы тоже умрем; где они будут похоронены, похоронят и нас".

Так "не отступим ни на шаг и не позволим рабовладельцам выдворить нас из нашей страны. Америка даже больше наша земля, чем земля белых, ибо мы полили ее своей кровью и слезами" (136.96).

У. Фостер не случайно назвал "Призыв" Д. Уокера "одним из главных успехов в области политической агитации, достигнутых в борьбе негритянского народа за освобождение рабов и за гражданские права для свободных негров в течение первой трети XIX века..." (168.98). Когда экземпляры "Призыва" были обнаружены у рабов Виргинии, Джорджии, Луизианы, Северной Каролины, это повергло рабовладельцев в ужас. За поимку распространителей памфлета в Южной Каролине установили награду в 1,5 тыс. долл. В Джорджии распространение его каралось смертной казнью, а за арест Уокера была объявлена награда в 10 тыс. долл. Вопреки совету друзей уехать в Канаду, он в 1830 г. отбыл в Ричмонд и исчез. По-видимому, к этому приложили руку смертельно ненавидевшие его плантаторы (61.221; 109.120–126).

В том же, 1829 г. в Нью-Йорке был опубликован другой, также имевший религиозную окраску воинственный памфлет, – "Эфиопский манифест". Автор – молодой негр Роберт А. Янг тоже предсказывал приход черного мессии-освободителя и призывал рабов оказать ему полную поддержку и доверие. Подобно Уокеру, Янг предупреждал, что белым американцам не удастся избежать наказания (61.222–223).

В отличие от раннего антирабовладельческого движения, стоявшего в основном на платформе постепенной ликвидации рабства, аболиционисты 30–40-х годов требовали немедленного его уничтожения. На этой основе они созвали в декабре 1833 г. в Филадельфии съезд, где присутствовали 63 делегата от 12 штатов, учредившие Американское антирабовладельческое общество (ААО) с центром в Нью-Йорке. Подлинной душой и общепризнанным лидером аболиционистского движения в 30-х годах стал квакер У. Гаррисон. Съезд принял устав и программу, которая шла гораздо дальше требований раннего антирабовладельческого движения. Главное требование ее – немедленное освобождение рабов без всякого выкупа – означало свержение власти рабовладельцев и не могло быть осуществлено без революции. В программе резко осуждались не только рабство, но и "любой план экспатриации", т.е. выселения негров за пределы США. ААО открыто провозгласило равенство черной и белой рас и выразило убеждение в том, что негры могут стать полноправными гражданами США. Гарри-

сон подверг уничтожающей критике планы АКО и во всеулышание объявил, что негры и белые – равноправные компоненты американской нации (384.289).

30-е годы XIX в. были важным этапом в истории аболиционизма ставшего с этого времени организованным общенациональным движением. За первые семь лет своего существования ААО превратилось в мощную организацию, насчитывающую около четверти миллиона человек.

На пропаганду рабовладельцев и АКО аболиционисты ответили мощной контрпропагандой и атаковали рабовладение по всем направлениям, начиная с лживой теории о "правах штатов" и претензий южной олигархии на новые территории и кончая попытками обосновать рабство религиозными мифами, для чего проповедники-аболиционисты выискивали соответствующие места в Священном писании и противопоставляли их цитатам из Библии, приводившимся южанами в оправдание рабовладения. Аболиционисты буквально наводнили конгресс США и законодательные органы штатов петициями с требованиями запретить рабство в федеральном округе Колумбия и на новых территориях, запретить внутреннюю работорговлю и т.д. Они вели большую просветительную работу среди свободных негров. Широкий размах получила деятельность подпольной "железной дороги".

Взбешенная успехами аболиционистов, рабовладельческая олигархия беспощадно подавляла все их попытки развернуть деятельность в южных штатах. Большинство видных аболиционистов были вынуждены покинуть Юг. Аболиционистские издания, присылаемые туда, сжигались; почтовые отделения, где их находили, подвергались разгрому; чтение аболиционистской литературы каралось тюремным заключением.

Рабовладельцы требовали и от властей северных штатов пресечения "подстрекательской" деятельности аболиционистов. Торгово-финансовые круги на Севере, связанные с Югом, не остались безучастны к этим требованиям. В северных штатах развернулась кампания клеветы и травли аболиционистов, изображавшихся как злейшие враги Америки. С этой целью использовались суды, церковь и группы хулиганов. По крупным городам Севера прокатилась волна негритянских погромов. А поскольку в некоторых северных городах аболиционистам чаще всего удавалось проводить свои митинги в зданиях черных церквей, то погромщики не щадили и их. В Филадельфии, где погром в 1834 г. длился три дня, была разрушена негритянская пресвитерианская церковь и 45 жилых домов. Их обитатели – женщины и дети – скрывались в лесах. В Нью-Йорке во время погрома в 1835 г. были разрушены три негритянские церкви.

Аболиционистское движение в этот период как на Севере, так и на Юге опиралось на тесное сотрудничество белых и негров. В контакт с ним, в частности, вошло движение "национальных негритянских съездов", и многие, в том числе церковные, негритянские аболиционисты сыграли важную роль в общей борьбе против рабства. Некоторые

местные организации ААО вообще в значительной мере состояли из негров.

Однако, поскольку свободные негры отнюдь не представляли собой единой в социальном отношении массы, то и движение "национальных негритянских съездов" отличалось довольно пестрым социальным составом и значительными разногласиями во взглядах его участников на некоторые важнейшие вопросы освободительной борьбы американских негров. Единодушно осуждая рабство и расовую дискриминацию, они, к примеру, расходились в определении форм и методов борьбы с рабством ("моральное воздействие" или политическая борьба и насилие), в вопросе о создании сепаратных негритянских организаций, об эмиграции и т.д. Это привело в 1836 г. к расколу движения "негритянских съездов": в нем образовались два течения, каждое из которых проводило собственные съезды.

Отколовшаяся группа стала называться "Американское общество моральных реформ" и выпускала газету "Нэйшнл риформер", выступавшую против образования сепаратных негритянских организаций, тогда как основное движение с главным печатным органом "Калорд америкэн" ("Цветной американец") подчеркивало важность политических действий и необходимость создания отдельных негритянских организаций. Так, один из руководителей последнего пресвитерианский священник С. Корниш, осуждая сторонников "моральных реформ" за то, что они избегают терминов "негр", "цветной", "африканец" и заменяют их термином "угнетенный американец", обвинял их в отсутствии рисовой гордости. "Угнетенные американцы! Кто они?" – риторически восклицал он и отвечал им: "Это чепуха, братья! Вы – цветные американцы. Индейцы – красные американцы, а белые люди – белые американцы, и вы так же хороши, как они, а они не лучше, чем вы" (91.XXXIV; 378.127–129).

Раскол движения "национальных негритянских съездов" связан был с острыми разногласиями и по такому вопросу, как выезд свободных негров в Африку. Еще в конце XVIII и начале XIX в. определенная, хотя и небольшая часть их, потеряв всякую надежду обрести гражданское равенство в США, пришли к убеждению в необходимости "возвращения в Африку", где они не будут ощущать себя людьми второго сорта. Именно поэтому некоторые из сторонников эмиграции одобрили создание АКО и его цель. Среди них оказался ряд черных священнослужителей, в том числе и один из основателей АМЕЦ – Д. Кокер, выехавший в 1820 г. вместе с группой черных переселенцев в Африку.

В 30–40-е годы число сторонников сепаратистской идеи колонизации за пределами США среди свободных негров заметно возросло. Эта тенденция была реакцией на растущую расовую дискриминацию и сегрегацию, на общее ухудшение положения свободных негров. При этом среди ведущих черных сепаратистов-эмиграционистов этого периода находились и некоторые известные евангелические священники. Так, пастор протестантской епископальной церкви в Нью-Хэйвене (Коннектикут) Джеймс Теодор Холли отстаивал необходимость созда-

ния негритянского государства, способного защитить негров от порабощения, полагая возможным воплотить свою идею на Гаити. Другие эмиграционисты мечтали о подъеме и прогрессе Африки, под чем подразумевалась прежде всего христианизация ее, поскольку именно христианство рассматривалось тогда в США как ключ к "прогрессу" и "цивилизации", ибо нехристианские страны считались "примитивными" и "отсталыми" (37.191–192, 194, 197–198; 166.88–89, 104, 118–119; 385.110–125).

Однако подавляющее большинство свободного негритянского населения и руководителей негритянских церквей, а также и черных священников из белых деноминаций отвергали планы экспатриации и эмиграции из США. "Мы – американцы. Многие хотели бы отнять у нас право называться американцами, чем мы так дорожим и на что имеем больше оснований, чем пять шестых нации; мы никогда не уступим этого права", – заявил в 20-е годы XIX в. пресвитерианский священник С. Корниш. Другой пресвитерианский пастор и черный аболиционист, Д.У. Пеннингтон, неоднократно посещавший с лекциями Европу, уже в 40-е годы, выступая в Англии, говорил: "Судьба цветного населения Соединенных Штатов неотделима от судьбы нации, составной частью которой оно является. Наша судьба неразрывно связана с судьбой Америки. Ее корабль – наш корабль; ее кормчий – наш кормчий; ее бури – наши бури; ее спокойствие – наше спокойствие". Наконец, уже накануне Гражданской войны, в мае 1860 г., третий выдающийся черный аболиционист и пастор пресвитерианской церкви Г.Х. Гарнет в газете "Нью-Йорк геральд трибюн" писал: "Если рождение, долгие годы неустанного труда и большой вклад в богатство нации дают право на родину, то ни одна из категорий населения этой страны не может идти впереди нас... Это наша страна. Со всеми ее ошибками и заблуждениями мы тем не менее любим ее. Нас нельзя изгнать из нее ничем, кроме грубой силы" (37.189–191).

Все это отражало наличие в развитии расово-этнического самосознания свободных негров и, в частности, негритянской интеллигенции как основного в то время "носителя" и выразителя этого самосознания – двух противоположных тенденций. Одной из них было стремление к полной интеграции в американском обществе, другой – стремление к выделению в особую этническую общность. Эта двойственность этнического самосознания, или этнический дуализм, как известно, проявлялась в своего рода "колебаниях" между двумя указанными тенденциями на протяжении всей истории американских негров в XIX и XX вв. (37.184–198, 271–284, 289–293).

Негритянская церковь, хотя и не всегда достаточно последовательно, всячески поддерживала борьбу за ликвидацию рабства. Среди передовых негритянских деятелей-аболиционистов особенно выделяются имена таких руководителей негритянских церквей и других черных священнослужителей, как Р. Аллен, С. Корниш (1795–1858), Д. Пейн (1811–1893), Д.У. Пеннингтон (1812–1871), Г.Х. Гарнет (1815–1882), С.Р. Уорд (1817–1878), А. Краммелл (1819–1898), К. Раш (1777–1873), Д.У. Лоугвин (1814–1873). Но в аболиционистском движении в

той или иной степени участвовали многие сотни менее известных и безвестных черных священников и бродячих проповедников, таких, как О. Истон из Хартфорда (Коннектикут) или баптистский пастор из Сент-Луиса Дж. Мэлвин, священник Первой африканской методистской епископальной церкви Филадельфии Джозеф Корр или бродячий проповедник в Мэриленде Н. Кеннон, за которым долго охотились агенты рабовладельцев, методистские пасторы М. Браун, У.П. Кунн, Э. Уоттерс и др. (182.75–76, 80–81, 86, 87–90; 195.50; 263.44–45; 283.139).

Важным вкладом свободных негров Севера в аболиционистское движение стало создание ими в середине 30-х годов многочисленных комитетов бдительности, целью которых было предотвращение похищений негров для отправки в рабство на Юг и помощь беглым рабам. Так, только в 1835–1837 гг. комитет бдительности в Нью-Йорке, где активную роль в нем играли черные священники Теодор Райт, Дж. Майтер, Реймонд, помог выволить из оков рабства 335 человек (136.89; 182.88; 195.62–63).

Особенно активно участвовали в аболиционистском движении, в том числе в деятельности комитетов бдительности черные методисты. Между АМЕЦ и этими комитетами существовала тесная связь. Среди ее прихожан собирались средства для выкупа того или иного раба либо членов его семьи. При АМЕЦ были созданы специальные женские общества, действовавшие под руководством комитетов бдительности и обеспечивающие беглых рабов одеждой и продовольствием (182.88, 90; 312.83).

Когда в 1837 г. в Пенсильвании свободные негры были лишены избирательных прав, 40 тыс. их обратились к законодательному собранию штата с петицией протеста, обсуждавшейся в черных методических церквях. Ежегодные конференции АМЕЦ в 30-х – начале 40-х годов, используя теологическую терминологию, осуждали рабство, призывали христиан, (как, например, в 1842 г. в Огайо) "использовать всю свою энергию и влияние против системы, которая грубо попирает справедливость", и солидаризировались с теми, кто "выступает за дело безмолвных до тех пор, пока не падут все путы и все люди не получат свободу" (136.205).

Многие черные священники резко критиковали своих белых коллег по деноминации и вообще белые церкви за расовую сегрегацию в них и отказ осудить рабство. К примеру, Д.У. Пеннингтон, выступая в Лондоне в 1843 г., заявил: "Когда я встречаю белого брата священника на улице, то он стыдится признать меня; если я встречаю его на наших конференциях, он старается обходить меня, а если встречаю его за общим столом, он смотрит в сторону". Черный пастор пресвитерианской церкви С.Р. Уорд в 1850 г. на христианской антирабовладельческой конференции в Цинциннати, критиковал белые церкви за уклонение от выполнения своих библейских обязанностей по вопросу о рабстве (195. 61–62).

АМЕЦ, постепенно расширявшая свое влияние, стала одним из важных институтов, способствовавших становлению и развитию груп-

пового самосознания американских негров. Именно она начала в 1841 г. издавать "Черч мэгэзин" – первый негритянский журнал в США. Такие руководители ее, как Д. Пейн, были подлинными просветителями негритянского населения. АМЕЦ вела большую работу по просвещению свободных негров и обучению их детей, основывала для них школы. На ее генеральной конференции в Питтсбурге (1844 г.) с целью сбора средств для этого был создан специальный Комитет АМЕЦ по образованию. В 1847 г. она открыла Объединенную духовную семинарию, а в 1856 г. основала в Огайо известный Уилберфорский университет. Негритянский историк Уильям Нилл писал в XIX в., что Африканская методистская епископальная церковь "оказывала более широкое и сильное влияние на негритянскую расу, чем любая другая организация, созданная и управляемая неграми" (165. 572; 136. 209; 219. 39; 300. 181–183, 237, 283–284, 327).

Иного мнения, однако, придерживается Кэрол Джордж, полагающий, что по сравнению с их численностью методисты были "недопредставлены" среди черных лидеров, руководящих аболиционистскими организациями. Он, в частности, сообщает, что среди 14 наиболее выдающихся в период с 1830 по 1860 г. черных клерикальных аболиционистов было по 4 представителя черных пресвитериан и конгрегационалистов, 3 представителя епископалиан, 1 представитель АМЕЦ и 2 представителя АМЕЦ Сиона. Однако, по данным самого же К. Джорджа, среди 15 черных видных священнослужителей "второго эшелона" оказалось 7 представителей АМЕЦ, а среди 13 священников "третьего эшелона" – 8 представителей АМЕЦ (182. 77–78, 82, 86–87).

Факты свидетельствуют, что в аболиционистском движении в этот период активно участвовали представители практически всех негритянских церквей, а также многие черные священники белых деноминаций. Понимая, что в борьбе против рабства деноминационные различия отступают на второй план, передовые представители негритянских церквей стремились сплотить участвовавшие в ней силы. Об этом говорит, в частности, тот примечательный факт, что учредителями основанного в мае 1840 г. "Антирабовладельческого общества в Америке и за рубежом" стали восемь черных священников, представлявших разные деноминации. Это нашло отражение и в составе первого исполнительного комитета общества, в который вошли: от Африканской методистской епископальной церкви Сиона – Кристофер Раш, от пресвитериан – Сэмюэл Корниш и Дженис Пеннингтон, от конгрегационалистов – Чарльз Рэй, от Американского миссионерского общества – Джордж Уиппл. "В течение всего периода с 1800 года и до Гражданской войны, – пишет Ч. Гамильтон, – черные священники выступали за полное уничтожение рабства" (195. 59, 62–63; 196. 188; 312. 68).

На Севере черные методисты и баптисты имели свои церкви, но многие свободные негры оставались прихожанами белых церквей и с ними иногда, хотя и редко, обращались с уважением. Но в большинстве случаев, и все чаще, символом их статуса там становилась "негритянская скамья". В результате число черных церквей на Севере в 30–

40-е годы быстро росло, и постепенно они появились почти в каждой негритянской общине. Причину этого газета "Калорд америкэн" в передовой статье 22 августа 1840 г. сформулировала так: "Мы теперь оказались перед необходимостью строительства цветных церквей и образования отдельных деноминаций для религиозной службы, чтобы обрести религиозную свободу, которой мы, как известно, лишены в белых церквях" (166. 29). В качестве единственного института, который позволялось контролировать свободным неграм, церковь стала центром их социальной, экономической, просветительской и политической деятельности.

На Юге в 30–40-е годы негритянская методистская церковь была редкостью. Правда в Новом Орлеане существовали 4 такие церкви с 1,7 тыс. прихожан, но три из них, хотя и имели черных проповедников рабов, контролировались белыми священниками. Только одна из этих церквей, с 1848 г. присоединившаяся к АМЕЦ, имела черного пастора. Маленькая негритянская церковь имелась в Сент-Луисе, но службу там вел белый пастор. Подавляющее же большинство черных методистов на Юге оставались прихожанами белых методистских церквей. Ими же с 1845 г. лицензировались там черные проповедники. Структура белой баптистской церкви – единственной на предвоенном Юге, кроме методистов деноминации, лицензирующей черных проповедников, – была более удобной для существования негритянских церквей и проповедников, чем система управления любой другой деноминации. К тому же в других деноминациях – пресвитериан, епископалиан, лютеран, моравских братьев и т.д. – на Юге черных священников практически почти не имелось. Существовавшие там с конца XVIII в. и возникшие в XIX в. отдельные баптистские негритянские церкви, прихожанами которых являлись, как правило, рабы, после заговора Д. Вези и восстания рабов во главе с Натом Тэрнером оказались под жестким контролем белых баптистских ассоциаций. Но даже и после этого в 30–40-е годы деятельность негритянских баптистских церквей и проповедников была более успешной в тех районах Юга, где интересы белого населения не столь глубоко увязывались с плантационной системой. Это особенно характерно было для городов Верхнего Юга, и прежде всего Виргинии (130. 1–13; 176.30; 336.224).

Между тем в самом аболиционистском движении в 1840 г. произошел раскол на сторонников У. Гаррисона, отвергавшего не только насильственные, но даже политические методы борьбы против рабства и считавшего основным ее средством методы морального, или "нравственного" убеждения, и его противников. Из ААО вышло много белых и черных аболиционистов, сторонников более действенных методов борьбы, что привело к появлению "политического аболиционизма" и возникновению Партии свободы. Она помогла создать политическое движение против рабства, сделав проблему освобождения рабов политической, и поставив вопрос о прямых действиях в борьбе за ее решение. Именно в рядах этой партии свободные негры впервые приняли участие в политической жизни. К поиску иных методов борьбы за ликвидацию рабства, нежели предлагавшиеся сторонниками методов "мо-

рального убеждения", обратились и некоторые негритянские церковные деятели-аболиционисты.

Одним из наиболее ярких и радикальных выразителей идей этой группы черных аболиционистов стал Г.Х. Гарнет. Он родился рабом в графстве Кент, в Мэриленде, в 1815 г., а спустя девять лет его родители вместе с ним бежали на Север и поселились в Нью-Йорке. Гарнет рано вынужден был начать работать и испытал на себе всю тяжесть расовой дискриминации и унижений. С большим трудом ему удалось добиться теологического образования. Уже в юности большое влияние на его взгляды оказал "Призыв" Д. Уокера. В 1840 г. он стал преподавать в школе для негритянских юношей в Трое (штат Нью-Йорк), а в 1842 г. был положен в сан священника и стал пастором местной пресвитерианской церкви (385.85–87).

Спустя год на ежегодном национальном негритянском съезде в г. Буффало (штат Нью-Йорк), Гарнет выступил с "Обращением к рабам Соединенных Штатов Америки" – "одной из самых незабываемых, по словам проф. Ч. Гамильтона, речей в истории черных". Широко используя библейские сюжеты и образы как форму, он призывал рабов к прямой борьбе за свое освобождение: "...лучше умереть свободными, чем жить рабами. В отличие от детей Израиля вы не можете совершить великий исход из земель, в которых их угнетали. Фараоны – на обоих берегах кровавой реки" (59. 278–280; 91. 73; 195. 66).

Приведя далее в качестве примера Туссена Лувертюра, Ната Тэрнера, Денмарка Вези, а также черных рабов, героев восстаний на работорговых кораблях "Амистад" и "Креол" Джозефа Синка и Мэдисона Вашингтона, Гарнет продолжал: "Братья, поднимайтесь! Поднимайтесь! Боритесь за вашу жизнь и свободу! День и час настали. Пусть поднимается каждый раб по всей стране, и тогда дни рабства будут сочтены. Большему угнетению и большому жестокостям, чем то, что вы испытываете сейчас, вас подвергнуть не смогут. Лучше умереть свободными, чем жить, оставаясь рабами. Помните, что вас – четыре миллиона!..

Пусть девизом вашим будет сопротивление! Сопротивление! Сопротивление! Ни один угнетенный народ не добился свободы без сопротивления. Какую форму сопротивления лучше избрать, решайте сами в зависимости от ваших обстоятельств и в соответствии с требованиями целесообразности..." (91. 74–75, 76).

В "Обращении" выражалось чувство идентичности и солидарности с рабами со стороны свободных негров: "Пока вас угнетают, угнетают также и нас. Мы не можем быть свободны, пока вы порабощены. И поэтому мы обращаемся к вам..." Напомнив, затем, что "рабство распростерло свои мрачные крылья смерти над всей страной", а прорабовладельческая белая "церковь молчаливо его поддерживает", Гарнет еще раз призвал рабов подняться на борьбу: «Ваш священный долг повелевает использовать все средства – моральные, интеллектуальные и физические, если они обещают успех... Братья, пришло время, когда вы должны действовать. Старая и мудрая пословица гласит: "Если порабощенные хотят быть свободными, они должны

сами нанести удар..." Если вы должны пролить кровь, то пусть это произойдет сразу, ибо лучше умереть свободными, чем жить в рабстве» (91. 68–69, 71–73).

Съезд отказался одобрить "Обращение к рабам" Гарнета, как слишком воинственное. Причем это решение было принято большинством делегатов всего в один голос, что уже само по себе свидетельствовало о растушей радикализации негритянских аболиционистов. Тем не менее спустя пять лет, в 1848 г., убедившись, по-видимому, что обстановка для всеобщего вооруженного выступления рабов еще не созрела, Гарнет опубликовал свое "Обращение" в новой, пересмотренной и несколько смягченной редакции. Хотя религиозный элемент в ней был также выражен в резком осуждении рабства как греха перед Богом и подчеркивалось, что сопротивление поэтому является частью религиозных обязанностей рабов, но предлагалась иная тактика борьбы – рабы призывались не к вооруженному сопротивлению, а к всеобщей забастовке. Однако некоторые авторы полагают, что и в первой редакции Гарнет рассматривал насилие как максимальное средство, поскольку советовал рабам действовать, используя моральные, интеллектуальные и физические средства соответственно конкретной обстановке (61. 223; 195. 67; 378. 131–132; 385. 95–97).

Несмотря на то, что после восстания рабов в 1831 г., руководимого Натом Тэрнером, "солнечный Юг" и без того напоминал военный лагерь с системой пропусков, застав и ночных дозоров, рабовладельцы добились принятия в 1850 г. Конгрессом нового, гораздо более строгого, чем старый, закона о беглых рабах. Он давал рабовладельцам право преследовать своих бежавших рабов на территории любого штата, в том числе и к северу от "линии Диксона и Мейсона", отделившей свободные штаты от рабовладельческих. Все, кто предоставлял беглым рабам любую помощь или убежище либо противодействовал их аресту, карались тяжелым штрафом и тюремным заключением. Это означало, по существу, распространение рабовладельческих законов Юга на северные штаты и позволяло профессиональным ловцам рабов похищать и угонять в рабство свободных негров.

Драконовский закон 1850 г. свободные негры восприняли как правительственную санкцию на их похищение и как конфликт с законами Бога. Он резко ухудшил условия деятельности негритянских церквей, многие из которых после принятия этого закона лишились сотен своих прихожан. Так, негритянская церковь в Рочестере потеряла 112 человек и пастора, церковь в Детройте – 84 человека и т.д. Все они бежали в Канаду. Неудивительно, что северные черные религиозные лидеры выступили против этого закона. Массовые собрания с протестами состоялись во многих городах Севера, где принимались резолюции, примером которых может служить такая: "Мы считаем оправданным использование любых средств, которые Бог любви вложит в наши руки, чтобы отстаивать свою свободу". Многие обязывались сопротивляться даже ценой смерти любым попыткам ловцов рабов и других похитителей людей, которые бы попытались поработить негров из их

общин. А пастор (позже – епископ) АМЕЦ Сиона Дж. Лоугвин, сам в прошлом беглый раб, ставший руководителем станции подпольной "железной дороги" в г. Сиракьюс (штат Нью-Йорк) и считавший, что через нее прошло 1,5 тыс. беглых рабов, в 1851 г. заявил, что не боится нового закона и не подчинится ему (166. 128; 182. 76–77, 90; 300. 251–252; 384. 262).

Епископы АМЕЦ У. Квин и Д. Пейн призвали других лидеров черных церквей перед лицом нового закона и растущей расовой дискриминации объединить усилия и, отодвинув в сторону разногласия, "работать вместе". "Американская республика угнетает и порабощает всякого, у кого в жилах имеется хоть капля африканской крови, и охотится за цветным беглым рабом как за диким зверем... – заявил Пейн. – Остается фактом, столь же позорным, сколь и тягостным, что никакой деспот в Азии, Европе или Африке не преследует своих жертв так жестоко и безжалостно как Американская республика". Специальный комитет по вопросу о рабстве, созданный состоявшейся в 1856 г. в Цинциннати 10-й генеральной конференцией АМЕЦ, охарактеризовал рабство как "грех первой степени и величайшее из известных преступлений, как высшее насилие перед законом Бога, как позорное оскорбление творений Бога, шокирующее просвещенное человечество". Конференция рекомендовала АМЕЦ делать все, что в ее власти, чтобы помочь своим черным братьям, томящимся в ярме рабства. Однако никаких радикальных мер для борьбы за его уничтожение выдвинуто не было, поскольку АМЕЦ, как и АМЕЦ Сиона, придерживалась принципа постепенного освобождения рабов (182. 88; 300. 337–345; 385. 128).

Новый закон встретил на Севере негативную реакцию не только у негритянского, но и у значительной части белого населения. Это привело к такому широкому распространению антирабовладельческих настроений, что закон оказался своего рода бумерангом, нанесшим в конечном счете ущерб самой системе рабовладения. В Массачусетсе, Вермонте, Род-Айленде, Коннектикуте, Мичигане, Висконсине были приняты законы "о личной свободе", запрещавшие поимку беглых рабов. И дело не в том, что многие беглецы теперь отчаянно сопротивлялись, предпочитая смерть возвращению в рабство, в результате чего погиб не один охотник за рабами, а в упорном сопротивлении населения северных штатов новому закону. На Севере аболиционистское движение завоевывало все больше сторонников и не только свободные негры, но многие белые фермеры, а также сознательные рабочие и ремесленники, не поддававшиеся тлетворному влиянию расистской пропаганды и расовых предрассудков, всегда готовы были помочь беглецам с Юга добраться до границы с Канадой. Аболиционисты развернули решительную борьбу против закона 1850 г.

Тем не менее в такой обстановке ряд черных церковных лидеров-аболиционистов, стоявших ранее за ассимиляцию негров, в 50-е годы, решив, что условия для этого резко ухудшились и бесперспективны, отказались от своих прежних взглядов и стали сторонниками эмиграции. Среди них оказались такие известные деятели, как бывший про-

тивник АКО и колонизации из АМЕЦ А. Краммелл, С.Р. Уорд из пресвитерианской церкви и на некоторое время даже Г.Х. Гарнет. В частности, Краммелл стал теперь сторонником АКО и, уезжая в Африку, охарактеризовал Либерию как "место, предназначенное для (нашей) национальности, посвященное свободе и освященное религией". Гарнет же в 1852 г. возглавил возникшее в Кливленде при поддержке АКО Общество африканской цивилизации, запланировавшее экспедицию в Африку с целью подыскания подходящего района для колонизации американскими неграми (37. 194, 197).

Массированная атака в 30–40-е годы аболиционистов против рабства заставила их противников в 40–50-е годы прилагать особые усилия для его оправдания. Среди ведущих южных апологетов рабства был и баптистский священнослужитель Торнтон Стрингфеллоу из Виргинии. В 1841 г. он опубликовал "Краткое исследование свидетельств Библии об институте рабства", в котором доказывал, что Бог санкционировал и одобрял рабство в древности вплоть до Моисея. "Если бы рабство было грехом, то разве Бог избрал в качестве своего особого народа тех, кто практиковал его наиболее широко?" – вопрошал он. К тому же ни Иисус, ни апостол Павел и никакой другой из ранних христиан никогда не осуждали рабство! Стрингфеллоу доказывал, что рабство в Америке спасло многочисленных потомков Хама от смерти в племенных войнах в Африке; что благодаря рабству негры вступили в контакт с цивилизацией и передовым образом жизни, познакомились с Евангелием и получили возможность спасения (130. 11–12).

Примерно те же аргументы приводил в защиту рабства в обращении к Генеральному синоду голландской реформатской церкви в 50-е годы ее пастор С.Б. Хоу. Епископ Д.Г. Гопкинс в книге "Взгляд Библии на рабство" писал: "Всемогущий, видя полное падение негритинского племени, отдал его в рабство потомкам Сима и Яфета, несомненно, потому, что считал это состояние для него подходящим". Пресвитерианский священник Д. Армстронг опубликовал в 1851 г. труд "Христианская доктрина рабства", в котором доказывал, что "христианское рабство, возможно, и есть решение Богом той проблемы (отношений между трудом и капиталом. – Э.Н.), которую не удалось решить мудрейшим государственным деятелям Европы". Другой видный белый церковный деятель Ф. Рос в 1857 г. в книге "Рабство – предопределение Бога" утверждал, что оно является "и будет оставаться благом для раба, благом для его хозяина, благом для всей американской семьи". И даже орган пресвитерианской церкви на Севере журнал "Истинный пресвитерианин" заявлял, что в рабстве "нет ничего унизительного. Оно могло существовать и в раю, и, возможно, просуществует тысячелетие" (8. 182–183; 137. 489–491; 172. 134–135).

Однако в середине XIX в. теологические доводы в пользу рабства звучали уже не столь убедительно, как в XVII и даже XVIII в., и идеологи рабовладельцев стремились придать своей аргументации "научный" вид. С этой целью широко использовались и пропагандировались самые различные доводы, призванные доказать, что черная раса биоло-

гически и "нравственно" значительно ниже белой, что Африка – рай "устрашающей дикости, каннибализма, служения дьяволу, непристойности" и т.д. Популяризировались теории о "полигенезисе" (раздельном создании рас) и неполноценности негроидов, их умственной отсталости, меньшем весе или объеме мозга африканцев и др. (37. 114-118; 177. Ch. 3).

Расистская пропаганда апологетов рабства, поддерживаемая белой церковью и расписывавшая "ужасы" политического и социального неравенства негров с белыми, постепенно делала свое дело, и миф о "превосходстве белой расы" успел глубоко проникнуть в сознание значительной части белых американцев. Как известно, расовые и этнические предубеждения, стереотипы, переходя от одного поколения к другому, нередко воспринимаются затем как нечто совершенно бесспорное и само собой разумеющееся. Убеждение, будто "черные биологически и "морально" ниже "белых", в середине XIX в. было свойственно даже людям, искренне считавшим себя друзьями негров (в том числе большинству сторонников политики постепенного освобождения рабов). Более того, многие белые аболиционисты, активно борющиеся за ликвидацию рабства, полагали, что негры как представители "низшей расы" не могут и не должны претендовать на равные права с белыми гражданами.

Сознательно насаждавшаяся расистская идеология представляла собой важное препятствие для улучшения правового и социально-экономического статуса свободных негров, и они стремились противопоставить ей свою аргументацию. Причем борцы за подлинную свободу и равенство негров должны были обладать в такой обстановке огромным мужеством и энергией, чтобы отстаивать правду, доказывая, что негр – такой же достойный человек, как и белый.

А поскольку наиболее мощным инструментом свободных негров тогда была черная церковь, то контрнаступление против теорий неполноценности велось как религиозными, так и общественными негрскими деятелями чаще всего (хотя и не всегда) с церковных кафедр. Основывалось оно не только на универсалистских аспектах в христианстве, но и на ривайвелистских доктринах относительно природы Бога и человека. Доктрина всеобщего равенства человека гласила, что все люди созданы Богом и по его образу ("...мы верим в то, что Бог сотворил из одной крови все народы, которые существуют на земле..."). Поэтому как таковые все они одной и той же крови и братья. Все они независимо от физических черт имеют дарованные Богом права, которые никакому человеку непозволительно ограничивать или отбирать, а поэтому дискриминация любого человека – грех против Бога (166. 140–141).

Некоторые негритянские церковные лидеры и другие авторы, не подвергая сомнению библейскую легенду о Ное и его сыновьях, утверждали, однако, что негры отнюдь не унаследовали от Хама никакого проклятья, о чем свидетельствуют успехи и достижения его более ранних потомков – таких народов древнего мира, как эфиопы, египтяне, финикийцы, вавилоняне, ассирийцы, а через смешанные браки –

евреи, греки и римляне. Среди потомков Хама они называли Моисея, царей Давида и Соломона, Сократа, Платона, Ганнибала, Юлия Цезаря, Помпея и даже Иисуса Христа. Г.Х. Гарнет в 1848 г. в речи на собрании женского благотворительного общества Трои, затем опубликованной под названием "Прошлое, настоящее и судьба цветной расы", отвергал утверждение, будто Яфет был предком европейцев, Сим – азиатов, а Хам – африканцев, ибо все они были детьми одного отца и не могли поэтому так отличаться друг от друга (91. 115–120; 105. 39).

Признавая, что негры в США были во всем ограничены, лишены естественных прав и в результате вынуждены занимать подчиненное положение в обществе, черные церковные и общественные деятели подчеркивали, что это положение не является неизменным. Исходя из ривайелистской доктрины о совершенствовании, они утверждали, что человек испорчен не изначально и поэтому возможно полное и добровольное возрождение. Одно из средств духовного возрождения и совершенствования – христианское образование, и межденоминационное Миссионерское общество, созданное черными церквями уже в эпоху рабства, успело основать несколько негритянских колледжей. Культивирование ума, утверждали руководители черных церквей, дает одно из средств, которым человек может улучшить себя и поднять на уровень, который Бог имел в виду для всего человечества. Делу просвещения американских негров посвятили свои труды и усилия многие видные черные церковники. Так, Д.У. Пеннингтон написал "Учебник о происхождении и истории цветного народа". Пастор О. Истон опубликовал в Бостоне брошюру, в которой, анализируя причины расовой дискриминации негров в США, показал, что важнейшей из них была заинтересованность в дешевом труде (91. 114; 136. 149–151, 166–169, 212–215). Обращение к прошлому черной расы, к истории американских негров имело целью не только дать отпор расистским измышлениям о них, но и воспитать в них чувство расовой гордости и солидарности.

Вклад негритянских церквей в борьбу за свободу и равноправие негров в десятилетия, предшествовавшие Гражданской войне (1861–1865), едва ли можно переоценить. "Церковь была ядром негритянского протеста" (75. 1965. I. 26), и именно из ее опыта многие негритянские лидеры почерпнули обширный ряд идей узаконенного протеста, приобрели уверенность в себе, находчивость, организационный опыт, необходимые для того, чтобы бросить вызов системе угнетения. Степень и формы участия черных церквей и священнослужителей в борьбе против рабства варьировали: одни церкви служили станциями подпольной "железной дороги", помогая освобождению из неволи сотен и тысяч рабов, другие, подобно приходам пасторов Л. Вудсона и Г.Х. Гарнета, способствовали росту политической активности своих черных прихожан. Но так или иначе в целом они, несомненно, находились в авангарде аболиционистского "крестового похода" и явились важным фактором социальной консолидации свободных негров, ускорившим формирование и развитие их расово-этнического самосознания.

Позиция белых протестантских церквей США по вопросу о раб-

стве негров в период от Войны за независимость до Гражданской войны претерпела значительные изменения и привела часть из них к формальному расколу. Еще в конце XVIII в., как было показано выше, крупнейшие из этих церквей по численности паствы – методистская и баптистская – открыто осуждали рабовладение. В 1787 г. даже пресвитерианский синод рекомендовал принять меры, направленные на постепенную отмену рабства, в 1793 г. осудил работорговлю, а в 1795 г. постановил исключить из церкви рабовладельцев (хотя и с оговоркой о сохранении "братской любви" к ним) (168. 62; 336. 173; 369. 173).

Однако революция рабов в Гаити и раскрытие в 1800 г. в Ричмонде (Виргиния) заговора рабов под руководством Габриэля – раба Томаса Проссера напугали рабовладельцев. Заговорщики, к которым примкнуло несколько тысяч рабов, планировали захватить графство Генрико, однако два предателя выдали их планы. Это, "безусловно, самый серьезный и тщательно подготовленный из всех известных нам заговоров", – писал губернатор Виргинии Д. Монро президенту Т. Джефферсону. По разным данным заговор охватил от 1 до 10 тыс. рабов. Для привлечения их к участию в нем использовались тайные религиозные собрания. Габриэль, изучавший Библию, по-своему толковал их участникам те ее части, которые относились к положению рабов и нападению на филистимлян. Кроме того, брат Габриэля, Мартин, был проповедником и для привлечения колеблющихся широко использовал религию. При этом он убеждал рабов, что "их дело сродни делу древних евреев" и, согласно Библии, Бог обещает, что "пятеро вас одолеют сотни и сотни тысяч ваших врагов". С целью вовлечения в заговор рабов, родившихся еще в Африке, один из руководителей заговора – Джордж Смит использовал этнические религиозные традиции, колдунов и колдовство. Из ряда отрывочных сведений видно, что руководители заговора знали об идеях Французской революции, ибо, по свидетельству одного из схваченных заговорщиков, планировалось перебить всех белых, кроме квакеров, методистов и живших в штате французов, которых "следовало щадить вследствие... их дружбы со свободой". За заговором Габриэля на Юге сразу же последовало принятие законов, направленных на предотвращение подобных заговоров. В Южной Каролине в 1800 г. было запрещено рабам, свободным неграм и мулатам даже в присутствии белых собираться ночью в целях богослужения. В 1802 г. такой закон был принят в Виргинии, а затем в Миссисипи (61. 229–230; 68. 220–225; 136. 46; 226. 310–312; 314. 147; 336. 219, 223, 311).

В первом и втором десятилетии XIX в. в связи с ухудшением положения рабов заговоры и восстания следовали одно за другим почти ежегодно. В 1816 г. в Кэмдене (Южная Каролина) был раскрыт заговор, мотивированный "дикими безумными идеями прав человека и неправильно понятыми фрагментами Священного писания" (61. 230; 68. 258; 197. 186). 20-е годы ознаменовались "одним из самых серьезных, широко разветвленных и тщательно запланированных" заговоров рабов во всей истории борьбы народов США против рабства" (68. 259–270). Руководителем его был Телемак или, как его стали называть,

Денмарк Вези. Он родился в 1760-х годах в Африке либо в Вест-Индии, мальчиком привезен в Чарлстон (Южная Каролина) и более 20 лет был рабом-слугой капитана работоргового корабля Джозефа Вези. Плавая с хозяином между портами Вест-Индии и Африкой, Денмарк повидал мир, познакомился с разными вариантами рабства черных, освоил несколько иностранных языков и успел многое узнать о революции рабов на Гаити. Выиграв в 1800 г. в лотерею 1,5 тыс. долл., он за 600 долл. купил себе свободу и завел в Чарлстоне плотницкую мастерскую. Вези был членом местной конгрегации АМЕЦ и, по некоторым данным, иногда сам выступал там с проповедями. Среди черных он приобрел репутацию независимого человека, а среди белых – слишком самоуверенного и поэтому "трудного негра".

Вовлекать рабов (как городских, так и полевых с окружающих плантаций) в заговор Вези начал в 1821 г. Он сумел подобрать себе таких непосредственных помощников, которые позже даже под жестокими пытками отказались назвать зашифрованные в найденном списке имена участников заговора. По разным данным, заговорщикам удалось привлечь от 7 до 10 тыс. рабов в радиусе до 100 км от Чарлстона. Большинство их родилось в Америке, но многие были уроженцами Африки и Вест-Индии (в конце XVIII – начале XIX в. в Южную Каролину прибыли некоторые плантаторы с Гаити со своими рабами). В связи с этим одним из помощников себе Вези назначил раба Джека Притчарда – галла по этнической принадлежности, известного как Галла Джек. В качестве колдуна он имел у рабов-новичков огромный авторитет, как человек, которого "нельзя убить, застрелить или захватить". Известно, что он был руководителем тайного этнического Общества галла, члены которого поклялись во взаимной верности друг другу. Некоторые авторы полагают, что он был носителем западноафриканских и вестиндских традиций культа обиа.

Восстание предполагалось начать 14 июля 1822 г., но заговорщиков выдал раб – домашний слуга, и они были схвачены. Специальный суд после полуторамесячного расследования предъявил обвинения 131 лицу. 35 из них, в том числе Денмарк Вези, были повешены. Следствие показало, что для маскировки сборов заговорщиков использовались молитвенные собрания, а обсуждение плана восстания и подготовки к нему постоянно происходило в "библейском контексте". Вези был активным членом АМЕЦ и с самого начала широко использовал Библию, сравнивая положение черных рабов с положением древних евреев в египетском плену. По показаниям одного из рабов, Вези говорил о "сотворении мира, в котором все люди имеют равные права, черные так же, как и белые..." По признанию другого, Вези, читая Библию, оказал, что следует покончить со всеми белыми – мужчинами, женщинами, детьми, и утверждал, что поступить так не было грехом, ибо "Бог приказал нам сделать это". По другим признаниям заговорщиков, Вези ссылался не только на Библию, но и на пример Гаити, т.е. перемещивал религиозную проповедь с аболиционистской идеологией.

Выяснилось также, что не только Вези, но многие свободные негры и рабы, участвовавшие в заговоре, были прихожанами Африкан-

ской методистской епископальной церкви Чарлстона и что в заговоре по-видимому, был замешан пастор Моррис Браун, вынужденный в связи с этим бежать на Север и ставший там помощником Р. Аллена, а после его смерти епископом-руководителем АМЕЦ. Однако, по мнению О. Алхо, Д. Вези использовал религию, как христианскую, так и африканскую, прежде всего как инструмент устранения сомнений и колебаний части вовлеченных в заговор рабов. Учитывая мифологизированное, преимущественно религиозное сознание своих слушателей, он был вынужден использовать религиозные образы и язык. Понимание им того, что социальная революция в тех реальных условиях нуждается в христианском обосновании и что ее следует поддержать также средствами и элементами африканской традиции, в том числе с помощью колдуна, лишней раз свидетельствует о высоком уровне и незаурядности Д. Вези как руководителя (61. 224–225; 68. 268–272; 136. 74–76; 165. 569–570; 197. 185–186; 253. 93, 135–138, 158, 183, 213–214).

После раскрытия заговора Денмарка Вези деятельность АМЕЦ в штате была запрещена. Рабовладельцы Южной Каролины и других штатов потребовали изоляции рабов от свободных негров и городских рабов от сельских. Во многих штатах были приняты дополнительные законы и меры, ограничивающие права и деятельность свободных негров и усилившие контроль за рабами. Однако обстановка оставалась очень тревожной. В 1825 г. известный южнокаролинский рабовладелец даже в публичной речи посетовал на то, что "владеть рабами с каждым днем становится все менее безопасно". Восстания меньшего масштаба и волнения на плантациях продолжались вплоть до конца 20-х годов (68. 115, 268; 375. 22).

В первой четверти XIX в. по мере возрождения и укрепления на Юге института рабства антирабовладельческие настроения среди белых южан под влиянием расистской пропаганды рабовладельцев и их идеологов постепенно стали исчезать. Не могло не наложить это обстоятельство своего отпечатка и на позицию руководства белых церквей по вопросу о рабстве. Так, президент Баптистской конвенции Южной Каролины Ричард Фурман уже в 1822 г. доказывал, что "право держать рабов явно установлено Священным писанием" и поэтому не может считаться "аморальным действием" (196. 187–187; 183. 185).

В Виргинии усиление белого расизма, растущий страх перед восстанием рабов, а также убеждение в том, что вдохновляют и поощряют их к этому негры-проповедники, стали причиной того, что с середины 20-х годов баптистская церковь там начала ограничивать лицензирование черных проповедников. У некоторых из них были отобраны старые лицензии, а прежде чем разрешить лицензирование нового кандидата рекомендовалось проводить тщательную проверку его "благонадежности". И если раньше существовавшие в штате африканские баптистские церкви обычно сами избирали своих пасторов и, являясь членами местных белых баптистских ассоциаций, были представлены на их собраниях негритянскими делегатами по своему выбору, то к концу 20-х годов эти церкви потеряли значительную часть своей автономии и находились под неусыпным наблюдением

белых баптистов. Что же касается белой методистской церкви, то даже самая тщательная проверка протоколов ее форумов за время с 1820 по 1828 г., по свидетельству У. Уэзерфорда, не обнаружила ни одного действия, предпринятого этой церковью против рабства. И хотя на Севере многие методистские белые пасторы еще и продолжали выступать против рабства, на Юге даже те, кто в душе осуждали его, ради "единства церкви" молчали... (130. 3–4; 369. 91).

Конец 20-х – начало 30-х годов были тревожными для рабовладельцев. В разных местах Юга то и дело вспыхивали волнения рабов. Из Мэриленда, Виргинии, обеих Каролин и Луизианы в Вашингтон поступали требования о присылке войск на случай ожидаемого бунта африканцев. И как раз в это время появился и начал очень быстро распространяться среди рабов уже известный нам "Призыв" Д. Уокера. В такой обстановке произошло третье из крупнейших выступление рабов на довоенном Юге в XIX в. – восстание Ната Тэрнера в Виргинии, в котором особенно ярко проявилась связь негритянской религии с негритянским сопротивлением. И хотя по своим масштабам оно было значительно меньше чем те, что готовили Габриэль Проссер и Денмарк Вези, но в отличие от них оно действительно произошло и стало самым кровавым восстанием рабов в истории США. Не случайно его руководителю посвящено больше исследований, чем любому другому лидеру черных рабов в США (280; 360; 377).

Нат Тэрнер родился в 1800 г. рабом и всю жизнь прожил в графстве Саутгемптон, где к 1831 г. проживало 9,5 тыс. негров и 6,6 тыс. белых. Он был необычным ребенком, очень рано сам научился читать, много раз перечитывал в Библии рассказы об израильтянах в египетском рабстве и Моисее, видя себя в мечтах человеком, который полностью вызволил черных из рабства. В детстве он не раз слышал, как родители и другие взрослые рабы, удивляясь его способностям, говорили между собой о нем как чуть ли не об избраннике божьем. В юности он и сам уже считал, что вдохновлен Богом. В молодости он начал читать проповеди, и его религиозный авторитет в общине рабов на небольшой плантации их хозяина Джозефа Трейвиса был общепризнанным. Это еще больше убедило Ната в своем особом предназначении. Утвердившись в этом, он посвятил себя различным религиозным испытаниям, включая длительные посты и молитвы. К этому времени выяснилась его способность излечивать некоторые болезни "приложением руки" и среди рабов он стал пользоваться репутацией врача, провидца и пророка. Летом 1825 г., судя по "Исповеди", продиктованной им в тюрьме в ноябре 1831 г., его посетило видение – битва на фоне потемневшего неба, молний, раскатов грома, белого и черного духов. После этого он еще более уверовал в свою роль мессии, стал проводить много времени в одиночестве, молиться и изучать Библию. В последующие годы его продолжали посещать видения, принимавшие иногда апокалиптический характер. Решающее видение пришло в мае 1828 г., когда "дух" сказал ему, что время придет и "первое станет последним, а последнее – первым", после чего он сделал вывод о том, что "день близок"... По мнению некоторых авторов, он

читал "Призыв" Уокера и под его влиянием еще более утвердился в необходимости вооруженного восстания. Как полагает О. Алхо на основании "Исповеди" и признаний самого Ната Тэрнера о своей жизни и мотивах своих действий, он принял на себя не роль Христа-Спасителя, а скорее роль мстителя наподобие пророков Ветхого завета и представлял себе ее только в свете наказания, посылаемого Богом врагам черного народа – белым (61. 226–228; 136. 119–125; 195. 58–59; 197. 187; 385. 52–53, 59).

Теперь Тэрнер стал готовиться к последнему "знаку божьему", чтобы поднять и повести свой народ на сокрушение врага его же собственным оружием. Таким знаменем Нат Тэрнер счел произошедшее в феврале 1831 г. солнечное затмение. Только после этого он счел возможным нарушить печать молчания и посвятил в свои намерения четырех человек, с которыми договорился поднять восстание в День независимости США – 4 июля с целью "окончательного" уничтожения рабства. Но к тому времени он оказался болен и решил ждать нового знамения (61. 227; 378. 96–97; 385. 58–59).

В отличие от Габриэля Проссера и Д. Вези Нат Тэрнер не имел детально разработанного плана восстания, ожидая, что рабы присоединятся к нему, как только оно начнется. В результате ему удалось избежать судьбы большинства заговоров рабов – предательства. Но когда произошло очередное знамение и он решил, что пора действовать, его группа насчитывала всего шесть человек. Восстание началось ночью 21 августа 1831 г. с нападения на усадьбу Трейвиса и было для белых полной неожиданностью, но длилось всего 48 часов. Повстанцы, вооруженные топорами и косами, переходили с плантации на плантацию, убивали белых. За сутки к ним присоединилось около 70 рабов, в том числе конных, с небольшим числом ружей. Восставшие рабы успели перебить более 60 белых и приближались к административному центру графства Джерусалему, где рассчитывали захватить склад с оружием. Однако на подступах к городу их встретили местная милиция и солдаты и довольно быстро рассеяли повстанцев, захватив многих в плен. В течение последующих двух дней было убито более 100 негров. 46 человек судили: из них 16 (в том числе 3 свободных негров) повесили, 12 продали в Вест-Индию и т.д. По признанию губернатора Виргинии Дж. Флойда, все осужденные "мужественно встретили смерть, не выразив сожаления, что отдают свою жизнь за такое дело". Самому Тэрнеру удалось скрыться и около 2 месяцев прятаться в лесах, но в конце концов с помощью собак его выследили, судили и вскоре казнили (68. 296–302).

В Виргинии после подавления восстания воцарился террор. За неграми охотились с собаками. Их жестоко пытали, калечили, убивали. Автор статьи в ричмондской газете "Инкуайер" писал: "Дело Ната Тэрнера нас предостерегает. Никакому черному человеку не следует разрешать быть проповедником в стране. Закон должен быть усилен – либо трагедия в Саутгемптоне взывает к нам тщетно" (197. 188). Законодательные органы многих южных штатов приняли меры, ограничивающие деятельность негритянских проповедников и церквей, что

уже само по себе свидетельствовало о значении деятельности негритянской церкви и вклада ее в борьбу против рабства.

Довоенный Юг никогда не забывал Ната Тэрнера. Во всех южных штатах власти принимали жестокие меры для подавления мятежных настроений среди рабов. Смертный приговор грозил всем, кто подстрекал их "к сопротивлению, тайным обществам, заговорам и бунтам". Были введены законы о строжайшем наказании за обучение рабов грамоте и помощь беглым рабам, о еще большем ограничении прав и деятельности свободных негров, о запрете въезда их из других штатов и т.д. Скандинавский путешественник, побывавший на Юге США, сообщал, что плантаторы "никогда не ложатся спать без заряженных пистолетов сбоку" (320. 27; 384. 183–184).

Террор, однако, не остановил упорной и нараставшей борьбы черных рабов за свободу. Восстание Ната Тэрнера, завершая определенный этап этой борьбы, в то же время явилось важной вехой ее дальнейшего развития. Другим событием, которое также оказало в те годы глубокое влияние на движение против рабства в США, стала отмена в середине 30-х годов Англией рабства в Вест-Индии и Британской Гвиане. В 30–40-е годы XIX в. значительно возросло число побегов с плантаций, поджогов, стычек блюстителей порядка с беглыми рабами, заговоров и восстаний последних.

: Как только стало известно, что Нат Тэрнер был проповедником, среди белых южан поднялась волна слухов о том, что все черные проповедники – "смутьяны" и "агитаторы", подбивающие рабов к мятежу и убийствам. Так считал и губернатор Виргинии Дж. Флойд, утверждавший, что восставшие стремились создать свое правительство с диктатурой черных проповедников. В 1832–1834 гг. многие южные штаты приняли законы, запрещавшие свободным неграм и рабам проповедовать, а также присутствовать на религиозных собраниях ночью без разрешения, а кое-где и вообще собираться более чем пяти рабам вместе без присутствия белого человека.

Однако отнюдь не все черные проповедники обязательно призывали рабов к восстанию, хотя связано это было не столько с их личной позицией, сколько с трезвой оценкой реального соотношения сил. Да и отношение властей и руководителей белых церковных руководителей к черным проповедникам на Юге широко варьировало в зависимости от времени и места. Кое-где – в той же Виргинии и даже на нижнем Юге, в Алабаме, Миссисипи, Луизиане, Техасе – в 30–50-е годы свободные негры и рабы продолжали проповедовать (183. 257, 259).

В то же время вызов, брошенный новым, воинственным и радикальным аболиционизмом и ААО рабству, а также усилившийся в 30-е годы страх рабовладельцев перед восстаниями рабов и растущим положением южан в качестве меньшинства среди белого населения страны (вследствие растущего притока на Север иммигрантов из Европы и исключения рабства на многих западных территориях) еще более обостряли чувство угрожавшей им опасности (196. 186–187; 314. 159).

То обстоятельство, что религия сыграла весьма заметную роль в крупнейших заговорах рабов первой четверти XIX в.: заговоре Габ-

риэля Проссера в 1800 г., заговоре в Кэмдене (Южная Каролина) в 1816 г. и в заговоре Денмарка Вези в 1822 г., побудило некоторых церковных лидеров-южан и плантаторов, во-первых, осознать, что при определенных обстоятельствах религия вообще и черные проповедники в частности могут представить серьезную угрозу безопасности рабовладельческого общества, а во-вторых, признать, что северные церковники-аболиционисты правы, когда говорят, что рабовладельцы запустили христианское наставление своих рабов. Во всяком случае начиная с 1829 г. такие видные рабовладельцы, как Ч.К. Пинкни Э.Р. Лоуренс, У.Б. Сибрук, уговаривали плантаторов Южной Каролины "воспользоваться аргументами... наших северных братьев" с тем чтобы улучшить "религиозное состояние рабов" (314. 154–155, 159).

Восстание 1831 г., руководимое Натом Тэрнером, по-видимому, убедило в этом рабовладельцев и заставило их понять, что организованную религию в интересах самих же плантаторов следует использовать как своего союзника в деле "сохранения мира и доброго поведения среди негров". Газета виргинских баптистов, например, в 1835 г. прямо заявила, что если бы церкви в графстве Саутгемптон должным образом занимались духовным наставлением рабов, то, возможно, не произошло бы восстание во главе с Натом Тэрнером. Причиной его, по мнению автора статьи, было отсутствие должной заботы о рабах и предоставление их самим себе. Эндрию Броддас и другие виргинские баптистские деятели подчеркивали, что религиозное наставление сделает рабов гораздо более хорошими слугами и убеждали хозяев устраивать для них по вечерам специальные церковные службы, а также "приглашать своих слуг присутствовать на семейных молитвах" в хозяйском доме (130. 7–9). В Джорджии и Южной Каролине под руководством Уильяма Кэйперза (позже епископа методистской церкви) уже в начале 30-х годов появились первые плантационные миссии для религиозного наставления рабов. Другой выдающийся сторонник создания плантационных миссий Чарлз Джонс, заявив, что 9/10 негритянского населения Юга и Запада не бывает в церквях, поскольку в некоторых сельских районах там их вообще нет, в 1834 г. призвал белые деноминации и рабовладельцев финансировать строительство церквей и часовен.

Во второй половине 30-х – начале 40-х годов руководители движения плантационных миссий утверждали, что причиной заговоров и восстаний является религиозный фанатизм рабов, обусловленный неправильным наставлением их. Если бы рабы получили правильное религиозное наставление, то никогда бы не последовали за таким "фальшивым пророком", как Нат Тэрнер, уверяли они. Одновременно ими была развернута по всему Югу кампания в пользу религиозного обучения рабов как лучшего средства укрепления рабства. Чтобы сделать его безопасным для рабовладельцев, говорили они, необходимо большее внимание со стороны хозяев к религиозной жизни рабов. Это была сплотившая южных церковников основных деноминаций стратегия использования христианства как средства социального контроля. Оценив ее по достоинству, рабовладельческая аристократия ока-

ила движению плантационных миссий полную и активную поддержку (101. 80–93; 183. 187–188).

Результатом, по словам одного из американских историков, стал в 30–50-е годы XIX в. новый "огромный взрыв" обращения рабов в христианство. При этом наиболее активны в области деятельности плантационных миссий были южные методисты и баптисты, хотя пресвитериане и епископалиане также заметно активизировали свои усилия в этой области. В частности, методистская епископальная церковь Юга за время с 1846 по 1861 г. увеличила число своих черных прихожан, по некоторым данным, с 118,9 до 209,8 тыс., а баптистская – с 200 до 400 тыс. (130. 4–5, 10; 183. 186; 314. 175–176).

Что же касается пресвитериан, то хотя число рабов в их церкви никогда не было очень большим, но к 1842 г. пресвитерианские миссионеры занимались евангелизацией их в семи штатах (Виргинии, Северной и Южной Каролинах, Джорджии, Кентукки, Миссисипи, Алабаме). Но идеи таких священников, как пресвитерианин Чарлз Джонс из Джорджии или методист Кэйперз из Северной Каролины (которые, кстати, сами были рабовладельцами), оказали большое влияние на идеологию и практику плантационной миссионерской деятельности всех протестантских деноминаций в предвоенные десятилетия (61. 56; 314. 157, 165).

В частности, именно Ч. Джонсу благодаря опубликованной им в 1842 г. и получившей широкое распространение по всему Югу книге "Религиозное наставление рабов в Соединенных Штатах" удалось убедить рабовладельцев в необходимости подготовить особые издания Библии для рабов и специальные инструкции для проповедников, увеличить оплату белым священникам, которые вели богослужение для рабов, организовать на плантациях чтение Библии для взрослых рабов и воскресные школы для их детей (которые иногда вели сами жены плантаторов). Были специально отобраны и популярно изложены одобренные плантаторами библейские рассказы, которые рекомендовалось читать рабам. В 1845 г. в Чарлстоне, где собрался цвет южно-каролинской плантаторской аристократии, было принято решение о финансовой поддержке усилий церковников Юга, и в последующие годы рабовладельцы тщательно следили за цензурированной христианизацией своих невольников (183. 188; 314. 165, 169; 378. 52).

Одна из трудностей миссионерской деятельности на плантациях состояла в том, что рабовладельцы и южные протестанты боялись миссовой грамотности рабов и поэтому сознательно не учили их грамоте. В Алабаме, Миссисипи, Луизиане и Южной Каролине обучение рабов грамоте каралось смертной казнью. Поэтому религиозное обучение и наставление рабов разрешалось проводить только в устной форме. Учитель, или проповедник, сначала задавал вопрос и давал ответ на него, а затем просил класс или прихожан в церкви повторить тот и другой и выучить их наизусть. Широко использовались также игры и картинки из Библии (183. 188; 314. 161).

Рабовладельцы руководствовались главным образом интересами выгоды и безопасности, полагая, что религия должна стать хорошим

средством контроля. Идеологическая обработка рабов считалась настолько важной, что рабовладельцы при отсутствии проповедника, а иногда и при наличии его нередко сами читали проповеди рабам. При этом одни из хозяев были достаточно религиозны и проявляли действительную заботу о "духовном благополучии" своих рабов. Другие относились к этому скептически, однако вообще не мешали рабам слушать проповеди, исходя из того, что если они слушают белого проповедника, то хотя бы в это время не смогут уходить в лес, чтобы слушать какого-либо подозрительного черного проповедника. Бывший раб Илайджа Дэвисон из Виргинии вспоминал, например, что религиозная искренность его бывшего хозяина выразилась в том, что вопреки запрету со стороны закона, он учил своих рабов грамоте, чтобы они сами могли читать Библию. Но это отнюдь не мешало ему разрушать их семьи, продавая отдельно их жен или мужей (183. 189. 191).

Что же касается содержания проповедей, читаемых рабам, то пресвитерианским миссионерам, например, не рекомендовалось касаться многих мирских проблем, выслушивать жалобы на хозяев или надсмотрщиков. И вообще проповеди, разрешенные белыми, не должны были содержать ничего такого, что могло бы натолкнуть рабов на осознание необходимости борьбы за свое освобождение. Более того, Ч. Гамильтон полагает даже, что "проведи белых священников рабам на плантациях не напоминали им о будущем воздаянии в раю... Подобные утверждения могли посеять мысль, что рабство несправедливо и против него следует восстать" (195. 37, 39; 336. 221). Однако, на наш взгляд, эта его точка зрения отнюдь не представляется бесспорной.

Рабовладельцы, конечно, знали, что рабы предпочитают слушать своего, черного проповедника. И нередко хозяева, обнаружив у раба, которому они доверяли, соответствующий талант и нарушая закон, сами поощряли его проповедовать на своей плантации. А известный политик и плантатор из Джорджии Роберт Тумбс, научив своего черного кучера читать и писать, позволил ему вести проповеди не только в своей общине рабов, но и в округе (183. 261).

От рабов обычно не требовалось обязательно вступать в церковь той же деноминации, к которой принадлежали хозяева. В Южной Каролине, например, значительная часть плантаторов оставалась епископалианами, а их рабы стали баптистами. После Гражданской войны многие рабы из других деноминаций также перешли в баптистскую или методистскую церковь (183. 189).

Между тем по мере укрепления позиций северной буржуазии и усиления политической борьбы ее с плантаторами-рабовладельцами все больше белых церковников Севера включались в аболиционистское движение. Борьба внутри белых протестантских церквей по вопросу о рабстве, особенно обострившаяся в 40–50-е годы, привела к расколу и образованию у них северной и южной ветвей. Еще в первой четверти XIX в. белая методистская епископальная церковь, выступавшая ранее против рабства, фактически стала постепенно отходить от

этой позиции, хотя официально ее не меняла. А для того чтобы сохранять внешнее единство в своих рядах, на каждой генеральной конференции этой церкви руководство деноминации по возможности старалось обходить вопрос о рабстве. Тем не менее в 1836 г. ее епископ У. Кэйперз, заявив, что христианский раб должен быть верным и послушным хозяину, открыто высказался против освобождения рабов. К началу 40-х годов более тысячи священнослужителей этой церкви сами являлись рабовладельцами. В конце концов на генеральной конференции в 1844 г. при обсуждении женитьбы на рабовладельце епископа Д. Эндрю из Джорджии вопрос о рабстве встал настолько остро, что привел к давно назревшему расколу деноминации и созданию в 1845 г. отдельной открыто прорабовладельческой Методистской епископальной церкви Юга. В 1847 г. в ней насчитывалось 125 тыс., а в 1860 г. — 172 тыс. негров (196. 189–190; 336. 225; 369. 92–93, 97–98, 107, 108).

В белых баптистских ассоциациях в 40-е годы также развернулась ожесточенная борьба по вопросу о рабстве. И когда Отдел заграничных миссий при образованном еще в 1814 г. Объединении баптистских церквей США принял в 1845 г. решение лишить рабовладельцев права миссионерства, то несогласные с таким решением многочисленные белые баптистские ассоциации Юга на конференции в Августе (Джорджия) образовали свою Южную баптистскую конвенцию (196. 190).

В отличие от баптистов и методистов в пресвитерианской протестантской епископальной и конгрегационалистской деноминациях (где негров вообще было очень мало) до формального раскола на южную и северную ветви дело дошло лишь в 1861 г. Отдельные их представители осуждали рабство (в частности, созданная в 1846 г. конгрегационалистами Американская миссионерская ассоциация сразу же высказалась против рабства), другие его оправдывали. Но формально генеральная ассамблея пресвитерианской церкви только в 1861 г. заявила, что рабство — нормальное состояние черного человека (61. 58; 196. 190; 336. 227, 228, 311; 369. 183, 199, 202).

Что касается католической церкви, то, за исключением Луизианы и Мэриленда, где общее число черных католиков, включая свободных негров и мулатов, не превышало 75—80 тыс., у нее не было тесных контактов с рабами. И хотя она признавала пороки рабства, тем не менее открыто не осуждала, считая, что ликвидация его — дело далекого будущего и должна происходить постепенно с компенсацией рабовладельцам. В 50-е годы и особенно в годы Гражданской войны руководство и пресса католической церкви твердо стояли на страже интересов рабовладельцев (324. 152, 155—160; 336. 28).

И только квакеры продолжали открыто выступать против рабовладения, поддерживать abolitionистское движение и антирабовладельческую пропаганду. Они по-прежнему активно участвовали в деятельности подпольной "железной дороги", президентом которой в то время являлся квакер из Цинциннати Леви Коффин. В 1853 г. квакеры вручили губернаторам южных штатов, членам Конгресса и Верховного суда США, а также президенту Ф. Пирсу декларацию, в

которой резко осуждалось рабство негров (141. 119, 179, 185—189; 161. 130; 331; 369. 79).

В предвоенное десятилетие антирабовладельческие настроения в стране быстро нарастали. Несмотря на драконовский закон 1850 г. о бегстве рабов с плантаций приняло особенно широкие масштабы. Пожары, заговоры, выступления рабов с еще большей, чем когда-либо, силой охватили весь Юг. Но особенно бурная волна негритянских выступлений прокатилась по большинству южных штатов в 1855—1856 гг. И снова первым, кто подозревался в качестве "смутьянов" и "зачинщиков", стали черные проповедники. Так, во время паники, вызванной раскрытием заговора рабов в Кентукки в 1856 г., обвиненный в руководстве им молодой черный проповедник был повешен. Рабовладельцы изгоняли даже белых миссионеров, если подозревали, что в их проповедях могли содержаться мысли аболиционистского характера. Между тем в мае 1858 г. в негритянской церкви Чэтема Джон Браун изложил наиболее близким соратникам план знаменитого рейда в Херперс-Ферри. А в ночь перед его выступлением молитву с просьбой к христианскому Богу "благославить успех нашего дела" прочла старшая негритянка. После восстания и гибели Джона Брауна, в 1859—1861 гг. Юг охватила новая волна выступлений рабов. В послании Конгрессу в декабре 1860 г. президент Дж. Бьюкенен был вынужден признать, что "чувства безопасности больше не существует". До Гражданской войны оставалось менее года (61. 230; 68. 340—358; 70. 56—57, 136. 436).

К тому времени, как свидетельствует статистика, число рабов формально считавшихся членами христианской церкви, составляло не более 1/5 всех рабов в США (взрослых и детей). По цензу 1860 г. общее число их достигло 3 953 760. Между тем журнал "Кристинг-обсервер" за февраль 1861 г. привел следующие данные о численности рабов в главных протестантских деноминациях: методисты — 215 тыс., баптисты — 157 тыс., пресвитериане — 38 тыс., епископалиане — 7 тыс., последователи Христа — 10 тыс., что составляет в целом 427 тыс. (61. 58). Однако, по различным другим данным, число методистов к тому времени было от 172 до 210 тыс., а рабов-баптистов — даже до 400 тыс. Кроме того, насчитывалось, видимо, не менее 65—70 тыс. рабов-католиков. Но и по этим данным, общее число рабов-членов христианских церквей не превышало 700—740 тыс., т.е. около 19% всех рабов в США.

"НЕВИДИМЫЙ ИНСТИТУТ" И РЕЛИГИЯ РАБОВ

Наибольшую возможность стать членами церквей на плантациях имели, несомненно, рабы — домашние слуги и ремесленники, а также городские рабы. Полевые рабы в отдаленных сельских районах такой возможности часто попросту были лишены. Это не означает, однако, что они были совершенно изолированы от христианства. К середине XIX в. большинство рабов представляли собой людей второго, третьего, а то и четвертого поколения, родившихся и выросших в Америке. Лингвистические и культурные барьеры ранних времен уже не являлись столь непреодолимыми. Многие рабы могли быть знакомы с элементами христианства и без регулярного посещения церкви. Поэтому данные о номинальном членстве рабов в церквях накануне Гражданской войны едва ли могут считаться единственным критерием принятия ими христианства и дать полное представление о влиянии его на рабов. Хотя различные деноминации и предлагали широкий религиозный спектр с разными нюансами в доктринах, ритуалах и нормах поведения, многие рабы-христиане на плантациях, по-видимому, оставались за пределами формальной структуры церквей. "Только меньшинство рабов когда-либо стало христианами, — пишет Р.Т. Хенди, — многие же никогда не имели шанса послушать Евангелие, а некоторые сопротивлялись религии белого человека, где слова о любви и справедливости не находили отражения в делах... Кое-кто из рабовладельцев считал, что христианское влияние делает черных более управляемыми, хотя другие опасались, что любые религиозные наставления могут усилить беспокойство среди рабов..." (196. 208—209).

Неудивительно, что некоторые северные аболиционисты и южные рабовладельцы одинаково сомневались в глубине христианского религиозного чувства среди рабов. Многие плантаторы-южане, не обязательно рьяные расисты, полагали, что характер религиозного выражения черных невольников находится в резком противоречии с подлинным христианством. Так, пресвитерианский священник Ч. Джонс, в частности, побывав на молитвенном собрании рабов, был настолько поражен, что в письме жене задавался вопросом: "Я бы мог спросить: какой же религией это является? И однако, я едва ли могу сомневаться в искренности и даже набожности возносивших молитвы. Некоторая смикда, конечно, должна быть сделана на возбудимость негритянского темперамента. Действительно, что лучшего могли мы ожидать от тех, кто имитирует (иногда, конечно, преувеличивая) поведение кое-кого из своих хозяев" (183. 214).

В то же время многие северные аболиционисты, считая систему

рабства столь ужасной и дегуманизирующей, что рабы просто лишены возможности понять и усвоить христианское учение, также задавались вопросом: какого же рода это христианство?.. И можно ли вообще считать религию рабов подлинным христианством?.. Поиски ответа на этот вопрос и споры ученых по этому поводу продолжались еще и во второй полов не XX в.

Рабы, привезенные в Северную Америку, были выходцами из разных районов и государств Африки. Они принадлежали к разным племенам и народам, этническим и языковым группам, отличались друг от друга по образу жизни, культуре и физическим особенностям. Они говорили на разных языках. Однако у них было и много общего, так как основу экономики большинства народов Африки составляло тропическое мотыжное земледелие при господстве подсечно-огневой системы и коллективной собственности на землю. В каждой деревне имелись свои ремесленники: гончары, ткачи, кузнецы, резчики по дереву и кости и т.д. Много общего наблюдалось и в духовной культуре народов Африки: музыке, танцах, фольклоре. Известно, что до прихода европейцев в Африку культура многих населявших ее народов была достаточно развита.

Но в Северной Америке — в чуждом им окружении, за тысячи километров от родины — рабы, привезенные из разных мест Африки, говорившие на разных языках и диалектах, имевшие за плечами разное социальное прошлое и низведенные до положения скота в чужой стране, были не только детрайбализованы, т.е. оказались "без роду и племени", но и лишены человеческой индивидуальности. Порабощение в колониях разрушило их семейные узы, религиозные верования и практику, лишило их идентификации. Практически были сведены на нет возможности воссоздания социальной организации, которая позволила бы им сохранить, развивать и увековечить африканские традиции и наследие своей культуры. Лишенные географических, традиционных и социальных корней, черные рабы в обстановке чуждой и угнетающей их культуры оказывались не в состоянии объединиться, тем более что в североамериканских колониях у них имелось для этого еще меньше возможностей, чем в Вест-Индии: плантации здесь были разбросаны по огромной территории, а главное, сразу же после выгрузки и продажи рабов их немедленно отправляли небольшими группками (иногда двух-трех человек) в разные места. Постепенно, в течение многих десятилетий, шел процесс "деплементализации" — утраты культурных и этнических связей, разнообразие племенных культур под давлением тяжелых условий многолетнего рабства и жестокого угнетения сглаживалось и исчезало. В то же время общность судьбы, языка и коренных интересов рабов, сложившаяся в процессе приобретенного на американской почве опыта совместной жизни, труда, сопротивления и борьбы против рабовладельцев и расового гнета, постепенно сплачивала их и создавала объективную основу для возникновения чувства групповой солидарности и складывания элементов социально-расовой общности, для появления у рабов зачатков общего социорасового самосознания. Этому в большей мере способствовал не только сам

институт рабства, но и политика насаждения расизма, проводимая рабовладельцами и их ставленниками.

В то же время происходил процесс ассимиляции, причем особенно активно там, где черные рабы тесно соприкасались с домом, бытом, трудом и всем укладом семейной жизни белых хозяев, т.е. прежде всего на фермах и в городах Новой Англии, а также среди домашних слуг в Южных и Среднеатлантических колониях. "...Раб стремился перенять взгляды и чувства хозяина в отношении религии, секса, брака и в других областях жизни, — пишет Э.Ф. Фрэзиер. — Там, где белые и черные дети росли вместе, процесс ассимиляции был более радикальным... рабы, жившие в тесном контакте с белыми, стремились походить на хозяев" (173. 27—28, 32).

Культурная ассимиляция, как правило, процесс двусторонний, и негры не только приспосабливались к языку и быту белых американцев, не только воспринимали культуру окружающего их общества, но и обогащали ее элементами африканской культуры. Однако в процессе этого культурного взаимодействия (аккультурации) негры находились в подчиненном положении по отношению к господствующему белому обществу и его культуре и к тому же были оторваны от африканского культурного влияния. Большинство привозимых рабов составляли молодые мужчины. Молодежь же — слабый носитель культурного наследия народа.

Да и сама плантационная жизнь способствовала тому, чтобы не допустить такого единства среди рабов, при котором могла бы сохраниться живая этническая традиция. К тому же более половины всех рабов в США проживало на небольших плантациях и фермах (37. 84—85; 61. 48; 188. 1. 534—535). Кроме того, только что привезенные из Африки рабы, чтобы обрести необходимые навыки работы и приспособиться к новому образу жизни, распределялись малыми группами среди старых рабов. Новичкам приходилось осваивать язык белых, всякая попытка использовать родные языки пресекалась. На больших плантациях рабы работали и жили под контролем надсмотрщиков, а на мелких фермах часто трудились вместе с хозяевами. Прежние социальные связи исчезли. Правда, рабы на плантациях были организованы в рабочие группы, но строгая дисциплина на плантациях была призвана помешать их социальному сплочению на основе пережитков африканской культуры.

Необходимо также иметь в виду, что после запрещения в 1808 г. атлантической работорговли приток в США рабов-африканцев, а тем самым и африканского культурного влияния заметно сократился и был намного меньшим, чем в Вест-Индии или Бразилии. Численность рабов в США в предвоенные десятилетия увеличивалась главным образом за счет естественного прироста (37. 77—79), и относительно малое число ввезенных контрабандным путем рабов-африканцев практически растворялось в массе рабов местного происхождения, чья память об африканском прошлом слабела с каждым поколением.

Перечисленные факторы препятствовали выживанию в США среди рабов африканской культуры и религии. Разрушение традицион-

ной клановой и семейной организации африканцев вело к потере традиционными культурами и мифами всякого значения. Оказалось невозможно сохранить ритуалы, жречество и вообще этническую идентичность, являвшие собой средство выражения и поддержки африканской теологии и культовой организации.

Тем не менее эти факторы, способствовавшие ослаблению и разрыву африканской традиции, не смогли помешать сохранению черными рабами определенных элементов своего культурного наследия. Однако рабство соединило эти пережиточные элементы с опытом, приобретенным в новой обстановке, и они постепенно потеряли свое первоначальное значение. Культура американских негров развивалась из их опыта на американской почве, становясь афроамериканской культурой, доля африканских черт которой уже на протяжении рабства постепенно сокращалась.

Африканцы, как известно, отнюдь не были примитивными существами, обладая развитыми системами религиозных верований и взглядов относительно своего места в природе и обществе. "Африканская жизнь", — замечает нигерийский исследователь Д. Оджо, — вообще насковзь пропитана религией. Не будет преувеличением сказать, что религия есть не просто некий комплекс африканской культуры, но катализатор других комплексов" (291. 58).

Оказавшись в состоянии кризиса в связи с порабощением и отправкой в Америку, африканцы апеллировали к своим предкам и богам. Как следует из ранних сообщений, у первых ввезенных в колонию рабов-африканцев в XVII в. еще полностью сохранялась традиция "танцующей религии". Так, пастор М. Гудвин, прибывший в 1665 г. в приход Мэрстон графства Йорк в Виргинии, спустя 15 лет писал о рабах: "... нет ничего более варварского и противного христианству, чем их... идолопоклоннические танцы и празднества, в которых они обычно проводят воскресенье... И тут я не могу считать, что слишком спешу обвинить их танцы в идолопоклонстве. Мое предположение возникло на том основании... что они используют свои танцы как средство вызвать дождь; к тому же некоторые из них, как известно, выпрашивают тем самым себе свободу от работы в будние дни..." (314. 65—66).

Выше упоминалось о полном безразличии, нежелании и даже враждебном отношении многих плантаторов в XVII и большей части XVIII в. к обращению рабов в христианство. Неудивительно, что африканские традиции религиозного поведения рабов в тот период все еще сохранялись. Священник Джон Шарп в 1712 г. жаловался, что христианизированных рабов в Нью-Йорке "хоронят вместе с рабами из их страны и, что очень странно, без церковных обрядов и молитв; наоборот, у могилы их соотечественников исполняют языческие ритуалы". И даже в 1779 г. один из современников отмечал, что в Южной Каролине негры "за небольшим исключением до сего времени совершенно незнакомы с христианством и остаются под таким же влиянием языческого невежества, идолопоклонства и суеверия, как и только что прибывшие из Африки...". А воскресенье и "праздники являются днями

безделья... когда рабы собираются вместе беспокойной толпой, чтобы танцевать, услаждаться и потешаться" (314. 66).

Некоторые рабы кончали самоубийством еще на кораблях во время так называемого "среднего перехода" через Атлантический океан, другие пытались сделать это уже в Америке. Но абсолютное большинство их покорялось судьбе, в замешательстве и смятении стараясь отыскать смысл существования в мире белого человека. Новая ориентация, хотя и не сразу, была представлена им христианством, преподносимом белыми проповедниками либо хозяевами. Рабы, трудившиеся и жившие бок о бок с белыми, оказались под более сильным влиянием христианских учений и практики. Те же, кто был наиболее изолирован от белых, сохраняли в религиозной практике пережиточные африканские элементы.

По поводу того, сколь широкое распространение получили эти "африканизмы" и сколь велико оказалось их влияние на характер религии рабов, среди американских ученых в XX в. развернулась длительная дискуссия. Так, еще в начале века У. Дюбуа писал, что "языческие обряды" вплетались у рабов в христианское богослужение, что происходили "адаптация и смешение языческих обрядов с ранним налетом христианства" (145. 142—145).

Видный американский антрополог М. Херсковиц, разделявший подобную точку зрения, утверждал, что религия рабов в США была буквально пропитана "африканизмами". Наиболее полно его позиция изложена в монографии "Миф о прошлом негра", в которой он поставил цель опровергнуть утверждение, будто американский негр не имел в Африке никакого культурного прошлого и находился чуть ли не в состоянии дикости, от чего был избавлен лишь благодаря контактам с европейской цивилизацией в Северной Америке. А поскольку именно этим аргументом обосновывался расистский тезис о неполноценности негров, то концепция М. Херсковица приобрела не только научное, но и важное практическое значение в борьбе против расизма. Чтобы оценить культурные различия между белыми и черными американцами не с расистской, а с научной точки зрения, Херсковиц считал важным добиться признания исторической уместности африканских пережитков в современной ему Америке. Различия между ценностями и поведением белых и черных американцев были, по его убеждению, результатом не "культурной отсталости" черных рабов и их потомков, а иного культурного субстрата, корни которого уходили в Африку (204. 20—32).

За плечами Херсковица лежал опыт многих этнографических экспедиций и обширной полевой работы в Дагомее и "Афро-Америке" — Гаити, Тринидаде, Суринаме и в меньшей степени в Бразилии. В итоге он пришел к выводу, что найти ключ к исследованию более неуловимых и скрытых африканских форм культуры можно только сопоставляя положение североамериканских негров с другими афроамериканскими обществами. И в этой связи им была предложена своего рода шкала сохранности "африканизмов" в странах Западного полушария, на одном конце которой оказался Суринам, где сохра-

нились самые сильные и наиболее цельные образцы африканской культуры, а на другом — США, где проявления африканского влияния оказались наиболее ослабленными и фрагментарными (204. 6—9, 15—27; 2. 324—382).

При этом Херскович исходил из того, что Западная Африка, откуда поступило в Америку большинство рабов, составляла сравнительно единый — несмотря на отдельные локальные различия — культурный регион, а фокусом общей культуры этого региона является религия. Не случайно по всему Западному полушарию "африканизмы" наиболее ярко выражены именно в религии. Отвергая расистский миф о прошлом негров, М. Херскович последовательно критиковал и опровергал основные установки его сторонников. В частности, не приемля утверждение, будто негры от природы наивны и по характеру подобны детям, легко приспосабливаются к тяжелейшим социальным условиям и чувствуют себя при этом счастливыми, он на ряде примеров доказывает, что оно не соответствует действительности, ибо негры всегда сопротивлялись рабству и просто вынуждены были приспосабливаться к обстоятельствам (204. 60—76; 82. 105, 293).

Тезис о том, будто в Африке в число рабов попадали только представители беднейшего населения, а более интеллектуальная его часть и знать избежали порабощения, М. Херскович также опровергает фактами пребывания в рабстве и представителей племенной элиты, в том числе жрецов (204. 105—109, 293—294). Взгляду, что у рабов не могло быть общего культурного наследия, поскольку они прибыли из разных районов Африки, имели разные языки и обычаи, а в Америке не допускалось концентрации их по этническому принципу, он противопоставил такие аргументы: большинство рабов происходили из представляющих единую культурную область прибрежных районов Западной Африки, говорили на языках двух главных языковых групп — суданской и банту, которые делятся на диалекты со сходной структурой, а в Северной Америке они постепенно переходили на английский пиджин. Поэтому этническое разделение их здесь плантаторами рабовладельцами не создавало барьеров для сохранения пережитков африканских обычаев и ценностей в общей форме (204. 77—81, 294—296).

Широко бытовал тезис, будто даже в тех случаях, когда достаточное число негров одного этнического происхождения в Новом Свете жило вместе, они в конечном счете все равно отказались от старых африканских культурных традиций. Это обычно объясняли тем, что культуры Африки были "примитивными" и "относительно низкими" на шкале человеческой цивилизации. Опровергая этот вывод, Херскович показал, что он основан на упрощенном понимании процесса аккультурации. Поскольку культура Западной Африки не была ни "дикой", ни "низкой", она не была автоматически подавлена европейской культурой, ибо Африка являлась активным партнером в процессе аккультурации в Новом Свете. Однако в США, допускает он, африканское религиозное поведение должно быть реинтерпретировано "в свете новой теологии — христианской". Причем степень необходимой

рсиинтерпретации изменения религиозного поведения рабов, по Херсковичу, определялась двумя факторами: во-первых, степенью обращения рабов к европейской культуре, определяемой численным соотношением черных и белых (чем меньше число рабов, тем более полным представляется контроль хозяина, чем строже надзор, тем интенсивнее воздействие аккультурации); во-вторых, такой традиционной и характерной чертой африканского восприятия, как открытость к "новому и чужеземному", особенно проявившейся в сфере религии, где "как завоеватели, так и завоеванные часто принимали богов своих противников". Гибкость позиций рабов в отношении новых богов способствовала пренебрежению их к внешней форме при сохранении внутренних ценностей, что, по его мнению, является "характерным для африканцев повсюду" и "самым важным определяющим фактором для понимания процесса аккультурации" (204. 136—142, 296—298).

И наконец, Херскович, опровергая тезис, будто негр является человеком без прошлого, показывает наличие у негров культурной истории, которая делает их такими же особыми участниками культурного процесса, происходившего в США, как и шведские, немецкие или ирландские иммигранты. "Цивилизация Африки, — подчеркивает он, — подобно цивилизациям Европы, внесла свой вклад в американскую культуру, какой мы ее знаем сегодня" (204. 298—299; 60. 38).

Однако в стремлении разрушить расистский миф о неграх в Америке Херскович допускал преувеличения и порой высказывал гипотезы, не подкрепленные в достаточной мере конкретным фактическим материалом. В частности, слабой частью его концепций и аргументации являются утверждения об африканских пережитках в институциональной форме и теологии определенных типов негритянских церквей, о "религиозном влечении, характерном повсюду для негров", и о том, что они "религиозны от природы", о том, что "одержимость Святым духом" стимулировала "не европейское, а африканское моторное поведение", и др. (204. 204, 225, 232—235). Так, например, то обстоятельство, что рабы при обращении в христианство отдавали предпочтение баптистской церкви, по его мнению, объяснялось сохранявшимся в их сознании влиянием западноафриканских религиозных верований. Баптистскую практику крещения посредством полного погружения человека в воду он непосредственно связывал с памятью рабов о распространенных в Западной Африке, откуда вывозилось большинство рабов, культах рек. "Значение крещения в ритуальной практике негритянских христиан часто комментировалось. Имело бы смысл связать это с приверженностью к практике игравших большую роль в Западной Африке речных культов, особенно ввиду того, что... жрецы речного культа в большом числе продавались в рабство", — писал Херскович, полагая, что поработанные жрецы из Дагомеи как раз и могли обеспечить непрерывность религиозной традиции от Африки к американским неграм (205. 256—257; 204. 225). Но эта его гипотеза, так же как и некоторые другие, вызвала ряд возражений.

Против переоценки африканских реликтов в культуре и религии рабов еще в 1919 г. выступил известный американский социолог

Роберт Парк со своеобразной теорией "культурного шока", согласно которой в результате шока, вызванного порабощением, рабы оставили в Африке почти все свое культурное наследие, сохранив лишь "темную кожу" и "тропический темперамент". Поэтому, с точки зрения Р. Парка, религия рабов в Америке стала "точной копией религии белых людей" (298. 116, 123, 131).

Эту точку зрения в принципе поддержал и ученик Р. Парка известный социолог-афроамериканец Э.Ф. Фрэзиер, считавший систему рабства в Северной Америке настолько жестокой и такой длительной, что африканское культурное наследие там было почти полностью уничтожено. Признавая существование африканских пережитков у негроидного населения Латинской Америки и Вест-Индии, он отрицал возможность выживания сколько-нибудь значительных слоев африканской культуры в условиях североамериканского рабства. Хотя отдельные рабы помнили кое-что о своем африканском прошлом, это, по его мнению, не меняло общей ситуации. "Изолированные примеры только показывают, как трудно было рабам, сохранившим память об африканском культурном прошлом, найти благоприятное окружение, чтобы навсегда сохранить старый образ жизни", — писал он. Рабы, по-видимому, имели лишь смутное представление об африканском прошлом своих отцов. Образовавшийся вакуум был заполнен христианством, ставшим новым связующим фактором социального сплочения. Христианство с его библейскими рассказами и образами, воспринятыми и воспетыми рабами в их религиозных гимнах — спиричуэлс, давало новый взгляд на мир и придавало значение их жизни (173. 7; 176. 10—25).

Фрэзиер полагал, что декультурация черных рабов начиналась уже в бараках для них на побережье Африки, продолжалась в трюмах работорговых кораблей, а затем уже в Америке. Опираясь в подтверждение своей позиции на ряд факторов, способствовавших утрате рабами большей части африканских традиций, он писал: "Хотя районы Западной Африки, откуда было вывезено большинство рабов, отличаются высокой степенью культурной однородности, захват многих рабов в межплеменных войнах и отбор их на рынки рабов способствовали снижению до минимума возможности сохранения и переноса африканской культуры". И далее: "Из доступных данных, включая свидетельства о том, каким образом рабов обращали в христианство, и характере их церквей, невозможно установить какую-либо преемственность между африканской религиозной практикой и негритянской церковью в Соединенных Штатах". Здесь "негры были погружены в чуждую цивилизацию, в которой что-либо оставшееся от их религиозных мифов и культов не имело никакого значения". Рабы должны были "развить новые обычаи и взгляды", чтобы "освоиться в новой обстановке" (171. 15; 176. 1, 6, 9—10).

Признавая, что в магических ритуалах и народных поверьях сельских негров соединенных Шаттов, вероятно, сохранились некоторые африканские элементы, Фрэзиер замечает, что их очень трудно отделить от европейских народных поверий. Поэтому он отвергает

утверждение Херсковица, что африканские верования у американских негров сохраняются под принятыми европейскими религиозными формами, заявляя, что "существование таких пережитков не может быть доказано на научных основаниях". Подвергает сомнению он и ряд других тезисов Херсковица, нуждающихся в подтверждении их соответствующей научной аргументацией. Так, заметив, что высказанная М. Херсковицем мысль о связи между речными культурами в Западной Африке и приверженностью рабов к баптистской церкви спекулятивна, ибо ее едва ли можно доказать, Фрэзиер привел собственное объяснение этого явления, тем более что оно распространялось и на методистскую церковь. "Активность баптистов и методистов (по обращению рабов в христианство. — Э.Н.) дает достаточное объяснение того факта, почему большинство негров являются членами баптистской церкви... — пишет он. — Негры-рабы, по-видимому, с самого начала их проживания в Соединенных Штатах восприняли религиозные верования и ритуалы, которые были им предложены" (171. 15—17).

Фрэзиер отмечал также, что баптистские и методистские церкви обладали большей степенью автономии, чем церкви других деноминаций, и для негров, даже не имеющих образования, тем легче было стать проповедником. С таким объяснением были согласны К. Вудсон, Ч. Гамилтон, Ф. Фонер, А. Рэбото (165. 561—562; 171. 18; 314. 187—188; 384. 154; 195). Привлекала рабов также характерная для баптистов и методистов эмоциональная форма богослужения. "...Рабы, оторванные от своей родины, родни и друзей, чье культурное наследие оказалось утеряно, были изолированными и, так сказать, сломленными людьми. В эмоционализме полевых молитвенных собраний и ривайвов достигалась некоторая, пусть даже и временная, социальная солидарность, объединявшая их со своими братьями по судьбе" (176. 15—16; 314. 232—233).

Хотя взгляды Э.Ф. Фрэзиера подвергались острой критике за "крайнюю" формулировку тезиса о полном разрыве в культуре американских негров, в частности рабов, с их африканским наследием, приводимые им аргументы по некоторым конкретным аспектам были более убедительны, чем гипотезы М. Херсковица. Кроме того, что касается последних, то еще в начале 40-х годов против его утверждения о "природной религиозности" американских негров выступил Артур Фосет, статистически доказав, что afroамериканцы посещают церкви не в большей мере, чем белые американцы. И он же, еще до Фрэзиера, заметил по поводу тезиса Херсковица о связи между речными культурами в Африке и приверженностью черных рабов к баптизму, что многие из них избирали не баптизм, а конкурировавший с ним на плантациях методизм (157. 96—98, 101—102).

Позиции, представленные Херсковицем и Фрэзиером, продолжали в той или иной форме отстаиваться в различных дискуссиях по разным аспектам истории, культуры, искусства afroамериканцев, в том числе и полемики в рамках длящегося уже не одно десятилетие в негритинском движении идеологического спора между интеграционистами и

сепаратистами. Между тем в конце 1960-х и 1970-х годах появился ряд новых исследований по культурам Африки, а также истории, культуре и религии американских негров в эпоху рабства. Накопилось больше информации о вкладе рабов в американскую культуру и это позволило отказаться от крайних позиций как Херсковича, искавшего "африканизмы" едва ли не в каждом аспекте афроамериканской культуры, особенно на Юге, так и Фрэзиера, считавшего, что рабство почти полностью уничтожило африканское наследие черных американцев. Исследователи вплотную занялись выяснением того, как рабы отбирали функциональные штрихи и верования в своем африканском наследии и смешивали их с американизированными христианскими обрядами и мышлением, чтобы создать религию и образ жизни, лучше приспособленной к их собственным жизненным потребностям. И если Фрэзиер утверждал, что "не существует доказательств того, что имел место синкретизм, или слияние, христианской веры и практики с африканскими религиозными верованиями и ритуалами, как это произошло с кандомбле в Бразилии" (176. 15), то профессор Ч. Эрик Линкольн в начале 60-х годов предложил уже совсем иной подход к этой проблеме. «Черные, — писал он в предисловии к книге Д. Кона "Черная теология освобождения", — принесли с собой свою религию. Спустя некоторое время они приняли религию белого человека, но не всегда выражали ее таким же образом, как белый человек. Задачей черного человека — вероятно, это стало его судьбой — было сформировать, воссоздать предложенную ему христианином-рабовладельцем религию так, чтобы переделать ее, приблизив к чаяниям собственной души, к своим собственным специфическим потребностям». И далее он предупреждал читателя, что "черный религиозный опыт есть нечто большее, чем просто черный налет на белой случайности. Это уникальный ответ на историческую случайность, который никогда не смог быть повторен никаким народом в Америке" (120. 8).

В первой половине 1970-х годов известный американский историк Юджин Дженовезе, говоря о процессе перемешивания в Новом Свете западноафриканских религиозных верований рабов с христианством, замечал, что "они гораздо лучше синкретизировались с католическим, чем с протестантским, христианством. Западноафриканцы вообще верили в высшее божество, но также и в большое число "видовых" богов. Каждый обычно имел доступ к высшему Богу, обращаясь к нему при посредстве меньшего бога, как католики обращаются к Богу через посредство святых или Девы Марии... Протестантизм же, особенно в его баптистской или методистской формах, предлагал тесное прибежище. Где бы он нашел место для культа Огуна, преобразованного в поклонение Святому Георгию или Святому Антонию?.." В отличие от католической церкви в Латинской Америке, абсорбировавшей некоторые "ослабленные" в Новом Свете африканские культы, протестантским деноминациям на Юге США добиться этого в силу ряда специфических обстоятельств не удалось. Результатом, по мнению Ю. Дженовезе, было, во-первых, большое наследие "религиозных суеверий" в черной общине США, а во-вторых, появление афро-

христианства, хотя и возникшего внутри еврохристианства, однако во многом остававшегося вне его (183. 210. 211).

"Конечно, черные восприняли многое от белых, и конечно, белые восприняли многое от черных. Черные и белые в Америке могут рассматриваться как одна нация или две нации, либо как нация внутри нации, но их общая история гарантирует, что так или иначе и те, и другие являются американцами, — писал Дженовезе. — Остается фактом, что значительный пласт в культуре черных происходит от африканской традиции... Связь черной Америки с африканской традицией... оставалась и помогала сформировать полностью свою собственную культуру". При этом Ю. Дженовезе счел необходимым особо подчеркнуть, что наиболее плодотворно "африканизмы" могут быть исследованы лишь в свете отношений между способом производства и социальной структурой общества, а также его культурной суперструктуры (183. 210, 231, 658—660). Разделяя эту точку зрения, финский исследователь О. Алхо в 1976 г. отмечал: "Отделенная от африканского общества, его характера производства, разделения труда, организации родства и от всей его структуры, африканская традиция могла выжить только в той степени, в какой новая структура (организация американского общества. — Э.Н.) наделяла их новыми функциями и значением. С этой точки зрения представляется естественным, что африканская религиозная традиция, взятая в целом, никогда бы не смогла стать частью афроамериканской культуры, и столь же естественно, что те части этнической традиции, которые составляли неотъемлемую часть новой культуры могут быть в первую очередь поняты в свете их новых функций и значений и лишь затем в свете их исконных, африканских функций" (62. 48—49).

Альберт Рэбото в опубликованной им в конце 70-х годов фундаментальной монографии о религии рабов в США обращает внимание на то, что в дискуссиях об аккультурации рабов нередко игнорируется важное предположение Херсковича, что по крайней мере некоторые африканские религиозные концепции и религиозное поведение имели определенное сходство с верованиями и практикой, характерной для евангелического протестантизма. И далее Рэбото осторожно выдвигает предположение, что наследие американских протестантов и африканский религиозный субстрат не следует считать полностью противоположным друг другу. Культурный контакт не был в каждом случае культурным конфликтом, ибо процесс аккультурации был шире и сложнее, чем простое сохранение или разрушение "африканизма". Элементы африканских верований и поведения, полагает Рэбото, могли быть модифицированы благодаря контактам с европейской культурой и слиться с ней в новой синкретической форме. И наоборот, случалось, что европейские черты формировались или изменялись рабами в свете их африканского прошлого. С одной стороны, сходство некоторых черт делает весьма затруднительным и даже невозможным выделение того, что является по происхождению африканским, а что — европейским. А с другой стороны, это же самое сходство могло способствовать усилению определенных африканских элементов и

ослаблению других в условиях жестких запретов и давления. При этом, считает он, скорее всего, подобного рода изменения и синкретизация происходили в таких сходных между собой областях африканских и европейских религий, как экстатическое поведение (в форме духовной одержимости) и магические народные поверья (314. 58—65).

По мнению А. Рэбото, в споре Херсковиц — Фрэзиер нет ни победителя ни побежденного и разрешение его состоит в признании верных аспектов в позициях того и другого. Херсковиц прав, разрушив миф о прошлом негра и показав взаимное влияние культур в процессе аккультурации. Его концепция реинтерпретации, как фактора в культурном контакте, стала продвижением вперед по сравнению с идеей о простом исчезновении верований, ценностей, моделей поведения народа в результате систематического угнетения. Хотя не всегда критики могли оценить некоторые из его аргументов и несмотря на некоторые преувеличения в выводах, Херсковиц показал, что определенные элементы африканской культуры в условиях рабства в США выжили. Фрэзиер, в свою очередь, был прав, оспаривая эти преувеличения в выводах, а иногда и степень научной обоснованности утверждений Херсковица. И хотя Фрэзиер недооценивал примеры африканских пережитков в США, но справедливо утверждал, что новая ситуация, в которой оказались рабы, была важным фактором, развивавшим их взгляды на мир и новую культуру. "Хотя остается правдой, что Африка влияла на культуру, в том числе и на религию черных в Соединенных Штатах, правда и то, что ни африканская теология, ни африканские ритуалы не выжили в той мере, в какой они выжили на Кубе, в Гаити и Бразилии. В Соединенных Штатах, — заключает Рэбото, — боги Африки умерли"(314. 86).

Исследователи религии афроамериканцев спорят о степени сохранения африканского прошлого внутри принятого христианства. Но в целом, несмотря на различия мнений по поводу точной природы и степени сохранения тех или иных "африканизмов" в американской культуре, в том числе и в религии черных американцев, серьезные исследователи в принципе сходятся в том, что рабы сохранили определенные аспекты своих африканских религиозных верований и смешали их с христианством таким образом, что это позволило им противостоять разрушительным последствиям двухвекового рабства. Именно творческий религиозный синкретизм рабов, реинтерпретация ими христианства и адаптация к нему явились главной причиной того, что рабы не оказались полностью деморализованы и не потеряли за эти два века человеческий облик. В противном случае они бы не имели никаких прочных моральных и этических основ для сохранения личного достоинства и для того, чтобы судить о рабовладельческих порядках. Не имели бы они и никаких средств эффективного протеста против рабства, ибо протест предполагает нормы, разделяемые как угнетенными, так и угнетателями. Без религии, созданной их африканским и американским опытом, рабы, по всей вероятности, оказались бы жалкой неорганизованной и отчаявшейся массой, полностью изолированной от американской культуры.

В период рабства на плантациях существовали три типа церквей рабов: 1) "смешанная" церковь с рабами — членами конгрегации; 2) отдельная церковь под белым руководством; 3) отдельная церковь под черным руководством. Все три типа существовали одновременно, но постепенная тенденция развивалась в сторону сохранения полностью негритянской церкви. На крупных плантациях Южной Каролины и западной части хлопкового пояса многие рабовладельцы строили для рабов часовни и молитвенные дома, где в присутствии хозяев, либо белых надсмотрщиков проводились еженедельные воскресные вечерние службы. Однако эти усилия хозяев не встречали у рабов особого энтузиазма. Воспоминания рабов содержат многочисленные свидетельства недовольства тем, что их заставляли посещать церковную службу против воли, тем более что лейтмотивом проповедей белых, да и многих черных проповедников были обычно призывы к послушанию хозяевам. А если какой-нибудь белый проповедник набирался мужества затронуть тему о том, что Бог не делает различий между душами белых и черных людей, то рабы запоминали его надолго.

Религиозный опыт рабов, однако, никоим образом не ограничивался только видимыми структурами институциональной церкви. Община рабов имела собственную религиозную жизнь, и религия их была как институциональной, так и неинституциональной, видимой и невидимой, формально организованной и стихийно адаптированной. Регулярная воскресная служба в местных церквях сосуществовала с недозволенными либо дозволенными неформальными вечерними молитвенными собраниями в поселках рабов. Наряду с проповедниками, лицензированными церковью и нанятыми хозяином, действовали и проповедники-рабы. Хотя и не все рабы, принявшие христианство, являлись членами церквей, но основные доктрины, символы и видение жизни, проповедуемые христианством, большинству рабов в 40—50-е годы XIX в. были известны. К тому времени "невидимая церковь" рабов или, как ее еще называли, "невидимый институт христианства" на Юге достиг состояния зрелости.

Посещая церковь, рабы всегда чувствовали себя скованными присутствием белых, тенью белого контроля и поэтому обычно предпочитали молиться самостоятельно, без белых. Связано было это, видимо и с тем, что черные и белые на Юге вели богослужение по-разному. Правда, и у тех и у других проповедниками использовалось нечто подобное песенному стилю чтения проповедей с "двусторонней связью" — призывами проповедника и ответами паствы. Однако ответы были разного характера: содержание ответов белых прихожан проповеднику чаще всего состояло из "амен", которым они одобряли его, давая знать, что слушают и взволнованы. Черный же проповедник в этом не нуждался, просто без ответов прихожан богослужение бы не имело никакой связи с Богом. Черный проповедник сказал бы: "Он не говорит этого!" — тогда как белый проповедник сказал бы: "Слово божье гласит!" И эта разница в стиле, по мнению Ю. Дженовезе, отражала различие в теологической идее — белые были, по его

словам, фундаменталистами по сути, черные же только по видимости. И те и другие проповедовали Библию в "пламенном" стиле, но, по приведенному им выражению Г. Митчелла, белые были пламенно яростными, тогда как черные — пламенно радостными (183. 240—242; 273. 50).

И на плантациях, и на фермах рабы стремились собираться для богослужения отдельно от белых всюду, где только могли. Но во многих штатах законы запрещали это, а после восстания Ната Тэрнера подобные ограничения были еще больше усилены. Однако часть плантаторов, считая своих рабов мирными и послушными, полагала, что это отражалось на их настроении и снижало производительность труда. Такие хозяева предпочитали иногда разрешать дополнительные молитвенные собрания, которые рабы обычно проводили без белых вечером или ночью, молясь, распевая песни и танцуя.

Один из современников оставил такое описание этих собраний: "Ночью, особенно в летнее время, после того как каждый поужинал, среди нас вошло в обычай сидеть около дома. Те, кто постарше, собирались вместе и разговаривали, пока не шли спать. Иногда кто-нибудь начинал напевать старый гимн, и тогда сосед подпевал. Постепенно собирались возле каждого дома, и начиналась музыка. Вскоре все собирались вместе и так пели!.." Подобную же картину рисовал в воспоминаниях бывший раб Роберт Андерсон: "Мы собирались открыто летней ночью вокруг большого костра, чтобы предохраниться от москитов, и слушали проповеди наших проповедников, иногда полночи. Пели, вопили, молились. Обычно, когда проводили эти собрания, там бывал и народ с других плантаций, а иногда белые гости, которые стояли вне круга и слушали нашу службу" (314. 220—221). Воскресные молитвенные собрания в поселке рабов, если им разрешали, могли длиться весь день.

Эмоционализм и экстатический стиль евангелических ривайвелов на "фронтире", несомненно, повлияли на характер религиозной службы черных рабов. Она отличалась и такими чертами, как радость и выкрики одобрения, вопли, стоны и рыдания, раскачивание и танец, прострация и бормотание, воспринимаемые как доказательство искренности и глубины веры. Но если у белых евангелистов духовная одержимость означала, что обращенных грешников заполняет Святой Дух, то у рабов в США одержимость верой была иной. Один из бывших рабов давал ей такое объяснение: "Старый дом собраний был охвачен вдохновением. Там обретался дух. Каждое сердце билось в унисон, как будто мы обратили свой разум к Богу, чтобы сказать ему о наших горестях здесь внизу. Бог видел нашу нужду и пришел к нам. Я обычно удивлялся, что делало людей вопиющими, но теперь я не удивился. Существует восторг внутри и заполняет так сильно, что мы не можем себя сдерживать. В костях пылает огонь. И когда этот огонь охватывает человека, его трясет" (314. 64).

Хотя ритмы барабанов, обязательные в африканских и латиноамериканских культурах, у рабов в США отсутствовали, ибо барабаны здесь были запрещены, прихлопывание ладонями, притопывание,

нение с вопросами и ответами и танцы являлись стилем поведения, связанным с одержимостью как в Африке, так и в США. Р. Андерсон так описал этот стиль религиозного выражения: "Цветные... имели свою, особую музыку, которая является скорее чередованием ритмов, нежели написанной мелодией. Их музыка главным образом является или была... своего рода ритмичным пением. Оно было связано с религией, и слова с их причудливой мелодичностью были в основном религиозного характера. Рассказы из Библии были переложены на слова, пригодные для музыки, уже используемой цветными людьми. Во время пения этих песен певцы и все прихожане в такт музыке раскачивались всем корпусом и притоптывали ногой или прихлопывали руками. Практически все их песни сопровождалось каким-нибудь движением... Странная и таинственная музыка религиозных церемоний вызывала у старых и молодых своего рода безумный религиозный пыл... Мы также любили религиозные танцы, которые были выражением того странного, фантастического, непостижимого, что ощущалось во всех наших религиозных церемониях" (314. 65). Путешественник Чарлз Лайелл, побывавший в 1845 г. на подобном собрании рабов, отмечал: "На методистском собрании-молитве они быстро перемещались по кругу на площадке, причем иногда, я бы сказал, проделывали такие танцевальные движения, что фактически это напоминало своего рода духовный авантюризм..." (314. 66—67).

Некоторые хозяева не позволяли рабам ни ходить в церковь, ни устраивать молитвенных собраний, считая, что у негров нет души, и высмеивая их религиозные представления. Но чаще отказ разрешать им проводить свои собрания бывал связан со страхом хозяев перед возможным заговором и восстанием рабов, а иногда являлся результатом каприза надсмотрщика, управляющего или хозяина. Нарушение запрета грозило жестоким наказанием. Например, рабу Генри Биббу за присутствие вопреки запрещению на тайном молитвенном собрании его хозяин, сам дьякон местной баптистской церкви, назначил 500 ударов хлыста по обнаженной спине. Бывшая рабыня Шарлотта Мартин рассказывала, что ее "старшего брата за участие без разрешения в одной из религиозных церемоний" забили кнутом до смерти. И тем не менее даже в случаях, когда такого разрешения не было, рабы, рискуя быть выпороты их земными хозяевами, все-таки проводили собрания тайно, чтобы помолиться своему "божественному хозяину" так, как считали надлежащим (311. 123—125).

С этой целью измышлялись всякие способы, чтобы белые не узнали о собрании. Соблюдая всяческие предосторожности, рабы устраивали его иногда в чьей-либо дальней хижине либо в разных изолированных местах: оврагах и ущельях, в лесной чаще или кустарниковых зарослях — в "тихой заводи", как говорили они... Коллективное моление, длившееся нередко почти всю ночь, иногда вел пришедший черный проповедник, но чаще кто-либо из своих же рабов, считавшийся в общине "образованным", — домашний слуга или кучер, имевший возможность наблюдать, как молятся в церкви белые, и получивший титул "проповедника". "Наши проповедники, — вспо-

минал Р. Андерсон, — были обычно плантационными людьми, подобными остальным из нас. Какой-нибудь человек, имевший небольшое образование и выучивший что-нибудь из Библии, становился нашим проповедником. Цветные люди имели свою религию, не такую сложную, как религия белого человека, но более близкую нам... Когда мы устраивали такие собрания, мы проводили их по-своему и белые люди в них не вмешивались" (336. 231; 108. 329, 330—331).

Чтобы обеспечить тайну созыва запрещенного молитвенного собрания, предупреждение о нем делалось в иносказательной форме, например таким способом, как пение во время работы духовного гимна "Сокройся при Иисусе", что означало: "Пройди незаметно к Иисусу" А чтобы обезопасить само собрание, рабы использовали либо чан с водой, над которым читалась проповедь, либо еще какой-либо своеобразный способ, в действенность которого свято верили: в зарослях или хижине, где они собирались, ставились обычно перевернутые вверх дном железные котлы, призванные заглушить звуки пения и молитвенных восклицаний. Бывший раб Кэлвин Вудс вспоминал, как во время такого ночного моления они сбились в кучу за смоченными стеганными одеялами и другим тряпьем, подвешенным, чтобы звук не был слышен снаружи, в "форме маленькой комнатки" или шатра. На другой плантации, в Луизиане, когда "рабы ушли ночью подалее в лес и устроили богослужение", они "стали на коленях вокруг говорящего, который также стоял на коленях. Он пригнулся вперед и говорил над посудой с водой, чтобы заглушить звук. Если же кто-нибудь воодушевлялся и начинал вопить, другие быстро прикрывали ему рот руками" (314. 215).

Однако чаще использовался перевернутый котел, ставившийся на полу в середине хижины либо на крыльце, который затем чем-нибудь слегка подпирался. "...Когда наступает темнота, — рассказывала рабыня Клара Янг, — люди подвешивают котел для стирки вверх дном в маленьком лесном церковном домике так, чтобы приглушался шум и надсмотрщик не слышал нашего пения и криков" (364. 335).

Хотя в эффективности этого способа некоторые исследователи сомневаются, большинство их полагают, что сама практика переворачивания котла вверх дном является продолжением определенных западноафриканских традиций. Так, Джон Ф. Швед связывает ее с ритуалами, предназначенными для освящения земли. Джордж П. Роуник объясняет это тем, например, что у народа йоруба котлы являлись символами богов, обеспечивающих приверженцам защиту. В Дагомее имеются церемониальные котлы для каждого предка. А в Новом Свете интерпретация африканского поверья, которым эти церемониальные котлы связывались со сверхъестественной защитой, могла придавать рабам дополнительную уверенность в себе и мужество созывать тайные собрания там, где это запрещалось (61. 124—125; 108. 331; 183. 236—237; 318. 34—37. 39—43; 336. 218; 314. 216).

Об одном из тайных молитвенных собраний рассказывает в автобиографии Питер Рэндол, бывший до 1847 г. рабом в графстве Принс-Джордж (Виргиния): "Не имея разрешения устроить собрание

на плантации, рабы собирались на болоте, недоступном для патрулей. Они договорились между собой о времени и месте, где сойдутся. Как это часто бывает, первый прибывший отгибает по пути ветку деревьев по направлению к выбранному месту. Потом начинаются приготовления к богослужению. Сначала собравшиеся расспрашивают друг друга о самочувствии и настроении... Затем все кругом молятся и поют обыкновенно до тех пор, пока ими не овладеет чувство полного счастья. Начинаящий обычно называет себя недостойным и говорит очень медленно, пока не воодушевится, становится возбужденным, и через короткое время 20 или 30 мужчин и женщин под его влиянием падают на землю..." Излив во время длежащихся иногда почти всю ночь молитв и песнопений свои повседневные горести и нужды, найдя поддержку и утешение, рабы восклицают: "Благодаря Бога, я не буду жить тут вечно!" Затем "они расходятся по очереди, обмениваясь рукопожатиями и прощаясь друг с другом... Перед расставанием поют прощальный гимн — хвалу Господу" (314. 216—217).

Более полное представление о религиозном пении и танце на проходивших обычно без белых молитвенных собраниях рабов дает белый священник Генри Сполдинг, посетивший в годы Гражданской войны Порт-Ройал в Южной Каролине: "После того как завершено восхваление, на собрании обычно следует весьма своеобразное и впечатляющее исполнение вопящего или религиозного танца негров. Трое или четверо, еще стоя, прихлопывая руками и отбивая такт ногой, начинают петь в унисон одну из особых... мелодий, в то время как другие гуськом движутся вокруг них по кругу, также присоединяясь к пению. Вскоре те, кто в круге, перестают петь, другие же продолжают пение с нарастающей силой и переходят в пританцовывающий шаг, согласовывая его с ритмом музыки. Этот шаг — нечто среднее между шарканьем и танцем — непосвященному человеку так же трудно описать, как и имитировать. В конце каждой строфы пения танцующие на секунду останавливаются с легким притопыванием на последнем звуке, а затем, выдвинув другую ногу вперед, продолжают следующий куплет.... Часто под одну и ту же песню они танцуют в течение 20 или 30 минут..." (61. 122).

На молитвенных собраниях обычно звучали духовные песнопения — спиричуэлс. Стилю исполнения этих духовных гимнов, на котором сказывалось африканское наследие рабов, был присущ сильный акцент на призыв и ответ, полиритмичность, разноголосие, синкопу, незаметный переход от одной ноты к другой и повторение. Этот африканский стиль песенного исполнения не мог быть переведен на латинское письмо, поэтому печатные варианты не могли передать особый колорит духовных гимнов рабов, вызывавших удивление и восхищение почти всех белых слушателей, которые характеризовали их как "чувственные", "странно очаровывающие" и т.д.

Спиричуэлс возникли как общинные песни еще в колониальный период. Даже на самых ранних ривайвелах рабы обычно оставались петь и молиться еще надолго после того, как белые уходили, и создавали собственные гимны, вызывавшие протесты ортодоксальных бе-

лых, которым они напоминали плантационное праздничное пение рабов. Однако эти гимны вобрали в себя и традиции хоровых духовных песен англо-кельтского населения (кстати, также называвшихся спиричуэлс) южных колоний, а позже штатов. Несмотря на африканский стиль пения, спиричуэлс исполнялись во славу христианского Бога. Имена и слова африканских богов были заменены библейскими персонажами и христианскими сюжетами. И в этом смысле негритянские спиричуэлс явились своего рода гибридом, рожденным, подобно многим народным песням, в процессе взаимного влияния и заимствования между африканским стилем и европейским пением. Они явились результатом синтеза обеих культур — англо-кельтской и африканской.

Черпавшие свои образы и аллегории в Библии и представлявшие своеобразный свод народной поэзии, спиричуэлс были мощным инструментом набожности и связи между неграмотными рабами. Они комбинировали и выражали стихийную религиозность и собственный христианский опыт, горе и отчаяние людей, оказавшихся в условиях рабства, их надежды на освобождение от земных страданий в этом или потустороннем мире. Гибкая импровизационная структура спиричуэлс придавала им способность приспосабливать индивидуальный специфический опыт раба к сознанию группы. Радость или горе одного становились радостью или горем всей группы. Имелись спиричуэлс, которые использовались, чтобы оповещать общину рабов о тайных собраниях или о приближении надсмотрщика.

Как правило, спиричуэлс были иносказательными и в одной ситуации могли означать одно, в другой нечто иное, хотя не отрицая первоначального значения. Но рабы понимали заложенный в них двойной смысл. Часто спиричуэлс выражали протест и упорное стремление рабов к свободе (например, "О, свобода!" или "Самсон разрушил это здание!") как в этом мире, так и в потустороннем, ибо глубокая связь между двумя мирами отражала характер религиозного сознания рабов. Исследователь песенного творчества рабов в США Майлс Фишер, считая их религию тесно связанной с протестом, даже предполагает, что некоторые спиричуэлс были созданы Натом Тэрнером, Денмарком Вези и Гарриэт Табмэн. А в некоторых более поздних звучали уже их имена (162. 66-68, 181; 87. 181—183; 259. 96). Настоящее в спиричуэлс переплеталось с прошлым, так что образы, сцены и события из Ветхого и Нового завета драматизировались и как бы оживали (60. 180—201; 61. 70—131; 64. 89; 338. 114—115; 342. 96—98, 187—224).

Молитвенные собрания помогали измученным ежедневной работой от зари до зари рабам благодаря "прямому" общению с Богом и друг с другом вновь обретать надежду и силу духа. Кроме того, они придавали рабам чувство самостоятельности, способствуя представлению не просто общности между собой, но и общности с лидером по их собственному выбору.

На некоторых плантациях под наблюдением белых, а иногда и с их участием рабам разрешались крещения, браки, похороны. Радостным событием для них было рождество, которое праздновалось несколько

дней, когда позволялось посетить семью и друзей на соседних плантациях. В эти дни рабы надевали лучшую одежду, какую имели, и обычно поздравляли семью хозяина, восклицая: "Рождественский подарок!" — на что белые обязаны были ответить маленьким подарком — обычно табаком для мужчин, цветными лентами для женщин, сладостями для детей и мелкими сувенирами для более привилегированных рабов. Готовился особый рождественский ужин для рабов в хижинах и для Большого дома, раздавались горячее пиво, виски и другие алкогольные напитки.

Крещение также являлось важным событием. Одетые в белые одеяния, в присутствии "братьев и сестер" кандидаты проходили "между поющих и восхваляющих" к местному пруду или речке, символизирующим реку Иордан, и, согласно баптистской практике, "погружались" туда священником. Пресвитериане, методисты, епископалиане в подвоем не спускались, а просто опрыскивались. Опыт крещения придавал рабу чувство индивидуальной ценности, противостоящее обесценивающему и дегуманизирувавшему давлению рабства.

Наиболее распространенной среди рабов формой вступления в брак было перепрыгивание жениха и невесты через лежащую на земле или на полу метлу. Другим вариантом этого обычая было перепрыгивание брачующихся под приподнятой над землей метлой "задом наперед". Нередко это делалось и без пастора, хотя рабы всегда предпочитали, чтобы брак заключался при пасторе. Привилегированные рабы — повара, дворецкий, ремесленники, обслуживавшие усадьбу, справляли свадьбу по типу белых простолюдинов. Но хотя предполагалось, что брачный союз благословлен Богом на всю жизнь, брак рабов законом не признавался, целиком зависел от хозяина и в любой момент по его воле мог быть разрушен продажей жены или мужа другому хозяину (314. 228—229).

Похороны рабов в колониальный период и начале XIX в. проводились под наблюдением белых. Это было частью режима контроля над рабами с целью не допустить их заговоров и восстаний. Поэтому службу на таких похоронах вели обычно белые проповедники. Лишь в 40—50-е годы ситуация изменилась и, как свидетельствует большинство бывших рабов, хозяева в тот период, как правило, позволяли рабам самим проводить похоронные церемонии, покупали гроб или посылали плотника. Похороны собирали родственников и друзей покойного, которые в обычное время виделись редко. Часто похороны требовали поэтому значительных расходов и община помогала, чем могла. Предполагалось, что отпевание священником гарантирует, что дух покойного спокойно уйдет в иной мир и не будет возвращаться. Поэтому рабы предпочитали проводить похороны с пастором. Длелись они часто всю ночь, сопровождалась молитвами, пением спиричуэлс, танцами и угощением. В некоторых местах Джорджии, Южной Каролины, Виргинии была отмечена западноафриканская традиция захоронения вместе с покойным и пищи. Похоронную церемонию проводил пришлый плантационный черный проповедник либо пользующийся в общине репутацией "образованного" раб — кучер, домашний слуга или

мастер-ремесленник. Белый современник, наблюдавший в 1826 г. такие похороны, отзывался о них довольно резко: "Негритянские похороны представляют отвратительную картину; они сопровождаются возмутительными телодвижениями, грохотом, воплями и пиршеством выпивкой" (60. 125; 314. 194—199).

Африканская вера в пантеон богов облегчила переход рабов к христианству, тем более что доверие к Богу, который привел свой народ к поражению, не выдерживало в их глазах сравнения с Богом, который приводит свой народ к победе. К тому же, когда африканцы переходили к христианскому Богу, они не столько покинули рамки своей старой религиозной практики, сколько расширили ее. Не случайно У. Дюбуа, говоря о "невидимой церкви", т.е. о религии рабов, писал, что "прежде всего их церковь никоим образом не была ни христианской, ни строго организованной; скорее всего, это было приспособление и смешение языческих обрядов рабами на каждой плантации..." (145. 144—145).

Молитвенные собрания рабов — подпольные и разрешенные — по существу являли собой своего рода плавильный тигль, в котором переплавлялись христианская религия и духовные особенности и элементы ритуалов, свойственных африканским религиям. Именно там рабы могли реинтерпретировать и адаптировать каждый важный аспект религии белых людей — их молитвы, обряды, религиозные гимны и общий ритуал. При этом, как подчеркивает Ю. Дженовезе, народные (т.е. африканские) верования едва ли смогли бы сравнительно легко перейти в христианство рабов, если бы последние не сумели достичь определенной степени автономии для своего религиозного выражения (так же как и свободным неграм в городах удалось добиться от белых определенной степени контроля над церквями). "Без этой степени автономии внутри структуры формальной религии народные верования могли бы остаться полной противоположностью ей и рабы оказались бы вынужденными делать трудный выбор между христианством и нехристианством. Институциональное развитие, а также способность проповедников и самих рабов понять свои выгоды открыли путь к проникновению многого из народной культуры в христианскую веру" (183. 232).

Проведенные во второй половине 1930-х годов специальные опросы бывших рабов свидетельствуют, что на религиозных собраниях их родители молились прежде всего о достижении свободы (61. 231; 108. 330).

Хотя религиозное поведение поколений рабов складывалось на основе христианства, элементы его неизбежно проецировались на окружающую их реальную действительность. Поэтому в сознании рабов христианство имело как бы две грани: "потустороннюю" и "посюстороннюю", или "реалистическую". Первая из них, ориентированная на "небеса", выражала идею "компенсации" и представляла идеологию более или менее пассивных форм приспособления и подчинения. В самых мягких приспособленческих формах ориентация угнетенных на потустороннюю жизнь содержит важные элементы политической

рассудительности, которая помогает нейтрализовать давление дегуманизации и отчаяния. Поскольку рабы не могли претендовать на большее, то идея неба с ее равенством перед Богом, понижая фигуру угнетателя, послежизненным предназначением которого будет ад, придавала им чувство личной ценности и достоинства.

Вторая же из этих граней выражалась как идеология в более или менее активных формах сопротивления и включала, во-первых, признание свободы высшей ценностью, причем не столько даже религиозной, сколько социально-психологической, сложившейся на низшем уровне общественного сознания — на уровне житейской психологии, связанной с жестокими реальностями рабства, а во-вторых, использование конкретно-исторических событий, при которых библейские мифологические термины и образы приобретали не ведущее, а подчиненное значение, служили скорее аналогиями, чем составными частями вероучения. "Рабы создали уникальную страну, характерную не тем, что она была "поту- или посюсторонней", а тем, что в ней отсутствовало рабство", — писал О. Алхо, считавший, что подобное смешение религиозных и светских мотивов лежало в основе процесса развития сознания общины рабов (61. 233).

Приобретение рабов к христианству началось со знакомства с Библией. Конечно, неграмотные рабы не могли читать ее сами, но изложение проповедником оказывало на них огромное влияние как источник сверхъестественного знания, ведь это была "святая книга". Однако белые и черные проповедники использовали Библию по-разному. Если для белых фундаменталистов она представляла неизменный остов доктрины, то религия рабов избегала ее буквалистского истолкования. Рабы-проповедники создали и развивали свой, особый стиль проповедей, наиболее характерными чертами которого была не только огромная страстность, но и колоритность драматических и ярких эпизодов испытаний и побед библейских героев. Поэтому рабам Библия несла неисчерпаемый запас добрых советов и представлений о жизни. Библейские персонажи, оживая перед ними, представляли исторический пример для подражания.

Большинство рабов на слух выучивали наизусть фрагменты проповедей, интерпретируя их в песни, исходя из терминологии собственного опыта. "Многие из них, — свидетельствует белый священник Д.Д. Лонг, — могли изложить основные доктрины Евангелия на языке песен". По воспоминаниям других современников, рабы считали, что существует некая настоящая Библия от Бога, и говорили, что "используемая теперь Библия является Библией хозяина", так как они слышат из нее лишь: "Слуги, повинуйтесь вашим хозяевам" (314. 243, 295). Многие места в Библии усиливали религиозные чувства рабов, но все превосходила библейская история об Исходе — избавлении древних евреев от рабства в Египте и обретении земли обетованной своих отцов (183. 252; 378. 52).

С самого начала религиозной жизни рабы стремились идентифицировать себя с угнетенными личностями и народами, описанными в Библии, и по словам автора книги "Быть рабом" Д. Лестера, "сформи-

ровали собственный род христианства, которое они обратили в источник силы в тяжелых для них обстоятельствах. В Ветхом завете — в рассказе о порабощении евреев египтянами они увидели свою историю. В фигуре Иисуса Христа нашли кого-то, кто страдал, как они страдали кого-то, кто понимал их, кого-то, кто предлагал им отдых от их страданий" (183. 253). Рабы считали себя представлявшими "новый Израиль", "народ, избранный Богом", которого "средний переход" привел в рабство в новый "Египет", а своих врагов, угнетателей-рабовладельцев — "фараонами". При этом наиболее осторожные и боязливые из них могли обвинять хозяев иносказательно, угрожая "фараону", который символизировал рабовладельца. В то же время более смелые из рабов фактически призывали Бога защитить и избавить их от угнетения и рабства, как он это сделал для древних евреев. Наиболее же отважно рабы-проповедники, превознося воинственность древних евреев, призывали своих слушателей сопротивляться угнетению.

В то же время рабы не прекращали говорить и, как свидетельствуют многие спиричуэлс, петь о Моисее и связывали его со всеми великими событиями истории, включая самые недавние. В частности, в некоторых спиричуэлс под этим именем подразумевался не библейский Моисей, а знаменитая негритянка "проводник" подпольной "железной дороги" Гарриэт Табмэн, которая вывела из южных штатов на Север около 300 беглых рабов.

Присвоение рассказа об Исходе было для рабов способом, выражавшим их чувство исторической идентичности как народа, основанной на их общем наследии порабощения. Они обращались к рассказу об Исходе, конец которого они знали, и к своему опыту, рабства, которое еще не кончилось. В идентификации с историей Исхода рабы создавали для себя цель и смысл жизни в условиях рабства. Они верили, что священная история освобождения Богом "своего народа" должна была повториться (или повторяться) на американском Юге. Капеллан армии северян, работавший среди освобожденных рабов в Алабаме, в 1864 г. писал, что "нет никакой части Библии, которая была бы им так знакома, как история освобождения детей Израиля. Моисей является их идеалом всего, что является высоким, благородным и совершенным в человеке. Я думаю, что они привыкли рассматривать Христа не столько как духовного освободителя, сколько как второго Моисея" (314. 311—312).

История Исхода древних евреев из Египта дала рабам возможность проектировать для себя будущее, радикально отличавшееся от их настоящего. По воспоминаниям современников, во время Гражданской войны 1861—1865 гг. рабы в южных штатах обетованной "землей Ханаана" считали Север, пели об армии северян как о "божественной", а "Линкума", как они называли президента Авраама Линкольна, нередко ассоциировали с "мессией-королем" и Спасителем, т.е. с Иисусом Христом.

Командир прославленного негритянского полка армии северян полковник Томас У. Хиггинсон вспоминал, что проводившиеся опросы рабов Юга свидетельствовали, что в их головах библейская история

евреев своеобразно перемешивалась и они не проводили четкой грани между Иисусом и Моисеем. Образ Моисея, освободившего свой народ от рабства в этом мире, и Иисуса — избавителя в потустороннем мире, смешивался ими во всеобъемлющей теме освобождения от рабства. Моисей в их сознании стал Иисусом, а Иисус — Моисеем, и два аспекта религиозных поисков рабов — своего коллективного освобождения от рабства, как социально-расовой группы, и своего избавления от страданий, как личности, слились в один. Восхищаясь боевой отвагой негритянских солдат, Хиггинсон писал, что со времен Кромвеля еще не было войск, так одухотворенных религиозным пылом (61. 82, 233; 183. 213, 252—255).

Таким образом, приняв в Новом Свете в качестве своей религии христианство, черные рабы творчески трансформировали ее в "религию свободы" — далеко не всегда революционного и даже просто открытого неповиновения, но чаще духовного сопротивления. Отождествление Моисея с Иисусом, по мнению Ю. Дженовезе, как раз и представляло жизненный механизм для этой трансформации. Для рабов, полных решимости сопротивляться своим угнетателям, но бесильных бросить им вызов открыто, нетерпеливо ожидавших как спасения от физического рабства, так и духовного освобождения на небесах, такое отождествление поддерживало веру и надежду на земное спасение (183. 254).

Христианская религия, несомненно, помогала рабам адаптироваться к системе рабства. Немало авторов, отмечая и критикуя ее тенденцию поддерживать существующий порядок, ее потусторонний, компенсационный акцент, утверждали, что она особенно пригодна для того, чтобы удерживать рабов в состоянии покорности хозяевам. Однако, как известно, были и рабы, интерпретировавшие Библию в революционном плане, и к таким относились не только Нат Тэрнер или Денмарк Вези. Не случайно автор одного из лучших исследований в этой области Альберт Рэбото считает, что "для американских рабовладельцев христианство рабов могло стать обоюдоострым мечом" (314. 290). Во "внутреннем мире" рабов, в их религиозном сознании существовала своя шкала ценностей, и первойшей из них являлась обычно воля не хозяина, а Бога. Вопреки воле рабовладельца рабы верили и были твердо убеждены, что рабство наверняка противно воле Бога. Поэтому когда воля хозяина оказывалась в конфликте с волей Бога, то рабы вставали перед выбором, который одновременно становился возможностью утвердить собственную свободную волю и действовать на основе ее в контексте христианства, в котором непокорность белой власти независимо от последствий могла казаться моральным императивом. Тайные молитвенные собрания рабов также ведь часто были актами непокорности воле хозяина и развивали в них чувство морального превосходства над ним.

Таким образом, влияние религии на позицию, мотивацию и действия рабов было сложным. Большинство их, конечно, открыто в разговоре с белым человеком не выражало недовольства своим положением и условиями жизни, но, общаясь между собой, они осуждали лицемерие

своих угнетателей и отделяли ханжескую религию хозяев от подлинного христианства. Бывший раб Дуглас Дорси рассказал, например, что после проповеди на их плантации белого священника, призывавшего рабов чтить хозяев, которых они могли видеть, так же как Бога, которого они не могли видеть, "жена возчика, умевшая немного читать и писать", сказала, что проповедь "была вся живой". Белая современница Эмилия Бурке, имея в виду жизнь рабов в Джорджии, свидетельствовала: «...они верили, и я сама слышала их утверждения, что в жизни, которая будет "там", также будут белые и черные; и тогда белые будут рабами, а они будут господствовать над белыми. Они все верят в будущее возмездие их хозяевам по воле всемогущего Бога» (314, 291, 294). "Рабы, — писал об этом выдающийся лидер черных аболюционистов Фредерик Дуглас, — достаточно знали ортодоксальную теологию своего времени, чтобы отправить всех плохих рабовладельцев в преисподнюю" (140, 45).

Среди аргументов Священного писания, использовавшихся идеологами рабовладельцев в защиту рабства в США, особую популярность на белом Юге в 40—50-е годы XIX в. получил тот, который оправдывал порабощение африканцев и их потомков упомянутым уже выше "проклятием Хама". Однако рабы отнюдь не рассматривали свое рабское положение в качестве наказания за коллективный грех людей черной кожей. Утверждения белых проповедников, что рабы страдают за грех Хама, не нашли отклика в их общинах, и никакая белая пропаганда не смогла убедить их согласиться с этой идеей. Для них вообще грехом считались проступок, несправедливость по отношению к другому, нарушение общепринятых моральных норм, правонарушение. Их представление о небесах не отделяло потусторонний мир от понятий об этом мире, которые акцентировались на свободе, любви к братьям и сестрам и т.д.

В сознании рабов не укладывалась теология, основанная на идее первородного греха. Поэтому их теология в основном игнорировала эту важную христианскую доктрину, которая могла бы в духовном плане примирить их с рабством, тем более что в традиционных африканских религиях идеи первородного греха не было и поэтому проблемы свободы и порядка приняли в них радикально иные формы. Эти религии представляли собой жизнеутверждающую веру, сводившую грех к минимуму и передавшую в наследие черным рабам праздничную радость жизни. Именно это наследие, это жизнеутверждающее начало африканских традиций и явное безразличие к "первородному греху" оказались важным фактором сохранения коллектива, способствовавшим выживанию личности и общины. Странным казалось белым и представление рабов о дьяволе, поскольку в их рассказах и песнях дьявол обычно предстал как большой ловкач и обманщик, который может обернуться и другом в нужде, и весело смеяться. Рабы иногда даже объясняли его проделками свои проступки. Если бы рабы фактически не придали христианству ту форму, которая соответствовала их собственным психологическим потребностям и чувствам, то оно, по мнению Ю. Дженовезе и ряда других исследователей, могло бы

превратить их в совершенно дегуманизированных и обезличенных рабов (183. 211—213, 218—219, 245—247; 299. 133).

Пылкая приверженность христианству широко сопровождалась в поселках рабов африканской традицией народных поверий и практики, включавшей колдовство и знахарство. Судя по свидетельствам современников (в том числе бывших рабов), они были распространены по всему рабовладельческому Югу. Епископ АМЕЦ Д. Пейн и другие черные церковные деятели вели упорную борьбу против "язычества" и "заморских верований" среди рабов. Об этом же писал в книгах о поездках по южным штатам корреспондент газеты "Нью-Йорк таймс" Фредерик Олмстед, да и сами рабовладельцы никогда не сомневались в том, что христианство их рабов содержало изрядную дозу африканских суеверий (183. 216—217, 255—256; 292. 110; 293. 408, 451; 314. 275—288).

В популярном среди плантаторов и надсмотрщиков журнале "Саузен калтивейтэ" ("Южный земледelec") анонимный автор под псевдонимом Евангелический священник писал: "Другим столь же известным фактором остается то, что почти на каждой большой плантации среди негров имеется один, который обладает своего рода магической властью над умами и чувствами остальных; они смотрят на него как на своего рода оракула, и, хотя, как правило, этот упомянутый оракул является проповедником, в девяносто девяти случаях из ста он самый законченный негодяй и лицемер на плантации. Весьма вероятно, что ему приходят всякие чудотворные видения... с ним разговаривают ангелы и т.д. Влияние такого негра на общину рабов не поддается учету..." Причем особенно верили колдунам, родившимся в Африке. Рабы считали, что только черные, да еще рожденные "в сорочке" (с плевой) обладают тайной властью, являющейся чем-то вроде дара их африканского наследия (183. 216, 218; 140. 170—171).

Негритянские суеверия явно африканского происхождения, такие, как вера в привидения и в то, что мертвые могут возвращаться к живым в виде духов, что рождение ребенка с зубами или близнецов считается угрожающим признаком, что умопомешательство — результат колдовства и что многие болезни — следствие проникновения в организм человека змеи с помощью колдуна, нанятого врагом заболевшего, сохранялись в сельских районах Юга и не исчезли в черных гетто крупных городов даже в XX в. Многие из элементов в инициациях, наблюдавшихся в 30-е годы XX в. американским этнографом Зорой Харстон в разных черных культовых группах Юга, соответствовали практике, существующей в Западной Африке и католических странах Латинской Америки, где сохранились традиционные африканские верования, в том числе испытание уединением, пост, ношение особой одежды, танцы, жертвоприношение, присвоение нового имени (183. 217; 213. 242, 248, 253, 299—300).

Вера рабов в духов отличалась от веры в них белых южан лишь одним — многие рабы верили не только в духов, которых боялись, но и в духов дружественных — добрых духов покойных друзей, которые возвращаются, чтобы убедиться, все ли здесь в порядке. По убеждению

многих белых, так же как и черных, жужан, духи являлись душами беспокойных мертвецов, которые могли и не быть опасными, но всегда наводили страх. Все это совмещалось с христианским благочестием. Причем в некоторых местах пасторы почти открыто разделяли суеверия своих прихожан, подобно тому как бедные приходские священники в католических странах часто разделяли веру своей паствы в магию (183. 217, 219—220; 354. 50).

Характерно, что, хотя южные колдуны обычно были черными, их клиентура часто была и белой, причем далеко не всегда из числа сельских белых бедняков и вообще из "низших классов". Негритянский писатель XIX в. Уильям Уэлс Браун, сам рожденный в рабстве, вспоминал черного колдуна, в числе клиентов которого были молодые "белые леди". Судебные отчеты сообщают о плантаторах и мелких рабовладельцах, замешанных в нечистоплотных коммерческих и других делах и прибегавших к помощи колдунов-негров (183. 79, 218, 220; 350. 19—22, 44—105).

Методы, использовавшиеся черными колдунами и врачевателями-травниками, включали как шарлатанство и знахарство, так и практическую народную медицину. У. Дюбуа, говоря об упадке африканской традиции среди рабов и отыскивая ее следы, отмечал, что "главным оставшимся хранителем традиций был священнослужитель или знахарь. Он рано появился на плантациях и обрел свою функцию в качестве исцелителя больных, толкователя неизвестного, утешителя скорбящих, мистического мстителя за несправедливость, одного из тех, кто грубо, но колоритно выражал тоску, разочарование и негодование обманутого и угнетенного народа" (145. 144). См. Приложение 1.

Социальное значение колдовства в эпоху рабства Ю. Дженовезе видит в определенной степени автономии, которую колдуны обеспечивали в общинах рабов. Рабы, конечно, не питали иллюзий по поводу силы колдунов над белыми, но уже то, что они вообще видели рабов с большой властью, усиливало чувство, что у них в руках есть власть, которой нет у белых, и помогало сопротивляться идее бессилия, постоянно внушаемой им рабовладельцами (183. 221).

Таким образом, хотя боги Африки и уступили постепенно свое место христианскому Богу, африканское наследие в виде песен, танцев, духовной одержимости и магии оказало сильнейшее влияние на религиозное поведение и народные поверья рабов.

Если в городах свободные негры и рабы слушали обычно черных священников, которые были подготовлены в общем не хуже своих белых коллег, то в сельских районах Юга ситуация была иной. На плантациях проповедники рабы или бывшие рабы, лицензированные церковью и не лицензированные, были как постоянными, так и странствующими. Нередко и те и другие умели читать и знали Библию. Однако среди черных проповедников было немало малограмотных и неграмотных (хотя, по мнению Ю. Дженовезе, доля таких была не выше, чем среди бедных белых проповедников), но обладавших природным умом и обучавших своих подопечных рудиментам христианства, способствуя их религиозному развитию. Более того, поскольку они не

умели сами читать Библию, то рабы были убеждены, что Бог открыл им свое слово и вложил его непосредственно в их душу. Известен, в частности, случай, когда в Южной Каролине рабовладелец отказал своему рабу Бёрду в разрешении читать проповеди, высмеяв его и заявив, что он неграмотен и невежествен. Но тот уговаривал, и хозяин позволил ему попытаться. И тогда, по словам другого раба, свидетеля этой сцены, "Бёрд прочитал самую потрясающую проповедь, которую мы когда-либо слышали". После этого хозяин освободил его, снабдил лошадью и послал в поездку с проповедями (183. 261).

Тем не менее, некоторые из проповедников-рабов были столь же невежественны, как остальные рабы и, естественно, неграмотность мешала им в наставлении слушателей религии, которая придавала печатному слову Библии особое значение. Поэтому одни из них, если представлялась возможность, просили кого-либо из бедных белых прочитать им вслух фрагменты Библии, выучивали их наизусть и проповедовали пастве. Другим все же удавалось освоить начатки чтения. Но были и такие, кто научились бегло читать и писать. Например, некий Сэм Джонсон, раб-проповедник на плантации в Южной Каролине, воспользовался для этого помощью сына своего хозяина. Родители запретили юноше пить кофе, а Сэм, будучи дворецким в доме, снабжал его кофе в обмен за уроки чтения и письма (183. 256; 314. 177, 231, 233—234).

Поскольку религиозная практика, допускаемая рабовладельцами, видоизменялась от места к месту и от времени до времени, то и отношение их к черным проповедникам широко варьировалось в зависимости от места и времени. Но в любом случае, разрешая вести богослужение, хозяева рассчитывали на то, что проповедники должны успокаивать рабов и примирять с их скромной долей в земной жизни. Утешение и умиротворение являлись двумя функциями черного проповедника, и любой из них, успешно выполнявший эти функции, становился ценной фигурой для рабовладельца. Если он был рабом, то за свою лояльность к хозяину находился в привилегированном по сравнению с остальными рабами положении — освобождался от тяжелой физической работы, имел более или менее приличную одежду, получал относительную свободу в своей проповеднической деятельности, в том числе разрешение проводить молитвенные собрания на соседних плантациях. В качестве примеров подобного рода Ч. Гамильтон называет баптистских проповедников Джорджа Лайля в Джорджии и "Дядю Джека", проповедовавшего в Виргинии в течение 40 лет. Его не только освободили от рабства, но и купили ему ферму. Проповедники, выражавшие социально ортодоксальные взгляды, особо ценились. Крупный плантатор в дневнике сделал запись о свободном негре-проповеднике, который не любил аболиционистов и отказался поехать для миссионерской работы в Африку якобы потому, что там не живут белые (183. 260; 195. 47; 314. 233).

Большинство черных проповедников на Юге в период рабства, конечно, не были пламенными аболиционистами, как некоторые из их северных коллег. Но и то обстоятельство, что они несли какое-то

утешение рабам, оказывали им помощь практическими советами, обеспечивали эмоциональную разрядку и воодушевление, несомненно, являлось важным элементом механизма выживания в жестоких условиях рабства. Однако, судя по опросам и ответам бывших рабов, отнюдь не все черные проповедники повторяли проповеди белых пасторов; некоторые в отсутствие хозяев и надсмотрщиков начинали "проповедовать непосредственно по Библии, призывая к послушанию не хозяину, а Богу" (195. 39).

Многие черные проповедники являлись защитниками рабов перед хозяином, но немало их были информаторами рабовладельцев. Тем не менее, что бы не случилось на плантации, ответственность всегда возлагалась на проповедника. Подозрение, презрение, цинизм, враждебность — все это также входило в гамму позиций белых хозяев по отношению к черным проповедникам. Плантаторы обвиняли их в притворстве, обмане, вероломстве. Ф. Олмстед свидетельствует, что плантационный проповедник не так уж редко характеризовался хозяевами как "самый худший негр здесь", "лжец", "вор", "смутьян", "симулянт", "законченный оппортунист", "хвастун". Уильям У. Браун вспоминал проповедника, принадлежавшего к одной церкви с хозяином, что не помешало последнему продать его отдельно от жены и детей. Других проповедников, вроде Сэломона Оливера, неоднократно подвергали порке за "неповиновение" (183. 256, 260).

Тем не менее многие рабовладельцы, особенно сами являвшиеся церковниками, понимали, что как бы это не запрещал закон, рабы предпочитали слушать проповеди своих, черных проповедников и все равно находили пути к этому. Поэтому, смотря жизни в лицо и принимая неизбежное, такие плантаторы поощряли белые церковные власти использовать черных проповедников. Ч. Джонс, в частности, упорно отстаивал необходимость использования негров не только лицензированных церковью, но и нелегальных в качестве дополнительных проповедников. "Черные желают слушать черных", — говорил он, утверждая, что проповедники делают полезное дело. Но при этом, добавлял он, необходимо обеспечивать "белое влияние и наблюдение" за ними. И фактически в сельских районах Юга законы, запрещавшие черным проповедовать, чаще всего не соблюдались (183. 260—261).

Отвергая мнение, будто проповедники на плантациях узурпировали руководство общинами рабов, Ю. Дженовезе полагает, что ими, как правило, становились естественные лидеры, определенные самими рабами. "...Рабы-возчики, ремесленники и обычные полевые рабы, являвшие собой сильную личность, — пишет он, — становились проповедниками. Это были рабы и свободные негры", которые "ощутили призыв к чтению проповедей и знали, что это их путь к престижу, власти и глубочайшему служению внутри черной общины" (183. 258). Став проповедником или священником, рабы оказывались в положении, когда их уважали и они располагали властью, хотя и ограниченной. Правда, достаточно часто некоторые из этих проповедников сталкивались с обвинениями со стороны рабов в вымогательстве, неверии, промискуитете. Однако критика рабами черных

проповедников никогда не была такой сильной и широкой, чтобы дискредитировать их как группу. Неустойчивость того или иного из проповедников не умаляла главного — особого положения и авторитета, которым черный священнослужитель вообще пользовался среди рабов. Говоря о роли, которую черный проповедник играл в общинах начальных рабов, а после ликвидации рабства в сельских и городских негритянских общинах, У. Дюбуа в начале XX в. писал: "Проповедник является самой уникальной личностью, созданной неграми на американской почве. Лидер, политик, оратор, "босс", интриган, идеалист — все это он, и всегда также в центре группы людей — то двадцати, а то и тысячи их. Комбинация находчивости с глубокой серьезностью, такта с высшей ловкостью дает ему превосходство и помогает поддерживать его" (145. 141). Вера в проповедника персонифицировала веру в Бога, а для раба это означало веру в себя, в свою душу и ценность.

Крупные рабовладельцы часто имели на плантации либо приглашали белого проповедника, который внушал рабам, что даже на том свете, где они будут отделены от хозяев "священной стеной", в ней найдутся щели, в которые они увидят своих хозяев. Отсюда проповедник делал практический вывод и предостерегал рабов: "Повинуйтесь своим хозяевам. Не крадите у ваших хозяев индюшек. Не крадите у ваших хозяев цыплят. Не крадите у ваших хозяев поросят. Не крадите у ваших хозяев мясо. Делайте все, что хозяин прикажет вам делать..." Как вспоминала бывшая рабыня Алиса Сьюэлл, «они позволяли нам в воскресенье ходить в церковь, в двух милях по общей дороге, и посылали нам белого проповедника. Он никогда не говорил нам ничего, кроме: "Будьте хорошими слугами... не воруйте... Никогда не лгите". Потом он крестит вас... Никогда ничего не говорил о рабе, умирающем и попадающем в рай» (108. 327—329; 364. 12—13, 262).

Прибыв к рабам, черный проповедник обычно также говорил, что они должны слушаться хозяев, если хотят попасть в рай. Но когда за ним не наблюдали белые, он отклонялся от обычных наставлений и многие рабы узнавали о различии между религией, навязанной им, и "религией подлинной Библии". Многие из них получали возможность просить черного проповедника преподнести именно "правдивое слово божье" и таким образом постигать противоречия и лицемерие навязываемой им белой религии рабовладельцев. В тех же случаях, когда черный проповедник вел службу и для белых, он в глазах рабов оказывался единственным в эпоху рабства человеком их расы, занявшим столь авторитетное и для белых положение. Такая перемена расовых ролей, несомненно, была особенно впечатляющей для рабов и еще более увеличивала в их сознании его престиж и власть, даже безотносительно к тому, как он вел службу. Наконец, части рабов время от времени приходилось слушать не только красноречивого, но также и хорошо подготовленного, образованного черного проповедника, который отдавался делу с таким пафосом, что "брал за душу" слушателей. И этого было также достаточно, чтобы позволить им убедиться, что вопреки всем утверждениям о неполноценности негров черный человек способен соперничать и превзойти белых проповедников.

Бывшие рабы при опросах всегда с гордостью вспоминали таких черных проповедников. Элизабет Росс Хайт, например, помнила одного проповедника в Луизиане, говорившего на пяти языках. Другой бывший раб, Энтони Даусон из Оклахомы, отношение к черным проповедникам выразил так: "Старый хозяин был хорошим христианином... Он позволял нам, неграм, слушать проповеди и молиться, разрешал уходить на молитвенные собрания в десяти или пятнадцать миль, задерживаться там два или три дня... Обычно нас посещали белые проповедники, но когда бывал черный проповедник — это был рай" (364. 95). Почти все бывшие рабы держались мнения, что черные проповедники были гораздо лучше любого из белых, обладали большим ораторским умением, лучше знали все проблемы жизни рабов, могли говорить о них. К тому же они могли ссылаться на общий опыт жизни черных и получать массу ответов слушателей, чувствовавших, что этот проповедник был одним из них.

Картер Г. Вудсон как пример преданности черному проповеднику поведал о том, как двое свободных негров добровольно отдали себя на полгода в рабство с тем, чтобы их проповедник-раб, уважаемый как "посланец божий", был на этот срок временно освобожден, дабы заработать необходимую сумму денег и выкупить себя на волю. И он не только добился свободы, но и стал основателем в 1809 г. Первой баптистской африканской церкви в Филадельфии (383. 72: 258—259).

Некоторые обладавшие замечательной способностью оживлять сюжеты из Библии черные проповедники реализовывали свой талант на "самодельных" молитвенных собраниях рабов. "Самым радостным, что у нас бывало, так это наши собрания, — рассказывала бывшая рабыня из Миссисипи Клара Янг. — Они происходили каждое воскресенье и длились до ночи. Проповедника, которого я любил больше всех, звали Мэтью Ивинг. Он был хороший негр, черный как ночь, и он мог проповедовать, не готовясь. Он никогда по-настоящему не учился ни читать, ни писать, но он твердо знал Библию, проповедовал без подготовки и делал это превосходнее, чем вы когда-либо слышали... Когда наступала темень, люди в нашей маленькой церквочке в зарослях ставили верх дном котел и надсмотрщик не слышал наше пения и танцев" (108. 335).

Черные проповедники внесли свой вклад в культуру афроамериканцев, создав особый, собственный стиль проповеди. По мнению американских историков и искусствоведов, многим он был обязан африканскому песенному стилю вопросов-ответов и в какой-то мере цветистому стилю южных белых политиканов и пасторов. Обычно черный проповедник начинал говорить медленно и мягко, тщательно размеренным ритмом с постепенным нарастанием темпа речи. По мере того как ритм, прерываемый вздохами, стонами и возгласами слушающих, ускорялся, проповедник переходил на монотонное чтение нараспев, а затем на пение, готовя аудиторию к крещендо музыкального ответа. Так рождались многие стихийные песни и спиричуэлс, созданные рабами. Никогда два богослужения не были похожи одно на

другое — "каждое становилось новым поэтическим истолкованием и новой комбинацией художественных элементов" (183. 268; 222. 45—46).

Характерно, что многие черные проповедники легко переходили от проповедей невежественным полевым рабам к проповедям рабам — домашним слугам, свободным неграм, белым и даже могли читать проповедь всем им сразу. В таком случае она велась на стандартном английском с вставкой по ходу слов и выражений из лексикона полевых рабов, соответствующей сменой эмоциональных призывов, тона, ритма, жестов. Это обычно поражало белых людей. Так, белый солдат армии северян, некий Генри Саймонс из Род-Айленда, присутствовавший в 1863 г. на молитве в Виргинии, в письме жене сообщал: "Старый (черный) священник начал говорить и в течение пятнадцати минут дал нам лучшую проповедь, чем капеллан этим же утром читал нам в течение часа" (183. 268).

Однако черный проповедник почти всегда оказывался в положении канатоходца, идущего по туго натянутому канату. Находясь под тщательным контролем, он оказывался в положении между двух огней — требованиями сознания и приказами хозяина. Проповедуя, он не мог себе позволить, по крайней мере открыто, выступить против рабства, ибо обычно заведомо находился под подозрением и наблюдением. Контроль над рабами даже во время богослужения был столь суров, что осуждение рабства легко привело бы к жестокому наказанию как самого проповедника, так и его паствы. С другой стороны, проповедник знал, что в случае осложнений может полагаться только на защиту со стороны хозяина. Поэтому, сознавая, что его субъективное нежелание отделять в проповеди теологию от социально-политических сюжетов может обойтись ему чрезвычайно дорого, он был вынужден идти на многие компромиссы. Правда, в отсутствие белых наблюдателей проповедник становился несколько смелее, но даже тогда, опасаясь доносчиков, он должен был вести себя крайне осторожно, стараясь не допускать "отклонений".

Негритянская церковь и черные проповедники в эпоху рабства считали своей задачей сохранить у рабов, во-первых, сознание того, что система рабства нечестива, и, во-вторых, надежду на то, что Бог справедлив и не допустит, чтобы эта нечестивая система существовала вечно. А поскольку именно церковь служила главной отдушиной, через которую рабы могли выразить свои страдания и недовольство, черным проповедникам приходилось обычно излагать проповеди языком достаточно смелым, чтобы поддерживать у рабов высокий духовный настрой, и в то же время не настолько смелым, чтобы побудить их к открытому неповиновению или заведомо обреченному на поражение бунту и вызвать гнев властей (329. 7, 41, 51). "Я старательно воздерживался от того, чтобы как-нибудь не подстрекнуть рабов к побегу от их хозяев, — вспоминал, став уже после ликвидации рабства сенатором США от штата Миссисипи, бывший черный методистский проповедник Хайрем Ривелс. — Понятно, что моей целью было проповедовать им Евангелие и улучшать их моральное и душевное состояние..." (183. 263).

Поэтому, как правило, во времена рабства, а в некоторых районах Юга и позже, черным проповедникам приходилось излагать свои проповеди "эзоповым языком", когда некоторые слова обретали двойной смысл. Так, под "землей обетованной" подразумевались как небеса, так и Север или Канада. Некоторые проповедники, когда возникала возможность и на проповеди не было белых, стремясь перебороть чувство неполноценности, постоянно прививаемое рабам рабовладельцами, шли на риск. Но делать это необходимо было достаточно ловко, чтобы избежать наказания.

Упомянутый уже английский путешественник Чарлз Лайелл слушал в Саванне черного проповедника, обращавшегося к 60 прихожанам, в основном неграм, с проповедью, главным тезисом которой был призыв вести моральную жизнь, ибо только это даст им шанс попасть на небо, где Бог относится беспристрастно к "бедным и богатым, черным людям и белым" (183. 264). И хотя это была старая, популярная еще со времен ривайвелов конца XVIII в. и отнюдь не революционная тема, однако при соответствующем истолковании ее диссидентского подтекста по поводу того, что Бог не делает различия между классом и цветом кожи человека, его могло бы оказаться вполне достаточно, чтобы разгневанный хозяин отправил такого проповедника на сбор хлопка в качестве полевого раба.

Религия рабов по своему существу не была мессианской, и черные проповедники за редчайшими исключениями (Нат Тэрнер) не призывали рабов к тому, чтобы они пошли за мессией, который поведет их в бой против рабства. Освободителем должен был быть сам Бог, представший в образе Моисея или Моисея—Иисуса, и его следовало призывать верой. Проповедники в условиях сильного и стабильного рабовладельческого режима, существовавшего тогда в США, не могли сделать большего. И хотя рабы им верили, проповедники не могли превратить эту поддержку в политическое действие, ибо власть их не опиралась на нечто такое, что позволило бы им превратиться в прямых политических лидеров, способных повести за собой рабов.

Разумеется, не могло быть какой-то единой позиции, которую занимали черные проповедники в течение длительной эпохи рабства. Спектр их позиций достаточно широк. Имелись среди них такие, как Джордж Лайль или Юпитер Хэммон, увещевавшие рабов ожидать счастья только на небесах, и такие, как Ричард Аллен, осуждавший рабовладение, но советовавший рабам ожидать, пока судьбу этого дьявольского института решит сам Бог; но находились и такие, как Дэниэл Кокер — сторонник колонизации в Африке, как Нат Тэрнер, руководимый Богом и возглавивший стихийный бунт рабов, и, наконец, как Генри Х. Гарнет, призывавший к массовой стачке и восстанию против рабства. Но так или иначе, каждый из этих типов черных проповедников являлся продуктом той эпохи. И даже тогда, когда раб-проповедник отнюдь не был аболиционистом, его "потусторонняя" проповедь приносила слушателям утешение, надежду, облегчение.

Черные проповедники в большинстве своем реалистами, и, как замечает Ю. Дженевезе, то обстоятельство, что они не призывали

рабов к восстанию, свидетельствует не столько об их желаниях, сколько о понимании ими реального баланса сил. Они, по Дженевезе, "видели Африку в Америке такой, какой она была, а не такой, какой могли желать видеть. Их реализм отражал реализм масс... Общины рабов, вкрапленные среди численно преобладающего и более сильного в военном отношении населения, предпочитали стратегию терпения, упорных усилий сохранить черную общину полной жизни и здоровья, стратегию выживания, которая, подобно ее африканскому прототипу, превыше всего ставила жизнь в этом мире" (183. 259, 279).

Вот почему едва ли следует упрекать черных священнослужителей за то, что в проповедях на рабовладельческом Юге они делали акцент на потустороннем мире. Профессор Принстонского университета Д. Уилмор, в частности, называет это "временной" и "потусторонне-подрывной" стратегией, считая, что именно надежда на лучшее будущее соответствовала реальному отношению рабов к белым рабовладельцам и выливалась в притворную тупость, симуляцию, саботаж и другие формы их повседневного сопротивления рабству. Что же касается имевших место заговоров и восстаний, то они, по его мнению, были в основном результатом влияния скорее аболиционистов, в том числе рабов и бывших рабов, ставших священниками либо прихожанами независимых негритянских церквей в городах Севера (378. 69—70, 71—72, 106).

Генри Митчелл в книге о деятельности черных проповедников также полагает, что призыв их к «духовному приспособлению "Смири себя!" был предназначен для того, чтобы уберечь больше людей (с черной кожей. — Э.Н.) от массовой бойни, жертвой которой стали Нат Тэрнер и его последователи» (273. 30).

Поэтому, как нам представляется, отказ от явно самоубийственных авантур и умение ориентироваться на фактические обстоятельства и условия жизни рабов, стать их моральными наставниками и практическими советчиками, осознающими ответственность за сохранение рабами надежды и веры в себя, были немалым достижением черных проповедников той эпохи. В этой связи, видимо, доктрину духовного равенства и будущего без превосходства белого человека, несмотря на ее общее ограниченное и консервативное содержание, в конкретных условиях рабства в США следует рассматривать как представлявшую определенную позитивную ценность.

Выше уже говорилось, что, хотя религия рабов в той мере, в какой она ориентировалась на потусторонний мир, и была компенсационной, утешая и поддерживая рабов, из этого отнюдь не следует, что она отвлекала их от заботы о земной жизни и от сопротивления в ней. Такое заключение стало бы искажением истории рабства в Америке и упрощением роли религиозной мотивировки в поведении рабов. Отнюдь не всегда вера в счастье на том свете ведет к приятию страданий и согласию с несправедливостью на этом. Рассматривать религию рабов как просто ориентированную на потусторонний мир было бы упрощением и потому, что в глазах рабов Бог был действующим и продолжал действовать в человеческой истории, в том

числе в их истории, как особого народа, точно так же, как задолго до этого он действовал в пользу другого избранного библейского народа. Религия оказывала постоянное, хотя и различное, влияние на жизнь рабов в этом мире, на мотивировку поведения разных рабов и даже одного и того же раба в разное время и в разных обстоятельствах. Один из них приспособлялись и принимали рабство, другие восставали против него, хотя христианство было их общей религией.

"Многие негры создали совсем иную религию, — писал Герберт Аптекер. — Их Бог проклинал похитителей людей, освобождал рабов, обещал отдать землю бедным и пророчествовал, что первые станут последними, а последние станут первыми. Их Бог создал всех людей равными и не отдавал предпочтение никому из тех, в кого он вдохнул жизнь" (69. 15). Эта двойственная функция религии нашла отражение во всей истории христианства. И, как справедливо отмечает Винсент Хардинг, "пока мы не осознаем эту историческую правду и не применим ее к опыту черных в Америке, мы будем не только не готовы встретить тех негров, которые появились на страницах книг Аптекера и Стэмпа*, но и определенно не сумеем понять такой недавний и спорный феномен, как Мартин Лютер Кинг" (254. 1. 197).

В колониальный период черные рабы в Сьерре Леоны в течение многих десятилетий, по-видимому, не осознавали себя иначе, как людей одной расы. Бесчеловечное угнетение и то обстоятельство, что они происходили из разных районов Африки, говорили на разных языках и диалектах, долгое время тормозило развитие их группового сознания. Тем не менее со временем на основе общего цвета кожи и общих судеб, а также по мере развития процесса их культурной ассимиляции у рабов не могло не проснуться чувство групповой солидарности. При этом важным способствующим этому фактором, несомненно, стало принятие христианства, поскольку одной из наиболее прочных и приспособляемых частей культуры раба, связывавшей африканское прошлое с американским настоящим, была его религия.

Быше было показано, что в Америке элементы религий Африки не просто сохранялись как статичные "африканизмы", но продолжали развиваться как живые традиции, пуская новые корни в новой почве, трансформируясь и рождая новый уникальный гибрид американского происхождения — черное христианство. На молитвенных собраниях, в богослужениях с "обратной связью", в которой участвовали все собравшиеся, в совместных молитвах, танцах и песнях черные рабы ощущали общность и братство, трансформировавшие их индивидуальные горести и страдания, чаяния и надежды в общие, групповые. Таким образом "невидимый институт", создав для рабов возможность встречаться и обсуждать свои общие проблемы, оказывать взаимную моральную и духовную поддержку, различными, подчас неуловимыми путями способствовал появлению у рабов чувства коллективной идентичности и становлению группового социально-расового самосознания.

* Имеются в виду: *Aptheker H. American Negro Slave Revolts*, N.Y., 1968 etc., а также: *Stampp K.M. Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*. N.Y., 1956.

КРИТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Гражданская война 1861–1865 гг. завершилась капитуляцией рабовладельцев-южан, а вскоре после этого была принята 13-я поправка к Конституции США, покончившая с рабством негров. Его ликвидация стала событием огромного прогрессивного значения, оказавшим заметное влияние на дальнейшее развитие североамериканской нации.

Северная буржуазия добилась осуществления своих главных задач – военного разгрома рабовладельцев, захвата политической власти в стране и ликвидации рабства. Попытка плантаторов при поддержке президента Э. Джонсона вновь захватить власть на Юге вынудила "верхи" северян пойти на временное политическое сотрудничество как с белой беднотой и мелкой буржуазией, так и с неграми, составлявшими 2/5 населения Юга. Начался период "радикальной реконструкции", появились 14-я и 15-я поправки к конституции США и ряд законов, гарантировавших неграм гражданские права (37. 202–203).

В южных штатах, оккупированных федеральными войсками, были приняты самые демократические в истории США конституции. Запрещались сегрегация и дискриминация негров в политической и экономической жизни, произошло радикальное переустройство социальной системы. Сотни негров были избраны в законодательные собрания штатов, тысячи – в местные органы власти; в трех штатах негры стали вице-губернаторами. Впервые бесправное негритянское население получило возможность участвовать в политической жизни (168. 313, 317). Однако ни в одном из штатов, даже там, где негры составляли более половины населения, они не имели большинства в законодательных собраниях. Под давлением белых бедняков и негритянских масс правительства Реконструкции в ряде штатов продавали небольшими участками конфискованные за неуплату налогов земли обанкротившихся плантаторов. Это позволило приобрести участки не только белой бедноте, но и некоторым неграм.

Но большинство бывших рабов были вынуждены вновь идти работать на плантации. Правда, в среде плантаторов произошли значительные изменения. Многие плантации перешли в руки офицеров, чиновников и дельцов-северян, земельных спекулянтов. Эти новые плантаторы вместе с частью старых образовали новую землевладельческую олигархию на Юге, уже не только не антагонистичную, но во многом родственную буржуазии Севера. Крупное плантационное землевладение, таким образом, сохранилось (в 1880 г. на долю Юга пришлось почти 3/4 всех латифундий в США). А следовательно, сохранились основы экономического и политического влияния плантаторов в юж-

ных штатах. Часть плантаторов стала вести крупное хозяйство с применением наемного труда, но большинство сдавало свою землю мелкими участками в аренду, что привело к появлению на Юге сотен тысяч арендаторских хозяйств белых бедняков и бывших рабов. Причем негры-арендаторы, особенно в районах "черного пояса", как правило, были издольщиками-кропперами, работавшими за треть урожая. Оставаясь из года в год в долгу перед хозяином земли, многие из них оказывались в состоянии фактического долгового рабства – пеонажа. Положение кроппера в большой степени напоминало положение раба, ибо работал он под контролем управляющего, решавшего, что следует выращивать на арендуемом участке, и требовавшего полного послушания. Кропперы не имели права ни на какие собрания, кроме религиозных, причем кандидатуру пастора обычно утверждал плантатор (37.204–206).

Таким образом, хотя в целом на Юге США и возобладали после Гражданской войны и Реконструкции так называемый американский путь развития капитализма в сельском хозяйстве, в ряде районов, прежде всего в "черном поясе", демократические преобразования завершены не были и ведущая роль в хозяйстве сохранялась за крупными плантациями, обрабатывавшимися издольщиками. Именно тогда были заложены экономические основы системы жестокой эксплуатации негритянского населения, которая дожила на Юге до середины XX в.

Это стало возможным потому, что, завершив политический разгром бывших рабовладельцев, а также получив доступ к источникам сырья и рынку южных штатов, буржуазия пошла на соглашение с обуржуазившимися плантаторами. И когда те с помощью Ку-клукс-клана развернули снова подлинную войну против негров, федеральные власти на помощь не пришли. В 1873–1874 гг. южные города охватила волна негритянских погромов. Негры оказывали ожесточенное сопротивление и, по свидетельству историка, некоторые столкновения принимали почти такой же серьезный характер, как сражения Гражданской войны. А. Краммелл заявил в этой связи: "Испытанию подвергается нация. Негры же – всего лишь пробный камень. В зависимости от судьбы черного человека она либо выстоит, либо падет... Если черный не может быть свободным в этой стране... не может быть свободным и белый" (153. 336).

В целях изоляции негров от их временных союзников – белых бедняков кровавый террор против негритянского населения сопровождался бешеной расистской пропагандой. Играя на старых предрассудках, местная пресса натравливала белых южан на "черномазых" во имя "защиты белой цивилизации от черного варварства". Белые бедняки и мелкая буржуазная Юга, одурманенные шовинистическими иллюзиями о своем "расовом превосходстве", поддались на эту пропаганду и предали черных союзников. Как подчеркивает Э.Ф. Фрэнзьер, именно в период Реконструкции негры и белые бедняки впервые в широком масштабе стали конкурировать друг с другом (171. 134–135, 142–143). С молчаливого согласия буржуазии Севера плантаторы подавили сопротивление негров и выступавших с ними белых радикальных

республиканцев, захватив власть в южных штатах, а в 1877 г. с Юга были выведены оккупационные войска.

Ликвидация рабства и Реконструкция Юга, несомненно, сыграли важную роль в процессе этнического развития американских негров. Рабство веками тормозило их социальную и культурную ассимиляцию. Гражданская война, покончив с ним и сдвинув с места огромные массы бывших рабов, резко расширила их контакты с внешним миром и ускорила процесс их ассимиляции. До Гражданской войны негры представляли собой наиболее монолитную по социальной структуре социально-расовую группу в США, ибо 9/10 их являлись рабами. После ликвидации рабства резко усилился процесс их социальной дифференциации. В эпоху рабства не только расисты, но и многие белые аболиционисты не были уверены в том, что бывшие рабы способны учиться в школах и колледжах, однако за годы Реконструкции негры добились поразительных успехов в области народного образования. Северная буржуазия была заинтересована в том, чтобы негры – будущие рабочие фабрик и заводов, рудников и строек, составлявшие большую часть производительного населения Юга, – имели хотя бы минимальное образование.

Именно с этой целью уже в 1867 г. был создан так называемый Фонд Пибоди, а в конституции южных штатов включена статья о всеобщем и бесплатном начальном обучении. Прежде с этой целью были основаны фонды В. Слэйтера и др. Освобожденные рабы еще в годы войны проявляли огромную тягу к образованию, и северные миссионеры, вступая в занятые войсками северян районы Юга, основывали начальные школы, где, помимо грамоты, бывших рабов и их детей обучали "добродетелям янки" – ремеслу, бережливости и протестантской морали. После войны главную роль в создании школ для негров сыграло Бюро по делам фридменов: только за семь лет (1865–1871) оно основало 4238 дневных, вечерних и воскресных школ. Для подготовки учителей и лиц с высшим образованием было создано 14 учебных заведений, в том числе и первые на Юге негритянские колледжи и университеты: Фискский (1866 г.) в Нэшвилле (Теннесси), названный по имени его основателя К.Б. Фиска; Говардский (1867 г.) в Вашингтоне, основанный генералом О. Говардом, и Атлантский (1867 г.) в Атланте. Кроме того, белые и особенно негритянские церкви Севера, борясь за влияние на покидавшую белую методистскую церковь Юга "цветную" паству, развернули энергичную деятельность по вовлечению ее в свое лоно и созданию церковных школ. Баптисты, методисты, пресвитериане, представители других церквей основали около 20 средних школ и колледжей (97. 130–140; 147. 286, 666; 171. 451, 452; 176. 44–46; 196. 269, 270; 335. 307–309).

Преподавали в школах, как правило, учителя и учительницы, прибывшие с Севера, нередко белые. Около 5 тыс. их, в большинстве своем из Новой Англии, прибыло в 60–70-е годы на Юг. Ку-клукс-клан и другие расистские организации терроризовали их, десятки школ были сожжены. Однако запугать бывших рабов не удалось, они стремились к знаниям. Неграмотность среди негритянского населе-

ния сократилась с почти поголовной до 70% в 1880 г. (241. 140; 335. 299).

В годы Реконструкции, когда были приняты важнейшие поправки к конституции, давшие неграм гражданские права, а также реорганизовано социальное устройство на Юге, темнокожее население получило возможность в течение ряда лет на более или менее равных правах участвовать в общественной жизни. Однако в последующие десятилетия положение это весьма существенно изменилось. Стремясь лишить негров всего того, чего им удалось добиться в процессе Реконструкции Юга, их угнетатели создали изоцированную систему расовой дискриминации и сегрегации, получившую название системы Джим Кроу, или джимкроуизм. Уже в период Реконструкции протестантская церковь на Юге разделилась на белую и негритянскую. Школы там тоже были разделены. Сохранилась сегрегация и в армии. Но в остальном негры формально еще и в 80-е годы имели те же права, что и белые, участвовали в выборах, и белые политиканы усердно добивались их голосов. Юридическое наступление на гражданские права негритянского населения шло постепенно. Для этого использовался Верховный суд, наделенный правом толкования федеральной конституции. Пионером в деле полного лишения негров права голоса, оказался штат Миссисипи. В 1890 г. здесь был осуществлен так называемый миссисипский план – приняты дополнения к конституции штата, лишившие подавляющее большинство негров избирательного права. С 1895 по 1910 г. этому примеру последовали все южные штаты. Новые конституции и законы, принятые в этот период, постепенно лишили их негритянское население почти всех гражданских прав, узаконили социальное неравенство и расовую сегрегацию в расселении, образовании, брачных отношениях, в местах и помещениях общественного, а кое-где и производственного характера, на транспорте. Среди ограничений для избирателей были введены цензы оседлости, "хорошего поведения", грамотности и др.

К 1910 г. в большинстве южных штатов негры практически были отстранены от выборов, и с 1902 по 1928 г. в федеральном Конгрессе не было ни одного представителя негритянского населения. С конца XIX в. расовая сегрегация стала быстро расширяться, охватив почти все стороны жизни. Муниципальные постановления запрещали неграм селиться в одних кварталах и даже хоронить своих близких на одних кладбищах с белыми. В Нью-Йорке, Чикаго и других городах в начале XX в. появились первые негритянские гетто. По всему Югу учебные заведения были сегрегированы. В Южной Каролине, кроме школ для белых и для негров, создали еще и особые школы для мулатов. Было восстановлено отмененное в период Реконструкции законодательство рабовладельческой эпохи о сегрегации в сфере семейно-брачных отношений. Еще в 1882 г. Верховный суд признал подобного рода законы в Миссисипи и Южной Каролине "конституционными" и постепенно в 29 из 48 американских штатов "межрасовые" браки были запрещены, а в ряде других штатов не допускались нормами прецедентного права (37. 225–229).

Фактически права негров, записанные в поправках к конституции и законах, принятых в годы Реконструкции, были сведены на нет. Из 47 разделов трех принятых тогда законов о гражданских правах 42 раздела к началу XX в. были отменены. Однако система Джим Кроу включала не только законы и местные постановления, но также тщательно разработанные и неукоснительно соблюдавшиеся в быту на Юге нормы поведения негров – "расовый этикет", – призванные постоянно подчеркивать приниженное положение "цветных" и превосходство белой расы. Политиканы и даже церковники, широко используя расовые предрассудки и шовинистическую пропаганду, открыто призывали к насилию. Архиепископ Миссисипи Х. Миллер Томпсон, например, оправдывал суд Линча для расправы с неграми тем, что "законы очень медлительны, а тюрьмы полны". Линчевание стало явлением в основном южным и носившим расистский характер. Фрэйзер назвал его одним из плодов крестового похода за утверждение "превосходства белых". Линчевание превратилось теперь в одно из средств внеэкономического принуждения негров к труду за плату значительно более низкую, чем у белых рабочих. Именно в тот период великий сатирик Марк Твен назвал Америку "Соединенными Линчующими Штатами" (37. 230–231).

О широком распространении на Севере и Западе мифа о "превосходстве белых" и расовых предрассудков в конце XIX – начале XX в. свидетельствуют и негритянские погромы в Нью-Йорке, Гринсберге (Индиана), Спрингфилде (Огайо) и ряде других мест. В первые полтора десятилетия XX в. расистская пропаганда в стране достигла, вероятно, своего апогея. Созданию представлений о негре как "низшем существе" немало способствовали работы многих американских историков, антропологов, биологов, психологов, социологов. Причем попытки приписать неграм "врожденные" пассивность и покорность, отсутствие инициативы и воли к самостоятельному действию сочетались со стремлением исказить и охаять их прошлое, доказать, что у них не было истории и все, чего они достигли, сделано якобы только при помощи белых американцев.

Для становления системы Джим Кроу потребовалось почти четверть века – с конца 80-х годов XIX в. до первой мировой войны. Именно поэтому У. Дюбуа и писал, что "для американских негров последнее десятилетие XIX в. и первое десятилетие XX в. были более критическим периодом, чем Реконструкция 1868–1876 гг."

За полвека, прошедшие между Гражданской и первой мировой войнами, негритянское население США выросло более чем вдвое – с 4,4 млн человек в 1860 г. до 9,8 млн в 1910 г., хотя удельный вес его во всем населении страны за это время сократился с 14,1 до 10,7%. Подавляющее большинство негров – 89% в 1910 г. – по-прежнему жили на Юге. В 264 графствах "черного пояса" удельный вес негритянского населения достигал 57,7%, на Севере он не превышал 2% (37. 231–235; 378. 193–194).

Сразу после Гражданской войны началась постепенная миграция негров в города, прежде всего на Юге, и к 1910г. уже 27% их были

горожанами (в том числе на Юге – 17,7%, в Среднеатлантических штатах – 81,2, в Новой Англии – 91,8%). При этом большинство их уже тогда селились в крупных городах. Неграмотность среди лиц в возрасте 10 лет и старше сократилась до 36% среди сельского негритянского населения и 17,6% среди городского (12.282; 37. 236–237). В связи с ростом миграции в города процесс классовый и социально-профессиональной дифференциации негров резко ускорился. В начале XX в. самым крупным по численности классом негритянского населения США был пролетариат. Большая часть его состояла из сельскохозяйственных рабочих (1344 тыс. человек в 1900 г.), находящихся на самой низшей ступени социальной лестницы в сельском хозяйстве. Фабрично-заводской негритянский рабочий класс только складывался, но численность его быстро возрастала и в 1910 г. перевалила за 550 тыс. человек. В городах большая часть негров все еще была занята в обслуживании и торговле, на транспорте, дорожных работах, строительстве водопроводов, канализации. Черное фермерство в 1910 г. насчитывало более 890 тыс. хозяйств. Но фермеров-собственников было только 218,5 тыс. Среди них также шло расслоение: 90 тыс. их ферм были полностью или частично заложены, но в то же время появилась зажиточная фермерская прослойка. Кроме того, в этот период вырос и усиленно пробивался "вверх" негритянский средний класс, состоявший из лиц хотя и не имевших образования, но давно уже занимавшихся ремеслом и мелким бизнесом. Подавляющее большинство негритянских предпринимателей представляло собой мелкую буржуазию. Не случайно наиболее существенных успехов молодой негритянской буржуазии, не имевшей ни опыта, ни достаточных капиталов, удалось добиться лишь там, где благодаря расовой сегрегации не было конкуренции белых капиталистов: в сфере обслуживания, банковском и страховом деле. Важным достижением американских негров стало создание своей интеллигенции, чему в огромной мере способствовало основание негритянских колледжей и университетов. В 1913 г. их насчитывалось уже более 30 (37. 237–242).

Разгром в результате Гражданской войны южной Конфедерации и ликвидация рабства не изменили взглядов и убеждений белых церковников Юга. За небольшим исключением они продолжали утверждать, что рабство не есть зло. Пропаганда "превосходства белых", отстранения негров от участия в политической жизни и осуществления расовой сегрегации велась в приходах всех крупнейших протестантских деноминаций Юга.

Методистская епископальная церковь Юга после войны оказалась в трудном положении, лишившись большинства своих черных приверженцев, а для оставшихся создала отдельные от белых приходы. Северные методисты, однако, вели борьбу за влияние среди бывших рабов, участвуя в создании на Юге начальных и воскресных школ, колледжей и университетов для негров (21. 20; 196. 269, 270; 336. 225).

Политику расовой сегрегации проводила и Южная баптистская конвенция (ЮБК), которая еще до войны предпочитала, чтобы ее черные прихожане молились в отдельных церковных зданиях, а в годы

войны активно помогала (людьми, деньгами и т.д.) армии конфедератов. Главной опорой ЮБК, насчитывавшей к концу XIX в. более 1 млн членов, было белое фермерство. Идеологи южных баптистов объявляли расовые особенности определяющим моментом духовной жизни прихожан. Используя этот довод, руководство ЮБК активно культивировало фундаментализм, служивший идеологическим оправданием принципа "превосходства белых" (15. 120, 121; 196. 170). В 1907 г. белые баптисты в северных штатах также объединились, создав Северную баптистскую конвенцию (СБК). Как Северная, так и особенно Южная конвенция с помощью всех имевшихся в их распоряжении средств (проповедей, литературы, воскресных школ, подготовки проповедников из числа негров) вели активную деятельность среди негритянского населения в целях закрепления его духовной изоляции и сохранения системы его расовой сегрегации и дискриминации.

В 1864 г. пресвитериане так называемой старой и новой школы объединились и приняли название Пресвитерианской церкви в США. По словам исследователя истории южных пресвитериан Э. Томпсона, они "продолжали защищать дело Юга" и "превосходство белых", оправдывали создание Конфедерации и "санкционированное божьим словом" рабство негров. Однако в отличие от баптистов и методистов они не добивались привлечения к себе негритянских масс, считая пресвитерианскую доктрину недоступной для их интеллекта. И если к 1861 г. в США насчитывалась 31 тыс. черных пресвитериан, то в 1916 г. – всего 1,3 тыс.

Протестантская епископальная церковь имела на Юге еще меньше черных членов, чем пресвитерианская, а конгрегационалисты почти целиком были сосредоточены на Севере. К концу Гражданской войны обе эти церкви потеряли большинство черных приверженцев (356. 2, 113; 369. 48, 49, 172, 191, 194, 249, 267).

Католическая церковь формально в США никогда не делилась и не осуждала рабство, хотя в годы войны ее капелланы служили в войсках как северян, так и южан. После войны католическая церковь заметно активизировала свою деятельность. В последующие десятилетия в связи с бурной иммиграцией из стран Южной Европы численность ее приверженцев в США быстро росла. В то же время усилилась и ее деятельность среди негритянского населения. В 1893 г. было создано Американское католическое миссионерское общество евангелизации, одной из задач которого стала работа среди американских негров (21. 24, 264; 158. 247; 196. 312–313, 327).

В 1908 г. по инициативе методистской, баптистской и пресвитерианской церквей был образован объединивший 33 протестантские деноминации в стране Федеральный совет церквей Христа в Америке. Однако в его официальной программе – "Социальном кредо" – такая острая в общественной жизни США тех лет проблема, как расовая, вообще не нашла отражения. Баптисты же в этой связи предпочли заявить, что поскольку "любовь Христа не знала расовых границ", то расовой проблеме нет места в церкви, задачей которой является "христианизация негритянской расы". Тем не менее уже в 1913 г. при

ЮБК была создана Комиссия социальной службы, в круг деятельности которой вошел и вопрос "расовых отношений" (15. 22, 60, 123; 369. 250, 251).

Гражданская война принесла черным рабам свободу, но в то же время разрушила даже ту относительную стабильность и порядок, что сложились среди них за время рабства. Образованный мулат, священник Африканской методистской епископальной церкви (АМЕЦ), оказавшийся по окончании военных действий в районе Чарлстона (Южная Каролина), писал на Север: "Весь этот район с сотнями тысяч вырвавшихся из оков рабства мужчин, женщин и детей, поскольку это их касается, прозябает при почти полном физическом и моральном отсутствии церкви. Нет никого, кто бы крестил их детей, совершал брачные или погребальные обряды. Необходимо перво-наперво создавать духовенство, причем из материала, имеющегося под рукой" Таким местным "подручным материалом" могли быть только те, кто еще рабом был "призван" проповедовать. Поэтому в ответ на сообщение о том, что у церкви нет ни людей, ни денег для создания на местах духовенства, указанный священник пояснял, что "Бог может призвать людей, а когда они таким образом будут призваны, то АМЕЦ полномочна их назначить" (176. 35). Таким образом, сразу же после войны развернулся процесс слияния сложившегося на плантациях Юга в эпоху рабства "невидимого института" с институциональной негритянской церковью, возникшей тогда же в среде свободных негров.

Результатом этого процесса стал небывалый рост численности негритянских церковных организаций. В большинстве случаев фриденны сами уходили из "белых" южных деноминаций, но в ряде случаев черных прихожан просто изгоняли из церквей этих деноминаций. В результате на Юге появились тысячи негритянских церквей. По словам Б. Мэйза и Д. Николсона, "свободу, которую ощутили негры в тот период, лучше всего проиллюстрировал тот факт, что 231 из 333 возникших тогда и обследованных сельских и городских церквей, или 69%, возникли по инициативе отдельных лиц или групп" (264. 30). Уже к 1870 г. из Методистской епископальной церкви Юга ушли почти 200 тыс. (по другим данным, около 300 тыс.) ее черных приверженцев, часть которых перешла в негритянские конгрегации северных белых методистов, а большинство в АМЕЦ и АМЕЦ Сиона. Численность последней, в частности, выросла с 26,7 тыс. человек в 1860 г. до 200 тыс. в 1870 г., а численность АМЕЦ к 1880 г. достигла 400 тыс. человек. Оставшиеся еще в Методистской епископальной церкви Юга 78,7 тыс. негров в 1870 г. основали свою Цветную методистскую епископальную церковь. Что же касается баптистов, то ЮБК – ее расово смешанные приходы – покинули около 150 тыс. негров, что привело сначала к возникновению на Юге ассоциаций, объединявших негритянские баптистские конгрегации по штатам, а затем к объединению ассоциаций в масштабе страны. Первая черная баптистская деноминация, просуществовавшая 13 лет, была создана в 1867 г. под названием Консолидированная американская баптистская конвенция (КАБК). В 1869 г. образовали свою церковь черные, так называемые

первоначальные баптисты, придерживавшиеся строгого кальвинизма. На базе КАБК в 1880 г. были основаны Национальная баптистская конвенция США (Монтгомери, Алабама) и Баптистская конвенция иностранных миссий, а в 1886 г. (по другим данным, в 1880 г.) – Американская национальная конвенция (Сент-Луис, Миссури). В 1895 г. они объединились в Национальную баптистскую конвенцию США. Однако в 1915 г. из нее выделилась Национальная баптистская конвенция Америки (63. 402; 195. 72; 196. 272, 281; 249. 25, 27, 30, 32, 60; 335. 306; 336. 225–226, 232–233).

По цензу 1906 г., в США насчитывалось 36 770 негритянских церковных организаций, охватывавших около 3,7 млн верующих. Крупнейшими из негритянских деноминаций были Национальная баптистская конвенция, АМЕЦ, АМЕЦ Сиона и Цветная методистская епископальная церковь. Вместе взятые баптисты и методисты составляли 96% всех темнокожих верующих, причем 86% их принадлежали деноминациям, организованным и возглавляемым самими неграми (336. 234). К началу XX в., таким образом, разделение христианской церкви в США по расовому признаку в основном завершилось, хотя некоторые белые церкви (в основном на Севере) оставляли свои двери для негров открытыми.

В 1894 г. число негритянских баптистских приходов достигло 13,1 тыс., а общее число черных баптистов – 1,6 млн, в 1913 г. – соответственно 17 тыс. и 2 млн, а в 1916 г. – 20,1 тыс. и 2,9 млн. Число черных методистов с 270 тыс. в 1860 г. выросло почти до 1,5 млн в 1913 г. Общее число всех темнокожих верующих в 1916 г. превысило 4,6 млн. Причем доля прихожан церквей в целом среди черных была выше, чем среди белых американцев (15. 124–125; 196. 280; 336. 233).

В 1890 г. была создана Афроамериканская пресвитерианская церковь, однако численность ее приверженцев была невелика. В протестантской епископальной церкви те черные прихожане, что не ушли к баптистам и методистам, вначале оставались в ее смешанных приходах, но по мере усиления на Юге расовой сегрегации и дискриминации они оказались в "чисто" негритянских конгрегациях (313. 160–161; 369. 47–48).

Черные католики, как правило, оставались после Гражданской войны в католической церкви. В 1865 г. их насчитывалось около 100 тыс., в том числе 63 тыс. в Луизиане и 16 тыс. в Мэриленде. Кое-где существовали сепаратные черные католические конгрегации (196. 327; 336.228; 369. 267).

Следует также упомянуть, что в 1889 г. группа черных баптистов во главе с бывшим рабом Уильямсом Христианином, выступив против выдвинутой в те годы некоторыми белыми баптистскими проповедниками концепции, будто негры являются отпрысками отцов-людей и матерей-животных, основала в Райтсвилле (Арканзас) свою Церковь живого Бога. Сторонники ее утверждали, что поскольку Христос не имел земного отца, то он не имел "цвета" и принадлежит всем народам, а библейские святые были людьми черной расы. Другая группа черных баптистов, исключенных из негритянской церкви в Джэксоне (Мис-

сисипи), образовала Церковь святого Христа – одну из первых, а впоследствии многочисленных черных сект и церквей пятидесятников (336. 264).

Процесс слияния "невидимого института" с институционной негритянской церковью сопровождался многими трудностями и осложнениями. К началу Гражданской войны более трети почти полумиллионного свободного негроидного населения составляли мулаты, которые, как и многие свободные негры, к этому времени успели уже в гораздо большей степени ассимилироваться в культурном и социальном плане в американском обществе по сравнению с рабами. Образовательный уровень свободных негров и мулатов также был несравненно выше. Эти обстоятельства сразу же после освобождения 4 млн рабов нашли отражение в социальной стратификации негроидного населения, ибо свободное и мулатское происхождение стало основой важных социальных различий внутри негритянских общин. Не могли они не найти отражения в различии характера религиозной жизни тех, кто был давно свободен, и тех, кто только что освободился от рабства. Социальные и культурные различия обусловили концентрацию негритянских масс в баптистских и методистских церквях, где богослужение носило более эмоциональный и экстазный характер, чем в протестантской епископальной, пресвитерианской и конгрегационалистской церквях. Но даже в негритянских методистской и баптистской деноминациях оказались отдельные образованные церковники, выражавшие недовольство примитивным религиозным поведением масс прихожан, "языческим типом богослужения" и "кукурузными полевыми песенками", как некоторые из них называли спиричуэлс (162. 189–190).

Расхождения во взглядах и конфликты между негритянскими церковными деятелями охватывали достаточно широкий спектр вопросов, касавшихся не только характера богослужения, но и самого толкования религии, значения и роли церкви в жизни общины, отношения церкви к личности и др. Однако историк К. Вудсон предпочел в свое время выразить суть их исходной фразой: "Как нищета завидует изобилию, так невежество завидует интеллигентности, а в данном случае зависть едва не переросла в кастовую ненависть". В частности "прогрессивные", т.е. образованные и культурные, черные прихожане и представители негритянского духовенства выступили против примитивного толкования Библии и образа потустороннего мира, создаваемого неграмотными и невежественными баптистскими и методистскими проповедниками. Они требовали, чтобы плантационные гимны рабов и невежественный проповедник, витийствующий обо всей Вселенной, уступили место "благородной" музыке и пастору, который будет говорить по сути дела. В свою очередь, консервативные церковники, утверждая, что принципы религии должны восприниматься однозначно, считали образованных коллег опасными для церкви, так как, хотя последние и располагали знаниями, они не обладали якобы здоровым смыслом. Встреча со сторонами "консерваторов" отказ использовать в церквях музыкальные инструменты из концертных залов и заменить освященные веками обычаи инновациями, заимство-

ванными у "белых" церквей, многие образованные черные прихожане перешли в церкви пресвитериан, епископалиан и даже католиков (176. 36–37, 46; 336. 234–235; 383. 172, 249–256).

Ситуация осложнялась и тем, что крупнейшая из негритянских деноминаций – Национальная баптистская конвенция, несмотря на ее формальную независимость, "в начале XX в. действовала, по словам А. А. Кисловой, согласно указаниям и предписаниям центральных организаций (белой. – Э. Н.) баптистской церкви США – Северной и Южной баптистских конвенций. Северная конвенция... вела работу среди американских негров с помощью всех имеющихся в ее распоряжении средств: проповедей, литературы, воскресных школ, подготовки проповедников из негров в колледжах штатов и т.п.". Консерваторы в руководстве негритянской баптистской церкви фактически поддерживали проводимую руководством белых баптистов политику расовой сегрегации церквей. И когда в начале XX в. группа черных баптистов выступила против сегрегации и подняла вопрос о необходимости объединения негритянской и "белых" церквей, консервативное крыло Национальной баптистской конвенции категорически отвергло это предложение (15. 122–123; 223. 319–320).

Тем не менее, несмотря на трудности, интеграция "невидимого института" в церковную организацию, созданную свободными неграми, состоялась, что обусловило особую роль негритянской церкви во многих аспектах жизни негроидного населения США. Так, в годы, последовавшие за отменой рабства, она стала важным фактором социального контроля в таких сферах жизни американских негров, как семья и сексуальное поведение. В эпоху рабства семейная и сексуальная жизнь рабов находилась под более или менее постоянным наблюдением белых хозяев и надсмотрщиков. Гражданская война, покончив с рабством и этим контролем, вызвала кризис негритянской семьи. Непрочные узы, связывавшие часть рабов в номинальном браке, часто разрывались. Роли отцов и матери менялись в зависимости от обстоятельств. Десятки тысяч черных мужчин и женщин бродили по стране в поисках новой жизни, вступали в беспорядочные сексуальные связи, меняли супругов. Женщины, имевшие детей и, получив свободу, ушедшие от мужей, сами становились главами семей. Подобного рода матрифокальные семьи в негритянских общинах сельского Юга были широко распространены вплоть до начала XX в. В то же время заключались новые, часто не оформленные брачные союзы (94. 165, 173–177; 193. 425–431).

Проблема придания браку и семье институционального характера, создания моногамной семьи и стабильной семейной жизни среди черных была одной из тех, с которыми сразу же столкнулись как северные миссионеры, так и сама негритянская церковь. Но сознавая невозможность немедленно добиться изменения нерегулируемого сексуального и семейного поведения людей, не привыкших к иному поведению, негритянская церковь сумела проявить определенную гибкость. Хотя значительная часть брачных союзов в сельских негритянских общинах и не были юридически оформленными, но имели моногамный

и стабильный характер, соответствовали обычаям и основным нормам жизни общины, церковь, полагаясь на время, старалась относиться к этому терпимо, в том числе, видимо, и в городах (176.38–40).

Вместе с Бюро по делам фридменов и северными миссионерскими обществами негритянская церковь внесла весомый вклад в создание на Юге системы публичных начальных и воскресных школ, а также средних учебных заведений для негров. Особенно активно в этой деятельности участвовали АМЕЦ, АМЕЦ Сиона и Цветная методистская епископальная церковь. Черные баптисты к началу XX в. при поддержке "белых" церквей и благотворительных фондов также основали и содержали около 100 приходских и ремесленных школ и колледжей. Правда, как замечает Э.Ф. Фрэзиер, школы и колледжи, поддерживаемые негритянскими деноминациями, давали своим питомцам скорее узко религиозное, чем общее, образование, и в плане интеллектуального развития учащихся заметно уступали школам и колледжам, созданным для негров белыми миссионерами. Не случайно, например, дети из более зажиточных слоев негритянской общины, как правило, учились в школах и колледжах, созданных для негров белыми методистами и конгрегационалистами. Тем не менее именно из основанных в 60–70-е годы колледжей и университетов вышли многие образованные негритянские церковные и общественные деятели конца XIX – начала XX в. (176. 46–47; 195. 101, 104–105).

Заметную роль в тот период сыграла церковь в приобщении масс фридменов к экономической "деятельности", а также в значительном расширении уже имевшегося у части свободных негров в эпоху рабства опыта в предпринимательстве. Как помним, само возникновение негритянских церквей в конце XVIII – начале XIX в. было связано с экономической деятельностью свободных негров. Некоторые из церквей возникли из обществ взаимопомощи либо, наоборот, способствовали организации таких обществ. Строительство или приобретение церковных зданий было связано со сбором, поисками и рациональным использованием финансовых средств. В XIX в. цены на недвижимость (и в том числе стоимость церковных зданий) значительно выросли, заметно увеличилось и число негритянских обществ взаимопомощи, которые обычно сотрудничали с церковью. А после ликвидации рабства роль религии в создании обществ взаимопомощи в негритянских сельских и городских общинах даже возросла, ибо обычно именно церковь выступала инициатором их основания. Об этом свидетельствуют названия таких обществ, как "Строители стен иерусалимских", "Любовь и милосердие", "Братья и сестры милосердия", "Братья и сестры любви". Негритянские церкви выделяли средства для строительства больниц и домов для престарелых. Наконец, церковь и сама стала заниматься предпринимательской деятельностью. Так, священник М. Диксон основал в 1871 г. тайное общество Рыцарей и дочерей Табора, которое в числе прочего рекомендовало своим членам "приобретать земельные владения". К началу XX в. в нем насчитывалось 200 тыс. человек. Другим священником – В. Брауном был образован Великий объединенный орден подлинных реформаторов, основавший

много предприятий: фирму по сделкам с недвижимостью, газету, банк, отель, магазины и пр. Известно также, что именно из обществ взаимопомощи выросли первые негритянские страховые компании. Значительных средств требовала и активная миссионерская деятельность, которую негритянские церкви вели не только в стране, но также в Вест-Индии и Африке (75. 1913. 49. 138. 124; 196. 280; 249. 244–247; 317. 374).

В условиях становления и утверждения системы Джим Кроу негритянская церковь не только удовлетворяла духовные запросы своих прихожан, была институтом взаимопомощи и школой самоуправления, но и стала центром социальной и политической активности сельских и городских негритянских общин. Не случайно в период Реконструкции многие черные священники выдвинулись в южных штатах в число видных политических деятелей. Правда, политическая карьера их была недолговечна и после утверждения системы Джим Кроу и вытеснения негров из политической жизни в американском обществе они обычно целиком посвящали себя делам церкви, а в ряде случаев стали руководителями негритянских колледжей и других учебных заведений. Однако церковь стала полем политической активности не только лидеров, но также самих черных прихожан, ибо, лишенные права голоса в "большом" американском обществе, в негритянской церкви они его сохранили и участвовали в выборе своих духовных пастырей, в том числе епископов (у методистов) и других церковных лиц, делегатов на конвенции и т.д. (176. 49; 268. 130–131).

Поскольку даже в эпоху рабства негритянская церковь являлась единственным всецело легальным институтом, хотя бы номинально независимым от белых, а миллионы освобожденных рабов, подобно всякой угнетенной и неграмотной группе населения, отличались приверженностью суевериям, после Гражданской войны церковь осталась важнейшей и наиболее массовой организацией негритянского населения. При этом она стала для негритянских масс не просто религиозным институтом, ибо охватывала весь комплекс сфер их жизни и обеспечивала единственное поле деятельности, где они имели возможность проявлять инициативу и энергию в полном масштабе, тем более что подавляющее большинство сельских негров было изолировано от "большого" американского общества и единственными представителями "белых" властей, с которыми им приходилось иметь дело, являлись шериф или судья, да и то, коль скоро речь заходила об их жизни или собственности.

Негритянское население на сельском Юге практически группировалось в церковных общинах, представлявших собой для их членов, если не считать семью, основную социальную ориентацию и крупнейшую социальную группу, в которой они обретали идентификацию. Например, на вопрос, какой национальности люди живут в его общине, сельский негр в Алабаме отвечал, что "национальность здесь методисты". Да и сами сельские негритянские общины носили тогда названия их церквей. Вот почему "для негритянских масс в их социальной и моральной изоляции в американском обществе негритянская церков-

ная община, по словам Э.Ф. Фрэзиера, была нацией внутри нации". А поскольку негр являлся изгоем и аутсайдером в американском обществе, то именно церковь пользовалась его доверием и к ней он испытывал глубочайшую преданность. Для многих членов сельской общины церковная служба была единственным временем в жизни, когда они могли чувствовать себя свободными и расслабившимися. Члены общины обычно гордились своей церковью и не хотели, чтобы она пользовалась плохой репутацией в округе (176. 49; 195. 20–21).

Особое место церкви в жизни негритянской общины обусловило в тот переходный период особую роль пастора. Поскольку церковь по-прежнему оставалась символом статуса среди негров, а церковная карьера практически была единственной возможностью достичь лидерства в своей общине и определенного уважения и признания со стороны белых, то чаще всего пасторами становились люди честолюбивые и добившиеся этого самостоятельно, благодаря способности руководить другими. Для большинства негров, не имевших до того возможности утвердить себя в господствующей мужской роли даже в семейных отношениях, как это определялось американской культурой, данное обстоятельство приобретало важное значение. Наиболее широкие возможности для такой карьеры существовали в баптистской церкви (в силу ее местной автономии), где состояло большинство негров. А в связи с тем, что многие формы организованной социальной жизни негритянских общин выросли из церкви и под руководством пасторов, это привело к первой половине XX в. к авторитарному лидерству в общественной жизни негритянского населения. В методистских деноминациях лидеры церковной иерархии чувствовали себя царьками, награждавшими и наказывавшими своих подчиненных по принципу личной преданности. Да и денежные их доходы, приходившие с властью, были немалыми (176. 39–40, 48–49; 195. 35–36, 105).

Пастор обычно досконально знал жизнь общины, был осведомлен о трудностях и препятствиях, которые приходилось преодолевать прихожанам, чтобы выжить. И он же имел частые контакты с белыми, с властями и вообще с "большим" обществом. Поэтому для прихожан он являлся не только проповедником, но и признанным мирским руководителем, арбитром при решении самых разнообразных житейских вопросов, споров и конфликтов. Ему приходилось быть своего рода "ходячей энциклопедией, советником неразумных, другом неудачливых, организатором общественной помощи, толкователем знамений времени" (313. 162). В жизни общины пастор уже самим своим присутствием являл стабильность. Неудивительно, что в период Реконструкции, когда негры обрели гражданские права, именно проповедникам во многих случаях суждено было становиться политическими лидерами темнокожего населения южных штатов. Типична в этом плане карьера епископа АМЕЦ Генри М. Тёрнера. Он родился в Южной Каролине, сумел самостоятельно получить образование и в годы Гражданской войны служил капелланом в армии северян. После войны Г. Тёрнер стал старшим проповедником в АМЕЦ, организатором негров в республиканской партии в Джорджии, был избран в законодательное

собрание этого штата. После восстановления в Джорджии "превосходства белых" он подвергся преследованиям и, отказавшись от политической деятельности, посвятил себя церкви. Видными политическими деятелями в эпоху Реконструкции на Юге были также епископ АМЕЦ Джеймс У. Худ и методистский священник Хайрем Ривелс, ставший сенатором США. Два черных священнослужителя были избраны в палату представителей федерального Конгресса и т.д. (176. 47–48; 313. 134–135; 378. 169).

Однако в первые десятилетия после Гражданской войны образованных негритянских священников было крайне мало, и даже в начале XX в. они, как правило, имелись главным образом в пресвитерианских и конгрегационалистских церквях. Негритянские же массы принадлежали к баптистским и методистским деноминациям и находились, особенно в сельских районах, под влиянием невежественных, часто полуграмотных и не обремененных светскими знаниями проповедников. Да и жалование их было недостаточным, чтобы обеспечить компетентного человека. Не случайно опрос, проведенный Атлантическим университетом, показал, что 3/5 прихожан этих церквей были недовольны своими духовными пастырями, упрекая их в корыстолюбии и других пороках, в том числе и в невежестве (75. 1913. 49. 138. 51).

Правда, ко времени первой мировой войны положение несколько улучшилось, однако даже в 1913 г. известный негритянский общественный деятель, декан Говардского университета в Вашингтоне Келли Миллер с горечью отмечал, что если бы все 30 тыс. кафедр в негритянских церквях занимали лучшие представители своей расы, то многие ее сложные проблемы решались бы гораздо легче. Невежество священников прошлого поколения он назвал печальным, однако все еще существующим обстоятельством. Другой его современник – Д. Уотсон тогда же писал: "В методистской и баптистской церкви, конечно, имеется много образованных проповедников и число их растет, но, как правило, лучше подготовленные проповедники, несомненно, находятся в других деноминациях. В цветных пресвитерианской и конгрегационалистских церквях сегодня обычно встретите хорошо подготовленного проповедника... но почти всегда с маленькой конгрегацией. Если же хотите увидеть типичную негритянскую конгрегацию, то следует пойти в баптистскую или методистскую церковь, возможно в том же квартале. Здесь скорее всего найдете проповедника с посредственными способностями и подготовкой, следующего традиционному типу проповедования, но зато в церкви будет полно народу из всех слоев... Поэтому не может быть никакого сомнения, что баптисты и методисты – это типичная негритянская церковь" (75. 1913. 49. 138. 15, 122).

Автор книги об образовании негритянских священников в США пастор У. Даниэл, отмечая уже после первой мировой войны их очень слабую в большинстве случаев теоретическую подготовку, объяснял это тем, что требования и критерии при аттестации в негритянских учебных заведениях будущего священника были и остаются гораздо ниже, чем при аттестации будущего юриста, врача, дантиста или учи-

теля. В результате и состав абитуриентов, поступавших в духовные учебные заведения (либо факультеты), все еще определяется старой традицией "призыва к служению..." (129. 4, 15, 41).

Черному пастору в силу его положения приходилось выступать посредником между негритянской общиной и "большим" обществом. Однако усилия негритянских церковников добиться сколько-нибудь значительных изменений в положении темнокожего населения в условиях господства системы Джим Кроу и принципа "превосходства белого человека" были обречены на неудачу. Свобода сельского черного священника на Юге была ограничена и тем обстоятельством, что большинство его прихожан находились, как правило, в долгу у белых хозяев и, нуждаясь в работе, зависели от них. К тому же и земля, где стояла церковь общины, часто принадлежала белым, что также облегчало им возможность прямого, направленного на подчинение контроля над черным пастором. Священник был удобным инструментом для оказания нажима на негритянское население. Если не помогали увещевания или подачи в виде оказания материальной помощи больным и престарелым членам общины либо оплаты обучения того или иного способного юноши, то пастору угрожали насилием. И под давлением официальных либо частных белых лиц, заинтересованных в сохранении дешевой рабочей силы, он обращался с церковной кафедры к пастве с соответствующими предостережениями и призывами о смирении.

При широкой неграмотности негритянских сельских масс именно религия через посредство церкви, религиозных обществ и школы являлась основным средством идеологического воздействия на темнокожее население Юга. Негритянская церковь, большинство ее священников того времени поощряли покорность и примирение с системой Джим Кроу, воспитывали прихожан в духе приспособления к ней. Теология и богослужение негритянской церкви ориентировали паству на загробный мир, где люди будут сполна компенсированы за страдания в земной жизни. Снимая таким образом напряженность в расовых и социальных отношениях и помогая "спасенному" негру хоть на время субъективно почувствовать себя в глазах Бога выше по сравнению с "неспасенным" белым хозяином, которого ожидает ад, такая ориентация, конечно, ослабляла недовольство негритянских масс. В условиях господства системы Джим Кроу и постоянной возможности оскорбляющего достоинства унижения, а то и физического насилия со стороны белых расистов церковь стала, пожалуй, единственным местом, где темнокожий южанин мог хотя бы на время почувствовать себя в относительной безопасности. Но практически из инструмента протеста, каким она была в эпоху рабства, негритянская церковь постепенно превращалась в инструмент подчинения. По существу она оказалась в тот период орудием политики правящих кругов (от которых она зависела и экономически), использовавших ее в целях социального контроля над темнокожим населением США.

Пастор на Юге всегда помнил, что сохранить свое положение он мог только в том случае, если его благонадежность не вызывала

сомнений у власть имущих. Негритянские пасторы в городах Севера были более образованны и меньше зависели от контроля белых. Однако за некоторыми исключениями северные церковники, подобно своим южным сельским коллегам, также предпочитали приспособленческую тактику и больше были озабочены спасением души прихожан, нежели борьбой за улучшение социально-экономических условий их жизни. Неудивительно, что в этих условиях негритянская церковь стала все чаще играть роль консервативного фактора. Поскольку такая церковь устраивала правящие круги белых, влиятельные черные священники добивались от них местных уступок и льгот для отдельных лиц, иногда им удавалось несколько смягчить дискриминацию.

Кроме того, церковь помогала поддерживать солидарность в негритянской общине, и без нее общение между неграми основывалось бы на узкородственных и местных связях. По существу уже тогда негритянская "церковь являлась организационной основой с большой потенциальной силой, способной к действию. Но эта способность, по сути дела, в течение многих десятилетий не использовалась в интересах черной расы" (105. 10–13; 268. 218–220, 222–224). Да и едва ли она могла быть использована в условиях разгула в стране белого расизма и отсутствия у негритянского населения соответствующего руководства. Врушка черного духовенства была достаточно консервативна, а полуграмотные в большинстве своем черные проповедники на местах, всячески добивавшиеся благоволения белых власть имущих к своей общине, были тем более неспособны к борьбе за социальные перемены.

После Гражданской войны, помимо церкви, возникли новые формы организованной активности негритянского населения. В частности, в негритянских университетах и колледжах создавались студенческие общества и клубы, образовались профессиональные, женские, молодежные, предпринимательские и другие ассоциации и общества американских негров. В результате на арене общественной и политической деятельности появились новые негритянские лидеры, причем большинство черных церковников были гораздо консервативнее, чем эти новые лидеры (75. 1913. 49. 138. 137; 103. 24; 268. 127–128).

В известной мере это было связано и с "соглашательской" позицией Букера Т. Вашингтона (1856–1915). Родившийся рабом, ценой лишений и железного упорства добившийся образования, он стал создателем и руководителем негритянского Педагогического и промышленного института в Таскиджи (Алабама), основателем и бессменным руководителем деловой Национальной негритянской лиги и единственным тогда негром, приглашенным президентом США на завтрак в Белом Доме. Б. Вашингтон выступал за отказ негров от участия в политике, борьбы за свои гражданские права и стремления к высшему образованию, за примирение их с системой расовой сегрегации и дискриминации и приспособление к статусу неполноценности людей с темным цветом кожи, за лояльное сотрудничество с белыми имущими слоями, от которых только и следует неграм ожидать помощи. Молодой У. Дюбуа уже в 1903 г. выступил против этой программы, объективно способствовавшей становлению системы Джим Кроу и

низведению американских негров на положение граждан второго сорта (17; 37. 252–260; 148. 243).

Будучи баптистом, Б. Вашингтон был связан с руководством баптистской и других негритянских церквей и пользовался там большим влиянием. Провозглашая "евангелие труда и денег" и считая, что религия, "усвоение смысла рождества Христова" способствуют подъему негритянского населения, этот "негритянский Моисей", как его называли некоторые, создал при институте в Таскиджи библейскую школу, готовившую темнокожее духовенство в духе приспособления к системе Джим Кроу (3. 106, 249; 223. 291; 249. 247; 268. 224; 378. 194).

Таким образом, в период между Гражданской и первой мировой войнами негритянская церковь ориентировала кругозор своих прихожан в основном на потусторонний мир и пользовалась свободой от прямого вмешательства в ее дела только до тех пор, пока, помогая неграм приспособляться к статусу неполноценности, не представляла угрозы господству белого имущего класса. По-видимому, это обстоятельство и побудило одного из современных авторов-афроамериканцев заявить, что в первые десятилетия XX в. "народная религия негров, полная надежды на социальную справедливость и выполнявшая роль протеста и утешения, была предана моралистическими и диктаторскими черными проповедниками" (336. 247).

В эпоху рабства форма религиозного выражения черных невольников отвечала их потребностям, давая им возможность приспособиться к ситуации, в которой они оказались, обрести моральные и психологические силы, чтобы выжить. Естественно, что после ликвидации рабства сразу же резко измениться эта форма религиозного выражения у фридменов не могла. Процесс слияния "невидимого института" с "видимым" – институциональной церковью свободных негров – оказался достаточно сложным и занял не одно десятилетие. И хотя в тот переходный период негритянская церковь не была такой "африканской", как "невидимый институт" эпохи рабства, она еще не стала и "североамериканской". Не случайно, имея в виду утвердившуюся тогда в южных штатах жесткую систему расовой сегрегации и дискриминации американских негров, Ч.Э. Линкольн замечает, что "те же самые факторы, которые препятствовали допуску их в одну культуру, продолжали и питали другую" (249. 236).

Церковная служба даже в маленьких городах Юга в последней трети XIX в., а в глубинных сельских районах Черного пояса и в начале XX в. все еще отличалась чрезвычайно эмоциональным характером с трансом и экзальтацией. Проповедник обычно вещал прихожанам о рае, где кормят жареными цыплятами и арбузами (любимая пища негров на Юге), и блаженстве, ожидающем тех, кто попадает туда, а затем начинал беспощадно обличать паству во всех смертных грехах и рисовать страшную реалистическую картину ада с "вечным огнем", на котором в муках корчатся грешники. Постепенно пастор доводил прихожан до иступления. Его характеристики дьявола сопровождались криками и стонами верующих, нередко катавшихся по полу, дабы удостоверить "спасительную силу господя". Это также дало основание

М. Херсковичу и некоторым другим американским исследователям говорить о преобладании африканских пережитков в религии американских негров.

У. Дюбуа, во второй половине 80-х годов XIX в. работавший сельским учителем в южном штате Теннесси, так описывал богослужение в негритянской церкви небольшого городка Александрия, куда по воскресеньям стекались темнокожие прихожане со всей округи: "...едва вы попадали в Александрию, до вашего слуха доносились лившиеся из церкви звуки пения – мелодичного, волнующего, потрясающего; звуки росли, а потом печально замирали. ...Меня больше всего поражало крайнее возбуждение толпы верующих негров. Казалось, какой-то тайный ужас витал в воздухе и охватывал их – какое-то безумие пифий, демоническая одержимость, и это придавало жуткую реальность словам и мелодии. Черная, тяжелая фигура проповедника раскачивалась, вздрагивала, слова, толпясь, срывались с его уст, и он зажигал слушателей своим пламенным красноречием. Люди, взволнованные, стонали; какая-то темнокожая женщина со впалыми щеками, стоявшая возле меня, внезапно высоко подпрыгнула и издала жуткий вопль; вслед за ней все начали стенать и вопить. Подобного зрелища человеческих страстей мне никогда прежде не доводилось видеть" (12. 141–142).

Уже в первое десятилетие после Гражданской войны многие руководители и образованные прихожане негритянских церквей, считая такую форму религиозного выражения "примитивным элементом", всячески добивались, чтобы она поскорее ушла в прошлое. Известен, к примеру, такой факт, когда епископ АМЕЦ Д. Пейн во время одной из инспекционных поездок, оказавшись свидетелем подобного рода богослужения с танцем в круге, прихлопыванием, громким пением и воплями, попросил местного пастора прекратить службу, молившиеся по требованию пастора остановились и перестали петь, но оставались в круге и продолжали раскачиваться. Когда же епископ, подойдя к ним, сказал, что это "языческий способ богослужения, который позорит их расу и само имя христианина", круг распался и прихожане стали неохотно расходиться. То же самое Д. Пейн делал во время других поездок по Югу. А когда местные пасторы говорили, что такое отношение к народной религии отвратит прихожан от церкви, он отвечал, что если окажется необходимым отлучение от церкви, то в таких случаях его следует использовать, не колеблясь (241. 165–166).

После землетрясения 1886 г. в Южной Каролине бездомные фридмены, собравшиеся в Чарлстоне и жившие в палатках и сараях, провели на одной из городских площадей богослужение. Они обращались к Богу, гневу которого приписывали случившуюся катастрофу. И громкое пение с танцем по кругу и воплями побудило белого пастора церкви Св. Марка обратиться через газеты к черным коллегам: «Остановите эти так называемые религиозные сцены с пением, шумными молитвами и громогласными проповедями. Бог не глуховат, и я не думаю, что все приходы должны быть такими "кричащими" ... Вы никогда таким путем не поднимите свой народ на более высокий

культурный уровень и лишь противопоставите обе расы. Средний белый американец... смотрит на это с презрением и задается вопросом, а стоит ли пытаться развивать этих дикарей?» (241. 164).

Многие из фридменов, особенно среди перебравшихся на Север, но также и в крупных городах Юга после освобождения и сами старались отказываться от манеры поведения и всего напоминавшего времена рабства, в том числе от спиритчуэлс, которые стали заменяться обычными для "белых" церковью духовными гимнами. Со временем "африканизмы" в формах религиозного выражения американских негров сначала в городских, а позже и во многих сельских негритянских церквях стали исчезать. Уже в конце XIX в., в 1899 г., бывший раб из Чарлстона жаловался, что в негритянских церквях поют совсем не те песни, что раньше. Молодое поколение "берет их из книг". Раньше, говорил он, Бог "был с нами, а теперь проповедники приходят из колледжа и молодежь далека от Бога. Они не верят в религию, а используют ее" (241. 164).

Однако как раз в тот же период в США появился ряд мелких, отколовшихся от белых баптистских деноминаций церковей нового типа – так называемых "святых" (holiness) церковей, а в начале XX в. довольно быстро стало набирать силу движение пятидесятников*, и идеологии которых проблема личного загробного спасения отодвигала на задний план социальные проблемы и другие земные интересы. Вообще говоря, новые религиозные секты и движения возникали в Северной Америке, как известно, еще в колониальный период, а "Великое пробуждение" 1740-х годов послужило моделью для многочисленных последующих "возрождений" и протестантского ривайвелизма с его традицией периодического покаяния в грехах и самобичевания, дающего ощущение очищения от них. История американских ривайвелов, почти всегда сопровождаемых непроизвольными воплями и конвульсиями участников, а иногда и глоссалиями (даром говорения "на неземных языках", означающим непосредственную связь с Богом, благодать и особое озарение, позволяющее якобы человеку изменить себя), насчитывает около двух веков. Ривайвелы происходили и в конце XIX – начале XX в. Возникшие в эти десятилетия в результате расколов (по вопросу о доктрине и др.) новые мелкие белые церкви принимали названия: "святая церковь", "апостолическая церковь", "Церковь Бога во Христе" и т.д. Прихожане их были ривайвелистами-фундаменталистами, страстно уповавшими на загробное воздаяние и верившими в особую роль Святого духа и Библии в жизни человека. Как правило, они представляли беднейшую часть городского и сельского белого населения. Ряд таких церковей появился в штатах Теннесси и Северная Каролина (262. 44; 290. 57; 336. 253–254).

Между тем по мере становления системы Джим Кроу, разгула

* От слова "пятидесятница", или Святая Троица (соединение в едином существе трех "лиц" – Бога-отца, Бога-сына и Святого духа), – один из крупнейших церковных праздников, установленный на пятидесятый день после Пасхи в память о "сошествии" Святого духа на апостолов.

белого расизма и связанного с этим ухудшения социально-экономического положения темнокожего населения Юга постепенно росла миграция его в города. Экономическое и моральное отчуждение личности среди беднейшей части черных мигрантов активизировало их религиозный поиск и способствовало переходу отдельных из них в появившиеся упомянутые выше мелкие белые церкви, многие из которых в начале XX в. стали называть себя пятидесятническими, поскольку еще в XIX в. большинство их прихожан считали себя пятидесятниками. Хотя пятидесятники существовали в XIX в., подлинное движение пятидесятников, в том числе и среди американских негров, началось со времени ривайвела 1906–1908 гг. в Лос-Анджелесе (336. 233, 238, 253–254).

Считается, что организатором ранних пятидесятнических ривайвелов конца XIX в. в Канзасе, Миссури и Техасе был белый проповедник и руководитель библейской школы в Топеке (Канзас) Чарлз Ф. Пэрэм, оказавший большое влияние на взгляды черного проповедника баптистского толка Уильяма Сеймура, занимавшегося ранее в этой школе. В 1906 г. Сеймур был приглашен пастором одной из негритянских "святых" церковей Лос-Анджелеса, но вскоре порвал с ней. Арендовав здание старой методистской церкви, он организовал там продлившийся до 1908 г. ривайвел, на который приезжали черные и белые приверженцы из разных районов США. Ривайвел этот положил начало созданию пятидесятнических деноминаций, таких, в частности, как Церковь Бога, основанная в 1906 г. в Кливленде (Теннесси) Э. Томлинсоном, или Церковь Бога во Христе под руководством Ч. Мэзона, ставшая позже крупнейшей в мире черной пятидесятнической деноминацией. Начальную священническую практику Мэзон получил в миссионерской баптистской церкви в Теннесси, но в 1890 г. присоединился к местной "святой" Церкви Бога во Христе. После пятинедельного пребывания на ривайвеле в Лос-Анджелесе, где он участвовал в глоссалиях и получил "крещение духом", Мэзон в 1907 г. на созванной им Ассамблее заявил, что Церковь Бога во Христе является отныне частью движения не "святых" церковей, а движения пятидесятников, ибо по доктрине почти не отличается от последнего (179. 9–12, 14–16; 210. 22–24; 249. 77–79; 336. 59; 378. 210–212).

Основами доктрины пятидесятников являются: фундаментализм, вера во второе пришествие Христа и его тысячелетнее царство, крещение с полным погружением в воду. Человек грешен, и спасение достигается через полное отречение от земных интересов и сошествие на него "Святого духа", доказательством чего служат глоссалии. Такое общение должно проявляться в индивидуальных харизмах, т.е. в особых "дарах Святого духа", в непосредственном духовном и божественном озарении, ниспосылаемом душе Богом. Почти все деноминации пятидесятников учат, что Библия – "вдохновенное слово божье и содержание ее является непогрешимым божественным откровением". Библия служит "непогрешимым правилом веры и поведения и стоит выше совести и разума, но не вопреки нему". Согласно их доктрине опыт, необходимый верующему для спасения, состоит в обращении или перерождении. Пятидесятники верят в "личное существование" дьяво-

ла и его ангелов, в злых духов. В числе характерных требований этики пятидесятников один из американских специалистов в этой области, У. Холленуэджер, называет: 1) обложение десятиной; 2) соблюдение воскресения; 3) отказ от военной службы; 4) табу на удовольствия, в том числе посещение театра, кино, танцев, и пищевое табу, в том числе отказ от табака и алкоголя; 5) половые табу – запрет на пользование косметикой, ношение драгоценностей, а также платьев с глубоким вырезом и укороченных, на развод, если он не связан с супружеской изменой, на брак с неверующим, на эмансипацию женщин и т.д. Богослужения в черных пятидесятнических церквах носят чрезвычайно экзотивный характер с пронзительными воплями, конвульсиями, глоссалиями, религиозным танцем и пением. Причем для пения используются не сборники церковных гимнов, как в обычных церквах, а спиричуэлс. Ритм подчеркивается как притопыванием и прихлопыванием, так и с помощью барабанов и тамбуринов (95. 154; 210. 291; 262. 45–49; 290. 55, 131; 336. 255–257).

Пятидесятническое движение возникло как межрасовое, однако вскоре разделилось по расовому признаку, хотя большинство черных пятидесятнических деноминаций включали небольшое число белых прихожан. В 1916 г. была создана крупнейшая белая деноминация пятидесятников – Ассамблеи мира. Причины разделения связаны, по-видимому, как с расовыми, так и с социальными предрассудками и предубеждениями, прежде всего белых баптистов и пятидесятников (196. 298–299; 210. 16–17; 336. 257, 314; 349. 166–184).

Исторически небольшой, длившийся всего полвека период между Гражданской и первой мировой войнами стал важным этапом процесса дальнейшей ассимиляции американских негров. Сущность процесса ассимиляции обычно состоит в том, что отдельные группы людей и индивидуумы, принадлежащие к одному народу, вступая в соприкосновение с другим народом, утрачивают собственные особенности в области культуры и быта и в конце концов перестают считать себя принадлежащим к прежней этнической общности. Однако когда речь идет об американских неграх, то процесс их ассимиляции в США отличался, как известно, значительной спецификой, ибо черные рабы, ввозимые из Африки, не принадлежали к одному этносу и к тому же этнические различия в США всегда осложнялись расовыми. Кроме того, уже в эпоху рабства американские негры почти полностью утратили связь со своей прежней культурой, традициями, обычаями, языками. К началу Гражданской войны 99% рабов были рождены в США и немало их представляли третье, четвертое и даже пятое поколение на американской земле (163. 24–25). Все эти обстоятельства могли бы уже тогда значительно ускорить культурную и социальную ассимиляцию темнокожего населения страны. Но этому мешали как сам институт рабства и расовое угнетение, так и последовательное внедрение в сознание белых американцев психологии расизма и вражды к черным, искусственно тормозившей происходивший, несмотря на все препоны, процесс ассимиляции негритянского населения.

За годы Гражданской войны и Реконструкции американские негры достигли в культурном, социальном и политическом развитии, вероятно, больших успехов, чем за два века пребывания в рабстве. Бывшие рабы как в быту, так и в различных сферах общественной жизни объединились со свободными еще до войны неграми и мулатами, для которых отмена рабства также означала достижение нового статуса в жизни. Возросло не только социальное, но и расово-этническое самосознание негритянского населения. В то же время изменялись его взаимоотношения с разными этническими элементами белого населения, ускорился затянувшийся процесс его культурной и социальной ассимиляции. В последней трети XIX – начале XX в. десятки, а затем и сотни тысяч негров переселились в города Юга и Севера, что способствовало дальнейшей социальной дифференциации среди американских негров. Черные рабы образовали сравнительно крупные слои фермеров, пролетариев и полупролетариев города и деревни, мелкой и средней буржуазии. Заметно выросла и негритянская интеллигенция, а просвещение и образование, как известно, с одной стороны, повышают уровень социальных притязаний человека, а с другой – делают его более чувствительным ко всякого рода дискриминации. Не случайно именно интеллигенция чаще всего является выразителем национального самосознания. Но, кроме того, сама городская жизнь меняла мировоззрение переселенцев, накладывая свой отпечаток на их психологию, на эволюцию негритянской семьи в США, на процесс дальнейшей физической, культурной и социальной ассимиляции.

В частности, физическая ассимиляция американских негров продолжалась, как считает ряд исследователей, даже в более широких масштабах, чем в эпоху рабства. Это было связано с растущей урбанизацией и сдвигами в социальной структуре негритянского населения. Правда, в конце XIX – начале XX в. межрасовые браки в 29 штатах были запрещены, а в остальных число их было ничтожно. Однако если законодательство о сегрегации в семейно-брачных отношениях в какой-то мере способствовало ограничению числа межрасовых браков, то серьезно затормозить процесс расового смешения оно едва ли могло, так как последнее почти всегда происходило в США главным образом в результате внебрачных связей негритянок и мулаток с белыми американцами, негритянок с мулатами и негров с мулатками. В частности, если общая численность негритянского населения в США за 60 лет – с 1850 по 1910 г. – выросла, по данным переписей, в 2,7 раза, в том числе "чистокровных" негров – в 2,4 раза, то число мулатов увеличилось в 5 раз, превысив 2 млн. В результате, даже по заниженным переписным данным, доля мулатов во всем негритянском населении за это время выросла с 11,2 до 20,9%. Но в действительности темпы метисации были, по-видимому, еще более высокими. У. Дюбуа, например, уже в начале XX в. утверждал, что, "вероятно, одна треть негров" в США имеют определенную долю "белой крови" и, кроме того, большая доля "негритянской крови" течет в жилах белых американцев. Темнокожий публицист Т. Форчун считал даже, что из 10 млн американских негров "чисто" негритянского происхождения имело не более 4 млн, т.е. всего

40%. Материалы цензов показывают, что в городах доля мулатов была значительно выше, чем в сельских районах (37. 267–270).

Наряду с продолжавшимся процессом физической ассимиляции заметно ускорилась после отмены рабства и культурная ассимиляция негритянского населения. Встретить американского негра с именем нехристианского происхождения в начале XX в. было уже трудно. Приток негров из Африки давно прекратился, и африканская речь в стране по существу исчезла. Лишь сравнительно небольшое число, да и то сильно измененных, африканских слов, а также имен сохранялось еще некоторое время в английском языке сельских негров южных штатов. Исключение составляла речь изолированных групп негритянского населения, в частности негров Морских островов (37. 270–271).

В перспективе эти обстоятельства, несомненно, могли бы значительно ускорить процесс дальнейшей культурной и социальной, а тем самым и этнической ассимиляции американских негров, а также их физического смешения с белыми американцами. Однако власти предрасположенные не допустили реализации такой перспективы. Созданная ими на рубеже XIX и XX вв. всеобъемлющая система расовой сегрегации и дискриминации наряду с лишением негров почти всех гражданских прав стала новым тормозом на пути дальнейшей ассимиляции. Мировоззрение сельских негров на Юге, составивший тогда большинство темнокожего населения США, менялось медленно, и в массе своей они все еще принимали оценки, которые навязывали им правящие круги. Хотя они и осознавали себя неграми, их расовое самосознание не делало их частью какой-либо определенной исторической или этнической общности и не приводило к складыванию каких-либо особых расовых традиций. В социальном самосознании они, как уже отмечалось, отождествляли себя скорее с церковными общинами.

Накануне первой мировой войны значительная часть американских негров стала людьми смешанного расового происхождения и граница между ними и белыми американцами не была строго расовой в антропологическом смысле, но сохранявшиеся внешние расовые различия между основной массой афроамериканцев и белых американцев в условиях системы Джим Кроу придавали этой границе большую определенность и прочность, нежели это характерно для этнических границ в пределах одной расы. Такая "наглядность" антропологических различий и гораздо более длительная устойчивость их по сравнению с языком и культурой, которые могут быть за какое-то сравнительно обозримое время изменены, придавала расовому фактору особое значение в появлении всякого рода расово-психологических стереотипов, возникновении расовых предубеждений и создании основы для бытового расизма.

Именно в этот период антинегритянский расизм в бывших рабовладельческих штатах сомкнулся с "новейшим" англосаксонским расизмом, пропаганду которого развернули на Севере идеологи молодого, но уже открыто выступившего с экспансионистскими претензиями на господство в Западном полушарии американского империализма. В результате духом расовой ненависти и белого шовинизма, которым на

протяжении многих десятилетий отравлялось сознание белых американцев, оказалось пропитано почти все американское общество. Этот расистский дух культивировался и насаждался столь усердно, что успел незаметно проникнуть в язык, нравы и обычаи страны.

Система расовой дискриминации, сегрегации и угнетения негров стала для американской буржуазии не только источником обогащения, но и важнейшим элементом в механизме сохранения ею своего господства. Под непосредственным воздействием расистской пропаганды оказались и в большей или меньшей степени поддались ей не только мелкая буржуазия и фермерство, но и широкие слои рабочего класса. Многие белые американцы привыкли с юных лет смотреть на негров с презрением. А поскольку последние и после освобождения от рабства почти всегда оставались на низших ступенях социальной лестницы, расовое и этническое начало (объективно и субъективно) переплеталось с социальным, вплеталось в этнический стереотип. В результате рабство и расизм, оказавшие глубокое влияние на психологию американских негров, наложили свой отпечаток и на психологию всей североамериканской нации, ибо постепенно расовые предрассудки глубоко укоренились в сознании белых американцев.

Расовая дискриминация, сегрегация, бытовой расизм стали характерными чертами "американского образа жизни". При этом афроамериканцы рассматривались не просто как группа с иным этническим или расовым культурным прошлым, подобно итальянцам и другим европейским иммигрантам или индейцам. Они стали считаться человеческими существами "низшего порядка", а их бедность, неграмотность, "социальная дезорганизованность" и культурная отсталость рассматривались как последствия принадлежности к "низшей расе". Бытовой расизм, распространившийся как в беднейших, так и в средних слоях белого населения, был особенно характерен для лиц, не обладавших устойчивым социальным или экономическим положением и вынужденных в той или иной мере соревноваться с афроамериканцами, – разоряющихся мелких лавочников и дельцов, безработных, люмпенов (37. 226–236; 171. 670–671).

Во всяком случае черный не должен был приспособливаться к белому человеку. Последний теперь необязательно постоянно владычествовал и деспотически повелевал, подобно рабовладельцу в эпоху рабства, но он мог это делать, и афроамериканцу приходилось всегда быть готовым к этому. Такое умышленно культивируемое значение расового фактора, и в частности различия в цвете кожи, не могло не оказать крайне отрицательного влияния на афроамериканцев. Оно способствовало появлению и закреплению у значительной части афроамериканцев своего рода комплекса неполноценности, неверия в собственные силы. Лишенные "своих", "особых" историко-культурных традиций и вынужденные воспринимать идеалы и нормы американского буржуазного общества, его моральные ценности, экономические и политические установки, они неизбежно идентифицировали себя в рамках того комплекса представлений и стереотипов, который был создан о них у белых американцев усилиями апологетов расизма в

США. Все это привело к возникновению у части афроамериканцев автостереотипа, в той или иной мере соответствовавшего расистским мифам и предрассудкам.

Не могло не сказаться это и на развитии расово-этнического самосознания американских негров. Взаимодействие факторов, способствовавших ассимиляции и противодействовавших ей, тенденции к интеграции в американское общество и группового этноцентризма, характерное для этнической истории "иммигрантской" североамериканской нации, обусловило дуализм этнического самосознания представителей первых поколений почти всех иммигрантских групп в США. Осознавая себя американцами, они в то же время ощущали в той или иной мере свою принадлежность к определенной иммигрантской группе. Но если для большинства этих групп такой этнический дуализм был явлением относительно временным и через несколько поколений исчезал или почти исчезал, то у американских негров он сохранился даже через десяток поколений. На рубеже XIX–XX вв. У. Дюбуа первым обратил внимание на психический феномен "двойственного сознания" – ощущения себя в одно и то же время "негром" и "американцем", сопровождавшего темнокожего американца на протяжении всей его жизни. Ощущения особенно мучительного потому, что одно дело – быть "американцем" и совершенно иное – "негром" в Америке тех лет (37. 184–198, 272–279; 38. 36–44).

В выступлениях негритянских деятелей того периода широко употреблялись термины *раса, народ, нация, национальность*, свидетельствующие об осознании афроамериканцами себя в качестве особой расово-этнической группы. Но смысл этих терминов (нередко употребляемых разнозначно) понимался весьма смутно и часто отнюдь не исключал одновременной идентификации со всеми американцами. Дело в том, что движущей силой негритянского национализма в США – как "раннего", в середине XIX в., так и полвека спустя – было чувство не столько этнической общности, сколько расовой принадлежности. Особенностью этого национализма являлось то, что возник он не на этнической, а на расовой основе. По мнению Э. Радуика и А. Мейера, именно этническая двойственность, идентификация себя как с более крупным этносом – североамериканской нацией, так и с негритянским меньшинством есть центральный момент для понимания особого характера негритянского национализма в США (91. LIII).

Естественно, что дискриминация и сегрегация вызывали у американских негров ответную реакцию, проявлявшуюся в разных формах, но прежде всего – в растущем осознании ими своего особого группового единства и отличия от белых американцев, основанного не только на общности происхождения и расовой однотипности, но и на общности исторических судеб на протяжении многих поколений, а также на общности коренных интересов. Не случайно уже в 80-е годы XIX в. они начали упорную, длившуюся почти полвека борьбу за написание слова *негр* с прописной буквы, как по-английски обозначается название всех народов и представителей всех национальностей. Само

их стремление к этому свидетельствует о значительном развитии у части американских негров к концу XIX в. расово-этнического самосознания

Однако растущие расизм и белый шовинизм, расовые конфликты не только усиливали у афроамериканцев сознание принадлежности к особой расово-этнической общности, но и вкладывали в него новое значение. Быть негром означало быть членом дискриминируемой, имеющей общую тяжелую судьбу группы. Раса – узкоограниченное биологическое понятие – стала социальным фактором, используемым для увековечивания угнетения и подчинения афроамериканцев, а цвет кожи превратился в показатель их социального положения.

Неизбежной реакцией были усиление среди определенной части американских негров сегрегационистских и сепаратистских настроений, рост негритянского этноцентризма. Они стали находить более удобным для себя контактировать друг с другом, нежели с белыми американцами, и создавать свои сегрегированные институты. Вначале создание последних оправдывалось как необходимое временное условие для более успешной борьбы за достижение равных прав с целью будущей интеграции в американское общество, когда исчезнут расовая дискриминация и предрассудки. Но, поскольку ни то, ни другое полностью никогда не исчезало, существование этих институтов способствовало мышлению, благоприятствующему групповому этноцентризму. Особенно желательными "свои" институты представлялись в период наибольшего угнетения и дискриминации, и тогда необходимость их наиболее часто выражалась открыто и становилась основой господствовавшей идеологической ориентации. Таким образом, раз созданные, эти институты объективно способствовали усилению негритянского этноцентризма

Взаимодействие тенденций общенациональной интеграции и группового этноцентризма вообще характерная черта этнической истории США. Стоянной борьбой и "сосуществованием" этих двух тенденций в огромной мере определялось и развитие расово-этнического самосознания американских негров. Ведущей и объективно направленной на ускорение консолидации североамериканской нации была тенденция к ассимиляции и интеграции, т.е. к превращению американских негров в полноправную, органическую часть этой нации, хотя и с сохранением на какой-то период своей групповой идентичности. Ей противостояла этноцентристская тенденция к изоляции – полной (сепаратизм) или частичной (сегрегационизм) – негров от белых американцев и выделению их в конечном счете в особую этнорасовую общность. Эта тенденция также на протяжении почти всего исследуемого периода присутствовала в той или иной степени в расово-этническом самосознании и общественной мысли американских негров, но преобладала лишь в совершенно определенные исторические периоды (37. 290–293).

Существовал широкий спектр разновидностей "черного национализма". Поскольку основным объединявшим их фактором был расовый, то одни приверженцы его использовали Африку, чтобы символизировать все лучшее в негритянской культуре, всячески превозносили

наследие славного прошлого черной расы, другие добивались поддержки негритянского бизнеса, создания негритянских деловых организаций и "групповой экономики". Третьи выступали за сохранение сегрегированных негритянских школ, церквей и других институтов и создание контролируемых самими афроамериканцами общин, городов, штатов, т.е. за создание "параллельного" негритянского общества.

Религия также своеобразно модифицировала противоположные, но всегда взаимосвязанные тенденции развития расово-этнического самосознания американских негров. Церковь, несомненно, больше, чем какая-либо иная негритянская организация, воплощала их культурные традиции. Но отдельные приходы, образовавшиеся теперь по всему Югу, и другие религиозные организации стали определенным тормозом на пути культурной и социальной ассимиляции темнокожего населения.

Хотя большинство негритянских церковников по-прежнему связывали судьбы и надежды темнокожего населения с Соединенными Штатами, в конце XIX – начале XX в. число приверженцев "черного национализма" заметно возросло. В конце 70-х годов XIX в., когда среди тысяч безземельных негритянских семей нашла отклик агитация за выезд в Либерию, одним из основателей и руководителей Южнокаролинской судоходной компании, организовавшей вывоз первой группы черных эмигрантов в Африку был епископ АМЕЦ Р. Кэйн. В связи с предстоящим выделением Оклахомы из Индейской территории и кампанией, развернутой среди темнокожего населения Юга за превращение ее в "негритянский штат", священник Э. Джигсон из Джорджии в статье "Способны ли негры к самоуправлению?", опубликованной в июне 1890 г., ставил вопрос: разве не могли бы негры жить под руководством "негритянских судей, юристов, докторов, присяжных, шерифов, депутатов, мэров, законодателей, губернаторов... банкиров, коммерсантов и промышленников?" Отвечая, что в этих условиях им жилось бы лучше, чем "под управлением белого человека", он заключил статью словами: "Что же касается меня, то мне надоело обе партии (демократы и республиканцы. – Э.Н.); спина у негра лоснится там, где они так долго сидели на нем верхом". Другой негритянский пастор – Ф. Джонс из Брезории основал Фермерскую ассоциацию колонизации Техаса также с целью добиться у правительства предоставления неграм штата, где они могли бы сами управлять и таким путем "поднять себя до уровня других наций" (66. 115–116).

Реакцией определенной части негритянского населения на резкое обострение в тот период межрасовых отношений стал рост сепаратистских настроений, выразившихся в стремлении основать "негритянский штат" либо создать свою, особую этническую общность вообще за пределами США. Среди черных церковных лидеров эти настроения разделялись епископом АМЕЦ Сиона А. Уолтерсом и некоторыми другими. Однако наиболее крайним выражением этих настроений явился воинствующий сепаратизм епископа АМЕЦ Г.М. Тёрнера.

Генри Макнил Тёрнер (1834–1915) родился в Южной Каролине, в семье свободных негров. Его дед по материнской линии, привезенный

сюда в качестве раба из Африки еще в колониальный период, был сыном африканского принца. А поскольку английский закон того времени запрещал порабощение лиц королевской крови, то по решению колониального суда ему и его потомкам была дана свобода. Однако родители Тёрнера были бедны и в юности ему пришлось работать на плантации. По закону, принятому в Южной Каролине после восстания рабов во главе с Натом Тэрнером, негров не допускали в общественные школы и юный Генри, обладавший прекрасной памятью, научился читать сам по Библии, которую в возрасте до 15 лет прочитал пять раз. Затем он попал на работу в местную юридическую фирму, где, заметив феноменальные способности юноши, помогли ему в приобретении книг и занятиях самообразованием. Он был крещен методистами, в 1851 г. лицензирован помощником проповедника белой Южной методистской епископальной церкви и в течение пяти лет ездил с проповедями для рабов и свободных негров по южным штатам. С 1857 г. он стал священником АМЕЦ, в годы Гражданской войны – капелланом в армии северян, после войны – старшим проповедником АМЕЦ, в период Реконструкции – членом законодательного собрания Джорджии. Когда же местным белым расистам удалось позже лишить его этого выборного поста, президент У. Грант назначил его первым черным почтмейстером и налоговым инспектором штата. Но с концом Реконструкции он был смещен новыми властями и с этой должности (385. 140–142, 145).

Рано столкнувшись с расовой дискриминацией, расистскими предрассудками и стереотипами, а также под влиянием выступлений А. Краммела, Г. Тёрнер пришел к убеждению, что в США у негров нет будущего и, чтобы добиться уважения, им необходимо создать свою национальность и цивилизацию, а это возможно для них только в Африке. "Я уверен, – говорил он, – что мы никогда не найдем справедливости здесь, что Бог лишает нас политических прав с целью обратить наше внимание на родину наших предков". Уже в 1866 г. Г. Тёрнер писал об этом секретарю Американского колонизационного общества (АКО) У. Коппинджеру. Крушение связанных с Реконструкцией надежд темнокожего населения на лучшее будущее в Америке и личный опыт этих лет лишь укрепили его убежденность в том, что американские негры смогут добиться подлинной свободы и равенства только отказавшись от американского общества и его культуры (378. 169; 385. 146–147).

Первый человек – Адам, по мнению Тёрнера, был черным. Бог позволил белым людям привезти негров в Америку потому, что они нуждались в христианстве и современных технических знаниях белой расы, дабы затем использовать их для возрождения Африки. Бога он также считал черным, заявляя, что "люди каждой расы с тех пор, как они начинали пытаться описать своего Бога... выражали мысль, что Бог, который сотворил их и определял их судьбы, был похож на них самих". Поэтому "мы имеем право – по Библии и иное – верить, что Бог – негр, так же как вы, белые люди, верите, что Бог – это хорошо сложенный белый человек", – писал он, предвосхитив в этом плане

многих будущих лидеров негритянского сепаратизма в США (91. 154, 155; 268. 65–66; 385. 143–144).

В 1876 г. Г.М. Тёрнер был избран вице-президентом АКО, а в 1880 г. – одним из 12 епископов АМЕЦ. Это дало ему возможность широко популяризировать свои идеи. Совершая поездки по южным штатам, присутствуя на ежегодных церковных конференциях в каждом из них, он не упускал случая выступить с осуждением расистских порядков и Конституции США, которая "является грязным клочком бумаги, обманом, клеветой и заслуживает быть оплеванной каждым негром в этой стране" (268. 66; 321. 41–42, 290).

В Африке Тёрнер видел не просто убежище, но политический символ *родины, отечества* и всей черной расы. В 80–90-е годы, когда большинство негритянских лидеров предпочли отказаться от "политики", Г. Тёрнер продолжал связывать с ней судьбу американских негров. Посетив в 1891–1892 гг. Либерию, он писал оттуда: "Черный человек обладает здесь одной вещью – достоинством, независимостью, полнейшей свободой... тот же, кто любит страну, которая его ненавидит, – это существо с душой собаки, а не человека". Начав издавать с 1893 г. журнал "Голос миссий", Тёрнер использовал его для защиты своих взглядов, критики сторонников ассимиляции и разоблачения расистской политики властей. В 1898 г., когда США вели войну за захват Кубы и Филиппин, он писал, что, посетив Испанию, не обнаружил расистского отношения ни к себе, ни к живущим там африканцам. А поскольку не испанцы угнетают американских негров, то им нечего участвовать в этой войне. Его обвинения в адрес США – "кровавой линчующей нации" – делались порой в столь резкой форме, что президент Т. Рузвельт заявил однажды Б. Вашингтону о возможности обвинения Тёрнера, назвавшего американский флаг "кровавой тряпкой", в государственной измене (91. 174–175; 268. 66, 218; 321. 245).

В 1894 г. было основано Международное переселенческое общество, в консультативный совет которого вошли Г. Тёрнер и другие негритянские деятели. В 1896–1897 гг. оно отправило в Либерию два парохода с черными американцами. В 1898 г. Тёрнер снова побывал в Африке, а по возвращении основал Цветную эмиграционную ассоциацию (321. 150–169, 186–251, 262–276). До конца жизни он так и не изменил своей мечте о "родине-Африке".

"Покойный Генри Макнил Тёрнер, который умер на 82-м году жизни, был человеком огромной силы и неукротимого мужества, писал в связи с его кончиной в журнале "Крайсис" У. Дюбуа. – В качестве военного капеллана, пастора и епископа он всегда был человеком твердой воли. И хотя у него отсутствовали образование и суровая моральная уравновешенность епископа Пейна, по сути дела Тёрнер – последний из его клана. Могучие физически и интеллектуально люди, которые начинали на дне и завершили свой путь на вершине благодаря упорной воле, они были духовными потомками древних африканских вождей, и они построили африканскую церковь в Америке" (378. 191–192; 385. 150).

В ЭПОХУ ДЖИМ КРОУ

Глубокое влияние на судьбы темнокожего населения США оказала первая мировая война. Накануне страну охватил экономический кризис. Юг был поражен в 1913 г. жестоким аграрным кризисом, а в 1914—1916 гг. перенес понижение цен на хлопок и нашествие долгоносика, опустошившего плантации хлопчатника. Плантаторы сгоняли с земли издольщиков. В результате тысячи их двинулись в города Юга. Однако уже с осени 1915 г. под влиянием возросших военных заказов стран Антанты спад производства прекратился и перешел в быстрый подъем почти во всей экономике США — так называемый "военный бум". Поставки оружия, боеприпасов и других военных материалов в Европу постоянно увеличивались. Спрос на рабочую силу особенно возрос после вступления США в апреле 1917 г. в войну. До конца 1918 г. на военную службу было призвано почти 10% самодеятельного населения страны. Между тем приток европейских иммигрантов, селившихся главным образом в портовых и промышленных городах Севера и составлявших ранее главную конкуренцию афроамериканцам в промышленности, в годы войны практически почти прекратился.

В этих условиях темнокожее население Юга оказалось важным резервуаром рабочей силы. Поощряемые прибывшими с Севера вербовщиками, десятки и сотни тысяч афроамериканцев — с семьями и без них — стали переселяться в промышленные центры северных штатов. С Юга переезжали целые церковные приходы вместе с пасторами (263. 5). Переселенческое движение нередко изображалось как "исход в землю обетованную", а переправа через р. Огайо, отделяющую Юг от Севера, как "переход через Иордан", и многие афроамериканцы пели, распевая в вагонах церковные гимны. Перебравшись через р. Огайо, они выходили на станцию, со слезами радости целовали землю, молились, преклонив колени, и пели песни освобождения. Из южных городов, расположенных по пути следования переселенцев, часть темнокожего населения также уезжала на Север (45. 117—118; 332. 20—30, 45—46). С весны 1917 г. этот поток темнокожих мигрантов резко увеличился. Согласно данным, приведенным в докладе президентской Комиссии по расследованию гражданских беспорядков, с 1910 по 1920 г. "чистая" миграция черных с Юга составила 454 тыс. человек, намного превзойдя по своим масштабам все другие предшествующие миграционные движения американских негров (323. 240).

Более 80% мигрантов поселились в городах, в том числе 3/4 — в 12 крупнейших промышленных центрах: Нью-Йорке, Чикаго, Питт-

сбурге, Детройте, Кливленде, Индианаполисе, Янгстауне, Филадельфии, Сент-Луисе, Цинциннати, Канзас-Сити, Колумбусе, где образовались довольно крупные по тому времени негритянские общины. С 1910 по 1920 г. темнокожее население Севера и Запада выросло в 1,5 раза, а Юга — всего на 2%, причем в его сельских районах оно даже сократилось. В 1920 г. уже 34% афроамериканцев проживало в городах, однако на Севере доля горожан среди них достигала 83%, тогда как на Юге не превышала 21%. Подавляющее большинство переселенцев вынуждены были селиться в переполненных кварталах черных гетто, которые становились все более изолированными по мере роста их размеров. Правда, в 1917 г. Верховный суд США признал муниципальные постановления о принудительной сегрегации при поселении неконституционными. На смену им пришли так называемые "ограничительные оговорки" и "ограничительные соглашения" о купле-продаже, которые включали взаимное обязательство сторон не продавать, не дарить и не сдавать в аренду недвижимость афроамериканцам. Накануне второй мировой войны "ограничительные соглашения" были широко распространены по всей стране (33. 36—38; 344. 1930. 45).

Война 1914—1918 гг. широко открыла для афроамериканцев двери предприятий в металлургической, судостроительной, автомобильной, текстильной, швейной, пищевой, в том числе мясоконсервной, и других отраслях промышленности, угольных шахт и т.д. Вначале почти все переселенцы получали неквалифицированную и низкооплачиваемую работу, но постепенно они стали овладевать новыми, недоступными им ранее профессиями. По некоторым данным, к концу войны 5% темнокожих рабочих выполняли квалифицированную и 15% — полуквалифицированную работу. Если в 1910 г. в сельском хозяйстве было занято 54% самодеятельного темнокожего населения, то в 1920 г. — 45%. В сфере обслуживания в 1920 г. было занято 22% его, в промышленности — почти 20% (в 1910 г. — 13,8%). На Севере афроамериканцы впервые получили доступ к среднему образованию в общих несегрегированных школах. С 1910 по 1920 г. доля неграмотных среди них сократилась с 30,4 до 20% (39. 53—56).

Первая мировая война, таким образом, явилась важным поворотным пунктом в истории темнокожего населения США. Она способствовала растущей физической и социальной мобильности афроамериканцев. Массовая миграция их на Север и урбанизация привели к быстрому численному росту негритянского городского пролетариата, а также к росту негритянской интеллигенции. Образование в промышленных центрах крупных черных гетто и возникновение в результате этого емкого негритянского рынка способствовали дальнейшему росту черной буржуазии и ее консолидации, предопределив на ряд десятилетий ее ведущую роль в руководстве негритянским движением.

Все это в целом привело к более глубокому общему социальному и политическому развитию значительной части темнокожего населения. За годы войны почти утроились тиражи негритянской прессы. Стали гораздо быстрее расти существующие и возникали различные новые

афроамериканские организации. В частности, созданная в 1910 г. Национальная ассоциация содействия прогрессу цветного населения (НАСПЦН) за пять лет — с 1916 по 1920 г. — увеличила свои ряды в 11 раз. С появлением в городах Севера крупных негритянских общин афроамериканцы стали постепенно играть все более заметную роль в политической жизни таких штатов, как Нью-Йорк, Иллинойс, Нью-Джерси, Мичиган, Огайо, Пенсильвания. Менялись их взгляды на мир, так же как и их положение в обществе.

Однако разгул расизма на Юге США в годы войны не только не ослаб, но даже усилился. В 1915 г. под руководством "полковника" У. Симмонса вновь возродился и стал быстро набирать силу Ку-клукс-клан. Только по официальным данным, в 1914—1918 гг. было линчевано не менее 250 афроамериканцев. На Севере расовые конфликты разжигались агентами монополий и в период послевоенного экономического кризиса в условиях демобилизации армии, роста безработицы и стачечного движения эти конфликты приняли в ряде городов характер негритянских погромов и подлинных сражений между белыми и темнокожими американцами, нередко с оружием в руках отстаивавшими свои кварталы от погромщиков. Только во второй половине 1919 г. произошло 25 таких "расовых конфликтов". В американскую историю эти события вошли как "красное лето 1919 года". По словам историка Д. Фонера, второе десятилетие XX в. "совпало с одним из самых высоких пиков разгула расизма в американской истории. Он достиг своего зенита при администрации Вильсона". Но характерно, что именно в огне войны и пламени "расовых конфликтов" первых послевоенных лет родилось то, что по контрасту с "дядей Томом" получило тогда название "новый негр" — отличавшийся своим возросшим общественным сознанием, решимостью улучшить свое положение, боевым духом и волей к борьбе представитель радикального авангарда негритянского движения. "Из всех пожаров эпохи, по словам историка-афроамериканца Б. Броули, родилось новое сознание, побудившее американского негра к действию..." (39. 60—62; 108. 178; 164. 73—74, 127; 257. 32).

Однако, хотя лидеры типа "дяди Тома" начинали терять свою монополию в негритянском движении и появились молодые лидеры, громко требовавшие равных прав для афроамериканцев и призывавшие к борьбе за них; хотя безработица и тяжелые жилищные условия, расовая дискриминация и расистский террор резко усилили недовольство темнокожих масс, их в те годы оказалось некому ни организовать, ни возглавить. НАСПЦН и в еще большей мере основанная в 1911 г. Национальная городская лига (НГЛ) зависели от финансовой поддержки белой и негритянской буржуазии, а радикальные лидеры не имели ни четкой программы, ни значительного числа сторонников и оставались относительно изолированной от широких масс группой. В результате афроамериканцы были лишены сколько-нибудь эффективных организаций и руководства. Именно эти обстоятельства в немалой степени обусловили популярность и успех развернувшегося в послевоенные годы движения "Назад в Африку" под руководством М. Гарви.

За послевоенным экономическим кризисом в стране последовал бурный промышленный подъем. Гигантское обогащение американских монополий на войне и послевоенной разрухе в Европе создало в США условия для осуществления рационализации и модернизации своей промышленности. Послевоенная перестройка промышленности сопровождалась дальнейшим мощным развитием монополий. Эти годы получили в США название "золотых двадцатых", или эры "проспéрити" — процветания. К 1929 г. страна, обладавшая 1/16 земной суши и населения планеты, производила почти половину (48%) мировой промышленной продукции. В то же время монополии развернули мощное "освоение" Юга. Наличие там близких к предприятиям источников сырья (руды, нефть, уголь, хлопчатник и др.), а также более дешевых рабочих рук наряду со слабым развитием профсоюзов и расовыми предрассудками зараженных "белым" шовинизмом местных рабочих облегчали эксплуатацию трудящихся, гарантируя более высокие прибыли (170. 269—271; 218. 232).

Однако подъем охватил отнюдь не все отрасли хозяйства, ибо с начала 20-х годов США переживали хронический аграрный кризис, в результате чего бегство с ферм приняло невиданные до того масштабы. Особенно пострадало сельское хозяйство бывших рабовладельческих штатов Юго-Востока, где еще сохранялись пережитки докапиталистических отношений, тормозившие развитие производительных сил в этом районе. Именно здесь был и более высок удельный вес арендаторов, причем особенно среди черных фермеров, составив в 1930 г. 79,3%, а в Алабаме, Арканзасе, Джорджии, Луизиане, Миссисипи — в пределах 83—87%. Большинство этих черных арендаторов являлись издольщиками, в том числе кропперами, арендовавшими на кабальных условиях участки земли вместе с находящимся на нем жильем и инвентарем (54. 112—113).

Разразившийся в 1929—1933 гг. мировой экономический кризис, по признанию американского экономиста Л. Эйреса, "был более жестоким, чем любая из двадцати депрессий, пережитых нашей страной с 1790 года" (72. 5), и развеял миф об исключительном характере и "вечном" процветании американского капитализма. За годы кризиса промышленное производство в США сократилось почти вдвое и оказалось на уровне 1913 г. На трудящихся обрушились страшные бедствия: безработица охватила более 1/4 рабочего класса. Между тем в стране не было тогда системы социального страхования, и никакой помощи со стороны государства безработные не получали (73. 1936. 1. 70, 71, 92; 73. 1936. 12. 1320; 237. 3. 304; 237. 4. 67; 238. 244; 344. 1934. 304; 344. 1938. 322). А поскольку работников-афроамериканцев стремились всюду заменить белыми, уровень безработицы среди темнокожих рабочих был вдвое, а в крупных индустриальных центрах еще выше, чем среди белых рабочих. Так, в 1931 г. в Чикаго 40%, а осенью 1932 г. в Гарлемо 2/3 черных мужчин были без работы. В Ньюарке работы не было у 90% черных рабочих (10. 476; 23. 39—41; 73. 1932. 10. 1114; 237. 2. 130). В еще худших условиях оказались черные сельскохозяйственные рабочие и издольщики в южных штатах (10. 478—479).

В 1940 г. более 71% афроамериканцев были все еще заняты неквалифицированным, 16% — полуквалифицированным и лишь около 13% — квалифицированным трудом. Это было связано и с тем, что 2/5 афроамериканцев оказывались вынуждены бросать школу даже не получив начального образования. 10% афроамериканцев оставались все еще неграмотны. Разрыв в доходах черных и белых оказался примерно таким же, как в конце XIX в. (80. 11; 105. 89, 107; 340. 48; 344. 1972. 11). На Юге, в Черном поясе, все еще была распространена издольщина и даже существовало долговое рабство — пеонаж, объявленный Верховным судом США противоречившим конституции и запрещенный уже в 1910 г. "Пеонаж, или долговое рабство, — говорилось в резолюции белой Баптистской конвенции штата Джорджия, принятой в августе 1939 г. в городе Августе, — в нашей стране отнюдь не исчез. Ныне больше белых поражены этой дьявольской практикой, чем во времена рабовладения, больше негров стало долговыми рабами, чем находилось в рабстве перед войной между штатами" (66. 124).

Но если на Юге даже накануне второй мировой войны правом голоса обладала лишь 1/20 часть афроамериканцев избирательного возраста, то на Севере, где они составляли небольшую долю населения, их этого права не лишали. На выборах 1928 г. в Чикаго, где к тому времени оказалось внушительное число афроамериканцев, впервые в XX в. они провели своего кандидата в федеральный Конгресс.

При администрации Гувера помощь безработным оказывалась в основном силами частной благотворительности, лишь с приходом к власти в 1933 г. администрации Ф. Рузвельта в США впервые была введена программа федеральной помощи безработным, и к началу 1935 г. почти треть ее получали афроамериканцы. 200 тыс. из них были охвачены трудовыми лагерями для молодежи, выросло число афроамериканцев, принятых (хотя и на низкооплачиваемые должности) на работу в государственные учреждения. Новое трудовое законодательство способствовало вступлению их в профсоюзы, и к началу второй мировой войны там насчитывалось более 500 тыс. афроамериканцев (363. 229—230).

Кроме того, Ф. Рузвельт, опытный и умевший смотреть вперед политик, не мог не учитывать связанного с непрекращавшейся миграцией афроамериканцев с Юга быстрорастущего в северных штатах значения их голосов в качестве потенциальных избирателей. Президент стремился завоевать популярность среди темнокожего населения, и с этой целью афроамериканские деятели привлекались к сотрудничеству с Белым Домом, назначались на те или иные посты в государственном аппарате. Рузвельт не раз лично принимал лидеров и делегации афроамериканских организаций* (123. 23).

Подобного рода меры и жесты, несомненно, сыграли свою роль в привлечении на сторону демократической партии симпатий большинства негритянских избирателей и на президентских выборах 1936 г., в

* В так называемый "черный кабинет" Ф. Рузвельта входили Р. Банч, Р. Уивер, Х. Хант, У. Хости, Л. Оксли, М. Мак Леод Бетюн, Ф. Хорн и др.

которых участвовали более 2 млн афроамериканцев, 69% из них проголосовали за Ф. Рузвельта. В федеральном Конгрессе негритянокое население стал представлять черный конгрессмен-демократ А. Митчелл. В законодательные собрания штатов были избраны 16 афроамериканцев. На выборах 1940 г. большинство черных избирателей снова отдали свои голоса кандидату демократической партии Ф. Рузвельту (167. 1938. 7. 36—37; 294. 1936. 12. 359—361; 351. 139—141).

Аграрный кризис 20-х годов, ограничивший иммиграцию в США из Европы закон 1924 г., а также промышленный подъем "эры просперити" способствовали тому, что десятки тысяч разорившихся черных фермеров и арендаторов ежегодно бежали в города Юга и Севера. Но экономический кризис 1929—1933 гг., резко сокративший объем промышленного производства, последующая депрессия и начавшийся в 1937 г. новый экономический кризис на время затормозили дальнейшее переселение афроамериканцев с Юга на Север и Запад. "В 1935 г., — свидетельствует американский социолог Д. Томпсон, — около половины всех негритянских семей на Севере жили на пособие для безработных" (355. 142).

В то же время происходившая в 20—30-е годы перестройка хозяйственной структуры Юга, где довольно быстро стали развиваться добывающая и некоторые отрасли обрабатывающей промышленности, способствовала переселению части афроамериканцев из сельских районов в города на самом Юге. Во всяком случае к 1940 г. уже не треть, как в 1920 г., а 49% их проживали в городах (355. 145).

Север все еще представлялся темнокожим выходцам с Юга землей, где можно обрести достойный экономический и социальный статус, получить образование и пользоваться равными гражданскими правами. Эти настроения выражала известная негритянская песенка тех лет "Скорее я стану фонарным столбом в Гарлеме, чем мэром Нового Орлеана" (355. 142). По официальным данным, с 1920 по 1940 г. Юг покинуло свыше 1 млн афроамериканцев и численность их на Севере выросла более чем вдвое, тогда как в штатах старой южной Конфедерации лишь на 12%, а в некоторых из них она даже сократилась. Доля афроамериканцев в населении Черного пояса снизилась с 57,7% в 1910 г. до 48,7%. Тем не менее к началу второй мировой войны 9,9 млн, или трое из каждых четырех, афроамериканцев все еще жили на Юге (132. 1964. 1. 279; 340. 7, 9, 10, 13 — 15, 17; 344. 1972. 24, 29). Доля негритянского населения, занятого в сельском хозяйстве, сократилась с 45,2% в 1920 г. до 33% в 1940 г. Развернувшаяся технизация производства хлопчатника, делавшая невыгодной систему издольной аренды, обусловила переход крупных землевладельцев к чисто капиталистическому хозяйству с применением наемного труда. Только в 30-е годы производительность труда в сельском хозяйстве США выросла на 27%. Поэтому число негритянских фермеров, издольщиков и кропперов с тех пор стало снижаться. Численность черного сельскохозяйственного пролетариата сократилась за 20 лет в 1,5 раза (24. 89—90; 105. 136; 191. 32, 33; 340. 64, 74, 81; 344. 1930. 54—61, 636).

В то же время выросли как численность, так и удельный вес наемных рабочих в отраслях массового промышленного производства в сфере обслуживания (340. 74—75; 344. 1930. 50, 54, 60). Что касается буржуазии, то старый негритянский "высший класс", обслуживавший ранее белую клиентуру и состоявший по большей части из мулатов, уступил место новому поколению черной буржуазии, экономические интересы которой были непосредственно связаны с эксплуатацией урбанизированных негритянских масс. Появление в крупных городах быстрорастущих черных гетто создало обширнейший рынок для негритянского бизнеса. Однако более 9/10 всех принадлежавших черным заведений относились к разряду мелких и мельчайших предприятий (154. 349; 172. 53—59, 162—164; 187. 84). Почти вдвое выросла черная интеллигенция, хотя большую часть ее по-прежнему составляли школьные учителя (55%), а также священники (более 25 тыс.). С 1915 по 1940 г. окончило колледжи, получив степень бакалавра, в 6 раз больше афроамериканцев, чем за предшествующие 100 лет (189. 26; 218. 8; 263. 7—8).

В южных штатах, где все еще проживала бóльшая часть негритянского населения, в период между двумя мировыми войнами безраздельно царствовала система Джим Кроу с ее законами и традициями расовой сегрегации и дискриминации. В 20-е годы там, только по официальным и поэтому далеко не полным данным, было линчевано 315 черных. Снизившееся было к концу того десятилетия число линчеваний во время экономического кризиса 1929—1933 гг. снова возросло, но затем заметно сократилось (85. 108; 111. 295; 307. 1975. 2. 8).

В те времена обычной картиной в южных штатах являлись пылающие по ночам на десятках холмов, облитые бензином деревянные кресты, вокруг которых собирались сотни членов Ку-клукс-клана, ставшего влиятельной силой не только на Юге, но и по всей стране. В середине 20-х годов число его активных членов достигло 1,5 млн, а общая численность — 5—6 млн человек. Администрация и полиция во многих городах и штатах находилась под полным контролем клана (187. 126; 316. 194).

Чтобы не допустить афроамериканцев к выборам, расисты, располагавшие на Юге монополией политической власти, использовали не только прямой террор, но и другие пути — избирательный налог, проверка на "тесте грамотности" и т.д. В результате в 1940 г. лишь около 5% афроамериканцев избирательного возраста имели там право голоса. Доля же имевших право быть избранными среди афроамериканцев не превышала 2% (76. 186—187; 191. 25).

В сельских районах афроамериканцы по-прежнему оставались жертвами самой безудержной эксплуатации и расистского угнетения. Расовая сегрегация на Юге в эти десятилетия охватывала буквально все сферы жизни. На фабриках и стройках белые и черные рабочие работали обычно порознь, а если в одном цеху, то выполняли разную работу. На железных дорогах и в трамваях для черных были отведены особые вагоны. Во многих местах сегрегацию распространили на такси, автовокзалы и автобусы дальнего следования, аэропорты.

Сегрегированы были учебные заведения, парки, спорт, развлечения. Шведский исследователь Г. Мюрдаль в начале 40-х годов, характеризуя обстановку на Юге США, писал: "Сегрегация теперь становится такой полной, что белый южанин практически никогда не видит негра, если только тот не его слуга, либо в иных, заранее определенных и обусловленных кастовых ситуациях" (279. 41).

На Севере в отличие от южных штатов черные и белые работали вместе. Даже в худшие времена расовая сегрегация и дискриминация там формально узаконены не были, хотя фактически в разных формах существовали, усиливаясь по мере притока с Юга сотен тысяч черных мигрантов и распространения расистских мифов. Методы и техника отказа белых американцев на Севере иметь дело с черными варьировали в зависимости от места, ситуации, времени. Они включали угрозу и меры физического насилия со стороны отдельных лиц или толпы, насилие со стороны полиции, прямые или замаскированные оскорбления, эпитеты, предполагающие расовую неполноценность и т.д. Наиболее упорно сохранялась, а во многих штатах даже усилилась расовая сегрегация в жилищной сфере. Ко времени второй мировой войны черные гетто стали принадлежностью почти каждого большого города (11. 432—433; 187. 59; 191.50; 220. 3; 295. 136).

Геттоизация негритянского населения, начавшаяся в широких масштабах между двумя мировыми войнами, была внутренне противоречивым процессом, имевшим важные последствия. Переселение огромных масс афроамериканцев из сельских районов в города, несомненно, ускоряло их дальнейшую социокультурную ассимиляцию. В то же время геттоизация способствовала расовой сегрегации в общественной жизни и быту, росту расовых предрассудков и расистских стереотипов среди белых американцев.

Социально-расовая и бытовая изоляция, закрепленная на Юге юридическими нормами, а на Севере расистской пропагандой и другими искусственными барьерами, консервировала в стране расовые различия. Накануне второй мировой войны в 31 штате (в том числе в 16 южных и "пограничных" и 15 штатах Севера и Запада) существовали законы, запрещающие под страхом наказания межрасовые браки и внебрачное сожитие. Однако последнее как на Севере, так и на Юге никогда не прекращалось. За три с лишним века физическая ассимиляция темнокожего населения зашла столь далеко, что в 20—30-е годы XX в. доля в нем "чистых" негроидов, по оценке У. Дюбуа, не превышала 25%, а по оценке М. Херсковича, — даже 22%. По мнению же немецкого этнографа Ю. Липса, работавшего в США в конце 30-х годов, доля "чистых" негроидов была еще меньше. «В США есть люди, имеющие голубые глаза и белокурые волосы и все-таки являющиеся "неграми", — писал он. — Вообще приходится установить, что негры в США — более чем на 90% метисы и что число чистокровных негров ничтожно мало» (149. 197; 156. 95; 206. 177; 228. 59—71; 250. 11).

Тем не менее расисты в США широко распространяли по странам тезис о неполноценности афроамериканцев как представителей "негритянской расы". С этой целью они использовали "теорию врожден-

ных способностей" и специальные тесты для измерения умственных способностей людей с помощью так называемого уравнения интеллекта, якобы свидетельствующего о наличии иерархии уровней умственного развития — с высшим уровнем его у белых американцев англосаксонского происхождения, промежуточным — у иммигрантов из ряда стран Европы и Азии и низшим — у афроамериканцев. На основе подобных заключений американский психолог О. Фергюсон заявил, что "обследование негров свидетельствует, что они никогда не будут по своему умственному развитию равны людям белой расы". Этой же точки зрения держались в 20-е годы многие американские биологи, психологи, социологи, историки, в том числе и авторы школьных учебников (37. 232; 66. 81; 187. 5.127; 336. 384).

И хотя с протестом против измышлений по поводу "неполноценности" афроамериканцев и разоблачением этих вымыслов в 20–30-е годы выступал ряд крупных американских антропологов, этнографов, социологов и других ученых, широкие круги белых американцев о научной критике расистских домыслов ничего не знали. Львиную долю своих представлений об афроамериканцах они получали главным образом через средства массовой информации — газеты, кино, радио, журналы, а также в произведениях художественной литературы. Чаще всего нарочито карикатурное изображение афроамериканцев там давалось без прямого комментария социального характера, но косвенно он присутствовал и подсказывал, что черный не заслуживает к себе человеческого отношения.

Настойчиво внушаемые белым американцам искаженные представления, в результате которых черные стали объектом насмешек и презрения в повседневной жизни, послужили базой для широко распространившегося теперь уже не только на Юге, но и на Севере бытового расизма. Все это неизбежно приводило к закреплению в сознании читателя, кинозрителя или радиослушателя соответствующего психологического стереотипа. А поскольку этнорасовые стереотипы не просто суммируют определенные сведения, но и выражают эмоциональное отношение к объекту, то значительная часть белого населения становилась носителем расистских мифов и расовых предубеждений.

В 1921 г. в Федеральном совете церковью Христа в Америке была создана Комиссия по расовым отношениям, в течение четверти века возглавлявшаяся черным социологом и просветителем Д.Э. Хэйнсом. Однако и после этого белые протестантские церкви по существу хранили почти полное молчание по поводу расовых отношений в стране. Правда, в 30-е годы число принятых ими резолюций по этому вопросу выросло, но они представляли собой общего характера декларации о наиболее грубых проявлениях расизма. Большинство их, по свидетельству исследователя, касались самого вопиющего зла — линчеваний и почти ничего не говорилось о более важном вопросе — экономической дискриминации. Слово "сегрегация" вообще использовалось лишь один раз (252. 16. 30—31; 315. 404).

Более того, многие белые церковники сыграли в тот период

неприглядную роль в обработке сознания широких масс не только белых, но и черных. Такие пастыри белых христиан, как протестантские клирики Ч. Кэллоуэй, Т. Дюбуа Бреттон, У. Браун или католический проповедник Ч. Кофлин, подобно десяткам их предшественников на этом поприще, продолжали утверждать с церковных кафедр, что расовое неравенство предопределено Богом, создавшим каждую расу отдельно, со своими отличительными чертами и способностями. Подбирая и цитируя в проповедях тексты из Библии, они убеждали свою паству, что подчиненная роль в жизни была предназначена черным самим Богом. Планомерное внушение всеми средствами массовой информации американским неграм после отмены рабства презрения к себе имело целью закрепить комплексы "природной неполноценности", привитые черным еще в эпоху рабовладения, и заставить идентифицироваться в рамках представлений о них, навязанных расистскими стереотипами, господствующими в "большом" обществе.

В 20—30-е годы негритянская церковь, как и в десятилетия, предшествовавшие первой мировой войне, оставалась наиболее массовым и почитаемым институтом афроамериканцев. В сельских общинах и малых городках Юга все еще сохранялась роль ее как центра их общественной жизни. Профсоюзов в районе Черного пояса, да и вообще на Юге почти не было. Других социальных, политических или экономических организаций в низах черной общины также было мало. Большинство афроамериканцев, не вовлеченных в деятельность таких связанных тогда в основном со средним классом организаций, как НАСПЦН, по-прежнему находили возможность для самовыражения только в своей церкви. И такая ситуация на Юге, особенно сельском, сохранялась гораздо дольше, чем на Севере, поскольку система Джим Кроу оставалась в южных штатах закрепленной юридически, а расовая сегрегация и дискриминация была открытой.

Кроме того, на Юге вообще в то время имелось мало зданий для проведения общественных мероприятий или развлечений афроамериканцев, за исключением школ, использование которых затруднялось многими ограничениями. Черные общины, как правило, были слишком бедны, чтобы строить специальные общинные центры. Дома афроамериканцев были малы и непригодны для одновременного приема более 3—4 гостей. И если в крупных городах Юга имелись отдельные домовладельцы и другие частные предприниматели, сдававшие черным залы для проведения общественных мероприятий, то в сельских районах и малых городах таких залов не было. Да и негритянские сельские церкви в этих общинах находились на самообеспечении, не получая никакой систематической финансовой помощи извне, и, как писали в 30-е годы Б. Мэйз и Д. Николсон, "страдали больше всего от нестабильности и бедности негров" (88. 287, 288).

Церковь удобна для проведения общественных мероприятий не только потому, что это обычно самое крупное здание в общине, но и потому, что располагалось оно чаще всего в центре, иногда даже ближе к домам большинства жителей, чем школа, и это облегчало

встречи с друзьями и соседями. Недаром на сельском Юге тогда считалось, что афроамериканец, который не был прихожанином местной церкви, как бы и не принадлежал к общине. А главное, здание церкви считалось собственностью самих прихожан и они вольны были делать там то, что сочтут нужным. Да и уважение белых к религии давало черным в церкви большую свободу от вмешательства, чем даже у себя дома. Наконец, в сельских общинах часто и сама школа размещалась в здании церкви. Вот почему именно там обычно проводились разного рода собрания, лекции и т.д. Почти всякий, кто желал обратиться к черной общине, мог воспользоваться с этой целью только зданием церкви (88. 85; 279. 938—939; 384. 272—273).

Проповедник, как руководитель церкви, по-прежнему оставался важнейшей фигурой в сельской общине. Правда, часто сельские пасторы сами были бедными людьми — фермерами, арендаторами, даже издольщиками, и подрабатывали церковной службой. Образовательный уровень их был крайне низок, а теологическая подготовка и того слабее. Тем не менее, как отмечал Б. Мэйз и Д. Николсон, "черный пастор, в большинстве своем полуграмотный и не имевший формальной подготовки, постоянно убеждал прихожан-родителей идти на всякие жертвы ради обучения детей, чтобы у них было лучшее будущее. Многие сельские мальчики и девочки никогда бы не попали в колледжи, если бы не пастор их церкви" (88. 289—290).

Говоря в проповедях о потусторонних сюжетах и проповедуя в соответствии с баптистскими либо методистскими догмами пуританскую мораль, пастор негритянской церкви в сельской общине или маленьком городке нередко сам был далек от нее в собственной жизни. Связано это было и с тем, что ему приходилось быть не только духовным наставником своей паствы, но и политиком. С одной стороны, в интересах улучшения социально-экономических условий общины он должен был выступать с позиций "расовой солидарности", а с другой — его положение лидера общины зависело от монополии, созданной ему благодаря расовой сегрегации. Добиваясь благоволения властей к своей общине, а также пожертвований со стороны местных белых филантропов и стараясь угодить им, многие черные пасторы на Юге пользовались благодаря этому некоторыми привилегиями, были своего рода царьками в приходах (264. 291; 279. 861; 378. 194).

Религиозная служба в негритянских церквях Юга все еще отличалась достаточно ярко выраженным эмоционализмом. Но даже в сельских церквях он в этот период начал заметно слабеть. Во всяком случае, в начале 30-х годов Б. Мэйз и Д. Николсон констатировали, что ривайвелистские собрания там стали пользоваться гораздо меньшим успехом, чем раньше, а заезжие профессиональные евангелисты стали все реже появляться в черных общинах. Г. Мюрдаль в этой связи писал, что великие ривайвелы белых американцев в конце XVIII — начале XIX в. характеризовались "одержимостью", "воплями" и другими крайне эмоциональными формами религиозного выражения, а участвовавшие в них и обращаемые с помощью белых же миссионеров в христианство негры подражали этим формам. По-

видимому, чувство "одержимости" создавало эйфорию и эмоционализм, помогало предотвратить деградацию и отчаяние черных рабов. Какое-то время подобная религиозная практика в XIX в. сохранялась на сельском Юге в сравнительно смягченной форме и среди белых американцев, но со временем постепенно ушла в прошлое. Афроамериканцы же теряли ее гораздо медленнее как потому, что в негритянских баптистских и методистских церквях позволялось стать пастором лицам, не имевшим образования, так и в силу географической и культурной изолированности черных сельских общин (88. 84; 264. 102, 139, 253).

Те же Мэйз и Николсон свидетельствуют, что половина проанализированных в начале 30-х годов богослужений были "абстрактными", "потусторонними" и насыщены магической концепцией религии. Проповедники старого стиля все еще нередко использовали жестикуляцию, интонацию голоса и надрыв, слова и выражения, рассчитанные на то, чтобы вызвать эмоции, подчинить себе присутствовавших и побудить их к высокому уровню эмоционального участия в службе. Она сопровождалась пением хора и прихожан, их восклицаниями и притоптыванием, а также "засвидетельствованием" перед церковью — обрядом, являющимся частью религиозной службы в сельских и маленьких городских негритянских церквях Юга. Прихожане говорили о мистических явлениях, как доказательствах их действительного "приобщения". Одни из них сообщали, что просили Бога вложить в их уста песню и "он сделал так"; другие просили о возможности увидеть падающую звезду, и это случилось; третьи "имели видение"; четвертые слышали голос со словами "послания" и т.д. (88. 83, 287; 139. 239—240; 236. 29—30; 279. 866).

Известный отечественный этнограф В.Г. Тан-Богораз писал в конце 20-х годов, что любимой темой пасторов в таких церквях наряду с рассказом о рае, уготовленном праведникам, было описание "Мистера дьявола" (черного, косматого, с рогами) и ада, грозящего грешникам. "Представьте себе, — живописал такой проповедник, — что вас бросили в огненную печь, полную пышущим жаром. Какова будет ваша боль, когда даже случайный ожог от маленького уголька совсем невозможно терпеть. Представьте себе, что вас бросили в эту печь на четверть часа. Времени довольно, чтобы вам самим прогореть до углей. А что ежели 24 часа боль, сто лет, тысячу? Как же ваше сердце не провалится в самые пятки, если вы подумаете, что надо гореть в этой огненной печи навек и вовеки" (44. 22).

В романе писателя и негритянского общественного деятеля, бывшего одно время руководителем НАСПЦН, Уолтера Уайта так описано богослужение в негритянской баптистской церкви городка на юге Джорджии: "Служба была непродолжительной, и риверенд Езекиель Вильсон вскоре приступил к проповеди. Пастор разразился безжалостным обличением своей паствы. Каждое прегрешение он заклеивал словами, которые жгли как каленое железо, и нарисовал живую и жуткую картину ада. Подобно опытному гипнотизеру, он постепенно ускорял темп речи. Как ветер играет в хлебном поле и

капризно клонит верхушки колосьев, так пастор играл на эмоциях и страхах своей общины. Доведа аудиторию и самого себя чуть ли не до истерики, пастор закончил свою иеремиаду и набросал блистательную картину неизреченного мира и блаженства, которое уготовлено тем, кто пребудет до конца верным искупившему их грехи смертью. Закончил проповедник громовым возгласом, выдержал драматическую паузу, — погрузился в молитву, в которой обращался с Богом так, будто он ему первый друг и приятель" (47. 64).

В 1926 г. был опубликован монументальный труд Ньюбелла Найлса Пакетта "Народные поверья южных негров", в котором автор убедительно показал наличие в их религии целого ряда народных поверий, напоминающих традиционные западноафриканские верования, в том числе пережиточных магических ритуалов и других "африканизмов". В частности, одним из них, все еще сохранившимся не только в сельских районах, но и в городах Юга, было убеждение в том, что мертвецы могут возвращаться в виде духов на землю, чтобы помочь или, наоборот, угрожать живущим. «Арканзасский негр, — писал Пакетт, — считал в порядке вещей заниматься колдовством, поскольку он был "уверен в спасении", и большинство колдунов-знахарей, с которыми я вступал в контакт, необычайно религиозны и демонстративно аккуратны в исполнении своих церковных обязанностей, а некоторые из них даже были священниками». Кстати, колдовство, случаи убийств "колдунов" и "колдуний" были тогда распространены также и среди "стопроцентных" белых американцев. Тот же В.Г. Тан-Богораз сообщает о них, и не только в южных штатах, но и на Севере — в Пенсильвании, Мичигане и т.д. (44. 6—7; 310. 103—104, 110, 526).

Суеверия черных южан, принявшие формы народной религии, отнюдь не ограничивались районом длительное время изолированных Морских островов, т.е. ареалом бытования наиболее ярко выраженных "африканизмов", но сохранялись во многих графствах Черного пояса. Так, на востоке Джорджии даже в 30-е годы черные баптистские и методистские проповедники открыто говорили о бытовании в их приходах таких поверий, как вера в ведьм и привидения, или в ассоциируемого с хитростью и злом "маленького человека", который появляется перед грешником как символ смерти и, по мнению М. Херсковица, очень похож на Легбу — дагомейское божество, объявляющее о приходе смерти (183. 217, 255; 204. 250; 336. 217).

Негритянская писательница и этнограф по образованию Зора Харстон также отмечала, что многие элементы инициаций, которые ей довелось в 30-е годы наблюдать в некоторых районах южных штатов (испытание уединением, пост, ношение особой одежды, получение нового имени и др.), соответствовали народной религиозной практике в Западной Африке и тех странах Латинской Америки, где сохранились традиционные африканские верования (213. 242, 243, 253, 299—300).

Д. Томпсон не случайно назвал "беспрецедентно быструю урбанизацию" афроамериканцев в период между двумя мировыми войнами одной из наиболее драматических страниц их истории. Мало кто из

сотен тысяч черных переселенцев нашел свое новое городское окружение похожим на землю обетованную и обрел те возможности, о которых мечтал. Переселение в крупные города меняло не только место жительства сельских мигрантов, но и занятия, профессию, самый образ жизни, что сопровождалось перестройкой всего их социально-психологического облика. Традиционная тактика выживания, которую они использовали для решения своих проблем на сельском Юге, оказалась неэффективной в обезличенных индустриальных городах. Существовавшие там афроамериканские институты, в том числе и церковь, не смогли помочь недавним переселенцам быстро приспособиться к новой для них среде. Для огромного большинства этих людей жизнь в черных гетто крупных городов оказалась разочаровывающей, полной тревог и нередко порождавшей отчаяние. "Переселение негров в города, особенно в северные, — писал Э.Ф. Фрэйзер, — вызвало в жизни негров кризис, во многих отношениях подобный кризису, созданному Гражданской войной и освобождением от рабства" (176. 52).

Переехав в большой город, недавние мигранты, как правило, в первые годы поддерживали интенсивные связи с сельской общиной, где проживали ранее. Кроме того для переселения они обычно выбрали города, где уже обособились их родственники или односельчане, от которых получали помощь в вопросах трудоустройства, жилья, потребления, усвоения неизвестных норм поведения и т.д. Но стремясь таким путем как бы "перекинуть мост" между сельским и городским образом жизни, они одновременно неизбежно вступали в прямой контакт с городской средой и в результате какое-то время оказывались не интегрированными ни в одну из этих разных культурных сред.

Не будучи в течение более или менее длительного переходного периода полностью интегрированными ни в ту, ни в другую среду, эти недавние мигранты оказались как бы на границе, на перепутье — в положении маргинальных личностей, постоянно подверженных психологической раздвоенности и чувству отчужденности не только от "большого общества", но и от многих давних обитателей черных гетто. Адаптация к городской среде, происходившая ценой больших лишений и психологического напряжения, приводила, к различным формам социальной и психологической патологии в среде темнокожих мигрантов.

В частности, переход от сельской народной культуры к высоко конкурентному, пропитанному бытовым расизмом и расовой дискриминацией образу жизни в промышленных центрах Севера и Запада, сказался на характере семейной жизни черных мигрантов. Нередко мужья и отцы, отправляясь на Север, бросали свои семьи навсегда. Правда, большинство переселенцев сумело привезти с собой в город семью, но в период экономического кризиса 1929—1933 гг. и переездов в поисках работы из города в город многие из этих семей также распались. В 30-е годы, в условиях длительной безработицы, среди сотен тысяч черных мигрантов имелись десятки тысяч мужчин и женщин, оторвавшихся от семьи и друзей. Сельский социальный

контроль в больших городах утерять свою силу, и одним из последствий столкновения семейной организации и культуры, которой обладали черные мигранты на сельском Юге, с жизнью больших северных городов стал рост числа покинутых отцами семей и детей. Доля возглавляемых черной женщиной без мужа семей накануне второй мировой войны была почти вдвое выше, чем среди белых американок, и достигла 17,9%, а доля "незаконнорожденных" детей среди черных за время с 1917 по 1943 г. выросла с 12 почти до 17% (105. 15, 17—18; 173. 255, 257; 340. 103).

Однако в целом социальные последствия переселения сотен тысяч афроамериканцев из сельских районов Юга в города неизбежно имели противоречивый характер. С одной стороны, разорившийся черный фермер, арендатор или издольщик освобождался от личной зависимости и внеэкономического принуждения. Но, с другой стороны, лишаясь средств производства и превращаясь в наемного рабочего, он попадал в гораздо более жестокую, хотя и не непосредственно личную зависимость. В то же время миграция в города, приводившая переселенцев в соприкосновение с новой, как правило, культурно более развитой средой, постепенно освобождала их от патриархальности, расширяла потенциальный мир их культуры, адаптировала к формам общения "большого общества".

"Великая миграция" в 1915—1940 гг. с Юга имела важное значение для негритянской церкви на Севере, оказавшейся лицом к лицу с огромным числом новых прихожан, в большинстве своем бедных и невежественных, привыкших к южному сельскому стилю богослужения. Именно они к началу второй мировой войны стали массовой базой городских черных церквей Севера. Нередко во многих из них почти все прихожане были выходцами с сельского Юга. Иногда за ними следовали и пасторы южных церквей. Большинство этих новых прихожан были баптистами и методистами. Так, по данным федерального ценза религиозных организаций 1916 г., в Чикаго, Детройте, Цинциннати, Филадельфии и Балтиморе имелось 127 негритянских баптистских церквей, а, по данным ценза 1926 г., число их в этих пяти городах достигло 319, т.е. выросло в 2,4 раза. Численность прихожан в них за 10 лет увеличилась с 59,9 тыс. до 178,6 тыс., т.е. втрое (264. 96).

В 1926 г. к различным церквям принадлежал 51% (а с учениками воскресных школ при церквях — 80%) темнокожего населения США. В частности, афроамериканские церкви насчитывали 5,2 млн прихожан, в том числе баптистские — 3,2 млн прихожан и 20,2 тыс. пасторов, методистские — более 1,2 млн прихожан и 14,2 тыс. пасторов, остальные (более 60 толков) — 0,75 млн прихожан. Иначе говоря, почти 3/5 взрослых верующих афроамериканцев являлись баптистами и 28% — методистами. Как и прежде, более светлокожие, а также зажиточные и образованные афроамериканцы принадлежали к небольшим, но более престижным церквям — пресвитерианским, епископальным, конгрегационалистским, где проповедники были образованными людьми, а служба носила сдержанный характер. На Севере часть таких афроамериканцев принадлежала (часто в сепаратных

приходах) к "белым" деноминациям: методистской (336 тыс.), католической (более 180 тыс.), пресвитерианской (около 30 тыс.) (52. 7-8, 86—92; 378. 321).

Судя по данным следующего подобного ценза 1936 г., число афроамериканских баптистских, методистских, пятидесятнических, "церквей Бога" и многих других сектантских церквей и их прихожан, а также число черных прихожан в католической церкви продолжало расти. В 1936 г. баптисты составляли 68,8%, методисты — 24,6, католики — 2,3 (по другим данным, вдвое больше), члены пресвитерианских, епископальных, конгрегационалистских и лютеранских церквей — 1,3%, всех остальных церквей и культовых групп — 2,8% верующих афроамериканцев, общее число которых достигло почти 5,7 млн. Представители растущего негритянского среднего класса по-прежнему из соображений престижности в основном предпочитали епископальную, пресвитерианскую и конгрегационалистскую церкви. В целом религиозность среди негритянского населения все еще оставалась более высокой, чем среди белого: по крайней мере 44% афроамериканцев (и 42,4% белых) заявили в 1936 г. о принадлежности к той или иной церкви (88. 249; 279. 864; 336. 228—229).

Однако фактический уровень религиозности среди афроамериканцев, по мнению Г. Мюрдаля, был даже значительно выше, поскольку в негритянской общине религия и церковь все еще играли гораздо более важную роль, чем в средней белой общине. В связи с тем что многие аспекты общественной деятельности кроме церкви для большинства афроамериканцев были закрыты и место для надежд на лучшую жизнь оставалось только в религии, главной "функцией" негритянской церкви, писал Мюрдаль, было поддерживать эти надежды своих прихожан и чувство их общности. И далее он подкреплял этот свой тезис замечанием Б. Мэйза и Д. Николсона о том, что «если бы негры обрели более широкий круг свободы в социальной и экономической сферах, то было бы меньше негров, "призванных" проповедовать и меньше негритянских церквей» (264. 11; 279. 935—936).

К концу 30-х годов черная община, особенно на Севере, действительно, была буквально перенасыщена церквями всех типов и толков. В Цинциннати, например, где афроамериканцы составляли тогда лишь 10,6% населения, негритянские церкви составляли 32% всех церквей города. В Детройте и Филадельфии афроамериканцы составляли соответственно 7,7 и 11,3% населения, а негритянские церкви — 24% всех церквей этих городов. Менее 1/10 афроамериканцев Чикаго были прихожанами белой методистской епископальной, пресвитерианской, конгрегационалистской и католической церквей, а также адвентистов седьмого дня, Учеников Христа и др. Почти половина всех негритянских церквей и более 2/3 всех черных прихожан принадлежали к Национальной баптистской конвенции США и Национальной баптистской конвенции Америки. Черные конгрегации практически не имели контактов со своими белыми собратьями по деноминациям. Баптисты особенно подчеркивали характер своей организации, как "расовой церкви" (333. 99; 336. 236).

В период между двумя мировыми войнами афроамериканские общины в городах становились социально все более диверсифицированными, повышались грамотность и образовательный уровень прихожан, особенно молодежи, развивался черный средний класс. Все это наряду с обретенным опытом городской жизни привело к заметным переменам в кругозоре бывших сельских мигрантов. Чтобы стать пастором городской церкви, особенно на Севере, теперь необходимо было иметь большее образование, чем прежде, да и прихожане начали интересоваться все больше мирскими, а не потусторонними делами. Поэтому "традиционные", или ортодоксальные, афроамериканские деноминации в процессе приспособления к меняющейся ситуации также вынуждены были делать все больший акцент в своей деятельности на земных проблемах. Именно на то, как решать эти проблемы, стремились найти ответ в церкви урбанизированные афроамериканцы, в том числе и ответ на вопросы о том, как получить работу, вступать ли в профсоюз, как лучше использовать свое право голоса и т.д. На Севере афроамериканская церковь начинала становиться важным инструментом политического влияния и часть черных проповедников, получавших пожертвования на свои церкви от крупных капиталистов, немало сделали для улучшения условий жизни общины. Правда, они добивались скорее "благополучия расы", нежели изменений в ее статусе, социального равенства и интеграции с белыми американцами. Поэтому долгое время они оставались на консервативных позициях в отношении профсоюзов и рабочего движения, призывали прихожан голосовать за республиканцев, не слушать "смутьянов" и т.д.

Однако тяжелые лишения, которые испытали афроамериканцы в годы экономических кризисов, их растущий опыт борьбы за свои экономические интересы и в политической жизни вынуждали все большее число городских черных пасторов периориентироваться и приблизить свою деятельность к социальным заботам и чаяниям прихожан. Именно вниманием к этим заботам была обязана своими успехами католическая церковь. В 1925 г. У. Дюбуа в журнале "Крайсис" резко осудил ее за поддержку расовой сегрегации и дискриминации. Но вскоре руководство католической церкви изменило свою позицию в этом вопросе, и число ее черных приверженцев всего за 12 лет (с 1928 по 1939 г.) увеличилось почти в 1,5 раза — с 203 тыс. до 297 тыс. (в том числе 61% в штатах старой Конфедерации и 27% на Севере) (88. 248, 249; 185. 30, 107; 277. 143). В значительной мере эти успехи были связаны с деятельностью католиков среди афроамериканской молодежи в городах. В 20-е годы была создана Федерация цветных католиков, в Новом Орлеане был открыт Хавьерский университет для черных католиков, а в 1933—1936 гг. молодых афроамериканок и афроамериканцев стал принимать католический университет в Вашингтоне. В Чикаго католическая церковь открыла для детей афроамериканцев приходские школы с полной программой обучения обычных школ. Тем не менее за время с 1854 по 1934 г. в сан священника были возведены всего 14 черных католиков (122. 49; 143. 412, 415; 315. 403).

Обычно в каждом большом городе с многочисленным темнокожим населением наряду с множеством мелких афроамериканских церквей имелось несколько крупных, принадлежавших к традиционным баптистским и методистским деноминациям, с образованными пасторами, считавшими своей первейшей обязанностью социальную деятельность в целях улучшения жизни черной общины. В числе таких церквей межвоенной эпохи прежде всего следует назвать институциональную Африканскую методистскую епископальную церковь под руководством Р. Рэнсома и Баптистскую церковь Оливет под руководством Л.К. Уильямса в Чикаго, Конгрегационалистскую церковь, руководимую Г. Проктором в Атланте, пресвитерианскую церковь во главе с У.Л. Аймсом, а также Абиссинскую баптистскую церковь сначала во главе с Адамом Клейтоном Пауэллом-старшим, а с 1937 г. — с его сыном Адамом Клейтоном Пауэллом-младшим в Нью-Йорке. Подобного рода крупные негритянские церкви имелись также в Филадельфии, Бостоне и ряде других городов.

Церковь Оливет, в частности, в 1919 г. насчитывала 8,7 тыс. прихожан, а в 1927 г. — уже 10 тыс. Стремясь сохранить их в своей конгрегации и предохранить от внешних "вредных" влияний, она осуществляла несколько общинных программ, для чего имела 42 отдела и отделения (в том числе бухгалтерию, клуб по интересам, отделы по подысканию работы и жилья для прихожан, по организации киносеансов и концертов, воскресные школы, детский сад, ясли, бейсбольную, баскетбольную, футбольную команды и т.д.) с 24 платными сотрудниками (52. 97—98; 378. 220; 384. 254).

Абиссинская баптистская церковь в Гарлеме к началу 30-х годов насчитывала около 11 тыс., а к концу их — 14 тыс. прихожан и являлась одной из крупнейших черных конгрегаций в мире. В 1933 г. штат ее составлял 33 человека, бюджет — 46 тыс. долл., а собственность оценивалась в 0,5 млн долл. А.К. Пауэлл-младший уже в 30-е годы активно участвовал в движении протеста темнокожего населения против дискриминации при найме, в жилищной сфере, в области медицинского обслуживания и образования, добившись известности и репутации выдающегося общественного деятеля-"радикала" (171. 360—361; 195. 111; 249. 121).

Хотя ранее черные, как и белые, американцы считали, что служителю церкви не подобает иметь ничего общего с политикой, положение черного проповедника как лидера общины, так же как и стремление его "делать деньги" для своей церкви и для себя, все чаще приводило к определенным связям с местной политической машиной или ее кандидатом на предстоящих выборах. Священник, располагавший такими политическими связями, имел обычно меньше трудностей с законом для своих прихожан и обладал большими возможностями для устройства их на работу. Политиканы, как белые, так и черные, понимая, что черная община находится в великой нужде, часто использовали крупные церкви даже и без согласия их священников, появляясь на богослужении и демонстративно жертвуя крупные внушительные суммы на церковь и нужды общины. И многие черные

проповедники, так же как и их прихожане, считали это в порядке вещей, поскольку черная община нуждалась в том влиянии, которое она могла получить от белого политика (279. 940—941).

В 20—30-е годы целый ряд черных священников показали себя не только ориентированными на заботу о земных, житейских проблемах общины, но и политически активными на местном общинном уровне, влиятельными членами политических партий, боровшимися для них за голоса прихожан. Однако в отличие от А.К. Пауэлла-младшего никто из них тогда не добился национальной известности в качестве проповедника-политика и лидера движения протеста. При этом он сумел обойтись без помощи местной политической машины и сохранить независимость от нее. Абиссинская баптистская церковь не только имела свою патронажную систему, оказывавшую помощь прихожанам, но и стала при Пауэлле своего рода политическим клубом. Некоторые из его утренних воскресных проповедей были явно политическими выступлениями, и он не пытался скрывать этого. Опираясь на церковь как базу, он использовал ее в политической борьбе на местном и общенациональном уровне, добившись избрания сначала в городской совет Нью-Йорка, а в 1944 г. в палату представителей федерального Конгресса (195. 111—112; 249. 211). Постепенно А.К. Пауэлл-младший вырос в одного из влиятельных политиков в стране и оставался им вплоть до середины 60-х годов.

Хотя каждый крупный город имел несколько больших афроамериканских "традиционных" церквей, общее число такого рода церквей с достаточно подготовленным руководством и финансовыми возможностями, чтобы стать эффективным инструментом социальной помощи общине, было весьма ограниченным. Проведенное в 1930 г. обследование 609 негритянских городских церквей показало, что лишь 18 из них (3%) смогли организовать питание для оказавшихся без работы прихожан, 6 (1%) — благотворительные общества, 5 (менее 1%) — врачебную помощь, показ кинофильмов, отряды скаутов для мальчиков и девочек, 4 имели детские сады и только 3 — ясли (264. 122—123).

Подавляющее же число городских афроамериканских церквей оставались маленькими. Массовое переселение афроамериканцев из сельских районов Юга вызвало в городах (особенно северных) острую нехватку церковных зданий и борьбу между конгрегациями за здания церквей и синагог, покидаемых белыми американцами в связи с уходом их из кварталов, занимаемых постепенно черными. Под церкви сплошь и рядом занимались помещения обветшавших жилых домов, пустовавших складов, лавок, гаражей, а то и просто заброшенные сараи. "В Гарлеме, — свидетельствует У. Дюбуа, — имелось два рода церковных общин: старинные и богатые с прекрасными зданиями и многочисленными мелкие, ютящиеся в лавках и простых домах; иногда они были центрами почти языческих радений". В 20-е годы такими были 84 из имевшихся в Гарлеме тогда 140 церквей (11. 433; 176. 59).

Обследование в начале 30-х годов 2,1 тыс. афроамериканских церквей в 12 крупных городах США показало, что более трети их, а в

Чикаго даже 3/4 находились в помещениях подобного рода. С учетом крупных церквей средняя черная церковь в этих городах насчитывала 586 прихожан. Но если исключить крупные церкви, то в Большом Нью-Йорке, например, каждые три церкви из четырех имели в среднем всего 122 прихожанина (143. 415—416; 264. 219, 313, 323).

Популярный во время экономического кризиса 1929—1933 гг, миф, будто чуть ли не каждый черный пастор разъезжает в шикарном "кадиллаке" или "паккарде", а черные церкви всегда располагают деньгами, не соответствовал действительности. Афроамериканские общины обычно были настолько бедны, а число черных церквей настолько велико по отношению к числу прихожан, что содержание церквей ложилось на них тяжелым финансовым бременем. Часто жалование пастора было меньше, чем у многих прихожан его общины. Посещались эти маленькие церкви (так называемые store-front — "домашние" церкви) в основном женщинами, а деятельность их, как правило, ограничивалась воскресной службой и хором. Упомянутое выше обследование показало, что 71,3% городских афроамериканских церквей имели задолженность по уплате налогов, а также арендных платежей за снимаемое помещение и пребывали в состоянии постоянной борьбы за выживание. Поэтому добрая часть времени церковной службы отводилась там сбору средств. В целом, как утверждал Г. Мюрдаль, "негритянская церковь обходится среднему негру более дорого, чем белая церковь среднему белому" (264. 195; 279. 941).

В отличие от крупных и старых афроамериканских церквей Севера, где служба уже почти не отличалась от богослужения в "белых" церквях, недавние мигранты с Юга, прихожане маленьких баптистских и методистских церквей, расположенных в беднейших кварталах черных гетто, пытались воссоздать тип богослужения, к которому привыкли ранее, вносили в церковную службу на Севере свою южную религиозную традицию с акцентом на "грех" и "дьявола". При этом главным "грехом", против которого вели постоянную войну проповедники, была сексуальная "распущенность". Поскольку большую часть паствы здесь составляли женщины, многие из которых были покинуты мужьями, а также мужчины, прибывшие на Север без семей, эта тема долгое время оставалась весьма актуальной. Служба в таких церквях отражала наивное представление прихожан об окружающем их городском мире. Этот сложный, сбивавший с толку мир рисовался обычно как "порочный", который Богом будет разрушен, и поэтому верующие должны предохранять себя от таких мирских пороков, как пьянство, карточные и другие азартные игры, танцы, спорт и т.д. Однако большинство мужчин, особенно молодежь, по видимому, вообще мало обращали внимание на подобные запреты. Что же касается прихожан из среднего класса, то из престижных соображений они и без этих запретов стремились избежать открытого их нарушения (176. 53; 195. 78; 279. 937—939). В то же время и эти церкви вносили свой вклад в процесс аккультурации сельских мигрантов и адаптации их к городскому окружению.

Рост числа маленьких, нередко отколовшихся от "ортодоксальных"

деноминаций баптистских и методистских негритянских церквей на Севере был связан и со стремлением их прихожан к самовыражению и личным социальным контактам. В холодной безличной атмосфере больших городских церквей оставшиеся без привычных связей с родственниками и соседями переселенцы с Юга стремились к созданию вокруг себя микроклимата, позволяющего легче переносить холод и безразличие окружающего мира, жаждали сердечного и сочувственного отношения к себе и находили его в маленькой церкви, где каждый знал друг друга в лицо.

Проповедники в таких церквях часто не имели специальной подготовки. Встречались среди них и просто шарлатаны, эксплуатировавшие в поисках легкого заработка невежество и простодушную веру прихожан. Так, в Чикаго в 1919 г. среди 147 опрошенных проповедников духовные семинарии окончили только 27, среднее образование имели 8, а все остальные — менее шести классов начальной школы. Были среди них и совершенно неграмотные. "Бог обучает человека проповедовать и для этого ему не надо ходить в школу, — заявил один из них. — Все, что ему нужно, — это открыть рот, а Бог наполнит его словами. Университеты отлучают человека от Библии" (112. 146).

Тем не менее большинство черных прихожан находили в церкви какое-то утешение, а многие обретали и чувство самоуважения, возможность получить признание. Заурядный водитель грузовика в церкви становился членом совета дьяконов, а служащий гостиницы с какими-то способностями — управляющим церковной воскресной школой; женщина, которую в социальном плане едва замечали, становилась ведущей в миссионерском обществе. Поэтому черная церковь независимо от численности конгрегации в качестве центра деятельности данной общины, источника руководства и символа "респектабельности" по-прежнему сохраняла для черной общины гораздо большее значение, чем белая церковь для белой общины.

Интересной трансформацией в религиозной жизни афроамериканцев в городах Севера после первой мировой войны стало также появление там десятков сектантских церквей и культов разных толков. Первая треть XX в. стала временем бурного роста и развития многих форм афроамериканской религии, бросавших вызов буржуазному характеру основного курса ортодоксальных черных деноминаций и расистской позиции белых церквей. Так, среди 21 обследованных пятидесятнических церквей только 5 были образованы до 1900 г., а 15 — между 1900 и 1936 гг. Большинство новых сект и культовых групп представляли собой своего рода "отростки" более крупных баптистских и методистских деноминаций, появившиеся в результате расколов и уходов из последних. Почти все они являлись "отклонениями" с христианской традицией, причем значительная часть этих новых сектантских религиозных организаций были пятидесятническими, разного рода "святыми" и другими спиритуалистскими церквями с фундаменталистской теологией (186. 170—171; 378. 213).

Переезд десятков тысяч мигрантов с сельского Юга в северный

город и сложный процесс адаптации к нему вызывали, как уже отмечалось, острый кризис в их жизни, ибо нередко приводили к разрушению семейных связей, потере друзей и соседей, дававших чувство принадлежности к социальной группе, а также эмоциональной и относительно экономической стабильности. Сельский опыт, служивший черному мигранту ориентиром в жизни на Юге, терял здесь свое значение, и он стремился какими-то новыми путями разрешить этот кризис, найти новый смысл своего существования в городском мире. Отсюда надежда и вера в некую сверхъестественную силу, которая может ему помочь, отсюда и притягательная сила разного рода культов, важным элементом которых является "излечение верой".

Говоря о маленьких церквях Гарлема, У. Дюбуа не случайно сравнил молитвенные собрания в некоторых из них с "почти языческими радениями". В частности, несмотря на то что пятидесятники всегда делились на многие различающиеся между собой и подчас весьма неприязненно относящиеся друг к другу группы, всех их в 20—30-е годы в США называли в просторечии "святыми катальщиками" (Holly Rollers). Свяzano это было с тем, что хотя молитвенные собрания у них начинаются так же, как у баптистов, с молитв и пения гимнов, постепенно молитвы становятся все более истеричными, наступает состояние религиозной экзальтации с плачем и воплями, пока кто-либо не валится на пол и, выкрикивая бессмысленные слова, начинает биться в истерике. Это так называемое "крещение святым духом" В.Г. Тан-Богораз, сравнивший "святых катальщиков" с хлыстами, описывал следующим образом: «Начинают всегда женщины. Они ползают на четвереньках, катаются по земле и рычат, как собаки: грррр, грррр... Потом какой-нибудь мужской святой подхватит глубоким басом "халомазее моницномус" и проповедник, стоящий на кафедре, в свою очередь начинает рубить: "Э-эк, гаук, эк-томоллина, Иисус"» (44. 14). Толкованию восклицаний и выкриков, раздававшихся во время молитвенных собраний, придается важное значение и этим занимаются "толкователи", "пророчицы", пользующиеся в секте большим влиянием.

Бурный рост числа пятидесятнических церквей и "церквей Бога", "Бога во Христе", а также "святых", "апостолических" и других афроамериканских независимых церквей и деноминаций резко увеличил число отдельно молящихся групп афроамериканцев и, еще больше обострив проблему дефицита помещений для них, привел к дальнейшему росту числа церквей и молитвенных домов в старых и заброшенных зданиях негритянских кварталов (195. 76—77; 336. 256—257).

Синклер Льюис в известном романе "Кингсблад, потомок королей" весьма красочно описал этот специфический аспект жизни черных гетто в американских городах 30-х годов: "На чердаках, в пустующих магазинах и складах возникали удивительные новые секты вроде Церкви Библейского Спасения во Христе или Общины Святых Избранников Божьих, под чем следовало понимать десяток усталых и измученных людей, восемь молитвенников и четыре скамейки. С чисто

американской предприимчивостью духовные пастыри, которые в менее просвещенные времена были бы продавцами патентованных средств или странствующими модистками, учли, что можно делать неплохие дела, если возвести себя в священнический или даже епископский сан, снять помешение и придумать название для церкви, а дальше вся работа сводилась к тому, чтобы погромче вопить и пожалостней причитать и собирать пожертвования по три раза в сеанс" (22. 184—185).

С. Дрейк и О. Кейтон, авторы фундаментальной монографии "Черный метрополис", посвященной положению и жизни афроамериканцев в Чикаго на рубеже 30—40-х годов, отмечали, что одной из самых поразительных особенностей их гетто является множество церквей и молитвенных домов. В частности, в Черном поясе Чикаго имелось около 500 негритянских церквей более 30 разных деноминаций, насчитывавших более 200 тыс. прихожан. "Для непосвященных это изобилие церквей, — писали они, — озадачивает не менее, чем ставящее в тупик разнообразие и экстравагантность их названий. Нигде еще в метрополисе Среднего Запада невозможно встретить на расстоянии 50—100 ярдов друг от друга Еврейскую баптистскую церковь, Святую церковь крещеных верующих, Независимый универсальный союз, Церковь любви и веры, Святую методистскую епископальную независимую церковь горы Сион и Объединенную пятидесятническую церковь. Или группу таких, как Церковь христианского одухотворения Святого Джона, Африканская методистская епископальная миссия парка, Филадельфийская баптистская церковь, Баптистская Литл-Рока и Арианская миссия полного Евангелия..." (143. 381, 412—413). Подобного же рода картина наблюдалась в черных гетто Нью-Йорка, Вашингтона, Детройта, Лос-Анджелеса и других крупных городов.

Точных статистических данных о числе таких store-front churches в тот период нет, но известно, что в 1936 г. афроамериканцы составляли 14,5% всех приверженцев пятидесятнических церквей в США (хотя лишь 9,7% всего населения) (336. 258).

Нередко маленькая церковь создавалась каким-либо пастором, вышедшим из своей деноминации и положившим начало новой секте и церкви. Число его прихожан колебалось в среднем от 20 до 40 человек и многие из подобного рода церквей так же быстро распадались, как и возникали. Накануне второй мировой войны в Черном поясе Чикаго насчитывался 51 "спиритуалистский" культовый центр. Предполагается, что "спиритуалисты" пришли на Север из Нового Орлеана. Их церкви предлагали "излечение верой", советы, амулеты, способные принести удачу или отвратить злые силы. В отличие от традиционной афроамериканской церкви спиритуалистские церкви в черной общине не осуждали карточные игры, танцы, занятие спортом и т.д. И это, несомненно, также привлекало многих обитателей черных гетто (143. 642—646; 368. 112—113).

Однако уже в период Великого переселения на Север в годы первой мировой войны и послевоенного экономического и социального

кризиса, связанного с крупными межрасовыми конфликтами, большое число черных мигрантов в северных городах оказались не в центре внимания как белых, так и черных традиционных церквей. В то же время многих из этих людей не удовлетворял акцент "святых" и пятидесятнических церквей на уходе в потусторонний духовный мир. Именно в тот период появились новые негритянские культы и секты, делавшие акцент не столько на индивидуальное "обращение", сколько на черную общину, и комбинировавшие веру в Бога с попытками создать для своих приверженцев более удовлетворительные условия жизни.

В США вообще различного рода культы и секты то расцветали (иногда даже перерастая постепенно в деноминацию), то сходили на нет и исчезали. Еще в период рабства среди рабов время от времени появлялись "пророки" и "мессии", обещавшие чудесную помощь в борьбе за свободу. Однако наиболее "чистые" формы сект возникли среди темнокожего населения после ликвидации рабства. Причем появлялись они среди людей недовольных своим положением в жизни, в том числе среди переселившихся с Юга черных обитателей северных городов, успевших разочароваться в новой "земле обетованной" и стремившихся улучшить свое положение, но не видевших для этого никаких реальных возможностей. Сектантская идеология, как правило, связана с уже существующим у людей недовольством обществом и их положением в нем. Особенно заметно это в периоды роста в обществе социальной мобильности. "... В обществе немобильном, сословном, — объясняет этот феномен российский религиовед Д.Е. Фурман, — низкий социальный статус не очень унижает личность, ибо ни в какой мере не связывается с личными достоинствами. Наоборот, в мобильном обществе перед человеком, оказавшимся внизу, встает проблема — найти такое объяснение своего низкого положения, которое не унижало бы его человеческого достоинства. И комплекс идей сектантских идеологий великолепно соответствует данной психологической потребности" (51. 108—109).

По сути дела новые секты и культы представляли собой форму пассивного протеста против системы Джим Кроу и расистского угнетения. И чем более эти люди были задавлены жизнью, тем с большей надеждой хватались они за средства фантастические. Неудивительно поэтому, что в периоды экономических и социальных кризисов религиозные идеи и учения, проповедуемые различными "спасителями", легко находили приверженцев и последователей. Низкий образовательный уровень сельских мигрантов в черных гетто делал их особенно восприимчивыми к примитивному архаическому мифологизму сектантских идеологий, к магическим ритуалам и формулам, защищающим от козней злых духов. Основатель культа преподносил своим ученикам некую истину, гарантировавшую поверившим в нее "спасение". Тем самым, снимая с души сектанта ощущение собственного бессилия и приниженности и давая ему руководство чуть ли не на все случаи жизни, секта выполняла важную психологическую функцию — избавляла его от мучительного комплекса личной и социальной

неполноценности. Кроме того, оказавшись в среде близких по духу и готовых помочь ему в трудную минуту людей, он ощущал здесь столь необходимое "чувство локтя" (50. 28—30; 51. 108—110).

Одним из новых, возникших в годы первой мировой войны культов было движение, получившее позже название Движение миссий мира Отца божественного. Его основатель Джордж Бейкер родился в 1876 г. в бедной семье близ г. Саванны, штат Джорджия (по другим данным, в 1878 г. на Морских островах у побережья Южной Каролины). Родители его до Гражданской войны были рабами. В молодости он примкнул к одной из негритянских сект и даже объявил себя "пророком", но вскоре был арестован и просидел полгода в тюрьме. Освободившись и переехав в Балтимор, он с 1899 по 1912 г. работал садовником, был помощником пастора, а затем связался со странствующим проповедником, считавшим, что Бог живет в каждом человеке. Сначала он помогал ему, но затем, вернувшись на Юг, сам стал бродячим проповедником. Арестованный в Джорджии и высланный оттуда властями штата, Д. Бейкер с дюжиной последователей поселился в Нью-Йорке, основал в 1915 г. в Бруклине "храм" и, называя себя Мейджер (Майор) Дивайн, стал утверждать, что новый мир грядет не в будущем, а здесь, с ним. "Я даю вам радость и мир... — говорил он своим приверженцам. — Я ваше счастье и радость... В чем бы вы не нуждались, позвольте моему духу сделать это... Я здесь, там и повсюду. Позовите и вы обретете меня. Разве вы не рады? (201. 1—19; 229. 114—120; 265. 37; 368. 123—124).

В 1919 г. Бейкер и его жена Пеннина приобрели дом в Сейвилле — белом пригороде Нью-Йорка, на Лонг-Айленде, где он открыл агентство по найму домашней прислуги, а также использовал этот дом как "храм" для своей секты. Однако в 20-е годы особого успеха его проповеди не имели — к 1929 г. секта насчитывала не более 90 "ангелов", как называли себя члены ее, и состояла в основном из черных домашних слуг белых семей, живших в Сейвилле. Положение изменилось в годы Великой депрессии, когда число приверженцев секты стало быстро расти, в том числе и за счет белых американцев. В 1930 г. Бейкер стал называть себя Отец божественный (Father Divine), а летом 1932 г. произошло событие, привлекшее внимание прессы. Молитвенные собрания в его доме стали собирать на прилегающей улице такое количество людей, что вызвали тревогу и недовольство белых жителей района. По их жалобе Бейкер был обвинен судьей в "нарушении общественного порядка" и приговорен к штрафу и году тюремного заключения. Выслушав приговор, он якобы заявил: "Жаль мне бедного судью, он недолго проживет". Спустя несколько дней 50-летний судья неожиданно умер от сердечного приступа, и Бейкер (опять-таки якобы) заметил, как бы почти про себя, что он "ненавидит делать это...". Сообщения об этом судебном процессе и связанные с этим слухи о "возмездии Отца божественного" резко увеличили его популярность в черных гетто. А когда позднее сенатор Хью Лонг, демонстративно отказавшийся встречаться с делегацией последователей Отца божественного, вскоре был убит, вера в могущество

последнего выросла еще больше. Для его приверженцев он был Богом, и они не сомневались, что он пришел освободить их от всех преследующих черных бедняков несчастий (88. 186; 201. 31—43; 229.122—124; 301—302.18).

Осенью 1932 г. Отец божественный открыл свою первую миссию мира в Гарлеме, а в 1936 г. такие "миссии" имелись в Балтиморе, Ньюарке, Бриджпорте и целом ряде других городов. К началу 40-х годов Движение миссии мира охватило 25 штатов, а число его участников достигло нескольких десятков тысяч, и небольшая вначале секта выросла в заметное движение коммуналистского характера. По некоторым оценкам, более 2/3 участников его составляли женщины и до 10% участников движения составляли белые американцы, причем, хотя большинство этих людей были бедняками, среди них, по свидетельству современников, имелись и состоятельные лица. Запретом расовых предрассудков и призывом к дружелюбию в расовых отношениях, представлявшими собой одну из форм приспособления к городскому окружению на Севере, это движение отличалось от культов, проповедовавших расовые шовинизм и исключительность (88. 191; 229. 141—143; 363. 225; 378. 215).

Приверженцы Отца божественного делились на "братьев", или "сотрудничающих" (co-workers), которые хотя и участвовали в различных мероприятиях движения, но жили у себя дома и вели обычный образ жизни, и "ангелов", отказавшихся от своей собственности и пользу Миссий мира, постоянно бесплатно живших и питавшихся в принадлежавших последним жилых зданиях с благоустроенными коммунальными квартирами, где мужчины и женщины расселялись раздельно. Они отказывались от собственных имен и принимали новые, которые в переводе на русский звучали так: Голубка Виктория, Небесное терпение, Надежда Благословенная, Жемчужные врата, Прекрасная улыбка, Священное сияние, Блестящая победа, Счастливый мир, Летящий ангел и т.д. (229. 132, 141; 297. 9; 301—302. 21, 23—25. 363; 363. 225).

Отец божественный занял своих "ангелов" в мелком бизнесе — многочисленных торговых заведениях, пошивочных и других мастерских, парикмахерских, салонах по чистке обуви, кафетериях и т.д. Но все их заработки шли в кассу Миссий мира. На эти деньги приобретались не только жилые здания, но также новые торговые и другие предприятия, гостиницы, заведения бытового обслуживания, фермы, фургоны для перевозки рыбы, овощей и других продуктов и т.д. Кроме того, Отец божественный издавал на нескольких языках газету "Нью дей", где публиковались его речи, а также сотни рекламных объявлений многих торговых компаний, приносивших немалые доходы. Все эти предприятия назывались Кооперативной системой Миссий мира, ежегодные доходы которой достигли миллиона долларов. Но и "сотрудничавшие", или "братья", всегда могли получить кров, а также пищу в гостиницах Миссий мира по самой минимальной (10—15 центов) цене, работу на фермах, в торговых и других заведениях Отца божественного. В обмен они также должны были

себя полностью посвятить служению ему и работать на благо Миссий мира (157. 61; 229. 128—130; 297. 92; 363. 225).

Отец божественный внушал своим последователям, что он Бог, вынужденный спуститься на землю, ибо люди отвергли его пророков, и принял облик негра, поскольку хотел проверить себя через самого преодоленного. Он создал "Международный кодекс скромности" и запрещал своим последователям употреблять алкогольные напитки и наркотики, курить, красть, играть в азартные игры, ругаться, танцевать вместе мужчинам и женщинам, развратничать и заниматься проституцией; осуждал ненависть, эгоизм и жадность, расовые предрассудки и употребление слов *негр*, *белый*, *цветной*, *черный*. Не признавая брака, он требовал от вступающих в "ангелы" разойтись. Обещая, что никто из его приверженцев не заболеет, если будет строго следовать его учению, Отец божественный утверждал, что дух их будет бессмертен и после физической смерти человека просто переселится в другое тело. Тем же, кто не соблюдает его требований, он грозил болезнями и другими несчастьями, поэтому большинство участников движения слепо верили ему и подчинялись его воле (88. 177—179, 182, 184; 157. 62—64, 66; 229. 132—134; 301—302. 46—47, 69).

Великая депрессия и способность Отца божественного предоставить тысячам отчаянно нуждавшихся афроамериканцев пищу, кров, работу, духовное руководство, несомненно, подготовили почву для принятия его последователями концепции, которую О. Оттли — негритянский писатель той эпохи назвал магической троицей: "Никакого секса, никакой расы, никаких денег" (297. 82). Эти вещи были неуместны в раю небесном, перенесенном Отцом божественным на землю. Да и отказ от них едва ли казался очень уж обременительным для людей, страдавших от расовой дискриминации и голода, не имевших работы и никакого существенного дохода, часто слишком ослабленных и отчаявшихся, чтобы позволить себе роскошь нормальной семейной жизни.

Характерно, что Движение миссий мира вообще не имело священников. Собрания членов секты обычно проводились по воскресеньям и сопровождалась пением духовных гимнов и песен, а иногда и оркестром. На них читались тексты из Библии, выступали члены секты с рассказом о том, как их исцелила от разных болезней вера в Отца божественного, и прославлением его. На стенах были укреплены стяги с надписями: "Отец божественный — Декан Вселенной", "Мы благодарим тебя, Отец" и другие в таком же роде. Нередко демонстрировались фильмы (88. 176—177; 301—302. 27).

Наиболее же благочестивые из членов секты вознаграждались личным общением с самим Отцом божественным и привилегией вероочищения на устраиваемых им ежемесячных банкетах с участием сотен приглашенных "ангелов" и "братьев" Во время обильной трапезы в сопровождении женских и мужских хоров, исполнявших духовные гимны, участники ее свидетельствовали о своих чудесных исцелениях и восхваляли Отца божественного, восседавшего в высо-

ком кресле с надписью *Бог*. В завершение банкета он сам произносил полную оптимизма проповедь, начинавшуюся обычно словами: "Мир всем! Хорошего здоровья, доброты, приятного аппетита, хороших манер и поведения, успеха всем и благополучия! Да здравствуют жизнь, свобода и подлинное счастье!" (88. 177—178, 182—184; 229. 107—113).

Таким образом этот культ, представлявший одну из разновидностей фундаменталистского типа христианства, основанного на Библии, особенно на Новом Завете, помогая исцелению не только души, но и "тела", бросал вызов традиционным негритянским церковным деноминациям.

Отношение Отца божественного к политической жизни в стране и за рубежом определялось провозглашенной им "Платформой справедливого правительства", при котором будет достигнуто равенство всех людей. Программа движения за "справедливое правительство", состоявшая из 14 пунктов, включала как практические, так и нереальные цели и требования, такие, например, как отказ от создания профсоюзов и обязанности для безработных регистрироваться, чтобы получить работу у государства; запрещение войны, смертной казни, судов Линча, расовой сегрегации и дискриминации; национализация неработающих заводов и машин; наказание врачей за смерть пациентов; распространение на весь мир Конституции США и английского языка и др. В то же время участники Движения миссий мира вместе с рядом демократических организаций участвовали в нескольких митингах и демонстрациях против фашизма и войны, за лучшее жилье и работу (88. 190; 201. 205—207; 301—302. 155—180).

Другим известным афроамериканским культом периода 20—30-х годов, также возникшим в рамках христианства, был Объединенный дом молитвы для всех людей. Основан он был неким Марселино Манозлом да Грака (1881—1960), человеком португало-негритянского происхождения, уроженцем острова Брава в португальской колонии Острова Зеленого Мыса у побережья Западной Африки. Приехав в США, он работал поваром на железной дороге, позже сезонным сельскохозяйственным рабочим под именем Чарльза Эмануила Грейса. В 1919 г., создав в Западном Уорхэме (Массачусетс) свою секту, он объявил себя епископом и вскоре стал известен как Дэдди Грейс, а затем как Sweet Grace — "Сладкий Грейс", или "Грейс Благодать". Хотя сам он и не считал себя негром, в 30-е годы его секта, по мнению Д. Симпсона, стала «одной из самых крупных "отклонившихся" групп черных пятидесятников в США». Ее молитвенные дома имелись почти в 20 городах Восточного побережья. Службу там отличали эмоциональные взрывы, вызванные исступленными музыкальными ритмами. По описанию очевидца, она обычно «начиналась пением прихожан в сопровождении пианино или оркестра и перемежалась выкриками, прихлопыванием и притоптыванием. По мере того как темпы и громкость нарастали, прихожане продвигались вперед, чтобы танцевать на полу, посыпанным опилками... Некоторые в прострации падали на пол, другие говорили "на иных языках", многие вздымали руки и вопили...». А. Фосет не случайно назвал эти молитвенные

собрания "эмоциональными марафонами" (114. 122—123; 157. 29; 336. 260, 261).

Грейс объявил себя заместителем Бога на земле, и его последователи, в большинстве своем женщины, молились на коленях перед его изображением. По мнению наблюдателей, верования его паствы сводились к богослужению самому Дэдди Грейсу. "Никогда не беспокойтесь о Боге. Спасение только в Грейсе, — говорил он им. — Грейс дал Богу отпуск, и, пока Бог отдыхает, не тревожьте его... Если вы согрешите против Бога, Грейс может спасти вас, но если вы согрешите против Грейса, Бог не сможет спасти вас" (157. 26).

"Епископ благодати" не стеснялся выступать в роли мага, способного творить чудеса, и одним из его культовых ритуалов являлось исцеление больных, слепых, калек. В его молитвенных домах, в частности, продавалось мыло, которое якобы не только способствовало похуданию, но еще и излечивало от болезней, разного рода целительные кремы, помады, зубные пасты и снадобья. Но основным источником доходов были приношения и пожертвования паствы, стекавшиеся в штаб-квартиру Грейса в Вашингтоне и распределявшиеся целиком по его усмотрению. На эти средства он приобрел кондиционерную и другие фабрики, несколько ферм, страховое общество, похоронное бюро, компанию по торговле недвижимостью и т.д. "По существу, — заключает один из исследователей негритянских сект и культов, — это движение было прибыльным бизнесом черного дельца, преуспевшего в использовании духовного голода своей паствы ради самообогащения" (368. 159). После смерти Дэдди Грейса секта распалась.

Еще одним подобного толка культом, также "вышедшим" из пятидесятнического ривайвелизма и пользовавшимся известной популярностью среди негритянского населения городов восточных штатов в ту эпоху, была Святая церковь горы Синай. Создана она была Идой Робинсон — дочерью афроамериканца и индейки. Родилась эта женщина во Флориде, росла в Джорджии, в юности переехала в Филадельфию и здесь основала в 1924 г. свою церковь, став ее епископом. В руководство секты вошли и другие женщины. Для ритуалов этого культа также были характерны эмоционализм, крещение во взрослом возрасте, пение гимнов, свидетельства о чудесных исцелениях и "говорение на иных языках". Основной священной книгой также была Библия. Грехом считались пьянство, наркомания, курение, азартные игры, воровство, ложь, ругань, супружеская неверность и разводы, спорт, косметика, посещение кинотеатров и т.д. Доходы секты состояли из уплаты десятины с доходов ее членов, сбора пожертвований, поступления средств за организацию концертов (157. 13—21; 336. 268; 378. 114—216).

Но среди негритянских церквей, культов и сект, появившихся в США в первой трети XX в., имелись и отвергавшие христианство. Южная линчеваний, расовых погромов и других форм массового насилия против афроамериканцев, захлестнувшая США в годы первой мировой войны и сразу же по окончании ее, показала, как "оценила" их

лояльный вклад в дело победы белая Америка. Неудивительно, что и такой обстановке в городах среди черных переселенцев с Юга стали расти этноцентристские настроения, характерные и для ранних негритянских миграционистских движений. Вскоре эти настроения распространились и на старожилы кварталов северных городов. С. Дрейк и О. Кейтон писали о националистических тенденциях, наблюдавшихся тогда среди определенной части афроамериканцев в Чикаго, которые авторы назвали "мечтой черного метрополиса" — мечтой о замкнутой негритянской общине, избирающей на выборные посты черных деятелей (39. 58—59, 61—62; 143. 80—88; 270. 194—196).

Никогда не исчезающая полностью этноцентристская тенденция и самосознании американских негров (а в XX в. афроамериканцев) и критические периоды их истории приобретала весьма отчетливое звучание в выступлениях их писателей и публицистов, общественных и церковных деятелей. Хотя в конце XIX — начале XX в. епископ Африканской методистской епископальной церкви (АМЕЦ) Генри Макнил Тёрнер стал наиболее ярким выразителем религиозного национализма среди темнокожих церковников, были среди них и другие, утверждавшие, что не только Иисус Христос, но и Адам являлся человеком с черной кожей. Так, священник Джеймс М. Уэбб, автор двух опубликованных в 1910 и 1919 гг. книг, утверждал, что и царь израильский Давид имел темнокожих предков, и его потомок Даниил был "черным пророком", и дева Мария принадлежала к чернокожему иудейскому племени. Другой темнокожий церковный деятель — Джон Брюс писал, что и мудрейший из людей библейской эпохи — царь Соломон был чернокожим (176. 67—68; 371. 6—13; 372. 10—13; 374. 38—40).

Но наиболее ярким представителем и в этом смысле подлинным "наследником" Генри Тёрнера в качестве лидера "черного национализма" в США в 1917—1925 гг. был, несомненно, Маркус Моузис Гарви (1887—1940). Уроженец Ямайки, он объездил в поисках счастья в молодости ряд стран Латинской Америки и, убедившись в существовавшей там жестокой эксплуатации местного чернокожего населения, пришел к выводу о необходимости борьбы за лучшую долю для негров. Приехав в 1912 г. в Лондон, он сблизился со сторонником panaфриканизма египетским ученым и публицистом Дьюз Мохаммедом Али, пробудившим в молодом ямайце интерес к Африке, ее истории, культуре и положению под колониальным управлением. Вернувшись на родину, Гарви основал там в 1914 г. Всеобщую ассоциацию по улучшению положения негров (ВАУПН) "с программой объединения всех негритянских народов мира в единое целое, чтобы создать абсолютно свои собственные страну и правительство". Его поддержало руководство местных протестантских и католической церквей. Приехав в 1916 г. в Нью-Йорк, он создал в Гарлеме в 1917 г. отделение ВАУПН, первыми членами которого стали довольно многочисленные там темнокожие иммигранты с Ямайки, Тринидада и других островов Вест-Индии. Вест-индские негры принесли с собой долголетние боевые традиции и сыграли в XX в. заметную роль.

культурной и общественной жизни темнокожего населения США (36. 138—139; 303. 2. 37—38, 126; 363. 93—97).

В своих выступлениях и начавшем выходить в 1918 г. еженедельнике ВАУПН "Нигро уорлд", ставшем вскоре самой распространенной афроамериканской газетой в США, Гарви обращался к темнокожим массам с призывом объединяться для борьбы за возвращение "черной расе ее былого величия" и всячески идеализировал ее. Умело апеллируя к чувствам оскорбленных и униженных афроамериканцев, он будил в них расовую гордость, сознание силы и собственного достоинства, утверждал, что в стране белого человека черные никогда не добьются справедливости и равенства. Поэтому единственным выходом для них является создание сильного независимого государства в Африке.

К тому времени многие десятки тысяч почти неграмотных черных мигрантов с сельского Юга, оказавшихся перед трудной проблемой адаптации в северных городах, куда они приехали в годы войны, находились на грани отчаяния. Гарви говорил им: "Я равен любому белому человеку. Я хочу, чтобы и вы себя чувствовали такими же". В 1919 г. он посетил 38 штатов, повсюду популяризируя ВАУПН и создавая ее филиалы. "Вставай могучая раса, — призывал он в своих речах, — ты можешь совершить все, что пожелаешь!"; "У негров должна быть своя страна, и они должны стать самостоятельной нацией!"; "Пробудись Африка! — восклицал он. — Давайте работать ради единой цели — свободной и могучей нации. Пусть Африка станет блестящей звездой в созвездии наций!" (125. 172; 265. 154; 303. 1, 4, 6, 9, 27; 303. 2. 5, 49, 97—98, 107).

Э. Фрэйзер в этой связи писал: "Движение Гарви было крайним выражением расового самосознания и националистического чувства, проявившегося в период первой мировой войны и в послевоенные годы". По мнению Ч.Э. Линкольна, именно М. Гарви стал первым "возбудителем этнического сознания" в широких массах темнокожего населения США (171. 530; 248. 234).

Гарви был прекрасным оратором, и слушатели с энтузиазмом откликались на его призыв. Движение, начатое им, быстро росло, охватив негритянское население не только промышленных центров Севера, но и многих южных городов. По разным оценкам, число его сторонников вместе с "сочувствующими" достигало 2—3 млн. Основная масса их состояла из неграмотных и полуграмотных обитателей городских гетто. Гарви учил своих последователей гордиться негроидными чертами и черным цветом кожи, убеждал воспринимать эти признаки расы не как позорное клеймо неполноценности, которое следует скрывать, а как символ величия и красоты. Но он не ограничился этим, а требовал сохранения "расовой чистоты", т.е. разделения рас, подчеркивая, что "между белой и черной расами существует огромная разница", в то время как "между коренным африканцем, североамериканским и вест-индским неграми нет никакой разницы". По мнению Гарви, членами ВАУПН могли быть только "стопроцентные негроиды", и поэтому он настаивал на разделении

среди самих афроамериканцев между "чистыми" негроидами и мулатами, которых он подвергал всяческим нападкам (125. 205, 206; 303. 1. 52; 303. 2. 7, 62, 121, 129—131, 299; 358. 3, 7).

Хотя Гарви и критиковал черных церковников за их акцент на "компенсацию в ином мире", он не допускал прямых атак на религию и верхушку негритянской церкви. Считая себя глубоко религиозным человеком и говоря, что "никакой плохой человек не может быть хорошим христианином", он в своих выступлениях в США всегда упоминал Бога, а девиз ВАУПН гласил: "Один Бог! Одна цель! Одна судьба!" (303. 2. 37—38, 288; 378. 201, 206). Тем не менее его подход к религии и христианству был сугубо прагматическим. Хотя физическое рабство черных ушло в прошлое, говорил Гарви, другие формы рабства и угнетения все еще сохраняются. Поэтому он призывал людей черной расы не ожидать, пока Бог вмешается и освободит их от угнетения, а, наоборот, самим объединяться и максимально использовать с этой целью все свои силы, ресурсы и возможности. Бог может помочь, но надеяться следует только на себя и действовать прежде всего самим, и лишь тогда удастся устранить препятствия на пути прогресса черной расы. Его теология опиралась на тезис, воспринятый им из негритянской народной традиции эпохи рабства: "Бог помогает тем, кто помогает себе" (303. 1. 73—74; 385. 160—162).

Сам М. Гарви был католиком, но поскольку среди многочисленных участников его движения имелись и приверженцы других христианских церквей и культов, а также ислама, он пришел к мысли о том, что черной расе нужен "свой Бог" и своя "церковь черного человека". А поскольку Бог имеет образ человека, то черный человек должен видеть Бога в образе черного человека (181. 133—134). И в этом смысле Гарви использовал идею, уже выраженную епископом Г.М. Тёрнером и некоторыми другими темнокожими священниками в США. Чтобы институционализировать ее, он в 1920 г. сделал уроженца о-ва Антигуа в Карибском море черного пастора Джорджа А. Макгайра генерал-капелланом ВАУПН. Затем, после необходимых изысканий в Библии и соответственной интерпретации истории рождения Иисуса Христа, в сентябре 1921 г. была основана Африканская ортодоксальная церковь, примасом которой стал Дж. Макгайр, возведенный белым епископом Греческой ортодоксальной церкви в сан епископа. Ритуал новой церкви во многом подражал литургии католической и епископальной церкви. Тогда же состоялась впечатляющая церемония канонизации Иисуса Христа как "черного человека скорби", а девы Марии как черной мадонны. "Вы должны забыть белых богов, — обращался Макгайр к пастве. — Изгоните белых богов из своих сердец. Мы должны вернуться в лоно родной церкви, к нашему собственному истинному Богу". Несмотря на резкую оппозицию со стороны темнокожих церковников, Макгайр утверждал, что Иисус Христос имел темнокожичневую кожу, а поэтому, оказавшись в Нью-Йорке, смог бы жить только в Гарлеме, и привел затем слова старой афроамериканки, заявившей, что "никакой белый человек никогда не умер бы на кресте за меня". Рекомендовал прихожанам уничтожить все картины с белой мадонной и заменить их

картинами с черными мадонной и Христом, Макгайр объявил, что дьявол у афроамериканцев впредь будет белым (181. 133; 258. 340, 382; 265. 166; 297. 73).

Руководство черных церквей США, боясь потерять влияние на паству, отвергло новую "черную религию", а темнокожие интеллигенция и средний класс заняли по отношению к Гарви резко враждебную позицию. Однако Э. Фрэйзер в те годы писал: "Интеллектуал может смеяться, но ему не следует забывать прагматическую ценность такого символа среди негров того типа, с которым Гарви приходится иметь дело" Той же точки зрения держался и автор монографии о роли религии в духовной жизни афроамериканцев пастор Б. Мэйз, считавший, что Гарви использовал идею черного Бога, чтобы пробудить у чернокожих чувство гордости за свою расу и побудить их к борьбе за улучшение собственного экономического и социального положения (125. 183; 264. 185).

Как известно, реального желания переселяться на родину далеких предков у большинства афроамериканцев не было и после ареста, а затем высылки в 1927 г. Гарви из США ВАУПН стала постепенно приходить в упадок, раскололась и в начале 30-х годов распалась. Хотя воззрения и практическая деятельность Гарви отличались противоречивостью, за 10 лет он оказал огромное влияние на жизнь и мышление афроамериканцев. Лауреат Нобелевской премии Мартин Лютер Кинг, выступая в 1965 г. в Кингстоне, назвал Гарви "первым цветным человеком в истории Соединенных Штатов, организовавшим и руководившим массовым движением", а также сумевшим "дать миллионам негров возможность осознать свое достоинство и судьбу и помочь им почувствовать, что негр тоже человек" (36. 144—150; 303. 1. XXVI; 365. 246).

Африканская ортодоксальная церковь, однако, продолжала функционировать и после распада ВАУПН. По некоторым данным, в 1942 г. она насчитывала в США и за рубежом 30 тыс. приверженцев, 239 священников, 5 епископов и располагала двумя семинариями (в Нью-Йорке и Майами). К началу 70-х годов в США она имела примерно 6 тыс. прихожан и 25—30 церквей (125. 178; 195. 75; 378. 208).

Крайними формами религиозного национализма и сепаратизма отличались также некоторые афроамериканские культы и секты, отвергавшие христианство как религию белых людей. «Антихристианские негритянские секты, — замечают в этой связи отечественные исследователи этой проблемы — выполняют обычные функции сект бедняков, уводя их в фантастический мир, в котором они элита. Но здесь преодоление личного комплекса неполноценности прямо связано с преодолением "национальной неполноценности": в упомянутом фантастическом мире черные — избранный народ. Психологическое преобразование личности сектанта идет через преобразование самих сект в "народ", даже в "государство" Отсюда активизм, который резко отличает их от других сект, распространяющихся в той же социальной среде...» (48. 50).

Другой особенностью подобного рода сект было то, что созданная

их основателями мифология должна была опираться на длительную и респектабельную политическую историю, так же как и на уникальную религию. Понимая, как важны эти два элемента, но не имея возможности просто "изобрести" для афроамериканцев такие родину и народ, основатель секты вынужден был отождествить их с каким-либо известным народом, угнанным в рабство и поэтоמו забывшим якобы о своем происхождении древним народом, а идеологию секты — с забытой этим народом, но реально существующей нехристианской религией. А поскольку американские негры поколениями жили и воспитывались в атмосфере библейской символики, то история "богоизбранного народа", который за грехи свои обращен был по воле божьей в рабство и угнан на чужбину, а затем, раскаявшись, опять-таки по воле божьей обрел свободу и родину, естественно, особенно легко отождествлялась афроамериканцами с их собственной судьбой (48. 50—51).

Не случайно уже в XIX в. попытки черных рабов "найти себя как народ" не раз приводили их к самоотождествлению с древними евреями. Плантационные спиричуэлс были заполнены библейскими еврейскими именами и географическими названиями (Моисей, Иордан, Иерусалим и др.). После ликвидации рабства, и особенно на рубеже XIX и XX вв., с началом становления в южных штатах системы Джим Кроу, среди американских негров появились группы, заявлявшие, что название "негры" было придумано рабовладельцами, которые лишили рабов их подлинной идентификации и религии, навязав им христианство — религию белого человека. На самом же деле они потомки древних евреев и религия их — иудаизм. Так, в 1896 г. некий Уильям С. Крауди основал в Канзасе секту "черных евреев" и объяснял своим последователям, что в действительности предками американских негров были "потерянные племена древнего Израиля". Первые древние евреи, утверждал он, были чернокожими людьми и лишь впоследствии в результате длительного процесса межрасового смешения появились белые евреи. Члены этой секты праздновали еврейскую пасху и пользовались еврейским календарем с соответствующими названиями месяцев. Однако многое в их предписаниях и практике было христианским, и секта называлась Церковь Бога и Святого Христа. С 1900 г. штаб-квартира ее находилась в Филадельфии, а с 1917 г. — в Западной Виргинии (114. 188—190).

К началу первой мировой войны секты "черных евреев" появились в Нью-Йорке, Чикаго, Филадельфии, Вашингтоне. Некоторые из них представляли своего рода коммуны, возглавлявшиеся самозванными "пророками". Идеология и ритуалы их варьировали, и нередко христианские верования смешивались в них с иудаистскими, создавая новую синкретическую веру, обычно с негритянским националистическим оттенком (88. 208; 374. 64—65).

В период с 1916 по 1981 г. только в Гарлеме возникло не менее восьми культов "черных евреев". Это были группы и группки, которые то появлялись, то исчезали. Их "раввины" принимали еврейские имена (Мордехай Герман, Иши Кауфман, Израэль Бен Йомен, Израэль Бси Ньюомен, Симон Шуриц), использовали и сочиняли историю и религию

древних евреев, отличавшиеся друг от друга главным образом толкованием ортодоксальных еврейских закона и обычаев (88. 198; 336. 268—269).

Крупнейшая и одна из наиболее известных сект "черных евреев" — Хранители заповедей живущего Бога была основана Уэнтуортом А. Мэтью. Он прибыл в Нью-Йорк в 1913 г. с острова Нэвис в Британской Вест-Индии и первые шесть лет выполнял здесь самую различную работу, в том числе по соседству с синагогами нижнего Гарлема, где тогда еще жило немало евреев. Примкнув вскоре к движению Гарви, он сблизился с членом ВАУПН тоже выходцем из Британской Вест-Индии (о-в Барбадос) Арнольдом Фордом, убежденным в том, что "так называемые негры в действительности дети Дома Израиля". "Поняв" что он еврей, Мэтью стал брать уроки еврейского языка, знакомиться с ритуалами иудаизма, названиями его институтов. Затем он приобрел ритуальные атрибуты, снял помещение и, объявив себя "раввином", основал в 1919 г. свою синагогу и секту. В начале 20-х годов ее посетили члены представительной еврейской организации, согласившись с тем, что черных сектантов можно считать фалашами — потомками группы эфиопов, чье происхождение восходит, согласно легенде, к браку царя Соломона с царицей Шебой и связанным с этим событием появлением за 600 лет до н.э. в Эфиопии еврейской колонии. Узнав об этой легенде, Мэтью и его последователи стали теперь называть себя "эфиопскими евреями" — фалашами. Тот факт, что последний император Эфиопии Хайле Селассие I присвоил себе титул "Льва Иудейского", лишь укрепил их в этом решении. "Черный человек, — говорили они, — является евреем потому, что он потомок по прямой линии Авраама" И все библейские патриархи также были черными, и поэтому все подлинные евреи — черные (88. 195—197; 106. 15—40, 46—49; 297. 143—144; 336. 269).

В 20-е годы секта выросла до 500 человек, но в период экономического кризиса 1929—1933 гг. влачила довольно жалкое существование. Однако Мэтью сумел вскоре привлечь новых последователей; кодифицировал основные постулаты культа в виде "Двенадцати принципов Доктрин Израиля с доказательствами из Священного писания" и в конце 30-х годов опубликовал их в Книге собраний Хранителей заповедей, включавшей также учебный план колледжа по подготовке раввинов и "Антропологию эфиопских евреев" Богослужение в секте представляло собой синкретическую смесь различных религиозных и культурных форм, существовавших в черных гетто (88. 199—202).

В интервью социологу Г. Бротцу в 50-е годы Мэтью так изложил свою доктрину: «В эпоху рабовладения у рабов отняли единственное, что они имели, — наше имя, религию и науку и навязали христианство, чтобы сделать их более послушными. Слово "негр" является символом рабства и происходит от испанского слова "нигер", означающего черную вещь. Поэтому те, кто идентифицирует себя с неграми, отождествляет себя с черными вещами, а не с человеческими существами... Все так называемые негры являются потерянной овцой Дома Израиля, что может быть подтверждено Священным писанием... Яков был

черным человеком...» Убежденные в том, будто культурное наследие фалашей было их наследием, "черные евреи" строго придерживались ритуалов и предписаний иудаизма о приеме пищи, законопослушании и моральном образе жизни. В экономической области они следовали принципу "самопомощи", и к 1943 г. секта владела более чем 50 заведениями мелкого бизнеса. Характерно, однако, что "черные евреи" патронировали магазины, принадлежавшие не только членам секты, но и белым евреям, и относились к ним в отличие от многих обитателей черных гетто вполне дружелюбно. В 50-е годы 70% членом секты представляли выходцы из Вест-Индии, в большинстве своем женщины, часто малограмотные и не имевшие достаточной квалификации, занятые в домашнем услужении, легкой промышленности, ремонтных мастерских. Имелись среди членом секты и владельцы мелких лавок. В Гарлеме "черные евреи" были на хорошем счету у полиции и считались "хорошими работниками" (88. 201, 203, 207; 106. 27—28, 44, 50—55).

Другой из сравнительно крупных групп "черных евреев" в период между двумя мировыми войнами была секта Церкви Бога в Филадельфии, руководимая Ф.С. Черри. Уроженец глубокого Юга, он в молодости был матросом и повидал разные страны; позже, будучи железнодорожником, ездил по США, пока однажды "Бог не поручил ему" стать "пророком" и основать церковь. Подобно Мэтью, Черри приобрел некоторые познания в области древнего и современного еврейского языка, иудаизма с его ритуалами и тоже утверждал, что Бог — черный, что Ной и его сыновья Сим, Яфет, Хам, библейские патриархи Авраам, Исаак, Яков и "богоизбранный" народ Израиля — все были чернокожими людьми. Поэтому потомками подлинных израэлитом являются те, кого белые назвали "неграми", а так называемые белые евреи просто обманщики. Так же, впрочем, как и придуманный христианской церковью обман по поводу того, что Иисус Христос был белым, тогда как в действительности он был чернокожим.

Но в отличие от Мэтью Черри отрицал, что "черные евреи" являются эфиопами, или фалашами. Во время богослужения он, например, восклицал: "Иисус Христос был черным человеком, и я предлагаю полторы тысячи долларов наличными любому, кто сможет воспроизвести достоверный облик Ииуса Христа и доказать, что я не прав!" При этом он размахивал портретом белого Христа и вопрошал: "Кто это, дьявол поberi? Никто не знает! Они говорят, что это Иисус. Это гнусная ложь!" (157. 34. 378, 216).

Молитвенный дом Церкви Бога освещался масляными лампами, привезенными якобы из Палестины, а на стенах его рядом с изречениями на иврите висели старинные мечи. "Священной Библией" секты Черри называл Талмуд. Проповедь и молитва время от времени перемежалась пением религиозных гимнов в сопровождении оркестра, состоящего из тамбуринов, барабанов, кастаньет, гитар, но без пианино. Излишний эмоционализм, вопли, "говорение на иных языках" не допускались, равно как и сбор денег во время богослужения (157. 36—40; 176. 67—68).

В Вашингтоне и Бельвилле (Западная Виргиния) продолжала функционировать основанная еще У.С. Крауди Церковь Бога и Святого Христа. Как и руководимая Черри Церковь Бога, она заметно отличалась от ортодоксального иудаизма Хранителей заповеди У.А. Мэтью. В Бельвилле последователи Крауди имели общую ферму, свою школу, торговые и другие заведения (106. 9; 368. 11, 132—133).

Независимо от различий общей чертой богослужения, характерной для групп "черных евреев", являлись строгость и умеренность, отсутствие исступления и транс. Обычно богослужение проводилось регулярно по вечерам в пятницу и субботу. Хотя "черные евреи" предпочитали оставаться "вне политики", они поддерживали связь с некоторыми еврейскими религиозными организациями. Отвергая образ жизни деморализованных низов темнокожего населения, они возлагали вину за его положение на белое общество. Отказ от христианства — религии белого человека — и утверждение своей независимости от его моральных принципов давали "черным евреям" определенное чувство превосходства в мире, где афроамериканцы все еще продолжали подвергаться расовой дискриминации и унижениям. Они считали, что вернули себе подлинное имя, идентификацию, язык и таким образом сами освободили себя.

Тем же стремлением черных американцев перестать считаться в стране, где родились, людьми второго сорта только потому, что у них темный цвет кожи, было обусловлено появление в США "черного мусульманства". Возникло оно почти одновременно с движением "Назад в Африку", руководимым М. Гарви, и развивалось параллельно с ним. Установки участников того и другого — вызов концепциям белых о черных и подчеркивание либо выискивание элементов исторического культурного наследия, призыв к гордости быть черным, а зачастую и к смене унаследованных от эпохи рабства имен, так же как и принцип самопомощи и финансовой независимости, — основывались на одной и той же этноцентристской тенденции и традиции.

Первая из таких сект под названием Храм мавритано-американской науки была основана в 1913 г. в Ньюарке (штат Нью-Джерси) уроженцем Северной Каролины Тимоти Дрю (1886—1929), принявшим имя Ноубл (Благородный) Дрю Али. Свое учение он изложил в сочиненном им "Святом Коране" (не имевшем, однако, ничего общего с настоящим Кораном), на титульном листе которого был отпечатан его портрет с подписью: "Пророк и основатель Американского храма мавританской науки, освободитель народа от его грехов". На страницах этого "Корана" Дрю Али сравнивался с Конфуцием, Иисусом, Буддой и Заратуштрой. Не получив образования, но имея, видимо, некоторое представление об исламе, он отказался от христианства и, объявив себя посланником короля Марокко и пророком Аллаха, призывал афроамериканцев не признавать терминов "негр", "черный", "цветной", "эфиоп", ибо на самом деле они являются не "африканцами", а "азиатами" — потомками "мавритуан", живших в Марокко, а точнее — моавитян, или моабитов, заселявших в I—II тысячелетиях до н.э. юг Иордании и смешавшихся якобы позже с арабскими племенами

Северной Африки. Поэтому подлинной их религией является ислам. Дрю Али учил своих приверженцев тому, что, являясь потомками создателей мощной в прошлом мавританской империи, они должны воссоздать свою нацию в Северной Америке. Именно для того чтобы открыть им истину и объединить их, он и прибыл в США по поручению короля Марокко. Владычеству же белых волею Аллаха скоро придет конец (157. 41, 46—47).

Флаг секты представлял собой звезду и полумесяц, а ее приверженцы носили бороды, красные фески и имели при себе "документ" в виде своего рода визитной карточки с исправленным на мусульманское (часто просто путем добавления слов "эль" или "бей") именем владельца, удостоверявший, что последний является не негром, а "мавром". Превращение из "негров" в "азиатов" психологически позволяло членам секты презирать "белых" (что не раз вызывало конфликты на улицах) и расовую дискриминацию. Храмы мавритано-американской науки возникли в Питтсбурге, Детройте, Нью-Йорке, Чикаго, а позже, в 20-е годы, также в Филадельфии, Канзас-Сити, Чарлстоне, Янгстауне, Лансинге. Руководители их получали звание "великих шейхов". Члены секты обязаны были трижды в день, повернувшись лицом к востоку, совершать молитву, приветствовать при встрече друг друга словами "мир" и "ислам", в качестве дня отдыха соблюдать пятницу. Им запрещалось употреблять в пищу ряд продуктов и спиртное, курить, бриться и пользоваться косметикой, выпрямлять волосы, посещать танцы и зрелища. Молитвенные собрания с чтением и обсуждением текстов из "Святого Корана" проводились по пятницам, средам, воскресеньям и проходили обычно без особых эмоций (157. 48—51; 378. 218—219).

Во второй половине 20-х годов число приверженцев секты выросло и только в Чикаго их насчитывалось около 10 тыс. Членские взносы приносили ощутимые доходы, что позволило "шейхам" организовать свой (причем не только законный) бизнес: продажу разного рода амулетов и других магических средств и снадобий, некоторых продуктов и т.д. Кроме того, в секту проникли уголовные элементы, в связи с чем она оказалась объектом особого внимания со стороны полиции. Конфликты между "шейхами" привели после состоявшегося в 1927 г. их съезда к образованию оппозиции "пророку" и борьбе за власть внутри секты. Лидер оппозиции "шейх" К. Грин вскоре был убит, а Дрю Али по обвинению в подстрекательстве к этому был арестован. Позже его освободили под залог до суда, но спустя несколько недель он также оказался убит. С этого времени Храм мавритано-американской науки как единая организация перестал существовать, хотя отдельные ее ответвления под руководством своих "шейхов" кое-где еще некоторое время функционировали (98. 205—208; 155. 33—35; 157. 43—45; 178. 1964. 4.2. 251—262).

К началу экономического кризиса 1929—1933 гг. М. Гарви из США был выслан, а Дрю Али погиб, но кризис, совпавший с распадом ВАУПН и Храма мавритано-американской науки, резко ухудшил положение темнокожего населения. И это в немалой степени способ-

ствовало тому, что многие из бывших участников движения Гарви, а также приверженцев Дрю Али влились в новые возникшие в тот период националистического толка афроамериканские секты и организации, такие, как Национальное движение за 49-й штат, Национальный союз людей африканского происхождения, Мирное движение Эфиопии, Объединенное африканское националистическое движение, Африканская патриотическая лига, Новый негритянский альянс и другие еще более мелкие. Большинство из них — одни быстрее, другие постепенно — исчезли, однако судьба одной из них, тогда еще мало известной, сложилась так, что через четверть века она превратилась в организацию, о которой заговорила вся Америка.

Начало было скромным: летом 1930 г. в детройтском гетто Райская долина появился смуглокожий бродячий коробейник — торговец тканями по имени Уоллес Д. Фард. Переходя от дома к дому, он убеждал обитателей гетто, что они не "негры", как их называют белые, а потомки "первоначальной чернокожей нации", заселявшей Азию и Африку, и призывал, порвав с христианством — религией поработивших их "белых дьяволов", обратиться к "единственной истинной религии" — исламу. Его проповеди нашли отклик, и вокруг него сложилась группа последователей. Так появилась секта, получившая позже название Нация ислама. До сих пор так и не выяснено, кем был ее основатель. Во всяком случае профессор Ч.Э. Линкольн, называвший его в монографии "Черные мусульмане в Америке" Фардом, позднее, в статье, называл его "муллой Вали Фарадом Мухаммедом". А поскольку проповедь Фарда по своему духу была близка к проповеди Ноубла Дрю Али, возникла версия о том, что после смерти последнего Фард возглавил одну из мелких группок приверженцев распавшегося Храма мавритано-американской науки. Однако достоверных источников, подтверждающих эти и иные версии нет (88. 215, 217; 98. 216—217; 105. 42; 110. 141; 246. 66—68).

Фард говорил своим слушателям, что он — пророк Аллаха, истинного Бога черных, и пришел пробудить "Потерянную нацию на Западе", сказать ей правду о белом человеке, чтобы помочь освободить черных от ада, созданного для них в Америке "голубоглазыми дьяволами". В Книге откровения сказано, что близится время последней схватки сил добра и зла — страшного Армагеддона, когда зло — временному господству белых над черными — придет конец. Своих приверженцев, число которых стало расти, он убеждал изменить "рабские" имена на мусульманские. В 1931 г. в Детройте им был создан Храм ислама, а затем при нем — Университет ислама (где велось обучение членов секты и их детей в объеме начальной и средней школы), а также Плоды ислама — военизированный отряд самообороны для "защиты нации". Своим "посланцем" и "первым проповедником" Фард назначил бывшего члена ВАУПН, жившего с 1920 г. в Детройте, сына издольщика и баптистского проповедника из Сандерсвилла (Джорджия) Илайджу Пула, которому дал имя Илайджа Мухаммед (98. 217—223; 110. 141; 155. 4, 44—46; 246. 33; 365. 222).

К лету 1934 г., когда Фард исчез так же таинственно, как и появился,

секта насчитывала до 8 тыс. человек. После его "ухода на небо" приверженцы культа стали именовать легендарного Фарда Верховным правителем Вселенной — Аллахом. С того времени до самой смерти в 1975 г. главой секты и по существу идеологом "черных мусульман" (как их стали именовать после выхода упомянутой книги Ч.Э. Линкольна) являлся "пророк", или "посланец", Илайджа Мухаммед. Еще в 1932 г. он по поручению Фарда основал в Чикаго Храм ислама № 2, но оставался сам в Нью-Йорке. Однако в 1934 г. за нарушение закона штата он был подвергнут судебному преследованию, аресту и в 1935 г. перенес свою штаб-квартиру в Чикаго. Учение Фарда в изложении И. Мухаммеда весьма существенно отличалось от ортодоксального ислама, впитав в себя многое из Библии и идейного наследия М. Гарви. "Я всегда ценил как покойного Ноубла Дрю Али, так и Маркуса Гарви... и был высокого мнения об их деятельности, — говорил он. — Оба эти человека были прекрасными мусульманами. Последователи Ноубла Дрю Али и Маркуса Гарви должны теперь следовать за мной и сотрудничать с нами в нашей работе потому, что только мы пытаемся завершить то, что начали они" (365. 222—223). Ислам всегда оставался религией, доступной для всякого человека, тогда как Нация ислама не допускала белого человека не только в свои ряды, но и в свои храмы, не была связана с существующими в США мусульманскими мечетями и в свою очередь не признавалась живущими в стране ортодоксальными мусульманами и их организациями (110. 124, 125).

И. Мухаммед название "негр" считал "ярлыком, навешенным на нас белым человеком", и с самого начала проповедовал полную изоляцию "так называемых негров" от белых американцев. Он говорил своим последователям, что Бог первоначально — 66 трлн лет назад — создал черных людей, живших вначале на Луне, соединенной тогда с Землей. Но после страшного взрыва Земля отделилась и ее заселили черные люди племени шабасс, основавшие "святой город Мекку". Однако в каждом человеке имелись как черный элемент, содержащий доблесть и силу человека, так и коричневый, содержащий человеческие слабости и пороки. Но вот безумный черный ученый-генетик Якуб, родившийся за 2 тыс. лет до Моисея, действуя по воле Бога, 6645 лет назад на острове Патмос сумел за 600 лет путем многих "мутаций" отделить черный элемент от коричневого и вывести совсем светлого — белого человека, которого звали Адамом.

Так возникли в физическом и умственном отношении стоявшие ниже черных "голубоглазые дьяволы" — враги справедливости, лжецы и убийцы — раса белых людей, которых Бог изгнал в Европу, где они жили 2 тыс. лет дикарями в пещерах, пока Всевышний не послал пророка Моисея цивилизовать их. Все это Бог сделал, чтобы испытать черную расу, часть которой — "так называемые негры" в Северной Америке была отдана под власть "белых дьяволов", испытала муки рабства, утратила свои религию и имена. Вот почему именно сюда в образе черного человека явился Аллах, давший через своего посланца и наместника И. Мухаммеда своим избранникам в лице "потерянной и ныне найденной" Нации ислама спасительное знание. Затем он вновь

ушел на небо. Дело в том, что Бог позволил белым править только 6 тыс. лет плюс 70-летний льготный период, в течение которого черная раса должна пробудиться и который окончится в 1984 г. Поэтому Нация ислама должна подготовиться к Армагеддону — последней великой битве с "белыми дьяволами", когда все они погибнут. С этой целью ее приверженцам надо полностью отделиться от белых, не вступать с ними в браки, ибо это ведет к деградации черных. Следует также строго соблюдать нравственный кодекс, запрещающий разврат и внебрачные сексуальные связи, азартные игры, танцы, ложь, воровство, громкие смех и пение, неподчинение властям, употребление алкогольных напитков и наркотиков, свинины, кукурузного хлеба, кормовой капусты и другой еды, типичной для афроамериканцев Юга (29, 70—72; 88. 217—219, 230—231; 155. 4, 67—68, 128—135; 165. 33, 221—222).

Созданная И. Мухаммедом мифология, как и подобного рода мифология Ноубла Дрю Али или "черных евреев", была призвана разрушить прививавшийся черным в США веками "комплекс неполноценности" и помочь "убить в себе раба", т.е. сломать навязанную им расистскую систему ценностей и представлений, внушить им чувство самоуважения, гордости своим великим прошлым и превосходства черных над белыми, сознание необходимости отказа от всех элементов "белой" американской культуры и создания собственной субкультуры. Так же как и гарвизм, она являлась одной из наиболее доступных для разочаровавшихся в "земле обетованной" на Севере обитателей гетто форм идеологии черного национализма.

Несмотря на резонанс, вызванный в темнокожих массах движением М. Гарви, а также воинствующим характером протеста некоторых афроамериканских сект, возникших в годы Великой депрессии, следует еще раз подчеркнуть, что националистическая ориентация подавляющей части участников этих движений и сект была реакцией на обстановку расовой дискриминации, нищеты и лишения, в которой они оказались, на разочарование в "земле обетованной" на Севере, к которой они так стремились. Национализм, тем более в его крайней — сепаратистской — форме и тогда не был доминирующей тенденцией во взглядах и настроениях не только жившего все еще на Юге большинства афроамериканцев, но и основной части их на Севере. Афроамериканцы вовсе не желали не только переселения в чуждую им Африку, но и большего социального и экономического разделения рас в стране. Наоборот, они стремились к конечной ликвидации системы расовой сегрегации и дискриминации. Но их возможности для протеста, особенно на Юге, были весьма ограниченными и, не надеясь на быстрые изменения, они старались приспособиться к существующей ситуации, оказывая в ряде случаев поддержку организациям, выступавшим против системы Джим Кроу.

Однако, как уже отмечалось, около 9/10 негритянского населения к началу второй мировой войны по-прежнему принадлежало к баптистским и методистским церквям. Но в религиозном поведении афроамериканцев и в их отношении к церкви в 20—30-е годы произошли

заметные перемены, положившие начало процессу постепенного ослабления влияния религии и церкви в урбанизированной черной общине. Это было связано как с обстановкой в самой негритянской церкви, так и с воздействием внешних факторов.

В условиях созданной в конце XIX — начале XX в. системы расовой сегрегации, дискриминации и господства среди черной интеллигенции и буржуазии в тот период приспособленческой идеологии Букера Т. Вашингтона традиционные негритянские церкви практически полностью отказались от характерной для них в эпоху рабства позиции протеста против угнетения и неравенства черных. Уже к концу первой мировой войны они по сути дела превратились в "респектабельный институт" поддерживавший "порядок" в черной общине и существовавшие структуры американского общества. Хотя черный священник оставался, как и ранее, ведущей фигурой в негритянских общинах, но "встретившись с непреодолимыми препятствиями, он уступил лести и подкупу со стороны структуры белой власти и стал ее орудием" (307. 35). По свидетельству Г. Мюрдаля, черный баптистский пастор на Юге откровенно признался ему в этом: "Мы полицейские при неграх, — сказал он. — Если мы не станем ограничивать претензий негров и отвлекать их внимание в сторону религии, то на Юге произойдет восстание" (279. 876). "К середине XX в. дерадикализация черной церкви... — пишет Д. Уилмор, — была почти полной" (378. 197, 206). И хотя Ч.Э. Линкольн не разделяет подобной точки зрения, многие другие авторы также согласны в том, что в обстановке жестокой расовой сегрегации и разгула расизма на Юге, а также фактической расовой дискриминации на Севере, в условиях изоляции большинства негритянского населения от главного потока американской религиозной, социальной и политической жизни традиции протеста в его народной религии по существу были черными пасторами преданы забвению (143. 424—429, 249. 209; 254. 2. 363; 279. 861—863, 873; 378. 199—200).

По словам К. Вудсона, "негритянская церковь знала, как далеко она может заходить в проповедях своему народу..." (383. 303—304). Борьбу за свободу и равноправие сменили "нейтральные" проповеди с осуждением пьянства, курения, азартных игр и т.д., в которых несправедливость в земной жизни преуменьшалась ради посул райского блаженства в потустороннем мире. Многие черные священники даже убеждали паству примириться с моралью и законами белого общества, ибо страдание и терпение в этой жизни — необходимое условие свободы в жизни загробной. За это они получали разные льготы и выгоды от местных властей и белых бизнесменов. Пока они проповедовали, чтобы "негры были честными и послушными", их церкви на Юге не трогали, им давались займы — это считалось рентабельным с точки зрения укрепления системы Джим Кроу вложением капитала. И даже на Севере негритянской церкви, как правило, не удавалось сохранить свободу от контроля белых властей и капитала. Ее пасторы, поэтому, предпочитали в большинстве своем касаться не столько острых проблем черной общины, сколько чисто богословских вопросов. Лишь очень немногие черные священнослужители и

тот период сумели избежать такого контроля (88. 347—348; 279. 863).

Афроамериканская церковь обычно поддерживала черный бизнес, однако некоторые ее служители использовали церковную кафедру не только для торговой и иной рекламы, но и для прикрытия своего участия в не всегда законных махинациях черных дельцов. Кроме того, соперничество между различными деноминациями негритянской церкви, а внутри них — между конгрегациями, борьба церковников за более престижные кафедры и посты в церковной иерархии также расшатывали институционную целостность исторических деноминаций, отвлекали энергию и ресурсы от заботы о повседневных нуждах черной общины (279. 940; 378. 221—223).

Все это вызывало естественное разочарование и растущую критику со стороны прихожан, недовольных тем, что пасторы их больше всего озабочены личной наживой и едва ли являются подлинными христианами, ибо сами не практикуют то, что проповедуют. С. Дрейк и О. Кейтон приводят такие высказывания черных жителей Чикаго о своих духовных наставниках в начале 30-х годов: "Я старался быть активен в церкви. Я думал, что мы сможем выработать путь к нашему спасению. Но ... эти негритянские проповедники не беспокоятся о расе, ибо все, о чем они думают, — это о самих себе"; "Священники не так честны, какими должны быть. Они в наше время стали стяжателями. То, к чему они стремятся, — всемогущий доллар, и это все, о чем они толкуют". Некоторые из обитателей чикагских гетто были еще откровеннее: "Проповедники стараются набить свои карманы золотом. Считается, что они должны руководить людьми, но они фальшивые руководители"; «Возьмите этих проповедников... ведь они живут как короли, приобрели огромные автомобили "паккард" и по 10—12 костюмов; куча прихожанок готовит и прислуживает им в доме. И вы называете это религией? "Кровососы!.. Они вытаскивают у вас кусок изо рта и уверяют, что делают это вам во благо!"» (143. 420, 429; 195. 19—20).

Способствовала ослаблению роли церкви в определенных слоях темнокожего городского населения и растущая роль в процессе его социализации и идеологического развития в тот период афроамериканских общественных организаций светского характера — НАСПЦН, НГЛ, социальных клубов, братских орденов (масонов, Лосей и др.), студенческих и женских обществ, а в 30-е годы также профсоюзов и других рабочих организаций. Они осуществляли взаимную помощь в случае безработицы, болезней и смерти, оказывали поддержку в сфере образования, культурного и политического развития, вели борьбу в защиту гражданских и других прав афроамериканцев. Черная церковь в этой обстановке нередко стала подвергаться критике как со стороны бедствующих прихожан, ущемленных несправедливостями в отношении них, чинимыми белыми христианами, так и со стороны численно выросшего темнокожего студенчества и слоя образованных "новых негров", считавших себя выше многих малообразованных проповедников с их эмоциональным богослужением и проповедями в старом стиле (176. 74; 263. 238—239, 242—243; 378. 223—226).

Правда, в 30-е годы в крупных городских черных церквях таких

проповедников уже почти не осталось, но в мелких они еще имелись, хотя и там доля проповедей с акцентом на потусторонний мир, по свидетельству Э.Ф. Фрэзера, постепенно сокращалась. Проповедники в городских черных церквах традиционных деноминаций все чаще старались акцентировать проповеди на положении прихожан в этом мире, занимались социальной деятельностью в приходах, участвовали в общественной жизни черной общины, а нередко и в местных политических событиях. Даже баптистская церковь, хотя и продолжала осуждать игру в карты, посещение театра, танцы, но теперь уже не потому, что это грех, а оттого, что ведет к аморальности (176. 56, 96).

Этот процесс начавшейся постепенной секуляризации негритянской церкви был обусловлен меняющейся профессиональной и социальной стратификацией темнокожего населения, непосредственно связанной с его урбанизацией, а на Севере и с повышением его образовательного уровня. Если на Юге социальная стратификация в черной общине даже в городах еще сохраняла "традиционный" характер и сама община состояла в основном из малограмотного неквалифицированного и малоквалифицированного рабочего люда и домашней прислуги, обслуживавших, как правило, белое население, и сравнительно небольшого "высшего" слоя (отличавшегося более светлым цветом кожи и старыми семейными связями, квалификацией и сравнительно более высоким образовательным уровнем), то в черной общине городов Севера к началу второй мировой войны ситуация заметно изменилась. Здесь сложились уже достаточно крупные и отличавшиеся друг от друга по своему социальному и профессиональному статусу, доходу, уровню образования и потребления, образу жизни (в том числе и семейной), характеру поведения и отношения к церкви слои населения. Используя в качестве основы стратификации именно эти признаки, американские социологи (В. Дэниэл, Э.Ф. Фрэзер, М. Гордон) делили темнокожее население Севера на три "класса": "высший", "средний", "низший", причем "средний" подразделялся еще на "средний высший" и "средний низший".

В частности, в "высший класс" включались видные бизнесмены (руководители банков, страховых и других компаний), политики и общественные деятели (члены законодательных собраний штатов, муниципалитетов, комитетов по опеке), а также специалисты: врачи, юристы, священнослужители, издатели, архитекторы, инженеры, дантисты, аптекари, учителя, библиотекари, артисты, работники социального обеспечения. Для многих афроамериканцев из "высшего класса" посещение церкви не являлось важным аспектом их деятельности. Другие, из тех, что посещали церковь более или менее регулярно, обычно принадлежали к пресвитерианской, епископальной и конгрегационалистской церквам. К методистской же и баптистской церквам среди лиц этого класса принадлежали чаще те, кто связан был с ними деловыми интересами.

"Высший средний класс", отличавшийся конформизмом, консерватизмом, честностью и бережливостью, включал менее удачливых бизнесменов и специалистов, занимавших невысокие посты госу-

дарственных и конторских служащих, мелких местных политиков. Часть представителей этого класса принадлежала к пресвитерианской, епископальной, конгрегационалистской церквам, остальные — к методистским и баптистским. Однако большинство тех и других, исходя из соображений престижности, посещали церковь регулярно.

"Низший средний класс" представляли квалифицированные ремесленники (портные и модистки, парикмахеры) и промышленные рабочие, больничные служители, медсестры, кассиры и продавцы магазинов, ночные охранники, привилегированные домашние слуги. Они составляли большинство прихожан крупных (те, кто посостоятельнее) и меньших (кто менее состоятелен и лишь недавно продвинулся в средний класс из низшего) методистских и баптистских церквей. Этот класс, однако, включал не только "респектабельных" прихожан, регулярно посещавших церковь, но и "нереспектабельных", считавших религию "опиумом", подsunутым афроамериканцам белой верхушкой, и поэтому относящихся к церкви без особого уважения, либо с безразличием.

"Низший класс" состоял в основном из неквалифицированных промышленных и прочих рабочих, разнорабочих, домашней прислуги, безработных и полубезработных с колеблющимся заработком. Отличительными признаками его считались прежде всего низкий доход и образовательный уровень. Для людей этого слоя церковь представляла главную форму организованной социальной жизни. Тем не менее часть мужчин из низшего класса были вообще настроены против церкви и религии. В то же время большинство женщин, заботясь о респектабельности своей семьи, являлись постоянными прихожанками и поддерживали связь с церковными клубами. В основном представители низшего класса принадлежали к баптистским и католической церквам либо к пятидесятническим и спиритуалистским церквам с эмоциональным характером службы, а также различным малым сектам (172. 209; 176. 57, 60; 186. 170—171; 211. 227).

Наконец, все более заметной тенденцией среди части обитателей черных гетто в городах Севера, и в том числе среди недавних переселенцев с Юга, становился вообще отход от церкви. Обретя на Севере право посещать парки, кино, театры, библиотеки, т.е. более широкие возможности общественных контактов, некоторые мигранты стали редко, а то и вовсе прекратили посещать церковь. "Видные пасторы, которые делали неудачные попытки восстановить влияние церкви, — говорилось в отчете чикагской Комиссии по расовым отношениям, — жаловались, что новоприбывшие, хотя и привыкли к посещению церкви на своей прежней родине, в больших городах стали дезертировать из церквей" (52. 115). В 30-е годы в среде негритянской интеллигенции также стало проявляться стремление отвергнуть церковь как не имеющую отношения к трудным реальностям жизни негритянского населения (115. 178; 263. 239—244, 249, 252—254; 336. 238; 378. 199).

ОТ СИМВОЛА СПРАВЕДЛИВОСТИ К ИНСТРУМЕНТУ БОРЬБЫ ЗА ГРАЖДАНСКИЕ ПРАВА

За годы второй мировой войны сменили место жительства, переехав из сельских районов и городков Юга в основном в крупные промышленные центры Севера и Запада, а также и самого Юга, 1,5 млн афроамериканцев. Более чем удвоилось, превысив 1 млн, число среди них квалифицированных и полуквалифицированных рабочих. Однако на Юге по-прежнему процветали расовая сегрегация и дискриминация, миллионы афроамериканцев не имели избирательных прав, и в стране в целом резко обострились межрасовые отношения. Практика расовой сегрегации и дискриминации, существовавшая в вооруженных силах, нашла отражение в сочиненной тогда эпитафии на могиле солдата афроамериканца, гласившей: "Здесь покоится черный человек, убитый в бою желтым человеком (японцем. — Э.Н.), защищая белого человека" (128. 40—42; 380. 25—26, 28—31).

Кризис в расовых отношениях заставил белые протестантские церкви, а также католическую церковь признать расовую сегрегацию и дискриминацию нарушением духа христианства. Они стали шире вовлекать в свои деноминации черных прихожан. Правда, особого прогресса в привлечении их в местные белые конгрегации не наблюдалось. В 1948 г. из 8 млн темнокожих протестантов в США 7,5 млн принадлежали к чисто негритянским деноминациям и только 0,5 млн к расово смешанным, преимущественно белым деноминациям. Но и там лишь 0,1% черных протестантов участвовали в богослужениях вместе с белыми, остальные же, как правило, в приходах только для афроамериканцев (171. 364—366).

В 1942—1944 гг. Верховный суд США вынужден был принять решения, пробившие первые брешь в стене расовой сегрегации и дискриминации: масштабы ее в трудовых отношениях и в вооруженных силах, где к концу войны насчитывалось более 1 млн афроамериканцев, сократились. В целом в годы второй мировой войны афроамериканцам удалось добиться некоторого улучшения своего экономического и социального положения, однако в последующее десятилетие оно вновь ухудшилось. "Военный кризис дал американским неграм уникальную возможность показать всем расхождение между американским credo и практикой, — пишет американский историк Р. Дэлфюме. — Демократическая идеология и риторика, которой сопровождалась в США война, стимулировала у черных американцев чувство надежды и уверенности в том, что старая расовая структура будет разрушена навсегда. Отчасти эта уверенность и была причиной массовой борьбы

дости и развития сознания в эти годы. Поскольку надежда на новый расовый порядок не осуществилась, это подготовило почву для революции гражданских прав 1950—1960-х годов" (188. 131; 380. 120).

Огромное влияние на дальнейшие судьбы афроамериканцев в послевоенные десятилетия оказала научно-техническая революция (НТР). Так, в сельском хозяйстве, где производительность труда с 1930 по 1974 г. выросла в 7 раз, доля занятых там афроамериканцев сократилась с 32% в 1940 г. до 3,9% в 1970 г. (причем лишь 0,7% из них были фермерами, 0,3 — управляющими фермами, а 2,9% — сельхозработниками). За эти 30 лет Юг покинули 4,2 млн афроамериканцев и число их на Севере выросло более чем втрое, а на Западе в 10 раз. Но, кроме того, около 2 млн их за то же время перебрались с ферм в города на самом Юге. В 1970 г. в южных штатах проживало 53% темнокожего населения. По темпам урбанизации в стране оно обогнало белое, и к тому времени в городах проживали 72,4% белых американцев и 81,4% черных, причем около 7 млн, т.е. почти треть последних, жили в 12 крупнейших городских центрах. А поскольку расовая сегрегация в городах сохранялась, то уже в 1965 г. среди 100 крупнейших городов США не было ни одного без черных гетто. Отвратительные жилищные условия в обстановке скученности, хронической безработицы, нищеты и глубокого пессимизма части обитателей гетто нередко приводили к распаду их семей. За время с 1940 по 1970 г. доля семей, возглавляемых афроамериканкой без мужа, выросла в 1,5 раза — с 17,9 по 28,3%. Только 52% черных детей младше 18 лет проживали с обоими родителями (40. 27—35).

Заметно выросла — с 2,6% в 1940 г. до 9% в 1970 г. занятого темнокожего населения — афроамериканская интеллигенция. Выросла и черная буржуазия: к 1970 г. она владела 163 тыс. предприятий (но лишь 38 тыс. из них имели наемных работников общей численностью в 152 тыс. человек). Около 85% самодеятельного темнокожего населения составлял рабочий класс, занятый в промышленности, строительстве, на транспорте, в торговле и других отраслях сферы обслуживания. Афроамериканцы превратились в наиболее урбанизированную и пролетаризованную из крупнейших этнических и расовых групп гетерогенной североамериканской нации.

В значительной мере ассимилировавшись за века пребывания в Америке и давно оторвавшись от культуры своих африканских предков, большинство афроамериканцев ни по языку, ни по исповедуемой религии и основным духовным ценностям уже не очень отличались от белых американцев. Более того, многие элементы культуры афроамериканцев, выросшие из особенностей их жизни в Америке, стали частью американской культуры. По своему духовному облику и культуре, по социальной структуре и характеру общественных институтов негроидное меньшинство населения США постепенно становилось все более похожим на белое большинство.

Массовое переселение афроамериканцев в города способствовало не только их дальнейшей культурной и социальной ассимиляции, а также изменениям в образе жизни, быту, психологии и поведении, но и

сдвигам в их этническом самосознании. Общение на работе с людьми различного этнического происхождения, совместное участие в производственном процессе и борьбе за лучшие условия труда, членство в одном профсоюзе, а иногда и в борьбе за гражданские права усиливали их стремление к полной интеграции в американское общество. Растущее у значительной части афроамериканцев осознание принадлежности к североамериканской нации, своего права на равенство с белыми американцами во всех областях жизни привело в конце 50-х 60-е годы к мощному подъему движения за гражданские права.

В то же время положение, когда миллионы афроамериканцев оказались в сегрегированных гетто, а жилищная сегрегация усугубляла сегрегацию в школах, когда в южных штатах усилились шовинистические тенденции и полицейские репрессии против афроамериканцев, а расистские организации терроризировали их почти безнаказанно, не могло не отразиться на их самосознании. Наступление расистов способствовало усилению среди части афроамериканцев этноцентристских настроений, чувства принадлежности к особой этнорасовой общности.

Восприятие белым населением США темного цвета кожи и негроидного фенотипа, все еще отличавших в той или иной мере афроамериканцев, наряду с искусственно созданными стереотипами и предрассудками продолжали определять отношение ко "всем цветным" безотносительно к социальному расслоению среди них. Однако разные слои и группы афроамериканцев, различавшиеся между собой по степени социальной и культурной ассимиляции, положению в негритянской общине и образу жизни, по-разному представляли себе сущность и способы решения расовой проблемы в стране.

В частности, постепенно сокращавшееся в XX в. негритянское население сельских районов Черного пояса все еще оставалось достаточно изолированным от основного потока общественной и культурной жизни США. Недавние темнокожие мигранты с сельского Юга в городах, занятые в сфере услуг, домашнего обслуживания, а также в качестве неквалифицированных рабочих, хотя и вовлекались постепенно в этот поток, в то же время оставались еще многими нитями связаны с народной культурой, обычаями, представлениями, традициями сельской негритянской общины. Дети же более ранних мигрантов, родившиеся и выросшие в городе, особенно на Севере, став к середине XX в. квалифицированными рабочими и членами профсоюзов, уже оказывались вовлечены в этот поток. Наконец, афроамериканцы с образованием, занятые в "беловоротничковых" профессиях, а также в качестве техников и "специалистов", и другие представители интеллигенции, крупные и средние бизнесмены не только активно включились в этот поток, но зачастую сумели установить отношения с белыми коллегами, что помогло им адаптироваться гораздо более быстро, чем любому другому слою темнокожего населения. В тесной связи со степенью и спецификой социокультурной ассимиляции формировались духовно-психологический склад и представления, присущие тем или иным его слоям и прослойкам.

Социальная неоднородность афроамериканской общины обусловила различия в позициях трех основных социальных страт негроидного населения, как определяли их в 50—60-е годы американские социологи, по отношению к расовой проблеме и ее решению. В частности, так называемый "высший класс" или, как его еще называют, "верхний средний класс", предпочитал, как правило, идентифицировать себя с белым обществом. Эти афроамериканцы обладали достаточными средствами, чтобы позволить себе поддерживать стиль жизни, подобный образу жизни верхушки белого среднего класса, и чувствовали себя ущемленными лишь постольку, поскольку белый средний класс не принимал их как равных. Чтобы их не считали "неграми", светлые мулаты использовали обычно свою "белизну", а темнокожие ссылались на свое якобы индейское происхождение. И те и другие считали себя составной частью "западной традиции и культуры", уверяли, что "расовая проблема" Америки решится сама собой, когда афроамериканцы утратят свое социальное и биологическое отличие от белых американцев и поэтому являлись сторонниками полной, в том числе биологической, ассимиляции (142. 451—452; 246. 46—47).

Что касается афроамериканского среднего класса, то после второй мировой войны он претерпел значительные изменения, заставившие Э.Ф. Фрэзера назвать его "новым средним классом". В 50—60-е годы он включал владельцев и администраторов средних и мелких фирм и инвений, но главным образом квалифицированных специалистов — афроамериканцев и афроамериканок со средним и высшим образованием в разных профессиональных группах, а также лиц свободных профессий и высококвалифицированных рабочих (142. 453). Большинство его представителей не имели претензий, свойственных членам "высшего" класса, принимали в то время определение "американские негры", гордились своими успехами и достижениями, но при этом всячески стремились приспособиться к белому обществу и стать "настоящими американцами". Некоторые из лидеров этого растущего слоя даже старались по возможности убрать из названий своих организаций все, что могло идентифицировать их с "неграми". Так, Цветная методистская епископальная церковь, например, была в 1956 г. переименована в Христианскую методистскую епископальную церковь. Правда, попытка с той же целью заменить в названии основанной почти полтора века назад Р. Алленом АМЕЦ слово "Африканская" на "Американская" вызвала буквально бунт прихожан, потребовавших сохранить старое название. В 50-е годы на Севере и Западе этот слой, по оценке Э.Ф. Фрэзера, составлял уже примерно 25% афроамериканцев, а на Юге — около 12% (88. 138—139; 175. 291—301; 246. 47—48).

"Низший" класс, т.е. большинство темнокожего населения, куда входили неквалифицированные и полуквалифицированные рабочие разных отраслей хозяйства, безработные, люмпены, негодование своим положением выражал открыто, и в нем черный национализм с его отказом от идентификации как с "негром", так и с белой культурой пустил корни наиболее глубоко (142. 451; 246. 46, 48).

Таким образом, хотя в послевоенные десятилетия в этнорасовом самосознании афроамериканцев господствовала тенденция к интеграции, из этого никак не следует, что в нем полностью исчезло стремление к этноцентризму, выражающееся в различных формах национализма и сепаратизма. К тому же социальная неоднородность негритянского населения порождала различия в целях, тактике и методах борьбы за гражданские права. Вот почему даже в конце 50-х — первой половине 60-х годов, когда движение афроамериканцев добилося значительных успехов и стало большой силой, оно не было единым — интеграционистской тенденции, как и ранее, противостояла этноцентристская, т.е. к изоляции частичной либо полной. В нем к тому времени отчетливо определились три течения, отражавшие принципиальные различия в подходе афроамериканцев к решению "расовой проблемы" в США: интеграционистское, сегрегационистское и сепаратистское.

Наиболее видным лидером интеграционистского течения стал Мартин Лютер Кинг. "Мы многорасовая нация, где все расовые группы, хотя бы они это признают или нет, зависят друг от друга. И ни одна из них не может обособиться, как на острове", — писал он в книге "Куда мы идем" к хаосу или к сообществу?" (233. 60). Руководство интеграционистским движением в тот период осуществляли пять крупнейших негритянских организаций: Национальная ассоциация содействия прогрессу цветного населения (НАСПЦН), Национальная городская лига (НГЛ), Конгресс расового равенства (КРР), Южная конференция христианского руководства (ЮКХР), Студенческий координационный комитет ненасильственных действий (СККНД).

Сегрегационистское течение, социальная база которого находилась в основном в сельских районах "Старого Юга", выступало за сохранение существующей системы как единственно возможной формы и залога мирного сосуществования граждан разных рас. В силу своей малочисленности и изолированности оно не представляло само по себе серьезной политической силы.

Сепаратистское течение включало ряд небольших националистических организаций светского характера, а также несколько религиозных организаций черных евреев и черных мусульман, крупнейшей из которых являлась Нация ислама (91. L, 508—523; 110. 145; 144. 132—133; 137; 247. 90).

Что касается черных евреев, то трудности в отношениях с остальными афроамериканцами, так же как и психологические различия с белыми иудаистами с их собственными националистическими и расистскими предрассудками, объективно способствовали изоляции "черных евреев" и стремлению части из них к бегству от американского общества. Во всяком случае осенью 1967 г. более 170 "черных евреев" уехали из США, поселившись в Либерии, откуда в 1969 г. около половины их под руководством бывшего водителя грузовика из Чикаго Бена Картера, переименовавшего себя в Бен-Амми, переехала в Израиль. Расселили их в пустыне Негев в общинах Димона и Арад вместе с выходцами из стран Северной Африки, Индии и Грузии.

Работали "черные евреи" там в строительстве, текстильной и кожевенной промышленности. Главарь группы Бен-Амми именовал себя "Принцем мира". Однако и в Израиле "черные евреи" оказались в такой ситуации, что уже в августе 1971 г. Бен-Амми Картер на созванной им пресс-конференции заявил, что в сфере найма на работу и жилья в отношении их проводится "политика Джим Кроу, подобная той, которую мы испытали" в США. В 1972 г. дело дошло до столкновений между "черными евреями" и другими израильтянами и резкого обострения отношений с властями, запретившими въезд в страну "черных евреев" из США. Тем не менее в 70-е — начале 80-х годов отдельным из них удавалось поселиться в Израиле. Кроме того, община Дом Израиля и несколько других групп "черных евреев" из США обосновались в Гайане (48; 248. 174—175; 374. 62—64, 66—70, 86, 89).

В США в 70-е годы численность "черных евреев" составляла от 25 тыс. до 40 тыс. человек. Причем группа их в Нью Джерси получила "признание" со стороны местных ортодоксальных евреев. Правда, более молодые среди "черных евреев" уже в те годы стали все чаще связывать свои интересы и надежды с движением афроамериканцев за равные гражданские права, но большинство по-прежнему "придавали, по оценке Д. Симпсона, культурному аспекту приоритет над расовым" (308. 1—2; 336. 270; 374. 70).

Нация ислама в период войны и послевоенные годы переживала кризис. В 1942 г. И. Мухаммед и несколько десятков его последователей были приговорены к тюремному заключению за уклонение от призыва в армию и предполагаемые симпатии к Японии. К концу войны в секте насчитывалось менее тысячи человек, и до начала 50-х годов она росла довольно медленно. Лишь с приходом молодого афроамериканца Малькольма Литтла, ставшего позже под именем Малькольм Х ("Икс") одним из ее популярнейших лидеров, число приверженцев Нации ислама стало заметно возрастать (110. 142; 246. 26, 187).

После принятия Верховным судом США в 1954 г. решений, направленных против расовой сегрегации в учебных заведениях, расисты развернули активную кампанию за сохранение системы Джим Кроу. Юг захлестнула волна террора Ку-клукс-клана. В черных гетто на Севере росло возмущение произволом и насилием со стороны полиции. "Быть в нашей стране негром и в какой-то мере осознавать себя, — писал в те годы один из наиболее известных писателей афроамериканцев, Дж. Болдуин, — значит постоянно пребывать в состоянии ярости" (334. 36).

Деморализованному сознанию многих недавних обитателей черных гетто, на каждом шагу убеждавшихся в тщетности и бесперспективности своих надежд, "белое" общество казалось монолитной враждебной силой, изменить которую человеку не дано. И это ощущение собственного бессилия порождало у них иллюзорную веру в сверхъестественную, божественную силу, которая одна лишь и может покончить с расистским угнетением. Спекулируя на этой вере, на нужде и отчаянии беднейшей части обитателей черных гетто и всякого рода деклассированных элементов, лидеры Нации ислама и ее проповед-

ники убеждали этих людей в том, что путь выхода из нищеты и благополучию лежит через ислам. Одновременно они пытались внедрить в сознание афроамериканцев миф о "превосходстве черной расы" и призывали "так называемых негров" отказаться от отождествления себя с американской нацией.

При этом идея "превосходства черных" и расовая враждебность проповедовались в религиозной оболочке. Апокалиптические картины грядущего Армагеддона — гибели "голубоглазых дьяволов" и спасения 144 тыс. "избранных" черных — освящали чувство ненависти и жажду отмщения как бы божественной санкцией. Объединив давние этноцентристские традиции с религиозным подходом, Нация ислама сумела в условиях разочарования определенной части черных "низов" (особенно молодежи) в христианстве и в обстановке начавшегося во второй половине 50-х годов подъема движения за гражданские права получить довольно широкий отклик в этих слоях населения. Ее активисты вербовали новых приверженцев как на улицах черных гетто, так и в тюремных камерах, обещая им не только опеку и защиту Аллаха, но и гораздо лучшее материальное положение. Характеризуя набравшее силу движение черных мусульман, еженедельник "Нэйшн" назвал его "движением негритянских гетто, возникшим из отчаяния черных жителей Севера". Большинство новообращенных составляли бывшие христиане-протестанты, часть — бывшие католики и члены разных ривайвелистских сект. Причем, как отмечают некоторые авторы, черная молодежь в гетто сильных христианских убеждений не имела. Часть проповедников черных мусульман в прошлом являлись христианскими священниками. Важными характерными чертами этого набравшего в конце 50-х — начале 60-х годов силу движения были групповая солидарность и целеустремленность. Цели его один из проповедников Нации ислама сформулировал так: "Убрать ногу белого человека с моей шеи, его руку из моего кармана, а его тушу с моей спины. Спать в собственной постели без страха, смотреть прямо в его холодные голубые глаза и называть его лжецом всякий раз, когда он раскрывает свой рот" (246. 27; 281. 1964. 13. 1. 56).

После того как летом 1959 г. И. Мухаммед выступил по телевидению, а в "Тайме" и ряде других крупнейших американских журналов и газет появились статьи о Нации ислама, его речи собирали аудитории от 5 тыс. до 10 тыс. человек. "Мы должны взять дело в собственные руки, — обращался он к собравшимся. — Мы должны повернуть к закону Моисея — око за око и зуб за зуб. Что это даст, если 10 миллионов из нас умрут?.. Останутся 7 миллионов нас, и они обретут справедливость и свободу!" Черные мусульмане стали называть его "самым бесстрашным человеком Америки", а белая пресса — "поставщиком холодной черной ненависти" (88. 220; 155. 70—71; 246. 107—108, 129—131). К 1964 г. число храмов "Нации ислама" достигло 80, а число ее членов и сторонников — 250 тыс. (в большинстве своем мужчин из "низшего" класса, в том числе пуэрториканцев и латиноамериканцев), хотя И. Мухаммед претендовал на вдвое большее число их. Однако точные цифры не известны. Лидеры черных мусульман, отвечая на

соответствующие вопросы, обычно говорили: "только Аллах знает" либо "те, кто знает, не говорят, а те, кто говорит, не знают!" (88. 228—229; 246. 4. 155; 328. 140; 336. 271).

Таким образом, в первой половине 60-х годов Нация ислама практически из секты и культа переросла в крупное социальное движение. Автор первой монографии о нем Ч.Э. Линкольн писал в 1961 г., что "Фард создал культ, а сейчас это движение. Мухаммед сумел показать его на параде: на улицах, в прессе, в храмах, т.е. всюду, где находится народ. Тысячи писем посылаются ему и в негритянские газеты". Р. Кэрлайсл, автор монографии, изданной в 1966 г., также отмечал превращение культа черных мусульман в "крупную религию и крупное социальное движение" (88. 220, 235; 110. 142; 246. 27, 106).

Однако в вопросе о том, какого же характера организацией стала Нация ислама — религиозного или политического, точки зрения исследователей отнюдь не были столь же однозначны. Одни из них полагали, что это не политическая, а религиозная организация, тогда как другие считали ее религиозно-политической организацией (32. 19; 88. 225, 236; 110. 142; 195. 81; 246. 27; 336. 272).

Как известно, религия почти всегда была и остается средством решения в основном все-таки не потусторонних, а земных, т.е. вполне реальных, проблем и, как правило, обслуживает те или иные социальные (в том числе и политические) институты, требования, модели социального поведения. Именно поэтому, учитывая характер ее целей, структуры и методов практической деятельности, Нацию ислама в 60-х годах, на наш взгляд, было бы вполне правомерно рассматривать как организацию политико-религиозную. По структуре она представляла собой в то время уже достаточно крупную и строго централизованную организацию с весьма эффективным руководством в лице "посланца" Аллаха — И. Мухаммеда и его помощника и толкователя его учения Малькольма Х. Газеты и журналы Нации ислама по своему содержанию, техническому оформлению и тиражам заметно выделялись на общем фоне афроамериканской прессы.

Главной ячейкой и основой организации были Храмы ислама, составлявшие ее реальное богатство и силу. Каждый храм являлся экономической единицей, духовным и образовательным центром. Именно отсюда поступала большая часть пожертвований и других средств для создания разного рода коммерческих предприятий. При каждом храме действовали еще два института: Плоды ислама и Мусульманская тренировка девушек. Слово И. Мухаммеда было вторым только по отношению к священному Корану и Библии, но толковать их мог лишь он. Богослужение происходило по сравнению со службой в церквях и молитвенных домах других афроамериканских религиозных групп гораздо более приглушенно. Белые туда вообще не допускались. На алтаре прихожан встречали изображения "звезды и шлема ислама" рядом с силуэтом линчевания на фоне креста и американского флага. Под ними помещалась надпись-вопрос: "Что Вы выберете?" С существующими в США мечетями ортодоксальных мусульман Храмы ислама никаких контактов не поддерживали.

Плоды ислама являлись автономным институтом, организацией, состоявшей из специально отобранных и вооруженных стрелковым оружием мужчин, тщательно обученных тактике военного дела, и ее стали называть "секретной армией" Мухаммеда. Задачей ее было обеспечение дисциплины и безопасности в храмах, охраны лидеров и борьба с наркотиками (88. 229; 110. 142; 176. 157—158, 162; 246. 107, 199—201).

Целью Мусульманской тренировки девушек было научить их заботиться о доме, детях и муже, обучить навыкам гигиены, умению вести себя дома и вне его. Черные мусульмане считали, что семья должна быть прочной, с отцом в качестве ее главы, с четким распределением мужских и женских обязанностей. Браки, смешанные в расовом отношении, были абсолютно исключены. Пуританский кодекс поведения черных мусульман не допускал обжорства и личностной ленности, сексуальных отклонений, молодежной преступности, проституции, пьянства, употребления наркотиков (91. 405, 407; 155. 199; 246. 128).

Лидеры черных мусульман отвергали не только физическую, но и культурную ассимиляцию, проповедуя полный отказ от американской культуры и создание "потерянной и найденной" черной нации со своей, отличной от "белой", культурой и системой ценностей. Только так можно было помочь "так называемому негру" избавиться от комплекса неполноценности и придать ему чувство гордости и самоуважения. Именно этой цели призваны были служить как замена черными мусульманами английских имен и фамилий на арабо-мусульманские, так и мифы об их великом прошлом и не менее великом предназначении. При этом, повествуя об истории после Якуба, идеологи Нации ислама стремились всюду, где возможно, ссылаться на новейшие археологические и этнографические данные, свидетельствующие о высоком уровне развития древней африканской цивилизации, о мощи империй Западной Африки и расцвете мусульманского образования в Тимбукту, о контроле мавров над Испанией и других фактах, демонстрировавших ложность европоцентристской схемы развития цивилизации (110. 143, 144; 355. 149, 150).

В газете "Говорит Мухаммед" 31 июля 1962 г. была опубликована программа Нации ислама, заявлявшая, что "наступило время для разделения так называемых негров и так называемых белых американцев", обязанных создать "нашему народу в Америке... сепаратный штат или свою собственную территорию — либо на этом континенте, либо где-нибудь в другом месте". В октябре 1962 г. та же газета заявляла: "Полное разделение рас — единственное решение... Выделение? — Да. Интеграция? — Нет... Выделение! Независимость!" (91. 406, 409; 276. 1962. 2.2). Однако время от времени И. Мухаммед выдвигал и лозунг возвращения в "нашу родную землю". Некоторые исследователи объясняли такую его "нарочитую неопределенность" сознательным стремлением привлечь больше сторонников путем провозглашения заранее обреченного на неудачу требования, тем более что он и сам как-то признался: "Они никогда не дадут нам три или четыре штата.

то я, пожалуй, знаю, что, однако, не помешает вам или мне требовать этого" (110. 142; 155. 250, 261—262, 286, 347).

Как и прежде, лидеры Нации ислама продолжали резко осуждать христианство, призывая афроамериканцев не верить черным священникам, которые являются самым эффективным инструментом белого человека для того, чтобы держать "так называемых негров" под своим неусыпным контролем. Не менее активно Нация ислама критиковала иудаизм и спекулировала на антисемитизме среди темнокожей бедноты, связанном с тем, что большинство действительных или мнимых "белых эксплуататоров", с которыми она непосредственно сталкивалась, представляли евреи — хозяева лавок и мелких магазинов, расположенных в черных гетто Севера и Запада. Именно за этот акцент в пропаганде черных мусульман их открыто приветствовала партия американских нацистов Д.Л. Рокуэлла (155. 147; 246. 79; 328. 140; 336. 273).

Делая ставку на самые обездоленные слои афроамериканцев, лидеры Нации ислама ловко играли на их возмущении своим положением, на их отчаянии и гнев, внушая им, с одной стороны, презрение и враждебность к "современным дядям Томам" — зажиточным слоям афроамериканцев, а с другой — ненависть к "голубоглазым дьяволам". Малькольм Х, в частности, открыто осуждал негритянский средний класс, подчеркивая фундаментальное различие между положением в эпоху рабства полевых рабов, ненависть которых к белым хозяевам он прославлял, и домашних рабов, которые любили хозяев и предавали свою расу. В то же время, говорил он, "мы имеем общего врага... общего угнетателя, общего эксплуататора и общего дискриминатора... Находится ли он в Джорджии или Мичигане, в Калифорнии или в Нью-Йорке, это тот же самый человек: голубые глаза, светлые волосы, бледная кожа — тот же самый человек" (255. 6).

Малькольм Х (Литтл) родился в 1925 г. в Омахе (Небраска) в семье баптистского пастора, последователя М. Гарви. Отец и три его старших брата погибли от рук белых расистов, а мать, оставшись без кормильца с восьмью детьми, сошла с ума. Семья распалась, и в 1946 г. Малькольм за кражу попал в тюрьму. Там он узнал о Нации ислама и, выйдя в 1952 г. на свободу, примкнул к ней, получив на время (в знак того, что не знает своего "истинного" имени) фамилию Икс, а после обучения, в 1954 г., новое имя — Эль-Хаддис Эль-Шебазз и назначение руководителем Храма ислама № 7 в Нью-Йорке. Будучи выходцем из низов черной общины, он хорошо знал их чаяния и образ жизни, легко устанавливал контакт и находил общий язык с обитателями Гарлема и других черных гетто Нью-Йорка. За десять лет пребывания на этом посту Малькольм благодаря ясному стилю аргументации, искренности и силе убеждения сделался самым динамичным и популярным проповедником черных мусульман, а в 1963 г. был назначен первым проповедником Нации ислама. Его называли одним из самых харизматических черных лидеров в США (71. 410—413; 110. 146; 355. 150; 381. 280).

Но Малькольм Х был не просто проповедником, он стал творческим

интерпретатором идеологии черных мусульман, и это в новых обстоятельствах не могло рано или поздно не привести к конфликту с Мухаммедом. В 1959 г. он впервые побывал в Мекке, а также в Египте, Судане, Нигерии, где встречался со многими мусульманскими деятелями и пришел к выводу, что некоторые ведущие борьбу с колониальным угнетением мусульмане, хотя и светлокожие, но это "хорошие белые", они искренни и не "дьяволы". Уже тогда у него возникли сомнения в доктрине "посланца Аллаха". Но теологические аспекты его сомнений оказались вскоре связаны с политическими и личностными. До него дошли сведения о финансовых злоупотреблениях, чули не гареме "секретарш" и других нарушениях проповедуемой черными мусульманами пуританской морали в чикагской штаб-квартире И. Мухаммеда (110. 147; 176. 154—155; 381. 276—281). В марте 1964 г., воспользовавшись второстепенным поводом, Малькольм Х заявил о выходе из Нации ислама. "Я понял, — писал он, — что отнюдь не все белые являются расистами. Я выступаю и борюсь против белых расистов". В этот последний год своей короткой жизни он пришел к выводу о социальной, а вовсе не антропологической обусловленности расизма. Отказавшись от сепаратизма и признав, что афроамериканцы должны бороться за гражданские права в США, Малькольм Х считал необходимым воспитывать у них чувство расовой гордости и развивать самопомощь. В поддержку своих новых идей он создал две новые организации: Мусульманскую мечеть (для тех, кто решил вслед за ним покинуть Храм ислама № 7) и Афроамериканское единство (для всех тех черных и белых американцев интеграционистов, которые заинтересованы в реализации его светской программы). Но полному прояснению характера развития взглядов "нового" Малькольма Х помешало убийство его в Гарлеме 21 февраля 1965 г. на первом съезде организации Афроамериканское единство.

Обе созданные им организации вскоре распались, но книги Малькольма Х "Автобиография" и "Малькольм Х говорит" почти до середины 70-х годов продолжали оказывать немалое влияние на молодое поколение афроамериканцев. По поводу характера его идейного наследия велись острые споры, и, хотя обсуждение этой проблемы не входит в нашу задачу, следует признать, что именно Малькольму Х в первую очередь принадлежит своеобразная заслуга в "возрождении" — более чем через треть века после возглавляемого М. Гарви движения "Назад в Африку!" — этноцентристских настроений среди афроамериканцев в столь массовых масштабах, как это имело место в 60-е годы XX в. (7; 28).

Во второй половине 60-х годов Нация ислама сохраняла относительную стабильность. К 1970 г., распространив свою предпринимательскую деятельность на Юг и вложив в сельское хозяйство более 5 млн долл., черные мусульмане владели там тысячами га земельных угодий, где у них имелись скотоводческие, молочные, птицеводческие, фруктово-овощные фермы. Им принадлежали скотобойня и мясоконсервный завод в Чикаго, фабрика молочных продуктов, около 60 тыс. заведений общественного питания, супермаркетов, продовольственных

и промтоварных магазинов, типография, жилые дома, средства транспорта. В 1972 г. они вложили 4 млн долл. в создание в Чикаго Мусульманского университета. Сам И. Мухаммед построил себе роскошный особняк стоимостью в 0,5 млн долл. и владел личным самолетом, скромно поясняя: "Мои приверженцы дают мне возможность пользоваться этим" (176. 155—156; 195. 215; 322. 122; 361. 1970. 21. 11. 83—84).

По мере того как "пророк" старел, между различными группировками черных мусульман разворачивалась борьба за лидерство, нередко выливавшаяся в подлинную междоусобную войну с применением холодного и огнестрельного оружия и десятками убитых и раненых. В 1975 г. в возрасте 78 лет И. Мухаммед умер и руководство Нацией ислама перешло в руки его младшего сына У.Д. Мухаммеда, при котором эволюция черного мусульманства заметно ускорила. Окончивший Мусульманский университет Аль Азхар в Каире и проживший ряд лет в Египте, он сразу же постарался избавиться доставшееся ему наследие от националистической идеологии, проповеди расовой ненависти и сепаратизма. Нация ислама была в 1976 г. переименована во Всемирную общину ислама на Западе, открытую для людей всех национальностей и рас, исповедующих ортодоксальный ислам. Однако теперь в нее старались привлекать представителей главным образом средних слоев. Организацию Плоды ислама распустили. Были установлены контакты с местными общинами мусульманских иммигрантов в США, а также с богатыми арабскими режимами Аравийского полуострова и Пакистаном, оказывавшими новой организации щедрую финансовую помощь (249. 390; 281. 1977. 11. 5. 721—724; 322. 123—126; 336. 315). Процесс ортодоксализации в рядах черных мусульман происходил далеко не безболезненно, сопровождаясь разногласиями и междоусобицами, но в конечном счете привел к примирению с официальной Америкой.

* * *

В начале 50-х годов к разным религиозным организациям принадлежали более 9,5 млн афроамериканцев, или около 2/3 негроидного населения США. Из них около 8,8 млн были членами 35 полностью афроамериканских церковных организаций (в том числе 6,5 млн баптистов, 1,7 млн методистов), а 0,8 млн смешанных в расовом отношении, но преимущественно "белых" по составу прихожан и клира деноминаций. Среди последних около 0,5 млн принадлежали к различным протестантским деноминациям, в том числе 0,3 млн к методистским. Однако если в высших инстанциях (синодах, пресвитериях, конференциях) этих деноминаций афроамериканцы в той или иной степени были интегрированы в их дела, то на уровне конгрегаций почти никакого смешения белых и черных прихожан не было. По некоторым данным, менее 1% белых конгрегаций имели черных прихожан (обычно двух-трех) и лишь менее 0,5% черных протестантов в "белых" деноминациях регулярно молились совместно с белыми

прихожанами. Система Джим Кроу на Юге все еще процветала, и белые прихожане этих церквей, как правило, упорно сопротивлялись приходу черных. К католической церкви принадлежали около 0,4 млн афроамериканцев, причем 2/3 их там также молились в приходах только для черных. Из 570 католических священников, работавших среди черных прихожан, только 26 сами были афроамериканцами, остальные — белыми (192. 274—275; 284. 291—292; 337. 400, 403; 348. 49—50).

В 1950 г. 12 протестантских деноминаций сформировали Национальный совет христианских церквей США, который вскоре объединил свою деятельность почти с 30 деноминациями, входившими в Федеральный совет церквей. Всего организации, входившие в Национальный совет христианских церквей, в начале 50-х годов охватывали 38 млн верующих в 143 тыс. приходах различных протестантских толков. Вошли туда и пять крупнейших афроамериканских протестантских деноминаций — три методистские: Афроамериканская методистская епископальная церковь (АМЕЦ, 1166 тыс. прихожан), АМЕЦ Сиона (728 тыс.), Цветная методистская епископальная церковь (ЦМЕЦ, 392 тыс.) — и две баптистские: Национальная баптистская конвенция США (НБК США) и Национальная баптистская конвенция Америки (НБК Америки) (192. 90; 196. 403, 405—406; 337. 404).

В начале 50-х годов крупнейшие деноминации белых христианских церквей в США заметно активизировали свою деятельность среди афроамериканцев. Баптисты создавали на Юге курсы по подготовке черных священников, увеличили прием афроамериканцев в семинарии, расширили снабжение религиозной литературой. Южная пресвитерианская церковь в США в 1952 г. приняла решение о ликвидации у себя особого негритянского синода и включении ее негритянских пресвитерий в свои региональные синоды. В последующие годы в шести южных штатах ею были созданы новые церкви для афроамериканцев. Методистская церковь также предприняла в 1952 г. первые шаги к ликвидации в будущем особой Центральной юрисдикции для своих афроамериканских конгрегаций (337. 402; 369. 250—253).

Но хотя руководство этих преимущественно белых деноминаций и подчеркивало в резолюциях и заявлениях достоинство и ценность личности, а также братство всех людей, на практике, за исключением финансовой поддержки, которую эти церкви оказывали афроамериканским школам и колледжам, подготовке черных священников и т.д., они все еще обращали мало внимания на ситуацию с межрасовыми отношениями. И только после решения в 1954 г. Верховного суда США о недопустимости сегрегации в учебных заведениях внимание к "расовому вопросу" в церковных кругах заметно возросло. Высшая церковная иерархия почти единодушно одобрила решение Верховного суда, и даже на Юге каждая крупная протестантская организация сделала публичные заявления об этом.

В 1956 г. Объединенная пресвитерианская церковь Северной Америки приняла решение о "полной интеграции всех церквей, агентств и институтов" В том же году Генеральная конференция смешанной

Методистской церкви (насчитывавшей после объединения Методистской епископальной церкви, Методистской епископальной церкви Юга и Протестантской методистской церкви 360 тыс. черных прихожан) рекомендовала, "чтобы дискриминация или сегрегация любым методом и практикой, будь то в структуре конференции или иначе, была в Методистской церкви с разумной быстротой ликвидирована". В 1960 г. ее очередная Генеральная конференция объявила наконец 1968 г. конечной датой ликвидации сегрегированной Центральной юрисдикции, к которой принадлежали 97% черных прихожан этой преимущественно белой деноминации (337. 402; 369. 254—258).

Несколько иной была ситуация в католической церкви. Еще в 1944 г. архиепископ Сент-Луиса (Миссури) Д. Риттер начал десегрегацию студентов в колледжах местного католического университета, а в 1947 г. осуществил ее в приходских школах своей епархии. Когда же группа белых расистов попыталась было помешать этому через суд, Риттер в пастырском послании, зачитанном со всех церковных кафедр его епархии, пригрозил им отлучением от церкви. В Южной Луизиане католические приходы являлись единственным местом, где в 40-е годы черный южанин мог присутствовать и молиться в церквях вместе с белым. И вообще на Юге в те годы руководство католической церкви нередко оказывалось в авангарде борьбы за десегрегацию. В начале 50-х годов четверть миллиона, т.е. около половины, черных католиков проживали на Юге (в том числе 25% в Луизиане), где находилось более 250 негритянских католических приходов и около 200 католических приходских школ для афроамериканцев. К 1956 г. треть черных католиков в США уже посещала расово смешанные церкви. Число черных священников в католической церкви с 1949 по 1961 г. выросло с 26 до 120. В 1959 г. католические школы были десегрегированы почти во всех южных штатах. В 1961 г. в Новом Орлеане образовалась Национальная католическая конференция за межрасовую солидарность (88. 249—250; 196. 403; 279. 870—871; 337. 403; 369. 245).

Все это, несомненно, стало одним из комплекса факторов, которые способствовали необычно быстрому росту в 50—60-е годы числа афроамериканцев в католической церкви. Только с 1947 по 1957 г. оно выросло с 343,7 тыс. до 575,9 тыс., т.е. на 68%, при общем росте числа ее прихожан за тот период на 38% и общем росте негритянского населения на 20—25%. Тем не менее почти 2/3 черных католиков в начале 60-х годов все еще оставались в сегрегированных приходах, что послужило католическому богослову И. Конгару основанием для заявления о том, что "американским католикам предстоит еще долгий путь в области расового равноправия, в которой честь их как христиан затронута даже в большей мере, чем их честь как демократов" (88. 249—250; 122. 49).

В протестантских преимущественно белых церквях число расово смешанных приходов, особенно на Севере и Западе, также стало постепенно возрастать. К началу 60-х годов они составляли там в разных деноминациях от 5 до 10%. Однако доля афроамериканцев в таких расово смешанных приходах все еще составляла не более 1—2%

прихожан. Проведенный в 1957 г. опрос в 315 из 1500 протестантских приходов Нью-Йорка показал, что 51% их были сегрегированы, 25% имели по крайней мере несколько небелых прихожан и только 24% были такими, где небелые состояли в советах и комитетах "в степени, свидетельствующей, что группы меньшинства участвуют в руководстве и деятельности церкви". Во всех протестантских преимущественно белых церквях Кливленда и его округи (Огайо) в 1958 г. насчитывалось всего 1385 афроамериканцев. Назначение черного пастора в преимущественно белую по составу прихожан церковь было редким явлением (289. 1957. 10. 11; 337. 402).

Таким образом, на Севере и Западе более 9/10 черных протестантов в преимущественно белых деноминациях все еще оставались прихожанами сегрегированных приходов. Как заметил в 1957 г. теолог Л. Поуп, "церковь — наиболее сегрегированный институт в американском обществе. В расовом обществе она отстает от профсоюзов, школ, университетов и большинства других ассоциаций людей" (4. 101—102). Следует, однако, отметить, что сохранение однорасовых приходов и на Севере часто бывало связано не только с расовыми предрассудками, но и с сегрегацией в жилищной сфере.

Иной была ситуация на Юге. Правда, в 1957 г. в Атланта 74 протестантских священнослужителя выступили в заявлении о расовых отношениях, призывавшим белых сограждан к повиновению закону о десегрегации учебных заведений, защите свободы речи, поддержанию общения между белыми и черными лидерами. Однако большинство белых протестантских церквей в южных штатах в вопросе о десегрегации приходов предпочитали выжидательную тактику и сохраняли "неопределенную позицию", так как, хотя руководство их деноминаций и выступало с соответствующими декларациями, на большинство рядовых белых южан подобные заявления в те годы особого влияния не оказывали. "...На высшем уровне каждой крупной христианской деноминации, — писал по этому поводу в журнале "Крисчен сенчур" известный социолог Томас Петтигрю, — заявляют, что расовая интеграция является христианским императивом. На нижних же уровнях, не считая нескольких выдающихся исключений, церковь мало что предлагает кроме дискриминационной практики и сегрегированных институтов" (247. 22).

К 1960 г. 2/5 афроамериканцев проживали — а значительная часть из них и родилась — в городах Севера и Запада. Жизнь там принесла им гораздо большую степень свободы от расовых предрассудков и дискриминации, все еще характерных тогда для расовых отношений на Юге. Этому способствовали как важнейшие сдвиги в предшествующие десятилетия в экономике, социальной структуре и общественной жизни страны, так и успехи, которых сумели добиться сами афроамериканцы в процессе упорной борьбы за свои гражданские права через суды и различные формы воздействия на общественное мнение. По мере того как постепенно рушился "цветной барьер" и в результате небывалых ранее темпов урбанизации ускорялась интеграция афроамериканцев в основной поток жизни американского общества, новые,

гораздо более широкие масштабы принял процесс их социальной и культурной ассимиляции. Все больше черных рабочих приобретали квалификацию, становились членами профсоюзов, все быстрее росло число афроамериканцев, занятых в "беловоротничковых" профессиях, а также число черных студентов и преподавателей. Шире становились повседневные контакты многих афроамериканцев с белыми сослуживцами и коллегами по работе. Разумеется, все это было особенно характерно для городов Севера, а не изолированных черных общин в сельских графствах южных штатов. Однако успехи в разрушении либо ослаблении расовых барьеров на Севере и Западе не могли не оказывать определенного влияния и на положение дел в городах Юга.

После второй мировой войны по мере ослабления и крушения части старых расовых барьеров некоторые из "параллельных", рассчитанных только на черных светских институтов становились им менее необходимы. Урбанизированные афроамериканцы неизбежно все интенсивнее втягивались в различные организационные формы социальной жизни их городского окружения.

Но церковь, являвшаяся главным созданным черными культурным институтом, по-прежнему оставалась наиболее важным институциональным барьером на пути дальнейшей интеграции и ассимиляции афроамериканцев. Однако и в этом отношении ситуация в северных и южных штатах была разной. В то время как на Севере многие афроамериканцы в большей или меньшей степени участвовали в деятельности профсоюзов и других институтов "большого" общества, на Юге афроамериканцы только начинали активную борьбу против системы Джима Кроу и черная церковь по-прежнему оставалась их главным убежищем внутри этого общества.

Ту же роль, хотя уже и в меньшей мере, она все еще играла на Севере для масс сравнительно недавних черных мигрантов с сельского Юга. Для них она продолжала функционировать как важный элемент их организованной социальной жизни. Что же касается афроамериканцев, уже успевших вписаться в социальную ткань больших северных городов, то для них роль такого убежища черная церковь начинала постепенно терять. Заметно ослабло, в частности, ее влияние в качестве института социального контроля в черной общине, в том числе над брачной и семейной жизнью городского молодого поколения. Почти перестала она быть и главной ареной общественно-политической деятельности — темнокожим общественным и политическим деятелям в городах Севера теперь в сфере социальной жизни приходилось все чаще соревноваться с белыми конкурентами.

По данным Бюро цензов США, в 1957 г. 85,4% афроамериканцев и 89,4% афроамериканок в возрасте 14 лет и старше принадлежали к протестантским церквям, в том числе 59% черных мужчин, и 62% женщин — к баптистам (88. б). Характерно, в этом контексте обследование, проведенное на рубеже 50—60-х годов в Новом Орлеане, где в начале XIX в. не только белые, но и рабы в основном также являлись католиками. Это обследование показало, что даже там 60% глав семей в местном черном гетто — баптисты, а еще 6% — бывшие баптисты,

присоединившиеся к различным спиритуалистским церквам, сектам и культам. Как правило, все это были люди, представлявшие беднейшие слои населения гетто.

К методистским церквам, по данным Бюро цензов, в 1957 г. принадлежали 17% афроамериканцев и 17,5% афроамериканок, к остальным протестантским церквам — соответственно 9,3 и 9,9%, к католической церкви — 6,4 и 6,6% (однако в гетто Нового Орлеана к католикам принадлежали 27%, а к методистам — только 7%). 1,5% афроамериканцев исповедовали "другие религии". 5,4% мужчин и 1,7% женщин религии не придерживались, 1% афроамериканцев ответа не дали. По другим данным, в 1962 г. 55% всех афроамериканцев были баптистами (на Юге — 58%), 18 — методистами, 10% принадлежали к другим протестантским церквам (на Юге — 7%), 4 — к фундаменталистам (на Юге — 8%), 7 — к католикам, 3% — к неверующим. Крупнейшей афроамериканской деноминацией оставалась Национальная баптистская конвенция (НБК) США, объединявшая 27 тыс. церквей, 25 тыс. пасторов и 5 млн прихожан. В 1963 г. в стране насчитывалось 315 тыс. христианских конгрегаций, в том числе 55 тыс. афроамериканских, причем одна черная приходилась в среднем на 200 прихожан, тогда как одна белая — на 400 прихожан (88. 6; 104. 99—100, 108, 220; 355. 156—158).

Мнения разных авторов по поводу роли афроамериканской церкви и ее священнослужителей в развернувшемся во второй половине 50-х годов на Юге движении протеста и борьбы афроамериканцев за гражданские права с самого начала были различны и нередко полярно противоположны. Одни из них оценивали ее как достаточно важную и активную, другие же, наоборот, как достаточно пассивную и консервативную (99; 104. 103; 155. 358; 159. 1087; 195. 136; 319. 92). Действительно, не только в 30-е годы, но и в первое послевоенное десятилетие большинство руководителей черных церквей и их священников старались "не вмешиваться в политику". И такая весьма "осторожная", если не сказать резко, позиция по отношению к нарастающему движению протеста афроамериканцев, активно поддержанному функционерами НАСПЦН, НГЛ, КРР, постепенно заслонявшими и вытеснявшими традиционное руководство пасторов в черных общинах, привела к заметному падению на Севере и Западе престижа афроамериканского духовенства в глазах паствы. Ситуацию усугубила своей поддержкой требований расового равенства католическая церковь, и к середине 50-х годов все большая часть афроамериканцев, особенно молодых, стала приходить к выводу о неспособности церковников обеспечить необходимое руководство в борьбе за гражданские права.

Между тем ускорившийся процесс социокультурной ассимиляции урбанизированных афроамериканцев наряду с развернувшимся крушением колониальной системы и образованием в Азии, а затем и в Африке молодых независимых государств в огромной мере способствовали нарастанию протеста афроамериканцев против утверждений о "неполноценности цветных" и "превосходстве белого человека". "Одного только взгляда на негритянскую прессу, — писал тогда

Э.Ф. Фрэйзер, — достаточно, чтобы увидеть, насколько в последние годы выросли взаимопонимание и взаимные симпатии между американскими неграми, с одной стороны, и африканцами и азиатами — с другой" (171. 701). "Негритянский вопрос" в США становился международной проблемой, привлекая внимание на всех континентах.

В этой обстановке и было в мае 1954 г. принято Верховным судом США постановление о незаконности расовой сегрегации в муниципальных школах, встреченное расистами на Юге в штыки. И характерно, что одними из первых, кто его там поддержал, стали не черные, а ряд белых священнослужителей, хотя и среди белого клира большинство (прежде всего АБК) выступило против (256. 201—202).

Но хотя началом нового, послевоенного подъема движения за равные гражданские права и резкого столкновения борцов против расизма и его защитников можно, вероятно, считать 1954 г., переломным событием послужил бойкот сегрегированных автобусов в столице Алабамы городе Монтгомери 1 декабря 1955 г. 42-летняя темнокожая швея, член и бывший сотрудник местного отделения НАСПЦН Роза Паркс отказалась уступить вошедшему белому пассажиру место в автобусе и была арестована. Раньше такое событие прошло бы незамеченным, но на этот раз вызвало взрыв протеста afroамериканцев. Как пелось позже ими, "мир привстал, когда Роза осталась сидеть". В Монтгомери к тому времени существовал ряд afroамериканских организаций, боровшихся за гражданские права: местное отделение НАСПЦН, прогрессивные демократы, Координационный комитет граждан, Женский политический совет. Руководители этих организаций вместе с президентом Союза черных баптистов Алабамы священником Г. Хаббэрдом приняли решение об организации с 5 декабря бойкота темнокожим населением сегрегированных автобусов. Вечером того же дня на массовом митинге была организована Ассоциация по улучшению положения в Монтгомери, две трети руководства которой составили священники, а президентом избран молодой баптистский пастор Мартин Лютер Кинг-младший (90. 278—279; 230. 46, 54. 56—57; 272. 46—56; 379. 100—102).

Мартин Лютер Кинг родился 15 января 1929 г. в Атланте (Джорджия) в зажиточной семье известного баптистского священника Мартина Лютера Кинга-старшего, оказавшего огромное влияние на воспитание сына. Мать молодого Мартина также была из семьи священника. Мальчик оказался одаренным ребенком и 15 лет, окончив экстерном школу, поступил в Морехаузский колледж в Атланте, позже в Крозеровскую (преимущественно "белую") теологическую семинарию в Честере (Пенсильвания), а затем в Бостонский университет. Уже в 17 лет он произнес в церкви, где служил отец, свою первую проповедь и поразил прихожан даром проповедника. В 1953 г. Мартин женился на выпускнице вокального факультета консерватории Новой Англии Коретте Скотт родом из Алабамы, а в 1954 г., получив по конкурсу место пастора баптистской церкви на Декстер-авеню в Монтгомери, вернулся с молодой женой на Юг. Годом позже он получил степень доктора философии Бостонского университета и как сын одного

из ведущих священников-афроамериканцев Атланты, обладатель ученых степеней, полученных на Юге и на Севере, мог бы твердо рассчитывать на прекрасную церковную карьеру в столице черного Юга. Завоевав там репутацию в баптистских конвенциях, он получил бы затем кафедру в крупной церкви Нью-Йорка, Чикаго или Лос-Анджелеса и поднялся высоко в афроамериканском среднем классе. Но судьба его сложилась иначе.

Бойкот в Монтгомери, начавшись как результат соглашения афроамериканцев из среднего класса и их священников, очень быстро охватил почти всех темнокожих жителей города — от рабочих до предпринимателей, школьников, домохозяйек. Он всколыхнул афроамериканское население южных штатов, где вспыхнули стихийные выступления в поддержку черных в Монтгомери. Движение солидарности с ними развернулось на Севере и Западе, а также за рубежом. В мае 1956 г. одна из крупнейших протестантских деноминаций США — Методистская церковь (9—10 млн прихожан), как отмечалось выше, на своей Генеральной конференции в Минеаполисе заявила, что в ней "не должно быть места дискриминации и принудительной сегрегации". В том же месяце расовую дискриминацию и сегрегацию осудила на своей Генеральной ассамблее в Филадельфии Пресвитерианская церковь США (369. 294).

Оказавшийся руководителем комитета по проведению бойкота М.Л. Кинг вскоре стал душой и символом протеста. В Монтгомери он познакомился и сблизился с другим черным баптистом, священником Ральфом Абернети, ставшим его другом и сподвижником. Ни террор расистов, ни репрессии городских властей, арестовавших некоторых руководителей бойкота не смогли сорвать его. Длившийся 382 дня бойкот оказался действенным методом борьбы и заставил расистов отступить. Впервые в Алабаме власти Монтгомери вынуждены были запретить расовую сегрегацию на общественном транспорте. Афроамериканцы добились там победы, а М.Л. Кинг стал самым популярным в стране афроамериканским лидером, его имя вскоре узнал весь мир.

Хотя сама по себе идея ненасильственного сопротивления в форме бойкота была выдвинута борцами за гражданские права афроамериканцев еще организаторами движения марша на Вашингтон в 1941 г. (88. 353—354; 256. 202), успеху его в Монтгомери в большой мере способствовала стратегия борьбы, использованная М.Л. Кингом. Она была основана на концепции ненасилия и пассивном сопротивлении, приемлемой для сознания широких масс афроамериканцев Юга с их христианским табу против насилия и ненависти. Это помогло устранить религиозные ограничения, примирив мотив протеста с христианской доктриной и придав ему выражение скорее любви, нежели ненависти. В то же время такая стратегия учитывала и необходимость при существовавшем соотношении сил поддержки со стороны белого населения.

Еще в годы учебы молодой Кинг, стремясь найти ответ на вопрос о социальной справедливости и путях ее осуществления в реальной

действительности США, проявил особый интерес к богословию и философии. Он изучал догмы христианства, призывы и послания его пророков и апостолов, а также труды Гегеля, американских теологов XX в. Р. Нибура и У. Раушенбуша о применении социальных принципов Христа к современному миру, а также философа, гуманиста и писателя Г.Д. Торо, еще в XIX в. отстаивавшего идеи гражданского неповиновения и ненасильственной борьбы против рабства негров. Познакомился он и со взглядами Ф. Дугласа и других выдающихся афроамериканцев — борцов за расовое равноправие (230. 96—101; 235. 150—152).

Но особое влияние на Кинга оказали личность и идеи Мохандаса Карамчанда Ганди. Его, в частности, заинтересовала высказанная Р. Нибуром в начале 30-х годов мысль о сходстве положения народов колониальной Индии с положением афроамериканцев в США и возможности применения последними практики сатьяграхи — доктрины махатмы Ганди о ненасильственном сопротивлении угнетателям, с успехом использованной индийцами в их борьбе против колониального ига. Обратившись к идейному наследию Ганди (который сам находился под большим влиянием основанного на библейских заповедях учения Л.Н. Толстого о "непротивлении злу насилием"), Кинг был потрясен родством идей Ганди с заповедями Христа о любви к врагу. Поднимая индийцев на борьбу за свободу и независимость, Ганди призывал их бороться не с носителями зла — англичанами, а с самим злом — колониализмом как системой колониального угнетения. В борьбе с этим злом он призывал их сознательно идти на страдания и жертвы, преодолевать противника духовно, без применения физического насилия, ибо только так можно воскресить во враге человека, союзника добра. Непротивление злу насилием означало не приятие зла, а сопротивление ему, но ненасилием — наиболее гуманной и активной формой борьбы со злом. Методами такой борьбы были пассивные формы сопротивления и протеста путем убеждения, массовых мирных демонстраций, бойкотов и других форм отказа от сотрудничества с колонизаторами (41. 1971. 2; 230. 84—85, 96—98, 103; 235. 168—169).

За 12 лет его общественно-политической деятельности взгляды М.Л. Кинга на стратегию и тактику, программу и методы борьбы афроамериканцев за гражданские и человеческие права претерпели значительную эволюцию (18. 58—66; 34. 187—223). Однако христианская подкладка его взглядов не менялась и наиболее ярко проступала в проповеди всеобщей любви как ключа к решению всех социальных проблем, в том числе и расовой проблемы. Общественный строй в США он рассматривал как средоточие человеческой греховности, как общество, где отсутствуют строгие и устойчивые моральные критерии. Руководствуясь социальными идеалами христианства, в частности и такими, как равенство всех людей независимо от их расы, он решительно осуждал расовую сегрегацию и дискриминацию, называя их "крикливым отрицанием единства, которое мы имеем в Христе"

Но, призывая к борьбе против системы Джим Кроу, Мартин Л.

Кинг исходил из христианской заповеди любви к врагу: «Наш метод будет убеждением, но не давлением... — писал он, обращаясь к афроамериканцам. — Мы хотим только сказать белым братьям: "Руководствуйтесь советами вашей совести!" Несмотря на издевательства, которым мы подвергаемся, мы не должны копить горечь, мы должны перестать ненавидеть наших белых братьев... Если вы будете бороться мужественно, с достоинством и любовью во Христе, то когда-нибудь историк напишет: "Здесь жил когда-то великий народ — черный народ, который привил цивилизованному миру новое сознание, новое чувство собственного достоинства". В этом мы должны видеть нашу задачу и нашу ответственность» (63. 66; 56. 1989. 6. 56; 230. 205). В другом случае он писал: "Мы скажем своим противникам: ...мы встретим вашу физическую силу силой души... Мы не можем подчиняться вашим несправедливым законам потому, что неучастие в зле является такой же моральной обязанностью, как участие в добре. Бросайте нас в тюрьмы, и мы будем любить вас. Взрывайте наши дома и угрожайте нашим детям, и все же мы будем любить вас... И однажды мы добьемся свободы..." (235. 54—55).

Отвергая несправедливые законы общества, зараженного расизмом, Кинг был убежден в том, что мотивы его действий и приводимые им аргументы справедливы, ибо отвечают требованиям Библии и выступают как требования истинной христианской веры. Полагая, что люди сами по себе не способны решить острые социальные проблемы (без помощи Бога "наши усилия превратятся в золу и наши восходы сменятся непроглядной ночью"), но сознавая, что борьбы одной только молитвой не выиграть, Кинг предлагал не надеяться на то, будто Бог сам осуществит необходимые социальные изменения. "Потенциальные силы к созиданию заключены внутри нас, и наш долг состоит в том, чтобы раскрыть эти силы". Но поскольку своим происхождением они обязаны Богу, то сделать это может лишь вера, которая "открывает двери для работы Бога". Иначе говоря, "ни Бог, ни человек отдельно не принесут миру спасение. Именно оба — человек и Бог — обеспечивают спасение путем чудесного единства цели, посредством неиссякаемой любви, как свободного дара со стороны Бога и через совершенное повиновение и принятие со стороны человека". Как писал сам Кинг, Христос обеспечил дух и мотивацию движения ненасилия, тогда как Ганди обеспечил метод (26; 29. 108—121; 230. 85; 235. 73, 89—90, 131—132, 134).

События в Монтгомери произвели огромное впечатление на афроамериканцев всей страны, но особенно на Юге, где с новой силой вспыхнуло пламя протеста и развернулась борьба против системы Джим Кроу. Расисты ответили новой волной террора, захлестнувшей южные штаты. Но если ранее для борьбы афроамериканцев за гражданские права характерна была оборонительная тактика, то с этого времени отличительными ее чертами стали наступательность, активность, массовость. Центр тяжести ее переместился на Юг, в самую цитадель расизма, что обусловило особенно ожесточенный и упорный характер борьбы. Постепенно определилась общая для всего

Юга программа этой борьбы, основными целями которой стали: предоставление темнокожему населению политических прав и ликвидация расовой сегрегации и дискриминации в общественной жизни. По существу, это была борьба против пережитков эпохи рабства.

Чтобы координировать деятельность борцов за гражданские права на Юге, в январе 1957 г. в Эбenezеровской баптистской церкви Атланты собрались 60 черных священников из 10 южных штатов и основали организацию, получившую спустя месяц название Южная конференция христианского руководства. Президентом ее был избран М.Л. Кинг, а опорными пунктами стали многие черные церковные общины. Довольно быстро ЮКХР превратилась в главного руководителя борьбы афроамериканцев в южных штатах, распространив постепенно свою деятельность на всю страну. В 1960 г. ее филиал появился на Севере, а в начале 1961 г. и на Западе. В 1963 г. она насчитывала 85 местных групп в 30 штатах с 350 тыс. членов, а ее ежегодный доход достигал 500 тыс. долл. (83, 82, 185).

Эмиссары ЮКХР ездили из города в город, обращаясь к черным священникам и их конгрегациям. М.Л. Кинг считал, что социальная проповедь столь же важна, как проповедь о личном спасении. "Всякая религия, претендующая на то, что она заботится о душах людей, и не проявляющая интереса к трущобам, в которых они прозябают, к экономическим условиям, которые душат их, к социальным условиям, которые калечат душу, — писал он в 1958 г., — подобна бесплодной смоковнице. Такая религия является тем, в чем марксисты видят опиум для народа" (230, 36). Руководители ЮКХР стремились добиться согласия и единства афроамериканцев всех социальных слоев на платформе осуществления чаяний наиболее обездоленных черных масс и с этой целью ставили задачей вдохновить и убедить эти пассивные ранее массы участвовать в достаточно опасной в то время практике массового гражданского неповиновения.

Учитывая общую обстановку на Юге и необходимость при существующем в стране соотношении сил поддержки со стороны белого населения, М.Л. Кинг и другие руководители ЮКХР разработали и применили тактику массового ненасильственного сопротивления. Кроме использовавшихся НАСПЦН и НГЛ традиционных методов борьбы путем судебных исков и письменных протестов в различные инстанции, стали применяться бойкоты, "марши свободы", демонстрации, пикетирование. Эта тактика принесла первые, хотя и ограниченные, успехи.

Уже к 1960 г. "символическая роль Кинга, по словам его биографа, была очень высокой, его харизматическая фигура пользовалась всеобщим признанием... В потоке быстро чередовавшихся и хаотических событий он высился как мощный бастион" (272, 91). Однако в успехи движения огромный вклад внесли сотни других черных проповедников, такие, как Р. Абернети и С.Т. Вивиан (Атланта, Джорджия), Ф. Шаттлсуорт (Бирмингем, Алабама), О. Уильямс (Саванна, Джорджия), У. Вуд (Линчбург, Виргиния), Д. Лоусон (Рали, Северная Каролина), М. Мак Коллам (Оранжбург, Южная Каролина), Ч.К. Стил

(Таллахаси, Флорида), Б. Лафайетт (Селма, Алабама), У.Т. Уокер (Питерсбург, Виргиния), Б.Э. Кокс (Чикаго, Иллинойс), У. Фонтрой (Вашингтон, Федеральный округ Колумбия), а также молодые пасторы и студенты богословских факультетов вроде Джесси Джексона, Эндрю Янга, Д. Бивела, Д. Льюиса и др. Все это побудило к активным действиям их коллег на Севере. В Филадельфии, например, в мае 1960 г. 400 черных священников под руководством Л. Салливена с целью заставить крупные белые фирмы брать на работу черных работников организовали длительный и успешный бойкот afroамериканцами товаров и продуктов фирм, проводивших расистскую политику в области найма (176. 119—122).

1960 год вошел в историю, как "год Африки", когда освободились от колониального ига и добились независимости почти 20 африканских стран. В 1960—1962 гг. к старым формам борьбы за гражданские права добавились новые — "сидячие демонстрации" протеста и "рейды свободы" черных и белых американцев по Югу с требованием покончить с расовой сегрегацией в сфере услуг. Очень быстро они приобрели массовый характер. Руководили ими возникший в 1960 г. Студенческий комитет координации ненасильственных действий и Конгресс расового равенства при активной поддержке ЮКХР, НАСПЦН, отдельных профсоюзных и церковных организаций страны. Главную силу движения составляли представители черной студенческой и рабочей молодежи, демократической интеллигенции, служащих. Белые расисты избивали демонстрантов, поджигали их автобусы, а местные власти делали вид, что не могут их защитить. Что касается белых церковников на Юге, то некоторые из них прямо поддерживали расистские элементы либо лицемерно заявляли о своем нейтралитете.

Тем не менее лидеры ЮКХР и другие руководители движения продолжали использовать методы пассивного ненасильственного сопротивления с тем, чтобы драматизировать протест afroамериканцев против системы Джим Кроу. Демонстрации тщательно планировались и обычно сопровождалась "песнями свободы", самой популярной из которых стала основанная на старом, начинавшемся с тех же слов баптистском гимне песня "Мы преодолеем". Демонстранты давали арестовать себя и, отказываясь платить залог и штрафы, шли в тюрьмы, стремясь вызвать не негодование, а сочувствие и поддержку общественного мнения. Об эффективности этой тактики свидетельствует интервью, данное в 1962 г. министром юстиции США Робертом Кеннеди: «Я полностью сочувствую "сидячим протестам" и расцениванию "рейды свободы", как результат усилившегося стремления многих американцев ликвидировать дискриминацию и нетерпимость» (55. 1962. 70. 5; 104. 99).

"Тактика ненасилия, — писал позже М.Л. Кинг, — позволяла неграм выйти на улицы, активно выражая свой протест и мешала открыть по ним огонь, так как даже расисты не могли стрелять среди бела дня в безоружных мужчин, женщин и детей" (234. 23). В результате в эти годы значительно расширились географические грани-

цы и социальный состав движения, окрепли контакты ЮКХР с руководившими им светскими организациями и наметилась координация совместных действий.

Однако борьбу за гражданские права поддерживало далеко не все черное духовенство. Активно в ней участвовало не более 1/10 части его. Так, во время кампании ненасильственного сопротивления в Бирмингеме весной 1963 г. в ней приняли участие всего лишь 20 из 250 местных черных священников. Поддержка, оказываемая ЮКХР черной церковью как институтом, никогда не являлась единодушной. В целом черная церковь в борьбе за гражданские права в те годы, по мнению Г. Уилмора, "была больше зрителем, чем участником", делая иногда "вежливые жесты", но никогда не выдвигая программы действий, "которая бы позволила включить в борьбу все ее ресурсы" (104. 108; 378. 245).

Наиболее ярким примером приспособленчества черных церковных лидеров к системе Джим Кроу в стиле Б.Т. Вашингтона и отказа от поддержки активной наступательной борьбы за гражданские права в тот период может служить бессменный с 1953 г. президент крупнейшей черной деноминации — Национальной баптистской конвенции США Джозеф Джексон из Чикаго. Представляя находившееся под влиянием расистов из "белой" Южной баптистской конвенции консервативное крыло черного баптизма, он считал, что к достижению афроамериканцами равных гражданских прав следует продвигаться медленно. А поскольку ЮКХР во главе с Кингом лишь способствует "разрушению Америки", то он запретил священникам из БНК США участвовать совместно с ЮКХР в борьбе против сегрегации. После того как предпринятые в 1958—1961 гг. попытки избрать нового президента БНК США не удалось, 800 черных священников, а с ними и около 0,5 млн прихожан окончательно порвали с Джексонем, создав новую — Прогрессивную баптистскую конвенцию, поддержавшую деятельность ЮКХР и Кинга. В свою очередь, Джозеф Джексон в 60-е годы использовал любую возможность, чтобы осудить движение ненасильственного сопротивления и его руководителей (195. 159—164; 249. 31, 36—37; 256. 205; 357. 1970. 6. 4. 42).

Что же касается белых церквей, то, хотя и не сразу, некоторые из них, особенно на Севере, оказали довольно активную поддержку борьбе афроамериканцев. Приходы белых церквей в ряде городов, глубоко вовлеченные во все аспекты жизни прихожан, а не только в религиозные дела, сыграли определенную роль в поддержке движения против системы Джим Кроу. Сотни белых католических, протестантских, еврейских священнослужителей принимали участие в маршах протеста, "сидячих забастовках", "рейдах свободы", десятки их оказались в тюрьмах. Различные "группы социального действия" северных протестантских деноминаций вели борьбу против жилищной сегрегации. В ней участвовали Американская баптистская конвенция, Пресвитерианская церковь США, Методистская церковь, Объединенная церковь Христа, Ученики Христа и др.

В 1963 г., в сотую годовщину прокламации президента А. Лин-

кольна об освобождении черных рабов, борьба за гражданские права особой остроты достигла в крупнейшем промышленном центре Алабамы — Бирмингеме, известном как "город наибольшей в стране сегрегации". В апреле и мае афроамериканцами, составлявшими 2/5 жителей города, под руководством Ф. Шаттлсуорта и М.Л. Кинга проводились ежедневные демонстрации и марши протеста. Против них вместе с куклуксклановцами выступали полиция и национальная гвардия штата, встречавшие демонстрантов сбивающими с ног водометами, массовыми избиениями, гранатами со слезоточивыми газами, овчарками, обученными бросаться только на чернокожих. "Негры, — сообщала пресса, — маршируют тысячами. Сотни детей идут со взрослыми. Тюрьмы переполнены". Среди сотен арестованных был и М.Л. Кинг. Расистские террористы забросали бомбами церкви и жилища в черном гетто, за что город прозвали "Бомбингем". И только твердая решимость темнокожего населения и отправка президентом Д. Кеннеди в Бирмингем 3 тыс. солдат регулярной армии заставили местную правящую верхушку выполнить главные требования борцов за гражданские права (198. 167—169; 361. 1963. 27. 5. 40—41).

В разгар этих событий восемь белых алабамских священнослужителей в открытом письме осудили Кинга и других "чужаков-агитаторов", способствовавших "разжиганию насилия" и, оправдывая действия местной полиции, потребовали прекращения демонстраций. Практически такую же позицию молчаливо занимали и многие местные черные священники. Оказавшись за решеткой карцера-одиночки, Кинг ответил критикам знаменитым "Письмом из бирмингемской тюрьмы, 16 апреля 1963 г.", в котором разъяснил суть событий в Бирмингеме и, опираясь на христианские доктрины, дал нелюбимую оценку позиции белых церковников, которые "стояли в стороне, изрекая благочестивые ненужности и ханжеские общие фразы". «Много лет, — говорилось в нем, — я слышу слово "Подождите!.." На деле это "подождите" почти всегда означало "никогда". Более 340 лет мы ожидали данных нам Богом и конституцией прав. Народы Азии и Африки движутся сейчас вперед к политической независимости со скоростью реактивного самолета. Мы же плетемся с скоростью клячи, запряженной в телегу. А наша цель — всего-навсего получить без препятствий чашку кофе у буфетной стойки».

И далее: "Я крайне разочарован белой церковью и ее руководством. Конечно, были некоторые исключения. Я не забыл, что каждый из вас предпринял в этом отношении ряд важных шагов.

Когда несколько лет назад я очутился во главе движения протеста в Монтгомери, мне казалось, что белая церковь нас поддержит. Мне казалось, что белые священники, пасторы и раввины на Юге будут в числе самых сильных наших союзников. Вместо этого часть из них превратилась в прямых противников, отказавшись понять цели освободительного движения и представляя его лидеров в искаженном свете; большинство других проявляло скорее осторожность, чем храбрость, и хранило молчание, пребывая в безопасности за витражными окнами своих храмов...

Но я все-таки хочу возблагодарить Бога за то, что хотя бы некоторые благородные души в церковной среде вырвались из парализующих цепей ортодоксального послушания и, присоединившись к нам, стали активными борцами за свободу... Мы добьемся нашей цели – свободы в этом городе и по всей стране... И как бы нас ни оскорбляли и ни шельмовали, наша судьба неразрывно связана с судьбой Америки" (14. 68, 73–75; 231. 77–100).

В то же время Кинг подвергся грубым нападкам со стороны лидеров Нации ислама и других черных националистов (в частности, писатель Ле Рой Джонс сравнивал его с Букером Т. Вашингтоном) и поэтому счел необходимым коснуться в "Письме" своего отношения к ним, призвав афроамериканцев "не следовать... ненависти и отчаянию черных националистов" (14. 72; 231. 91; 256. 207). В июне "Письмо" было опубликовано в журналах "Крисчен сенчури" и "Либерейши", а затем обошло прессу чуть ли ни всего мира.

События в Бирмингеме повлекли за собой расширение и обострение борьбы против системы Джим Кроу. «... Когда в Алабаме на негров натравили собак, – констатировал журнал «Форчун» – каждый негр почувствовал их клыки в своем собственном теле. Взрыв гнева и ненависти прорвал стену обычной апатии бедняков и породил всеобщее желание действовать» (167. 1963. 9. 97). Массовые демонстрации и "марши свободы" с требованием принять новый закон о гражданских правах охватили не только весь Юг и важнейшие промышленные центры Севера, но также Калифорнию и даже ранее спокойные городки горных штатов Запада. К лету 1963 г. в этом движении в разных формах участвовало около 50 млн человек, представлявших не только черных, но и белых рабочих, фермеров, студентов, священников (307. 1963. 12. 8; 337. 402).

Чтобы ослабить напряженность в стране, президент Дж. Кеннеди 19 июня 1963 г. внес в конгресс проект нового закона о гражданских правах, сразу вызвавший там яростное сопротивление со стороны блока южных диксикратов и правых республиканцев. В то же время в лагере борцов за гражданские права многие весьма умеренные ранее лидеры афроамериканцев, учитывая сдвиги в настроении масс, вынуждены были перестраиваться и действовать более решительно. Это привело 2 июля к встрече в Нью-Йорке руководителей наиболее крупных организаций борцов за гражданские права и соглашению между руководством ЮКХР, СККНД, КРР, НАСПЦН, других, в том числе церковных, групп о координации их действий, создании общего финансового фонда и плана проведения массового Похода на Вашингтон с тем, чтобы преодолеть сопротивление реакционных сил в конгрессе и добиться принятия закона о гражданских правах.

В подготовке похода участвовали десятки афроамериканских и "белых" организаций, профсоюзов и церквей почти всех основных деноминаций. Он состоялся 28 августа 1963 г. и, как писали в те годы американские социологи Л. Брум и Н. Гленн, "был заранее спланирован и хорошо разрекламирован, проходил при свете дня и перед всем миром. По своему тону он был религиозным, объединил участвующие

в нем организации и вызвал одобрение общественного мнения". В нем участвовали четверть миллиона человек различных религиозных убеждений и политических взглядов (в том числе более 50 тыс. белых американцев, включая сотни священников), прибывших в столицу из всех штатов. Эмблемой похода были две руки – белая и черная, пожимавшие одна другую, а девизом слова: "Свободы и работы!" В числе десяти руководителей, возглавлявших передовую колонну участников похода, был М.Л. Кинг. Выступая со ступеней мемориала президенту А. Линкольну перед собравшимися, он произнес свою знаменитую речь "Есть у меня мечта..." (14. 78–81; 105. 75).

Поход на Вашингтон, показав что движение за гражданские права приобрело почти общенациональный характер и единую программу, ознаменовал новую фазу борьбы, получившую в прессе название "негритянской революции". Только с мая по декабрь 1963 г. в 315 городах 40 штатов состоялось 2062 демонстрации, а в первой половине 1964 г. они охватили более тысячи городов. 20 тыс. их участников подверглись аресту. И если ранее М.Л. Кинг все еще рассматривался даже многими либеральными белыми и черными церковниками как слишком радикальный лидер, то теперь руководители католической церкви и Национальный совет христианских церквей объявили расовую дискриминацию злом, а Всемирный совет церквей (созданный в 1948 г. в Амстердаме) выступил с резким осуждением расизма. При поддержке Национального совета христианских церквей ряд белых деноминаций перечислили миллионы долларов в помощь борцам за гражданские права и сыграли заметную роль в движении за принятие конгрессом Закона о гражданских правах. Группа либеральных церковников участвовала в его разработке. Только за 9 месяцев 1963 г. за участие в демонстрациях вместе с афроамериканцами попали в тюрьмы 200 белых священников (249. 441; 337. 404; 357. 1964. 4. 12. 59; 378. 246).

Новый Закон о гражданских правах, вступивший в силу в июле 1964 г., запретил расовую дискриминацию и сегрегацию при найме на работу, в общественных местах, на предприятиях, в учебных заведениях. Но, будучи несомненным шагом вперед, он носил половинчатый характер, ибо сопровождался целым рядом оговорок и ограничений, пользуясь которыми власти на Юге и расистские элементы развернули ожесточенную кампанию по срыву его реализации на местах и прежде всего в сфере избирательных прав темнокожего населения. Летом 1964 г. только в штате Миссисипи расисты сожгли 33 баптистские церкви афроамериканцев (4. 103; 15. 161).

Между тем к этому времени М.Л. Кинг был уже, пожалуй, самым популярным и влиятельным религиозным лидером не только в стране, его имя стало широко известно в мире: в октябре 1964 г. ему присудили, а в декабре в Осло торжественно вручили Нобелевскую премию мира. Пытаясь проанализировать слагаемые его "феноменального успеха", американский историк А. Мейер опубликовал в 1965 г. статью "О роли Мартина Лютера Кинга". Автор полагал, в частности, что, действуя в начале 60-х годов как "великий примиритель" и став

своего рода связующим звеном между радикалами и консерваторами в черной общине, Кинг держался тактики "консервативной воинственности". "В этой комбинации воинственности с консерватизмом и осторожности или праведности с респектабельностью, – писал Мейер, – заключается секрет огромного успеха Кинга". Считая искусное использование им религиозной фразеологии, в том числе христианских символов любви и непротивления, манеры речи старых баптистских проповедников в сочетании с блестящим ораторским искусством важным фактором успеха Кинга у черных масс, Мейер подчеркивал, что добиться успеха у белых американцев было сложнее. Для этого ему необходимо было, с одной стороны, пробудить у них чувство вины перед черными, "чтобы они поддержали его ненасильственный крестовый поход", а с другой – "убедить в своей вере... что белый человек спасет себя. Негры должны не ненавидеть, а любить белых". И далее: "Кинг, таким образом, дает белым людям ощущение того, что является их хорошим другом, что он не представляет угрозы для них... Сами стремления Кинга к компромиссу и осторожности, к переговорам... сохраняли открытыми каналы связи между черными активистами и большинством белой общины... Короче говоря, Кинг делает движение прямого ненасильственного сопротивления респектабельным... Это позволяет Кингу и ЮКХР функционировать не только как органу связи с истеблишментом и большинством белого общественного мнения, но и как связующему звену между черными активистами и крупными традиционистскими или консервативными группами борцов за гражданские права..." Не случайно, замечает А. Мейер, такие влиятельные газеты, как "Нью-Йорк таймс" и "Вашингтон пост" в основном одобряют, что "во главе движения ненасильственного действия находится такой "ответственный" и "умеренный" лидер, как Кинг" (269. 52–59). Однако очень скоро такая оценка М.Л. Кинга оказалась устаревшей.

С конца 1964 г. на Юге резко активизировалась борьба за беспрепятственную регистрацию темнокожих избирателей и их участие в выборах. Особого накала она достигла в Алабаме, а "эпицентром" ее стал город Селма, откуда в начале марта 1965 г. был организован массовый поход в столицу штата – Монтгомери, чтобы заставить губернатора-расиста Д. Уоллеса обеспечить избирательное право афроамериканцев. В походе, возглавляемом М.Л. Кингом, участвовало более 5 тыс. черных и белых борцов за гражданские права, в том числе 400 белых священнослужителей разных церквей из многих штатов. Местные власти бросили против участников похода конную полицию. В результате избияния безоружных людей, в котором приняли участие и куклуксклановцы, десятки демонстрантов получили ранения, в числе убитых оказался белый священник. Сотни людей, среди них и М.Л. Кинг, оказались в тюрьме. Кровавая расправа в Алабаме вызвала в стране возмущение. В Вашингтоне на встрече 4 тыс. представителей духовенства был выражен решительный протест против расистского произвола на Юге и заявлено о поддержке борьбы афроамериканцев за избирательное право. Демонстрации и митинги протеста с призывом к

федеральному правительству обуздать расистов прошли в большинстве крупных городов Севера и Запада. Президент Л. Джонсон вынужден был внести в Конгресс соответствующий законопроект. После новых горячих схваток там 6 августа 1965 г. вступил в силу еще один Закон о гражданских правах, расширивший избирательные права афроамериканцев. Благодаря ему они вопреки продолжавшемуся ожесточенному противодействию расистов добились на выборах 1966 г. значительно большего числа мест в законодательных собраниях ряда южных и северных штатов, а также избрания впервые в XX в. афроамериканца в федеральный сенат (14. 97–108; 90. 290–291; 233. 34, 58).

Уже в самом начале 60-х годов в среду афроамериканской молодежи, участвующей в движении за гражданские права (в частности, в СККНД и КРР), стало проникать влияние Нации ислама, созданного в 1963 г. Движения революционного действия и других организаций черных националистов. В последующие годы марши протеста, бойкота и демонстрации помогли поднять массы афроамериканцев, пробудили их политическое сознание, вооружили их мужеством, чтобы осмелиться нарушить расистские порядки и держаться твердыми рядами перед полицией, овчарками и бомбами со слезоточивым газом. У многих из них появилось осознание своей силы, выросло чувство собственного достоинства, выразившееся в лозунге "Черное – прекрасно!", в огромном интересе к истории и культурному наследию американских негров и народов Африки. И если раньше афроамериканцы часто всячески стремились избавиться от негроидных признаков, изменить цвет и форму волос, смазывали кожу отбеливающим кремом и т.д., то теперь многие из них перестали стыдиться и, наоборот, стали гордиться тем, что они черные. В течение полувека афроамериканцы вели борьбу за написание слова "негр" с прописной буквы, пока в 30-е годы добились этого. Но в 60-е годы они решили, что это слово унижает их достоинство, поскольку так впервые назвали обитателей Африки португальские колонизаторы, и с того времени стали называть себя афроамериканцами или просто "черными" (Black) (357. 1970. 6. 4. 18–19, 49).

Законы о гражданских правах, буквально вырванные у правящих кругов, породили у афроамериканцев большие надежды. Благодаря этим законам они получили на Юге право голоса, добились отмены сегрегации в общественных местах и т.д. Но для подавляющего большинства обитателей черных гетто на Севере и Западе почти ничего не изменилось. Разрыв в доходах между ними и белыми американцами продолжал расти. Тем горше было их разочарование. "Негры, особенно на Севере, чувствуют себя обманутыми, в то время как белые считают, что негры получили так много, что с их стороны просто бессовестно требовать чего-то большего в ближайшее время", – писал М.Л. Кинг (110. 152–153; 126. 359–399; 233. 4).

В середине 60-х годов центр тяжести движения афроамериканцев за гражданские права переместился с Юга в города Севера и Запада, а само оно стало принимать характер борьбы за равные права на труд и

его оплату, на приличное жилье, против трупоб и сегрегации в гетто. Черная молодежь, обездоленная, не имевшая работы, а часто и перспектив на нее, устала надеяться на обещания, верить в призывы к ненасилию и ждать. Терпение ее иссякло, а растущий произвол полиции привел к тому, что вся вторая половина 60-х годов была заполнена стихийными бунтами в черных гетто, выливающимися в кровопролитные сражения их обитателей с полицией и войсками (35. 95–104).

Первый "расовый бунт" в гетто вспыхнул уже в 1964 г. В 1965 г. "бунты" охватили 9 городов, в 1966 г. – 38, в 1967 г. – 120, только за первые 6 месяцев 1968 г. – 131 город. Сотни участвовавших в них афроамериканцев погибли, более 10 тыс. были ранены. "Расовые бунты", несомненно, подтолкнули либеральное крыло правящих кругов США к выдвигению программы реформ. Но они же обострили идейно-политическую борьбу между различными течениями и привели к открытому расколу в движении афроамериканцев. В первой половине 60-х годов М.Л. Кингу удавалось, соединяя христианскую теологию с социальным действием, служить связующей фигурой между протестующими черными и белыми американцами. Считаясь с реальным соотношением противоборствующих сил, он основывал свою тактику на необходимости сплочения черных и белых американцев. Его участие в массовых акциях протеста как бы узаконивало их в сознании многих белых на Севере, видевших в нем гарантию против "насилия черных". Однако именно это "узаконивание" все чаще раздражало и увеличивало число молодых афроамериканцев, не желавших дальше добиваться одобрения белых в своей борьбе за человеческие права. Не случайно Д. Лестер, активист СККНД, созданного в 1960 г. при прямом участии М.Л. Кинга, повторил теперь прежнее обвинение Ле Роя Джонса, назвав Кинга "преемником Букера Вашингтона" (240. 79, 106–107; 256. 209).

Характер требований афроамериканских масс стал иным, и столь эффективно применявшаяся ранее тактика прямых ненасильственных действий в новых условиях становилась все менее успешной. В СККНД и КРР росло убеждение, что эти организации должны "возглавляться и контролироваться" только черными. В мае 1966 г. к руководству СККНД пришел Стокли Кармайл. И именно он 17 июня того же года на митинге протеста в городке Гринвуд во время организованного борцами за гражданские права с участием Д. Мередита и М.Л. Кинга "похода против страха" по штату Миссисипи бросил клич: "Власть черным – вот что нам нужно!" – многократно повторенный участниками митинга (84. 7; 233. 29). Так появился новый лозунг движения афроамериканцев.

Подхваченный афроамериканскими массами, а также рядом экстремистских групп и скандируемый на митингах и демонстрациях, этот лозунг быстро распространился по всей стране. Черные кокусы (фракции, группы) – как проявление расовой солидарности – создавались повсеместно: учителями, священниками, муниципальными служащими, юристами, спортсменами. Правящие круги с помощью прессы интерпретировали его как синоним "черного расизма",

стремясь оттолкнуть от борьбы афроамериканцев за гражданские права их белых союзников, а также колеблющуюся между расистами и их противниками часть белого населения. Со своей стороны черные националисты и сепаратисты использовали его как призыв к независимости афроамериканцев от белых, отказу от союза с ними, а экстремисты – даже к развертыванию в городах вооруженной партизанской борьбы. На конференции сторонников "черной власти" в 1967 г. в Ньюарке (Нью-Джерси) предложение одного из университетских преподавателей, Р.С. Брауна, о "расчленении США на два отдельных независимых государства, одно из которых должно стать родиной для белых, а другое – для черных американцев", было встречено бурными аплодисментами (144. 136; 379. 171–174).

Первой реакцией лидеров ЮКХР, НАСПЦН, НГЛ и других интеграционистских организаций было неприятие концепции "черной власти". М.Л. Кинг поначалу также считал, что она "не имеет ни программы, ни реального будущего", ибо насильственные действия со стороны темнокожего меньшинства приведут лишь к бесплодному кровопролитию. В 1967 г. в книге "Куда мы идем: к хаосу или к сообществу?" он писал: «В прошлом году тактика прямых ненасильственных действий – в который уже раз – объявлялась похороненной. Предлагалось заменить ее новой тактикой. Лозунг "власть черным" представлялся доктриной, столь притягательной для негров, что с ней не могла соперничать никакая другая. Мятежи и беспорядки были провозглашены новой формой борьбы, в результате чего... превозносилось необузданное сопротивление». В другой раз он предостерегал, что "нет более трагической ошибки, чем думать, будто черный человек может один решить все свои проблемы" (212. 89–90; 233. 18, 30–31; 282. 231).

Однако появление в октябре 1966 г. быстро завоевавшей популярность среди молодежи партии Черная пантера, рост этноцентристских тенденций в СККНД и КРР, наконец, явное одобрение лозунга "черной власти" довольно значительной частью темнокожего населения свидетельствовали, что стихийный протест развивается по своим законам и многие из афроамериканцев, разуверившись в ненасилии, смотрят на Америку иными глазами, чем Кинг. Опрос, проведенный журналом "Тайм" и основанный на 1225 интервью с афроамериканцами из разных слоев и регионов, показал, что доля считавших неизбежным для достижения полного равенства применения насилия выросла с 21% в 1966 г. до 31% (а среди молодежи – до 40%) в 1970 г. В то же время опрос белых американцев, проведенный Институтом Харриса, показал, что среди них доля лиц, испытывавших страх перед "насилием черных", выросла с 43% в 1967 г. до 52% в 1970 г. (18. 35; 357. 1970. 6. 1. 18–19, 49).

В поисках форм борьбы, соответствующих задачам и целям новой фазы движения за гражданские права, Кинг осенью 1966 г. перенес штаб-квартиру ЮКХР на Север, в Чикаго, и развернул вместе с рядом профсоюзных и других организаций под лозунгом "войны трущобам" кампанию против сегрегации афроамериканцев в черных гетто. Но

организованное насильственное сопротивление ей со стороны местных и прибывших с Юга расистских групп показало почти полное безразличие напуганных "расовыми бунтами" урбанизированных белых американцев по отношению к демонстрациям обитателей черных гетто (232. 291; 233. 113–118; 378. 248).

В конце 60-х годов волна радикализации и этноцентристских инстинктов буквально захлестнула афроамериканскую молодежь. В 1967 г. возникла организация Республика новой Африки, потребовавшая создания в пяти южных штатах "отдельной родины" для черных американцев. Всего в стране насчитывалось более 200 афроамериканских организаций и групп националистического и нередко сепаратистского толка. Острые дискуссии по поводу содержания самой концепции "власть черным" как среди различных групп ее сторонников, так и между ними и противниками ее происходили на конференциях в Филадельфии и Вашингтоне в 1966 г., в Сан-Франциско, Нью-Йорке и Чикаго в 1967 г., в Филадельфии и др. в 1968 г. На них обычно присутствовали представители не только националистических, но и основных интеграционистских, а также церковных, профсоюзных, студенческих организаций. В такой обстановке руководство ЮКХР, НАСПЦН и некоторых других интеграционистских организаций в целях сохранения своего влияния на массы вынуждено было пойти на определенные уступки сторонникам "власти черным" (91. 465–485, 513–531; 110. 155–156; 345. 1968. 31. 3. 187–188).

Что касается М.Л. Кинга, то он всегда оставался достаточно гибким политическим тактиком, использовавшим оптимальные, по его мнению, методы и формы действий в конкретной ситуации ради достижения великой цели – искоренения расизма и полного равенства афроамериканцев с белыми американцами. Убедившись, что многие слои как белого, так и темнокожего населения перестали воспринимать морального рода призывы, он, творчески переосмысливая свои подходы к цели, также счел целесообразным оказать поддержку некоторым позитивным, на его взгляд, требованиям сторонников "власти черным" (о местном самоуправлении в районах с темнокожим большинством населения, о пропорциональном представительстве в органах власти, о праве афроамериканцев на вооруженную самооборону и др.). "Власть черным, в ее широком и позитивном значении, – писал он, – это призыв к черному народу наращивать политическую и экономическую силу, чтобы достичь своих законных целей. Никто не может отрицать, что негр остро нуждается в такого рода законной власти" (233. 36, 42–44). "Я стою целиком за тактику ненасильственных действий... Но... если наша кампания ненасильственных действий не приведет ни к каким сдвигам, люди перейдут к насильственным действиям и разговоры о партизанской войне приобретут более массовый характер" (14. 174–176, 210; 234. 24).

Еще в 1966 г. тысячи борцов за гражданские права, осознавших прямую связь между "грязной войной" США во Вьетнаме и ростом шовинизма, расовой ненависти и насилия внутри страны, включились в борьбу против этой войны. В числе других церквей участвовала в

антивоенном движении и Прогрессивная национальная баптистская конвенция. М.Л. Кинг еще в речи при вручении ему Нобелевской премии заявил, что отвергает войну, ибо "цивилизация и насилие — понятия несовместимые". Подходя к расовой проблеме как глобальной и стремясь соединить движение за гражданские права с общедемократическим антивоенным движением, он решительно осудил войну в Индокитае. В марте 1967 г. съезд ЮКХР принял резолюцию с требованием прекратить войну и вывести из Вьетнама американские войска, а в начале апреля Кинг в большой проповеди в Риверсайдской церкви в Нью-Йорке сказал, что невозможно преодолеть дискриминацию и нищету в черных гетто в Америке, пока миллиарды долларов расходуются на то, чтобы убивать и сжигать напалмом "цветных" во Вьетнаме. "Война не только сводит на нет надежды бедняков, — продолжал он, — но посылает их умирать..." Он призвал молодых американцев отказываться от участия в этой "позорной войне". Об этом же говорил он в январе 1968 г., выступая перед студентами Канзасского университета (14. 142–144, 152, 215–217; 178. 1967. 7. 2. 104–105). К тому времени антивоенные выступления стали неотъемлемой частью движения за гражданские права, а борцы за мир выдвинули лозунги равенства черных и белых американцев и ликвидации расовой дискриминации.

Борьбу за мир М.Л. Кинг неразрывно связывал с борьбой против бедности. Миротворческие аспекты в его деятельности тесно переплетались с социальными. Опыт более чем десятилетней активной борьбы привел его к убеждению в необходимости радикальных социальных реформ в США. Напоминая, что в богатейшей стране 40 млн граждан живут ниже черты бедности, он констатировал, что весь "социальный строй трещит по швам" и "общество, которое порождает нищих, должно быть перестроено". Считая наиболее важной на данном этапе проблемой обеспечение масс белых и черных бедняков работой и повышение их жизненного уровня, он разработал "экономический билль по гражданским правам", отражавший жизненные интересы городской бедноты. Чтобы убедить Конгресс принять его в качестве закона, Кинг с осени 1967 г. приступил к подготовке похода черных и белых бедняков на Вашингтон. "Я пришел к убеждению, — говорил он, — что Конгресс не пошевелится, пока его не пошевелешь" (14. 154, 168–172, 176, 177, 211; 90. 294–295; 234. 25; 178. 1967. 7. 2. 114).

М.Л. Кинг вышел из зажиточной афроамериканской семьи, и его моральный призыв к ненасилию, десегрегации и расовой гармонии в общем не выходил за рамки идеалов предшествующих ему черных реформаторов из среднего класса. Его первоначальное стремление к компромиссу, а не конфронтации с белым истеблишментом также находилось в русле идеологии черной мелкой буржуазии. К середине 50-х годов, когда он появился на общественной арене, в стране господствовало мнение о черном священнике как о "дяде Тома", а о черном христианине как о безнадежно отставшем от духа времени. Но молодой Кинг в отличие от большинства своих коллег по церкви верил, что в борьбе за ликвидацию системы расовой сегрегации и

переустройство с этой целью общества решающую роль предстоит сыграть прежде всего именно черным священникам. И хотя ему так и не удалось получить поддержки со стороны большинства афроамериканского духовенства, он вместе со своими соратниками при поддержке масс, сумев, по выражению одного из биографов, "превратить их религиозное рвение в социальное действие", добился осуществления важных демократических реформ. В результате сложился новый для страны образ афроамериканской церкви и появилось осознание радикальных возможностей черной религии. Однако существенно облегчить страдания широких масс афроамериканцев не удалось, и в процессе борьбы к Кингу пришло понимание того, что самой по себе ликвидацией системы институциональной сегрегации и дискриминации еще отнюдь недостаточно, чтобы создать общество "справедливое" для всех американцев. Убедившись в этом на собственном опыте, он вынужден был радикально пересмотреть некоторые свои взгляды.

Так реформатор из среднего класса афроамериканцев; молодой пастор баптистской церкви в Монтгомери, пройдя тернистый путь организатора массовых выступлений, превратился к концу 60-х годов в воинствующего поборника мира и интересов афроамериканского "нижнего класса". Не случайно в эти последние годы его жизни некоторые старые друзья и соратники отошли от него либо резко критиковали его за то, что он повернул "слишком далеко влево". Против Кинга выступили лидеры НАСПЦН и НГЛ Р. Уилкинс и У. Янг, первый черный лауреат Нобелевской премии Р. Банч и единственный черный сенатор федерального Конгресса. Э. Брук. Даже многие черные священники из ЮКХР в частном порядке критиковали Кинга и публично отказывались от участия в любых антивоенных демонстрациях и религиозных службах о мире (272, 255, 267, 272, 280; 90, 297).

"Новый" Кинг не устраивал определенную часть американского истеблишмента, и ФБР, объявив руководителей движения за гражданские права "иностранный агентурой", не только вело постоянное слежку за ними, но и приложило руку, как явствует из литературы, к убийству М.Л. Кинга в Мемфисе 4 апреля 1968 г. Как заявил спустя десяток с лишним лет после этого многолетний председатель черного кокуса в Конгрессе США и председатель Комитета палаты представителей по этике Луис Б. Стокс, Кинг был убит потому, что "начал пробуждать бедняков в этой стране, причем не только черных, но также и белых бедняков. Вступив на этот опасный путь", Кинг был обречен (131, 6–8; 245, 42). Но "жизнь и мученичество" его, как справедливо отметил один из современных авторов, вошли в историю афроамериканцев и США.

Лозунг "власть черным", появление черных кокусов и поворот ряда интеграционистских до того организаций к черному национализму и сепаратизму, вызвав острую борьбу между различными течениями в движении за гражданские права, не могли не оказать влияния на самый старый и массовый институт афроамериканцев – их церковь. Консервативное крыло ее руководства в лице пастора чикагской церкви (О)ливет и президента НБК США Джозефа Джексона сразу же после

появления лозунга "власть черным" резко его осудило. Однако, как показала статья "Черная власть и американский Христос", опубликованная 4 января 1967 г. в межденоминационном журнале "Крисчен сенчери", молодые черные националисты держались иного мнения. "Не представляйте нам в розовом цвете двуличного Иисуса, который советует нам любить вас и нести огненную смерть детям Вьетнама, - писал в ней Винсент Хардинг, преподаватель Спеллмановского колледжа в Атланте. - Не рассказывайте нам о спасителе-кровопийце, который осуждает бросающих камни бунтовщиков и восхваляет убийц, сбрасывающих бомбы. Этот Христос смердит. Мы не желаем, чтобы черные люди следовали по его стопам. Прекратите отправку наших бедных черных юношей в ваши легионы позора. Мы не пойдем. Если мы должны сражаться... то мы будем сражаться на улицах, где нас унижали... Если мы должны убивать, то мы будем убивать жирных благочестивых белых христиан, которые оберегают свои газоны и своих дочерей, в то время как готовят медленную смерть для нас. Если нам суждено умереть, то умрем за подлинное дело свободы черного человека, как ее определяют черные люди... Это и есть черная власть - ответ американскому Христу" (336. 359-360; 378. 248).

Уже в июле 1966 г. группа черных священнослужителей (в основном из преимущественно белых церквей), собравшихся в знаменитой основанной еще Р. Алленом в Филадельфии Бетельской церкви, выступила с заявлением, где, в частности, говорилось: "Мы разделяем чувства и чаяния нашего обездоленного народа, большинство которого требует власти черным. Это законное требование". Спустя несколько недель по ее инициативе был основан Национальный комитет черных церковнослужителей - НКЧЦ, опубликовавший 31 июля 1966 г. заявление "Власть черным", обращенное к лидерам Америки и белых церквей, а также к афроамериканцам. В нем объявлялось о решимости НКЧЦ восстановить черную церковь как "вовлеченный в политику институт социального евангелия". Поскольку характер расовых отношений в Америке всегда был обусловлен неравенством власти в руках белых и черных, то "черная власть" призвана устранить эту несправедливость, чтобы обеспечить в стране подлинную демократию. Лидерам белой Америки и белым церквям необходимо понять, что равенство, провозглашенное в законах, должно быть воплощено в жизнь. А темнокожим гражданам следует осознать, что обрести власть они могут только если будут едины и добьются примирения с белыми гражданами (88. 316, 323; 195. 121-122; 248. 110-113).

Довольно быстро НКЧЦ превратился во влиятельную экуменического типа организацию афроамериканского духовенства и мирян, целью которой являлась помощь темнокожему населению в решении его экономических, социальных и политических проблем. В состав комитета вошли священники и миряне также и из афроамериканских церквей, но главным образом из преимущественно белых церквей разных толков. Одной из его основных функций как раз и стала координация деятельности 10 национальных черных кокусов, образованных в конце 60-х годов в этих смешанных, но в основном белых

церковных деноминациях. Афроамериканцы в них, как выше отмечалось, уже с самого начала в 50-х годах движения за гражданские права упорно добивались большей возможности участвовать там в принятии решений. И хотя они составляли не более 10% всех верующих афроамериканцев, именно это меньшинство являлось ядром борющихся "черной власти" в религиозных организациях. Как показали проведенные в 1964 г. исследования, темнокожие прихожане и священники преимущественно белых церквей в борьбе за гражданские права были настроены гораздо более воинственно, чем прихожане и священники черных (особенно фундаменталистских) церквей (259. 94–105; 305. 165).

"Мы, – заявил исполнительный секретарь НКЧЦ Д. Метц Роллинс, – добиваемся духовной власти в рамках этих охватывающих главным образом белых американцев церквей – власти, которая бы дала нам возможность помогать в определении целей и выработке программ, находить подлинное место для выражения черной культуры и самобытности. Нынешние господствующие элементы должны серьезно отнестись к этому и договориться с нами. В противном случае черные христиане будут считать, что для них нет места в этих церквях". Что же касается черной церкви, то ее существование "в эпоху пробуждения самосознания в более широких кругах черной общины" имеет смысл "лишь в том случае, если она становится активным защитником дела справедливости и достоинства черного народа" (361. 1968. 26. 8. 46–48).

Цели черных кокусов в преимущественно белых церквях варьировали, но обычно ориентировались на единство афроамериканцев и участие в принятии решений с учетом нужд и интересов черных общин. Белые деноминации являлись одними из богатейших в стране организаций, и под давлением черных кокусов руководство христианских и иудаистских церквей основало в 1967 г. с целью оказания помощи бедноте в черных гетто экуменический Межрелигиозный фонд для общинных организаций (МФОО). В частности, уже в 1967 г. Епископальная церковь выделила 1 млн долл. для фирм, обязавшихся помочь созданию афроамериканцами деловых предприятий, а Объединенная методистская церковь решила израсходовать в 1968–1971 гг. 20 млн долл. на улучшение условий жизни (в том числе на строительство дешевого жилья) и просвещения в черных гетто. В 1968 г. ряд протестантских, еврейских и католических руководителей обещали выдать 10 млн долл. непосредственно афроамериканским группам, пытающимся улучшить условия в пяти конкретных городах. Миллионы долларов вложили в эти программы также унитарно-универсалистская ассоциация, Лютеранская церковь Америки и некоторые другие деноминации. С этой целью была образована Национальная комиссия экономического развития (НКЭР) (305. 169; 361. 1968. 26. 8. 48).

Но поскольку при осуществлении подобных программ расходование выделенных средств контролировалось белыми администраторами, то черные кокусы и группировки "власть черным" через НКЧЦ потребовали, чтобы церковные руководители "были готовы сесть за

стол переговоров с черными священниками и обсудить с ними вопрос передаче черным церквям тех ресурсов белой церкви, которые в настоящее время расходуются на нецелесообразные, непродуктивные и преследующие покровительственные цели миссии". Однако идея передачи полного контроля над этими расходами афроамериканцам встретила с сопротивлением. Один из представителей Унитарной церкви, в частности, заявил, что "это представляет собою тенденцию поляризации рас в нашей церкви и... положит начало процессу, который в конечном счете приведет к сепаратизму" (361. 1968. 26. 8. 48).

Кроме того, черными кокусами в протестантских и католических церквях оказывался растущий нажим с требованием предоставить священникам афроамериканцам в этих церквях больше высоких постов, а также разрешить им проводить богослужение и религиозные обряды в их "собственном стиле" с привлечением в установленный ритуал христианской церкви элементов "черной культуры". В частности, на съезде северной Американской баптистской конвенции в 1968 г. были представлены "12 требований черных священников", в том числе требование об избрании афроамериканца руководителем этой деноминации. И хотя оно было отклонено, руководство ее обещало афроамериканцам пост помощника генерального секретаря без портфеля, а также обязалось использовать больше черных священников на административных должностях и предоставить им больше прав в решении вопросов, связанных с осуществлением церковных программ в гетто. Тем не менее уже в 1969 г. президентом Американской баптистской конвенции впервые был избран темнокожий пастор Томас Килгор (357. 1970. 6. 4. 41; 361. 1968. 26. 8. 46-48).

Подобного же характера требования были предъявлены и руководству других белых протестантских церквей. Например, в Протестантской епископальной церкви среди 238 человек в ее руководстве в 1968 г. было всего 6 афроамериканцев. В Объединенной пресвитерианской церкви за 7 лет доля десегрегированных церковей возросла лишь с 14 до 20%, а доля черных священников была совершенно ничтожна. На национальной конференции Объединенной церкви Христа афроамериканцы в числе ряда других постов добились руководящего поста секретаря этой деноминации. Учащиеся десятка или лишним протестантских семинарий в северных штатах создали Ассоциацию темнокожих семинаристов с целью добиться облегчения для афроамериканцев поступления в семинарии и получения дипломов (361. 1968. 26. 8. 46, 48).

Не меньшую активность проявлял черный кокус и в католической церкви. Так, в Чикаго в 1968 г. католические священники-афроамериканцы в одеянии из цветных афроамериканских тканей, разделив алтарь с баптистским проповедником, провели "Мессу черного единства" с боем африканских барабанов конга. В Детройте совещание черных католических священников, обвинив руководство католической церкви США в том, что она является "преимущественно белым

расистским институтом", потребовало увеличить число черных священников, создать в Американской католической конференции возглавляемый черным отдел для решения расовых вопросов, рассмотреть и одобрить ряд программ в области просвещения, здравоохранения, жилищных условий, найма на работу и социального обеспечения жителей черных гетто. Руководство католической церкви вынуждено было создать Национальное бюро черных католиков, предоставить черным католикам Гарлема определенные права в руководстве католическими приходскими школами в этом районе и пойти на ряд других уступок. 900 темнокожих католических монахинь в целях участия в "освобождении черного народа" создали Национальный союз черных сестер. На конференции этого союза в 1970 г. монахини, выразив недовольство отношением католической церкви к черной общине, критиковали "белое" христианство как инструмент угнетения и выступали с позиций черного национализма. "Церковь по самой своей природе, – заявила председатель союза, – предназначена быть революционной силой". Конференция призвала к единству всех темнокожих христиан в борьбе за "освобождение черных". В 1971 г. в связи с отсутствием ответа католической иерархии в США на ряд их требований (в том числе о назначении архиепископом афроамериканца) делегация черных католиков посетила Ватикан. Делегаты сообщили об искажении в поступавшей в Рим информации правды о подлинном статусе черных в американской католической церкви и поставили вопрос об афроамериканском представительстве в Ватикане (91. XXVII; 305. 169–170; 361. 1968. 26. 8. 46–47).

После гибели М.Л. Кинга и в связи с тем, что подготовленный им и проведенный летом 1968 г. "Поход бедняков" на Вашингтон не достиг цели, более радикальные элементы даже в ЮКХР потребовали пересмотра тактики ненасилия, заявляя, что она в значительной степени себя изжила. "Мы будем применять насилие в той мере, в какой нас вынудят к этому, – заявил один из молодых соратников Кинга, Джесси Джексон, – и мы будем противниками насилия в той мере, в какой дается возможность быть таковыми" (357. 1970. 6. 4. 12–13. 15). Тем не менее на съезде ЮКХР в 1969 г. было подтверждено, что ее целью по-прежнему остается "политическое единство черных и белых американцев". В то же время новый лидер КРР Р. Иннис в 1969 г. открыто заявил: "Мы против политики интеграции и ассимиляции... Мы утверждаем, что движение за гражданские права мертво". Эту позицию подтвердил и состоявшийся в 1970 г. съезд КРР. На платформу черного национализма открыто перешел и СККНД, изменивший даже свое название, из которого были убраны слова "ненасильственных действий".

Продолжало набирать силу движение "власть черным" и в церкви. В частности, 4 мая 1969 г. Д. Формен из СККНД, неожиданно прервав богослужение в большой престижной Риверсайдской церкви в Нью-Йорке и заняв кафедру проповедника, провозгласил: "Мы... требуем от белых христианских церквей и еврейских синагог, которые являются частью системы капитализма, чтобы они начали выплачивать репа-

рации черному народу в этой стране. Мы требуем от христиан белых церквей и еврейских синагог 500 миллионов долларов". Спустя три дня НКЧЦ и Национальная конференция экономического развития черных поддержали это требование, поскольку "белые церкви и синагоги неоспоримо являлись моральным цементом структуры расизма в этой стране... Они способны выплатить из своего огромного корпоративного актива определенные репарации за свое соучастие в эксплуатации черных". Далее в этом документе, получившем название "Черный манифест", говорилось, что репарации будут использованы на создание на Юге земельного банка для черных, лишенных земли, издательств и типографий, национального забастовочного фонда для черных рабочих и т.д. (92. 301–308; 203. 135–136; 248. 113–116; 305. 153–154).

"Черный манифест" встретил у религиозных организаций далеко не однозначный отклик. Совет синагог Америки и другие еврейские организации, признав прошлые и настоящие несправедливости общества в отношении афроамериканцев, осудили тактику, избранную Д. Форменом. Епископальная церковь решила выплатить 200 тыс. долл., а католический архидиоцез Нью-Йорка ответил, что он не одобряет "Черный манифест" и его требования. В то же время черные кокусы в белых церквях и НКЧЦ безоговорочно его поддержали. Неоднозначна была реакция и афроамериканского духовенства. В частности, Джозеф Джексон от имени крупнейшей афроамериканской деноминации НБК США решительно осудил манифест. Однако многие черные священники высказались в его защиту. И уже это обстоятельство показывает, какой путь прошли они всего за 10–12 лет. Новое осознание своего места и роли в борьбе за гражданские и человеческие права афроамериканцев заставило некоторых из них переосмысливать свое понимание христианства и заговорить о "черной теологии" (195. 124; 305. 154).

Так, священник Объединенной церкви Христа в Детройте Альберт Клидж основал Националистическое движение черных христиан, выступавшее за "власть черным". В храме Черной мадонны, изображенной с чернокожим младенцем на руках, он читал проповеди, в которых утверждал, что Иисус был революционным националистом, 2000 лет назад боровшимся за освобождение "черной нации – Израиля" от римских поработителей, что цель христианства – освобождение народа и что, следуя христианству, афроамериканцы создадут новую "черную нацию", свободную от белых угнетателей. Черные христианские националистические церкви в каждой городской общине будут служить объединяющими центрами для черного человека и духовным источником его борьбы за освобождение и создание "черной нации". Одновременно Клидж возглавил афроамериканскую федерацию самоопределения, финансировал производство одежды в африканском стиле, добивался создания в муниципальных школах классов, где обучение велось бы на языке суахили.

Священник мемориальной церкви Вэйрик в бруклинском гетто Бедфорд-Стьювесант К. Маршалл также рассматривал христианство

как "революционное движение". На своем церковном облачении он носил знак НКЦ с цветами "освобождения" – черным, красным и белым, принятыми в свое время в качестве символа возглавляемым М. Гарви движением "Назад в Африку", а в 60-е годы – рядом радикальных националистических афроамериканских организаций. Кстати именем К. Маршалл был председателем Конференции экономического развития черных, подготовившей в 1969 г. "Черный манифест" (89. 177; 288. 1968, 15. 1. 35; 357. 1970. 6. 4. 44).

В процессе развернувшихся в конце 60-х годов среди части афроамериканского протестантского духовенства дискуссий о роли церкви в борьбе за реализацию завоеванных темнокожим населением гражданских прав родилась новая, соответствующая идеологии "черного национализма" и очищенная от влияния "белой" идеологии интерпретация христианства – "черная теология". По мысли ее творцов, она должна была придать пробужденному сознанию афроамериканцев соответствующее теологическое содержание, способствующее консолидации всех сторонников движения "власть черным". Свою лепту в разработку ее внесли такие религиоведы афроамериканцы, как Винсент Хардинг изSpellmanовского колледжа, Джозеф Вашингтон из Виргинского университета. Д. Деотис Робертс из Говардского университета, Джейрод Уилмор из Бостонского университета. Но основной вклад в ее создание, несомненно, принадлежит упомянутому уже пастору церкви Черной мадонны в Дейтройте Альберту Клиджу и особенно преподавателю Объединенной теологической семинарии в Нью-Йорке Джеймсу Кону.

Говоря в одной из статей о связи между "черной властью" и "черной теологией", Дж. Кон подчеркивал, что они действуют на двух, но сходных фронтах. Черная теология определяет идею "власти черных" в своем собственно теологическом контексте, анализируя освобождение черных в свете евангелия Иисуса Христа. Черная теология – теологическое оружие власти черных, а власть черных – политическое оружие черной теологии (121. 209). В книге "Черная теология и черная власть" он писал: "Черная церковь родилась в рабстве... Черная церковь – дитя протеста, и в этом смысле она является предвестником черной власти... В отличие от белой церкви... характерными чертами черной церкви, ее уникальности, стали свобода и равенство, протест и действие, ибо черный человек боролся за свободу" (119. 91–97). В книге "Черная теология освобождения" Кон утверждал, что "подлинно" христианство – религия освобождения, ибо выбор Богом "рабов-израэлитов в качестве своего народа... и воплощение в Христа показывает, что освобождение угнетенных является частью сокровенной природы самого Бога. Это означает, что освобождение... суть божественной деятельности... Либо Бог идентифицируется с угнетенными... и их опыт становится его опытом, либо он является Богом расизма... Познать Бога – значит быть на стороне угнетенных, стать одним из них и участвовать в борьбе за освобождение..." (120. 121–122, 124). "В Америке XX в., – добавлял он, – Христос означает черную власть!.. Это век восстания и революции..." (119. 112–115).

Пастор А. Клидж, в прошлом интеграционист, под влиянием Малькольма Х увидел в сепаратистской философии лучший ответ на проблемы афроамериканцев и также считал, что "цель христианства - освобождение черного народа" (203. 62; 288. 1968. 15. 1. 71). Свою книгу "Черный мессия" он начал с заявления о том, что Христос был "небелым лидером небелого народа, борovéhoгося за национальное освобождение против правления белой нации - Рима" И далее он писал, что "Израиль был черной нацией... Библия была написана черными евреями... Иисус был черным мессией. Он пришел освободить черный народ от угнетения белыми язычниками... Мы народ избранный Богом..." (116. 3, 43-44, 110-111, 272). В 1972 г. вышла вторая книга Клиджа - "Христианский национализм черных. Новые ориентиры для негритянской церкви", включавшая ряд докладов участников состоявшейся в 1970 г. конференции Христианского националистического движения черных, а также кредо этого движения. В ней он дополнил и развил ряд изложенных им ранее положений "черной теологии" Белый человек, писал он, искажил подлинное христианство, превратив его в религию для черных "воскресного утра", а церкви под "благочестивым" руководством - в своего рода "общественные туалеты" Подвергая резкой критике черную церковь и призывая ее освободиться от "рабского христианства", он требовал ее переустройства и превращения в "центр борьбы за освобождение черных". Практической деятельности в этом направлении посвящена особая глава книги - "Программа освобождения" (117. XII, 32, 34, 46, 52, 175, 205-229; 203. 73; 306. 176; 326. 173).

Клидж был одним из наиболее воинственных поборников "черной теологии" и, в отличие от Кона, считавшего ее религиозным аспектом движения "власть черным", объявил ее идеологией "черной революции" Однако независимо от различий в концепциях между творцами "черной теологии" все они были твердо убеждены в том, что путь к "освобождению" афроамериканцев лежит не через интеграцию с белыми американцами, а через создание ими собственно "черной нации". В "черной теологии" они видели важный фактор консолидации всех приверженцев этноцентристской и сепаратистской тенденции в движении афроамериканцев.

Основные постулаты "черной теологии" противоречат данным исторической науки и были призваны обслуживать скорее идеологические и пропагандистские задачи использования традиционной в условиях трех веков рабства и страданий лояльности американских негров христианству и приспособления его к интересам черного национализма и сепаратизма (13. 36-47; 89. 99-100, 127-153; 92. 69-83).

* * *

К началу 70-х годов из 16 млн взрослых афроамериканцев, исповедовавших христианство, лишь менее 2 млн были прихожанами церквей, принадлежавших к деноминациям с преимущественно белым составом верующих, где теперь, однако, встречались иногда и черные

священнослужители. К Объединенной методистской церкви, например, принадлежало 500 тыс. афроамериканцев, но если раньше большинство их были сегрегированы в отдельных приходах, то с 1968 г. 6 черных епископов (из 45 епископов этой деноминации) возглавляли интегрированные епископские епархии, и даже на Юге в районах с афроамериканцами назначались черные священнослужители. Около 100 тыс. афроамериканцев принадлежали к протестантской епископальной церкви. Но особенно высока была доля черных – до 2/5 всех прихожан – среди адвентистов седьмого дня (304. 123–124; 357. 1970. 6. 4. 41).

По-прежнему быстро росла численность черных прихожан в католической церкви. За время с 1958 по 1967 г. она увеличилась почти на 40%, достигнув 808,3 тыс. (1,7% всех католиков в США), а число католических церквей для черных достигло 568. Причем миграция в города Севера и Запада привела к тому, что если в 1947 г. на долю Юга приходилась почти половина всех черных католиков, то теперь лишь треть. Столь быстрый рост числа приверженцев католицизма среди афроамериканцев был связан с тем, что католическая церковь на Втором Ватиканском соборе (1962–1965) публично осудила расовую дискриминацию, заявив, что всякий вид лишения основных социальных или культурных прав личности по признаку пола расы, цвета кожи, языка или религии должен быть изжит и устранен как противный божьему замыслу. В энциклике папы Иоанна XXIII (1963 г.) было признано, что расовая дискриминация не имеет никакого оправдания. Кроме того, католическая церковь построила в те годы на Севере и Юге многие десятки новых школ для афроамериканцев и благодаря ее строго иерархической структуре сумела по указанию своего руководства осуществить постепенно десегрегацию католических школ Юга. Наконец, для многих афроамериканцев, ассоциировавших свое протестантское прошлое с бедностью и неполноценностью (в отличие от некоторых иммигрантских групп), уже сам переход в католичество означал продвижение к более высокому социальному статусу. Сыграл свою роль приток в те десятилетия в США пуэрториканцев, часть которых классифицировалась здесь как "негры" (88. 249–253; 176. 84; 304. 126; 336. 313).

В результате контакты афроамериканцев с католической церковью заметно расширились и, как показал проведенный институтом Харриса в 1966 г. опрос, многие из них считали, что она помогает "делу черных" больше, чем протестантские церкви. Тем не менее среди 50 тыс. ее священников афроамериканцы составляли менее 0,3%...

Правда, в 1965 г. папа Павел VI назначил священника Гарольда Роберта Перри епископом в епархии Нового Орлеана, и он стал, таким образом, первым черным епископом католической церкви США в XX в. Но только в 1968 г. под сильнейшим давлением 800 тыс. черных прихожан этой церкви ее высший орган в США создал для изучения "расового вопроса" Национальное бюро черных католиков (113. 593; 357. 1970. 6. 4. 41).

К 1970 г. 4/5 всех афроамериканцев, в том числе 95% на Севере и

Западе и 60% на Юге, жили в городах. По-прежнему 90% негритянского населения принадлежало к независимым черным деноминациям, общее число которых достигало трех десятков. Крупнейшими среди них к тому времени были три баптистские деноминации с общим числом верующих более 9,7 млн и три методистские деноминации с общим числом верующих в 2,7 млн (самая крупная по числу прихожан, церквей и священников НБК США во главе с Джозефом Джексоном насчитывала 5 млн; НБК Америки – около 2,7 млн; Прогрессивная национальная баптистская конвенция (ПНБК) – 2 млн прихожан, АМЕЦ насчитывала 1,5 млн; АМЕЦ Сиона – 770 тыс.; Христианская методистская епископальная церковь (ХМЕЦ) – 444,5 тыс. прихожан). К 1970 г. эти черные методистские церкви вошли в большой (насчитывавший около 15 млн верующих) Консультативный церковный союз девяти протестантских церквей, куда входили также Объединенная церковь Христа и белые, в основном, Объединенная методистская церковь, епископальная церковь, Объединенная пресвитерианская церковь в США, Пресвитерианская церковь в США (Южная), Христианская церковь (Ученики Христа). На собрании представителей этих церквей было решено, что президентом-епископом этой межрасовой "суперцеркви" каждые два года будут поочередно избираться белый и черный епископ (195. 71–73; 304. 123; 336. 237; 357. 1970. 2. 3. 46).

К тому времени церкви традиционных черных деноминаций ни по теологии, ни по общему характеру службы уже особенно не отличались от протестантских церквей "низшего" класса белых американцев. Обычно во время церковной службы хор, иногда поддержанный прихожанами, в сопровождении органной музыки (а в маленьких церквях пианино) пел гимны, затем паства, вторя священнику, молилась, после чего происходил часто поглощавший значительную долю времени всей службы сбор пожертвований. В некоторых баптистских и методистских церквях, особенно в кварталах бедноты, служба чаще проходила в более эмоциональной форме и паства отвечала священнику словами "да" или "аминь".

В типичной негритянской городской церкви воскресная утренняя служба начиналась в 11 часов (хотя кое-где бывали и вечерние воскресные службы) и являлась главным событием дня в общине. Для детей существовали воскресные школы. Кроме того, проводились различные мероприятия в течение недели: женские и мужские дни, концерты, разного рода собрания и т.д. Сельские церкви, так же как и многие городские "домашние", пятидесятнические, "святые" и иные церкви различных сект и культов, отличались более эмоциональной и ориентированной на потусторонние сюжеты службой, а также большей "раскованностью" прихожан, дающих выход своим чувствам и музыкальным талантам. Сельские церкви, обычно построенные из дерева и без особых претензий, все еще воплощали в провинциальной глубинке социальный институт, благодаря которому черная община там поддерживала свою социальную сплоченность (171. 350–351; 219. 129–130; 304. 126–127).

Но если в сельских черных церквях независимо от деноминации, к

которой они принадлежали, разница в степени интенсивности и характере выражения прихожанами своих религиозных чувств была сравнительно мало заметна, то в городских церквях межденоминационные количественные и качественные различия в религиозном выражении оставались весьма заметны. Это показал Х. Льюис в исследовании им негритянских церквей, имевшихся в 50-е годы в южном городке с условным названием Кент.

Наиболее сдержанный и пассивный тип религиозного поведения паствы там был отмечен в принадлежавшей к расово смешанной преимущественно белой деноминации Методистской епископальной церкви на Филдс-стрит, с наименьшим из трех подобных церквей числом прихожан и к тому же с наименьшей долей среди них регулярно присутствовавших на богослужении. Она была старейшей церковью с черными прихожанами в городке и считалось почти "фамильной", ибо паства ее издавна состояла в основном из потомков нескольких уважаемых черных семей, причем четверть всех прихожан представляли всего две семьи: Торпов и Робертсов. Это была единственная из трех церквей, где активное эмоциональное поведение во время церковной службы считалось предосудительным и недопустимым. Прихожане ее гордились своим сдержанным поведением. "Мы, – заявляли они с достоинством, – простые методисты, не африканские, не цветные, не методисты Сиона*", а простые, прямые методисты". Прихожане остальных двух негритянских церквей считали их "гордецами" и называли "черными пресвитерианами" (местная "белая" пресвитерианская церковь была в городе самой престижной) (243. 137–138).

В АМЕЦ Сиона, на Маунт-авеню, при 150 прихожанах на воскресных церковных службах в среднем присутствовала треть их. Религиозное поведение паствы было менее сдержанным, чем в церкви на Филдс-стрит, к прихожанам которой здесь относились с неодобрением: "Мы все цветные; они имели над собой белых епископов; мы же с самого начала не имели никого, кроме цветных". В то же время их религиозное выражение не было столь активным и эмоциональным, как у баптистов. Их активность была направлена не на чисто религиозное выражение как таковое, а на социальную деятельность церкви.

Объединенная баптистская церковь являлась единственной из трех негритянских церквей Кента, где служба велась через воскресенье и чей пастор не жил в местной черной общине. Из ее 116 прихожан на богослужении обычно присутствовали 40–50. Уровень проповедей здесь был ниже, религиозное поведение прихожан гораздо более активно и эмоционально. Придерживаясь старомодных обычаев, эта церковь по характеру ритуала и паствы была ближе к сельской церкви, за что в городе о ней говорили как об "отсталой". Ее прихожане были твердо убеждены, что единственным одобренным Библией средством спасения является крещение путем полного погружения в воду. Все эти черты, по мнению Х. Льюиса, придавали этой церкви характер полусекты (243. 138–139).

* Имеются в виду АМЕЦ, ЦМЕЦ и АМЕЦ Сиона.

Между тем в послевоенные десятилетия продолжался процесс постепенной неуклонной секуляризации мировоззрения урбанизирующихся афроамериканцев. Мечта о небесах, которая столь долго поддерживала их, все чаще трансформировалась в сознании афроамериканцев в надежду на лучшую жизнь на земле. И это находило свое отражение в оценках некоторыми из обитателей черных гетто как христианства вообще, так и черной церкви в частности. Отчаяние недавних мигрантов, лишенных морального цемента южной сельской общины, глубоко разочарованных "предательством белых" и крушением своих надежд, нередко приводило к тому, что отдельные из них поворачивались спиной к церкви, находя психологическую разрядку в компаниях, собиравшихся в пивных барах на уличных перекрестках. «"Несбывшаяся мечта" о свободе и равенстве, дегуманизация жизни в кишачих людьми черных гетто Севера разрушили представления, ассоциировавшиеся у миллионов черных людей с нормами и ценностями евангелической протестантской этики, – писал по этому поводу Д. Уилмор. – Когда черные обнаружили, что для них не только американская мечта была фикцией, но и черная церковь за несколькими примечательными исключениями была, как правило, безразлична к их положению, в жизни их, подобно глубокой трещине после землетрясения, образовалась духовная пустота и шоковая волна разочарования и неверия унесла в пучину якоря веры» (378. 234–235). И далее он констатировал, что едва ли христианская церковь где-либо еще подвергалась более длительной и непрерывной критике со стороны бывших ее черных приверженцев.

Описывая метаморфозы, не столь уж редкие для сельских мигрантов и их потомков в Гарлеме, Джеймс Болдуин в повести "Иди и вешай с горы", так живописал ее героев – Элизабет, Ричарда и их друзей: «Ни один из них не ходил в церковь – едва ли можно вообразить, что они знали о ее существовании – ежечастно, ежедневно в разговорах, в повседневной жизни и в сердцах своих они проклинали Бога. Все они, видимо, говорили то, что сказал Ричард, когда она [Элизабет] боязливо упомянула любовь Иисуса: "Ты можешь передать этому паршивому выродку, чтобы он поцеловал мою большую черную задницу"» (77. 179–180).

Автор исследования "Развитие негритянской религии" Руби Джонстон провела в конце 40-х – начале 50-х годов ряд опросов черных священников и прихожан трех негритянских сельских церквей и двух городских церквей в графстве Оранжбург (Южная Каролина), а также нескольких негритянских церквей в Бостоне (Массачусетс). В результате этого опроса она пришла к выводу о том, что происходит явное ослабление эмоционального характера службы в негритянских церквях и различных ритуалов и обрядов не только на Севере, но и в небольших городах Южной Каролины. Если еще в 1936 г. похороны были важным событием, привлекавшим чуть ли не всех членов общины, пишет Р. Джонстон, и проводились с ярким всплеском неудержимых эмоций, то в 50-е годы даже в сельских общинах похоронная церемония резко сократилась во времени, немногие

оплакивающие и соболезнующие выражали свои эмоции гораздо менее демонстративно. Традиционные магические ритуалы при погребении, если не считать изолированных районов с малограмотным населением, вообще исчезли. В городах же похоронные церемонии вообще все чаще совершались в похоронных бюро или прямо на кладбище. При этом надгробное слово, чтение Библии и отпевание занимали не более 20–30 минут. Весьма популярные еще в недалеком прошлом так называемые полевые молитвенные собрания, на которые приходили люди из дальних мест, продолжали интересовать лишь очень немногих (219. 63–65, 67–68).

Менее эмоциональными стали обряд "обращения" в веру и сама церковная служба в негритянских церквях. Опрос черных священников показал, что большинство их, как в Южной Каролине, так и особенно в Бостоне, высказались в пользу "умеренного" выражения эмоций в вере в Бога, рай и ад и в церковной службе. "Убеждения людей относительно всевышнего ослабли. В умах людей сегодня Бог не на первом плане; вера в Христа сегодня менее горяча. Люди отвернулись от Бога Авраама, Бога Исаака, Бога Якова, Бога их предков, Бога своих предков – Бога человечности", – писала Р. Джонстон (219. 74, 79).

Что же касается ответов на вопрос об отношении к межрасовым церквям, то, хотя большинство как северных, так и южных церковников и прихожан (84 и 122) предпочли их сегрегированным, почти треть их – и в основном это были южане – высказались против межрасовых церквей. Правда, многие оговаривали, что это связано с обстановкой, в которой они живут, а не с тем, что они сторонники сегрегации. Другие же заявляли, что чувствуют себя неприятно с лицами иной расы, "относящимися к тебе с презрением". И эта их позиция, по мнению Р. Джонстон, была культурно обусловлена окружающей средой, хотя среди противников межрасовых церквей находились и такие, кто извлекал из сегрегации в церквях определенные выгоды (219. 165–169, 174–177).

В другой книге – "Религия негритянских протестантов", опубликованной двумя годами позже, Р. Джонстон вновь констатировала, что традиционная религия афроамериканцев уходит в прошлое, уступая место вере, характеризуемой эмпирическими заботами практической жизни. А движение негритянской церкви в направлении норм и ценностей среднего класса все больше отдаляет ее от простого народа и тем самым от основной проблемы черной общины. "В церкви эмпирического типа духовная близость создается путем складывания ассоциаций людей образованных и зажиточных. Внутреннее разделение в структуре церкви способствует тому, что традиционные христиане или люди экономически не обеспеченные оказываются в тяжелом положении. Такие люди ищут новые религии" (220. 212).

Исследование, проведенное Х. Льюисом, в уже упомянутом южном городе Кенте и его округе с тремя городскими и шестью сельскими негритянскими церквями, показало, что заполнились прихожанами они "только по особым случаям". Хотя 90% всех местных афроамериканцев считались паствой этих церквей, "активными" прихожанами

являлись менее 3/5 их и только 1/3 последних, или 1/6 всей числящейся черной паствы, обычно присутствовала в церкви на воскресной утренней службе. Но имелись и такие прихожане, которые появлялись в церкви всего раз в году. Характерно, что во всех трех основных церквях число женщин всегда превышало число мужчин, как по количеству присутствующих в церкви, так и по уровню посещаемости. И вообще, хотя руководство церквями находилось в руках мужчин, женщины пользовались там большой косвенной властью, на долю их приходилась большая часть финансовой и моральной поддержки, оказываемой церквям (243. 129–130).

В 1958 г. Герхард Ленски организовал обследование ряда черных и белых церквей Детройтского округа, показавшее, что распространенное в то время мнение, будто афроамериканцы гораздо более религиозны, чем белые американцы, ошибочно. Оказалось, что если речь идет о вере и посещаемости церкви, то афроамериканцы действительно несколько опережают белых протестантов, но заметно уступают католикам. Выяснилось, что на воскресных богослужениях здесь присутствовали в среднем около 2/5 черных прихожан, причем у представителей среднего класса этот показатель был выше, чем у прихожан из "низшего" а 5% афроамериканцев вообще никогда не посещали церковь. Что касается религиозной ортодоксии, то и в этом отношении на первом месте стояли католики, затем следовали черные протестанты, а далее белые протестанты. Из своего анализа Ленски, имея в виду черных протестантов, делал вывод, что "в следующем поколении существует вероятность упадка как в доктринальной ортодоксии, так и в набожности".

Результаты опросов, проведенных тогда же институтом Гэллага, показали, что хотя посещаемость церквей среди католиков была в полтора раза выше, чем среди черных протестантов, но при сравнении подобных показателей у белых и черных баптистов последние были впереди. Тем не менее более высокий процент черных, чем белых, протестантов считал, что религия теряет влияние в жизни американцев (88. 8–9; 239. 14–16, 20, 36, 41, 44, 49, 52, 54, 57–59).

Все это наряду со все более заметным стремлением определенной части священнослужителей афроамериканской церкви не форсировать десегрегации и сохранить в своекорыстных целях статус-кво побудило тогда Э.Ф. Фрэзиера и Д.Р. Вашингтона выступить с предупреждениями, что традиционная черная церковь превращается в препятствующую интеграции афроамериканцев консервативную силу и, переставая служить их чаяниям, становится вместо этого орудием социального контроля над ними (176. 76; 243. 10).

В 60-е годы общая тенденция падения престижа институционального христианства в США даже усилилась. О резком падении влияния религии в те годы свидетельствуют, в частности, опросы, проведенные в "большом" обществе: если в 1957 г. считали, что оно сокращается, лишь 14% американцев (в том числе 7% католиков и 17% протестантов), то в 1968 г. – уже 67% (в том числе 61% католиков и 69% протестантов). Что же касается мнения афроамериканцев, то

среди них, по данным опросов института Гэллага, за время с 1957 по 1967 г. подобный показатель вырос с 39,8 до 66,5%. Особенно проявилось падение влияния негритянской церкви в бессилии ее убедить большую часть своих прихожан в необходимости сексуальной воздержанности, брачной верности, святости семейных уз и родительской ответственности. "Общее влияние церквей в негритянской общине, – констатировали в 1965 г. социологи Л. Брум и Н. Гленн, – явно сократилось и не представляется вероятным, чтобы церкви скоро трансформировали жизнь негров низшего класса, ибо их наиболее верующие приверженцы главным образом женщины, а для укрепления семьи необходимо сотрудничество с мужчинами" (81. 187; 88. 9; 105. 20–21; 176. 76).

Характерные результаты принесло обследование, проведенное во второй половине 60-х годов в гетто Нового Орлеана. Так, в четырех приходах там до 85% прихожан составляли женщины, большинство которых не имели никакой социальной "отдушины", кроме церкви. 73% женщин и лишь 37% мужчин ответили, что у них нет "настоящих друзей" помимо их общих знакомых по церкви. На вопрос, как часто они посещают церковь, были даны следующие ответы – "регулярно": отцы – 38%, матери – 60%; "периодически": соответственно 41 и 25%; "редко или никогда": 21 и 12%. Таким образом, большинство прихожан составляли более старые мужчины, но чаще женщины, жаловавшиеся на то, что другие члены их семей проявляют мало интереса либо вообще не проявляют интереса к церковной службе и присутствуют на ней лишь по особым случаям, да и то под нажимом. Пасторы также подтверждали, что очень мало молодых взрослых и тем более молодежи интересуются службой и вообще церковными делами. Один из пасторов прямо сказал, что 90% бюджета и поддержки его церкви "приходит от бабушек". Хотя почти все пасторы-мужчины (одной эзотерической сектой здесь руководила женщина) и лишь несколько женщин занимали видные церковные посты, пасторы признавали влияние женщин и считались с их пожеланиями. Видимо, поэтому большинство церквей в гетто были больше озабочены чисто ритуальными интересами и процедурами, чем трудными мирскими практическими проблемами своей паствы. Очевидно, не веря в возможность решения этих проблем собственными силами, прихожанки прилагали главные усилия к освобождению от груза этих проблем хоть на несколько часов в неделю, когда они "наслаждаются" службой в церкви. И несмотря на то что некоторые молодые пасторы в этом гетто в 60-е годы выдвинулись как активисты борьбы за гражданские права, большая часть местных афроамериканских церквей как институтов оставалась вне этой борьбы. Естественным результатом была негативная реакция черной молодежи гетто, часть которой примкнула к борцам за равные гражданские права либо к черным мусульманам (355. 158–160).

"Как показывают исследования, – констатировал в 1966 г. президент Межденоминационного теологического центра (преимущественно афроамериканского) в Атланте Г. Ричардсон, – в негритянских

общинах существует мало финансируемых церковью программ по руководству молодежью, образованию взрослых, заботе о здоровье и культуре, оказанию помощи в приобретении квалификации и работы". Неудивительно, что не только в новоорлеанском, но и в других черных гетто представители местного духовенства стали подвергаться открытой критике и осуждению. А в Фарлеме возникли даже прозванные "пятипроцентовиками" банды, которые под предлогом того, что "кровопийцы-проповедники и их церкви" истощают достояние черной общины, не внося должного вклада "в ее борьбу", требовали в своих кварталах со священника выплаты 5% его месячного жалования. В некоторых городах негритянские церкви, не reagировавшие на нужды общины, становились жертвами вандалистских выходов. "В период с 1964 по 1968 г., – замечает в этой связи Д. Уилмор, – в гетто, вероятно, было бы разрушено больше церквей, если бы люди, подобные М.Л. Кингу и А. Клиджу, не создали новый образ духовенства, а некоторые молодые священники не приняли участия в освободительном движении на Севере" (63. 412, 413; 378. 235).

Результаты обследований, проведенных в 1967–1971 гг. среди 500 студентов в кампусах афроамериканских колледжей на Севере и Юге, показали, что, хотя 85% этих студентов выросли в религиозных семьях, 76% сообщили, что теперь они не связаны с религией. Причем многие из них заявили, что разочарованы в "черных священниках", которые просто проповедуют о небесах и не желают вникать в повседневные проблемы черных людей здесь на земле" (195. 16–17). Их симпатии были на стороне таких людей, как М.Л. Кинг, Джесси Джексон, А. Клидж, Малькольм Икс, но скорее как политических борцов, чем как священников.

Примерно 1,5–2 млн афроамериканцев-протестантов, не входивших в шесть больших черных деноминаций, принадлежали к двум с половиной десяткам меньших независимых афроамериканских баптистских, пятидесятнических и других евангелических деноминаций, насчитывавших от нескольких сот до сотен тысяч приверженцев.

Массовый приток в большие города черных мигрантов из сельских районов Юга, в большинстве своем баптистов, по-прежнему оставался главным резервуаром, откуда продолжали черпать своих приверженцев пятидесятнические, "святые" и другие евангелические церкви. Тысячи недавних мигрантов, социально "вырванных с корнем" из своих общин, первое время пребывая в состоянии растерянности и психологического стресса, отчаянно нуждались в обретении общего базиса идентификации. И многочисленные "церкви Бога", "единого Иисуса Христа", "апостолические", "святые" церкви помогали им создать такой базис – реальную основу для воссоздания общины, обретения идентификации и чувства самоуважения.

По некоторым данным, к началу 70-х годов в США насчитывалось до 200 пятидесятнических деноминаций и групп. Подавляющее большинство их были сегрегированы и состояли из белых американцев, однако имелось и несколько десятков афроамериканских (крупней-

шая – Церковь Бога во Христе), а также с расово смешанным составом прихожан. Многие из последних возникли еще задолго до второй мировой войны, как, например, Ассамблея мира, имевшая в 60-е годы 550 приходов и 45 тыс. прихожан, или Церковь Бога (основанная в 1924 г. "матерью" И. Робинсон под названием Американская святая церковь горы Синай). Дом молитвы для всех людей, созданный еще Марселино Мануэлом да Грака, прозванным Дэдди Грейсом, продолжал функционировать и после смерти в 1960 г. его основателя. Преемники покойного утверждали в 60-е годы, что располагают 300 церквями в 60 городах с чуть ли не 3 млн прихожан, что, конечно, не соответствовало действительности (30. 29; 336. 214–215, 254, 258–261, 264–266).

Однако немало пятидесятнических церквей, групп, движений возникли и после второй мировой войны. Так, один из черных выпускников библейского колледжа Ассамблей Бога основал в 1955 г. независимую пятидесятническую церковь Дом откровения и спасения, располагавшую двумя приходами, имевшими 75 прихожан, в большинстве афроамериканцев, но также и нескольких белых американцев. Как правило, и в других расово смешанных пятидесятнических церквях подавляющее большинство прихожан составляли афроамериканцы. Но бывали и исключения. Например, в 60-е годы в разных районах США под лозунгом возвращения к первоначальному христианству происходили очередные всплески ривайвелистских ("оживленческих") движений и харизматических обновлений. Одним из них было пятидесятнического толка движение А. Аллена, развернувшееся в штатах Юго-Запада, но затем с мигрантами из этих районов распространившееся на промышленные города Севера. Учение Аллена рассматривало мир как борьбу добра со злом, использовало веру в демонов, исходило из апокалиптической эсхатологии, предрекавшей неизбежность гибели Америки в результате действия особого нервного газа. Хотя основными приверженцами этого движения являлись белые американцы, но немало было и черных (главным образом женщин) из "низшего класса". В то же время независимая афроамериканская пятидесятническая группа – Апостольская борьба святой церкви Бога, попытавшаяся объединиться со своими белыми братьями по вере, встретила с их стороны категорический отказ (30. 30; 74. 405–407, 413–415; 336. 261).

Американский религиовед Д. Хэрдон приводит следующее описание очевидцем молитвы-исповеди пятидесятников и обретения дара "говорения на языках". "Наконец, состояние стало благоприятным. Все устремлены вперед в предвкушении даров. Исповедь совершена, возбуждение нарастает. Эмоции молящихся нарастают. Некоторые вопят, другие впадают в транс либо в полном экстазе ритмично движут руками и всем корпусом. Один начал трястись и пророчествовать в молитве. Он стал говорить быстрее и быстрее, слова не получались, слышалось лишь какое-то клокотание в горле, и он разразился потоком слов, не имевших обычного значения. Религиозный экстаз пятидесятников ослаб, благодать была достигнута, звучит аллилуйя,

люди толпятся вокруг божьего избранника, подбирается популярный гимн, и волна эмоционального возбуждения, ошутимого даже неверующим наблюдателем, охватывает общину подобно электрическому заряду". Такое почти не наблюдалось в методистских церквях и полностью отсутствовало в церквях епископальных, пресвитерианских и других деноминаций, связанных, как правило, с прихожанами из среднего и "высшего" классов. Это, видимо, и дало Д. Симпсону основание назвать пятидесятничество "религией, почти идеально приспособленной к нуждам низших социально-экономических классов" (199. 306; 336. 263).

Заметно выросло в 50–60-е годы число приверженцев Движения миссий мира, основанного в 20-е годы Дж. Бейкером, известным под именем Отца божественного. Уже к началу 40-х годов он стал обладателем большого состояния, в том числе загородных резиденций с плавательными бассейнами, парками, площадками для гольфа, а также магазинов, солидных банковских вкладов, но в 1942 г. вынужден был перенести штаб-квартиру Движения миссий мира из Нью-Йорка в Филадельфию. Правда, в годы войны и первое время после нее число приверженцев секты несколько сократилось, тем не менее принадлежавшие ей гостиницы, предприятия и заведения процветали, принося немалый доход. После смерти его первой – черной – жены Дж. Бейкер в 1946 г. женился на уроженке Канады молоденькой белой стенографистке Эдне Роз Ройтчиг. К началу 60-х годов секта располагала десятками Центров мира (как стали называться ее "миссии"), владевших агентствами по найму рабочей силы, домами для престарелых, детскими приютами, вечерними школами для взрослых (88. 184; 114. 124–127; 229. 142, 144, 145).

В 1965 г. Бейкер скончался, оставив вдове многомиллионное состояние и титул главы секты – Матери божественной. "Многие полагают, что движение неожиданно исчезло с его смертью, – писал об Отце божественном в 70-е годы профессор Тринити-колледжа в Хартфорде Л. Баррет, – но оно не прошло бесследно". Посетив штаб-квартиру Отца божественного, он нашел, что "пустое кресло Отца божественного олицетворяет его живое присутствие среди последователей. К нему адресуются, как если бы он был жив, и это свидетельствует о продолжающемся общении с ним" (79. 214; 229. 147).

В 1982 г. городским советом Филадельфии были официально отмечены 40-летие переноса туда штаб-квартиры Движения миссий мира и его более чем полувековая деятельность в области обеспечения многих тысяч безработных, бездомных, голодных, отчаявшихся людей кровом, пищей за самую минимальную плату, одеждой, работой. В специальном решении городского совета отмечалась борьба Движения против алкоголизма, наркомании, курения, за мир между людьми и народами, против фашизма, всякого насилия и войны. Документ с этими решениями был торжественно вручен 4 февраля 1982 г. Матери божественной (301 = 302. 183–185).

Растущий приток черных сельских мигрантов в города, сопровождаемый дезорганизацией важных аспектов их социальной жизни,

ощущением отчаяния и стремлением найти для себя какое-то психологическое убежище, способствовал появлению в черных гетто все новых сотен уже описанных в пятой главе "домашних" церквей-молелен (store front churches). О том, как происходил этот процесс в 50–60-е годы на примере Сиракьюз (штат Нью-Йорк), рассказал А. Гаррисон. Первое обследование "домашних" церквей в этом городе проводилось в 1937 г., когда там проживало всего 2,4 тыс. афроамериканцев. В 1950 г. число их превысило 5 тыс., причем 93% из них проживало в трущобном районе близ центра города. Ко времени обследования, проведенного в 1961–1962 гг., число темнокожих жителей Сиракьюз превысило 12,2 тыс., но в старом гетто жило только 72% их. Остальные проживали в другом районе, и вместе с ними ушли из центра, поменяв местоположение, некоторые "домашние" церкви. Стремление таких церквей следовать за переселяющимся негритянским населением отмечается многими авторами. К 1961 г. в городе насчитывалось уже 16 черных "домашних" церквей. Возникновение их обычно связано с появлением и ростом числа в данном районе недавних черных сельских мигрантов, которым эти церкви облегчали адаптацию к городскому окружению. Иногда паства и пастор такой церкви являлись выходцами из одного южного графства (88. 241).

Характерно, что постепенно в процессе адаптации и культурной трансформации некоторые религиозные группы покидали свои "домашние" церкви и становились признанными – "организованными" церквями. "Наша церковь, – рассказал интервьюэрам один из местных священников в Сиракьюз, – была основана в 1947 г. в День Валентина. Тогда у нас было пять прихожан. Мы перебрались из нашего первого месторасположения – жилой комнаты моего дома в помещение на Ист Файетт-стрит, 1055. Здесь наша паства выросла до девяти человек. Потом мы размещались на Саус Мак-Брайд-стрит, 808. Там у нас было сто прихожан и мы вступили в Баптистскую конвенцию. Затем наша церковь переместилась на Таунсенд-стрит, 912. Мы обрели здесь собственность и число наших прихожан выросло до 800. Когда нам стало там тесно, мы переехали в старый Театр Алькасара на Рэйнон и Оквуд-авеню. Мы оставались там, пока ремонтировалась наша нынешняя церковь. Эта церковь была полностью снесена и построена заново. Теперь у нас примерно 1800 прихожан" (88. 244).

И хотя, как сообщал А. Гаррисон, многие из первоначальных прихожан "домашней" церкви оставались с этим священником, он в 1961 г. руководил уже одной из крупнейших конгрегаций в районе, который становился новым черным гетто в Сиракьюз. Все это помогает ответить на вопрос о том, почему появлялись, а затем исчезали многие "домашние" церкви и как некоторые из них превращались в "организованные" церкви.

Обследование, проведенное в начале 60-х годов в Центральном Гарлеме, показало, что из имевшихся там 418 церквей только 132 располагались в специально построенных церковных зданиях, 214 представляли собой "домашние" церкви, а 54 размещались в разных общественных и частных залах для собраний. Весной 1971 г. там же, в

Центральном Гарлеме, главным образом путем контактов на устном уровне было проведено обследование с целью определения степени активности нескольких местных "домашних" церквей. Оно показало, в частности, что в пяти из них священники печатали и утром расклеивали на стенах зданий листовки-объявления о предстоящей вечерней церковной службе с указанием дня, часа и места ее проведения. В трех из этих пяти "домашних" церквей молитвенные собрания проходили регулярно раз в неделю уже полгода, с осени 1970 г., а в двух – начали проводиться недавно. Никогда на таких собраниях не бывало более 25 прихожан, треть которых составляли дети до 10 лет, часто малые на руках матерей. Среди прихожан преобладали обычно женщины, проповедником во всех пяти случаях был мужчина. По словам одного из них – единственного согласившегося дать интервью, "дела идут хуже, когда устанавливается хорошая погода... Люди больше времени проводят на воздухе... Я веду службу для людей и никого приходить сюда не принуждаю... Я проповедую слово божье, и это их устраивает". Его средний сбор за службу, которая длилась 1–2 часа, составлял 10 долл. "От этого, – заметил он, – не разбогатеешь. Если бы я хотел разбогатеть, я бы этим не занимался. Вы можете мне поверить... Я просто помогаю людям найти путь к Богу" (195. 79–80; 304. 125).

Многочисленные "домашние" церкви и культовые группы, вроде Отца божественного или Дэдди Грейса, играли для своих приверженцев важную очистительную роль, обеспечивая им возможность "выпустить пар", освободиться от эмоций, которых они не могли выразить ни в переполненных людьми жилых домах, ни на работе. "Домашняя" церковь ослабляла стресс, смягчала разочарование, придавала своим прихожанам силу, идентичность, достоинство. Несмотря на различия между "домашними" церквями баптистских групп и "домашними" церквями пятидесятнических и "святых" групп, в характере службы, пения и других ритуальных аспектах тех и других наблюдался определенный шаблон, тогда как в проповедовании, по выражению А. Гаррисона, исследовавшего эти сюжеты, – "непредсказуемый, неконтролируемый мир". Иначе говоря, в "домашних" церквях – в процессе культурной трансформации сельского южного наследия американских негров и превращения их в афроамериканцев – происходила шаблонизация в ритуале и ценностях, сообщаемых в этих церквях. Как выше было показано на примере Сиракьюз, некоторые религиозные группы в процессе культурной трансформации и шаблонизации покидали "домашние" церкви, а иногда последние постепенно превращались в признанные церкви (202. 242, 244).

* * *

В 70–80-е годы глубокие преобразования в производительных силах, связанные с новым этапом процесса НТР, привели к дальнейшим качественным изменениям в американской экономике – в трудовых ресурсах, общественном разделении труда, характере использо-

вания рабочей силы. Изменялась ее социальная и отраслевая структура, происходили важные сдвиги в профессионально-квалификационном составе, менялось положение различных групп рабочей силы на рынке труда и методы ее эксплуатации. Резко ускорился, в частности, рост числа "белых воротничков" – работников преимущественно умственного труда, тогда как темпы роста числа "синих воротничков" – производственных рабочих – замедлились. Бурное развитие в эти годы наукоемких отраслей промышленности, насыщение новейшей техникой сферы услуг предъявили новые требования к типу квалификации. Произошел переход от квалификации, приобретенной в результате многолетнего эмпирического опыта, к квалификации, основанной на базе программного общекультурного и общетехнического образования.

Все это самым непосредственным образом отразилось на социально-экономическом положении темнокожего населения. Так, в 1960 г. каждый американский фермер в среднем "кормил" 26,8 человека, а в 1983 г. – 76 человек. В результате, если в 1970 г. в сельском хозяйстве было занято 3,9% работавших афроамериканцев, то в 1988 г. – менее 1%. Из 2,1 млн ферм в США им принадлежали лишь 23 тыс., а темнокожее фермерское население не превышало 145 тыс. человек. Правда, в сельских районах еще проживало 10–12% афроамериканцев, но более 9/10 их работали в соседних городах. 80,5% афроамериканцев в возрасте от 25 до 35 лет имели среднее, а 11,3% – высшее образование. Доля "белых воротничков" в целом с 1970 по 1988 г. выросла среди них с 24 до 42% (в том числе специалистов и менеджеров до 15%), тогда как доля "синих воротничков" сократилась с 37 до 26%. Более чем в 1,5 раза вырос "новый средний класс", и доля состоятельных афроамериканцев, ушедших из гетто и обитающих в черных пригородах увеличилась с 1/6 в 1970 г. до 1/4 к концу 1980-х годов. Но в то же время вырос уровень безработицы среди темнокожих граждан (127. 1989. 442. 20, 25; 249. 267–268, 448–449; 309. 1988. 1–2. 41; 344. 1990. 38, 53, 133, 350, 445, 638, 639, 641).

В 1970-е годы движение гражданских прав вступило в новую фазу, отличную от 50–60-х годов, когда оно не только добилось крупных побед и признания, но и принесло многим афроамериканцам чувство достоинства и гордости за свои достижения. В целом, как община, они завоевали равное избирательное право, равные права на жилье, образование, получение работы. В 1983 г. власти вынуждены были объявить день рождения М.Л. Кинга национальным праздником. Однако эти успехи мало изменили социально-экономическое положение почти половины афроамериканцев. В годы экономических кризисов вдвое больше черных, чем белых, теряли работу, а доходы черных понижались гораздо больше, чем белых. Фактическая, хотя и завуалированная, расовая дискриминация несмотря на все юридические запреты как на рынке труда, так и в сфере высшего образования сохранялась. Поэтому основным требованием афроамериканцев стало теперь не юридическое равноправие – "равенство возможностей", а "равенство результатов", ибо официальное получение гражданских

прав не поколебало основ социально-экономического неравенства. Поэтому в повестку дня встали такие проблемы, как безработица, минимум зарплаты и уровень жизни, строительство жилья, страхование и социальное обеспечение, и т.д.

На сцене появились новые афроамериканские организации и межрасовые коалиции, добивавшиеся фактического равенства черных во всех сферах жизни. Наиболее известной из них стала основанная в 1971 г. бывшим соратником М.Л. Кинга баптистским пастором Джесси Джексоном на базе группы, отколовшейся от ЮКХР, организация "Люди, объединенные для спасения человечества" (англ. аббревиатура – PUSH, рус. – ПУШ). Главной ее задачей было улучшение социально-экономического положения афроамериканцев. "Борьба в той форме, какой мы ее знали, закончена, – говорил он. – Теперь, когда мы располагаем правом голоса, нам нужны средства для финансирования избирательных кампаний. Теперь, когда мы имеем право свободного найма жилища, нужны деньги, чтобы приобрести это жилище". Поэтому программа "Операция ПУШ", делавшая особый аспект на деятельность среди черной бедноты, включала сотрудничество и соглашения как с профсоюзами, так с корпорациями и банками (249. 266; 282. 253–255).

Важным направлением движения афроамериканцев стала борьба за реальное осуществление политического равноправия, и к 1989 г. число их на выборных должностях в федеральном Конгрессе и местных органах власти возросло в пять раз, превысив 7,2 тыс., в том числе 24 (и среди них несколько священнослужителей) в Конгрессе, 417 в законодательных собраниях штатов, более 300 мэров городов. Причем 2/3 их были избраны при поддержке белых избирателей. Тем не менее доля черных на выборных постах не превышала 1,5% (тогда как в населении США – 12,4%) (249. 216–218; 361. 1990. 23. 7. 23; 344. 1990. 257, 260).

Поддержка черных кандидатов на местных выборах, так же как и периодические опросы общественного мнения, свидетельствовали, что значительная часть белого населения постепенно расстается со многими расистскими предубеждениями. Но в то же время опросы показали, что, хотя расовые предрассудки среди части белого населения постепенно уходили в прошлое, этот процесс почти не затронул глубинных сфер сознания значительной части белых американцев, не говоря уже о бытовом расизме, пропитавшем едва ли не все поры жизни страны (288. 1979. 26. 2. 37–38). А в 80-е годы ситуация в этом отношении даже ухудшалась. "Не вызывает сомнения, – заявил в 1987 г. президент ЮКХР Риверенд Д. Лоури, – что политика администрации президента Рейгана расширила пропасть, разделяющую расы... Он задает тон, и люди следуют его руководству". Во всяком случае в конце 80-х годов в позиции белых американцев в этом отношении, по словам авторов книги "Расовые отношения в Америке", наблюдалась "смесь прогресса и сопротивления", более горячая поддержка "абстрактных принципов" интеграции, чем их претворения в жизнь" (151. 1987. 4. 136; 288. 1988. 7. 3. 26).

Между тем в религиозной жизни США происходили важные перемены. С одной стороны, продолжался еще более ускоренный взлет техницистско-сайентистской мысли на новом этапе НТР процесс секуляризации – утверждения в сознании людей научного взгляда на мир и связанной с этим десакрализации миропонимания, кризиса религиозного сознания. В появлении множества новых "секуляризованных", "мирских", "политических" и других теологий, призванных приспособить христианское вероучение к реальностям последней четверти XX в. и получивших название "секулярного христианства", нашла выражение девальвация многих религиозных форм. В частности, продолжалась либерализация "традиционных" христианских церквей. Хотя теологические разногласия между различными вероисповеданиями сохранялись, центральными вопросами их взаимоотношений все больше становились не специфически религиозные, а социальные и идеологические проблемы: вопросы внутренней и внешней политики, идейного воспитания молодежи, мировоззренческой основы образования, расовой политики. Протестантский религиозный модернизм все более настойчиво выступал за вовлечение Бога в мирские дела и причастность его к земным заботам человека. Это вело к сближению по идеологии и организационной структуре основных протестантских деноминаций, усилению экуменических тенденций и дальнейшему объединению христианских церквей, ко все более частым выступлениям их единым фронтом в толковании ценностей американского образа жизни, а также к сближению их с нехристианскими конфессиями (31. 121; 51. 210–227; 53. 78). Национальный совет христианских церквей, объединяющий свыше 45 млн американцев разных вероисповеданий, является одним из активных членов Всемирного совета церквей и участников экуменического движения. В области внешней политики он последовательно выступает с антивоенных и миротворческих позиций, а в области внутренней – в поддержку движения гражданских прав. Его Комиссия по религии и расе оказывает немалое влияние на политику федерального правительства (16. 124–126; 58. 1990. 21. 11).

Одновременно развивался процесс секуляризации и либерализации внутри самих деноминаций. Небывало возросло, например, число женщин священников – к концу 80-х годов, по некоторым данным, оно достигало в США почти 21 тыс. В протестантских деноминациях появились женщины епископы. Движение гражданских прав помогло постепенно ликвидировать внутри преимущественно белых деноминаций основанные по расовому признаку структуры и шире открыть двери их церквей для людей всех рас. Даже мормоны (Церковь святых последнего дня) впервые за 148 лет своего существования отменили запрет на возведение черных в сан священника. В Объединенной методистской церкви, Объединенной церкви Христа, епископальной, пресвитерианской и ряде других протестантских, преимущественно белых, церквей афроамериканцев и афроамериканок стали все чаще назначать пасторами многих, в основном белых конгрегаций, а также епископами и даже избирать руководителями этих дено-

минаций. В 1972, 1978 и 1984 гг. черные епископы избирались президентами Национального совета христианских церквей (93. 29; 151. 1985. 11. 320–338; 288. 1989. 20. 2. 39; 322. 138–139; 327. 143).

Не миновала либерализация, в том числе в расовом вопросе, и католической церкви. В 1976 г. на ее национальной ассамблее в Детройте при обсуждении плана социальных программ на 5 лет было рекомендовано покончить во всех институтах церкви с дискриминацией на основе "расы, языка, пола, культуры" и т.д. (правда, даже в 80-е годы протесты американских католиков против запрета возведения женщин в сан священника оставались без внимания). Еще в 1966 г. Г.Р. Перри стал первым назначенным в XX в. черным католическим епископом в Америке. Вторым темнокожий католический епископ здесь был назначен лишь в 1973 г., а третий — в 1979 г.; в 1982 г. их было уже 5, а в 1984 г. (после восстановления разорванных еще в 1867 г. дипломатических отношений США с Ватиканом) стало 9. Однако католическая церковь здесь насчитывала более 370 епископов. В 1988 г. под давлением Национального бюро черных католиков Ватикан назначил первого темнокожего в США архиепископом. В феврале 1989 г. был опубликован подготовленный по указанию папы Иоанна Павла II документ "Церковь перед лицом расизма — за более братское общество", в котором резко осуждались все формы расизма. Борьба против него; говорилось там, "превратилась в императив, глубоко укоренившийся в человеческом сознании", и с этой целью "все католики призваны действовать совместно с другими христианами" (151. 1988. 10. 94—96; 282. 80, 1262, 1274, 1282; 296. 1991. 11. 2; 322. 82—84).

С другой стороны, уже в 70-е, а особенно в 80-е годы на уровне массового сознания в США наблюдался взлет религиозных настроений, очередное "религиозное возрождение". Причем наиболее отчетливо все это проявилось на Юге, где с середины 70-х и до середины 80-х годов сдвиги в общественном сознании оживили столь традиционные для США религиозно-мессианские тенденции, связанные прежде всего с протестантским фундаментализмом, основанным на буквальном восприятии Библии, а также всех христианских догм, и представляющим идейную основу большинства антидемократических движений в США.

Правые евангелисты, проповедуя основанную на фундаментализме философию "стопроцентного американизма" и индивидуализма, всегда поддерживали различного рода консервативные, правоэкстремистские и расистские организации (5. 228—235; 43. 19—60; 51. 224—270). Особенно заметно усилилось в те годы влияние фундаментализма в форме так называемого движения "морального большинства" в крупнейшей Южной баптистской конвенции и таких консервативных деноминациях, как Церковь Христа, лютеране миссурийского синода, Христианская реформистская церковь, Церкви Бога, Ассамблеи Бога. Однако во второй половине 80-х годов влияние фундаментализма, пройдя свой пик, заметно уменьшилось. Если в 1980 г. телепроповедники евангелисты "не вызывали доверия" у 36% опрошенных институтом Гэллупа, то в 1987 г. — у 63%. Тем не менее, как показывают такие

опросы, религия и церковь все еще внушают гражданам США наибольшее доверие (180. 1987. 259; 180. 1987. 263; 327. 136; 357. 1987. 22. 5. 42—44). Поэтому, как справедливо подчеркивает М.П. Мчедлов, мнение, будто религия и ее организации, сдавая позиции под натиском научного познания и общественного прогресса, перестают быть фактором национальной жизни, якобы доживают свой век, в принципе отражает (точнее, предвосхищает) объективно неизбежную тенденцию, но только в принципе и только тенденцию (31. 3).

В 70—80-е годы доля (а соответственно и численность) афроамериканцев в расово смешанных преимущественно белых деноминациях заметно увеличилась. Если в середине 60-х годов она редко превышала 1—2%, то в середине 80-х годов в большинстве этих деноминаций доля их колебалась от 3 до 5%, а в таких, как пятидесятнические, составляла 16%, Американская баптистская конвенция (северная) и адвентисты седьмого дня (70% которых проживают в городах Севера и Запада), соответственно, — 27,1 и 27,0%. Кроме того, значительное число афроамериканцев принадлежат к церквям Ученики Христа, Свидетели Иеговы, "святым" и спиритуалистским церквям и культам. В католической церкви с 1968 по 1988 г. численность черных прихожан выросла почти вдвое, превысив 1,5 млн, число преимущественно черных приходов перевалило за 1700, а черных священников — за 300. Тем не менее доля афроамериканцев среди католиков в США не превышает 2,5% (93. 28; 151. 1984. 10. 94—96; 248. 93; 249. 159; 327. 123, 141). В целом же, хотя определенный прогресс налицо, степень расовой интеграции в преимущественно белых деноминациях еще мала, свидетельствуя, что церковь пока остается одним из наиболее сегрегированных основных институтов страны. К тому же во многих расово смешанных, преимущественно белых, деноминациях черные и белые американцы нередко все еще молятся раздельно — в сегрегированных приходах.

Точных данных о числе черных христиан в США нет, ибо в официальных статистических ежегодниках сведения по разным деноминациям даются за различные годы и нередко весьма устаревшие. По нашим расчетам, во второй половине 80-х годов оно составляло 19—20 млн, из которых примерно 2,5—3 млн принадлежали к расово смешанным (в основном преимущественно белым, а частично к преимущественно черным) деноминациям. Таким образом, если в 1946—1947 гг. в расово смешанных деноминациях насчитывалось 0,5 млн афроамериканцев, или 6% черных христиан, то спустя 40 лет — около 14—15% (93. 28; 151. 1984. 3. 140—144; 282. 1284—1285; 327. 142; 344. 1990. 56, 57).

Более 9/10 черных христиан принадлежали к протестантским конфессиям. По оценкам У. Руфа и У. Мак-Кинни, 57% всех черных протестантов в США проживали в середине 80-х годов на Юге, 36 — на Севере, 7% — на Западе. Причем 77% их жили в городах, 13 — в пригородах, 10% — в сельских районах. Подавляющее большинство их были баптистами и методистами. Почти 3/4 последних жили в городах, 13 — в пригородах и 13% — в сельских общинах. Что же касается

черных баптистов, то на Юге 76%, а на Севере и Западе 79% их проживали в городах, 9 и 19%, соответственно, — в пригородах, а 15 и 2%, соответственно, — в сельских общинах. Черные протестанты присутствовали на богослужении обычно регулярнее, чем белые. При этом, южные черные баптисты посещали церковь чаще, чем северные (327. 91, 135).

16,6 млн черных христиан, или 85% их, во второй половине 80-х годов принадлежали к шести основным историческим черным протестантским деноминациям и молились в полностью черных приходах. Более 2/3 прихожан этих деноминаций были баптистами, остальные — методистами. Крупнейшей из деноминаций по-прежнему оставалась НБК США со штаб-квартирой, перенесенной из Чикаго в Батон-Руж (Луизиана). К 1988 г. в ней насчитывалось до 7,5 млн прихожан, более 30 тыс. приходов и священников. Президентом ее после 30-летнего пребывания на этом посту консерватора Джозефа Джексона стал один из руководителей ЮКХР и соратник М.Л. Кинга — Т.Д. Джемисон. Заняв этот пост, он заявил, что "черная церковь все еще является сильнейшей организацией" афроамериканцев и поэтому обязана использовать "мощь своей численности, чтобы поднять жизненный уровень черного населения" Приоритетными сферами деятельности НБК США считает регистрацию черных избирателей, финансовую поддержку частных черных колледжей и университетов, экономическое развитие черной общины. Второй по численности также оставалась НБК Америки со штаб-квартирой в Джексоне (Флорида), насчитывавшая 3,5 млн прихожан около 11,5 тыс. приходов. Прогрессивная национальная баптистская конвенция со штаб-квартирой в Вашингтоне насчитывала около 1 млн прихожан и 1 тыс. приходов (151. 1984. 3. 140—142; 151. 1988. 4. 134. 249. 31, 36, 37).

У черных методистов крупнейшей деноминацией оставалась созданная Ричардом Алленом АМЕЦ со штаб-квартирой в Нашвилле (Теннесси), имевшая 3 млн прихожан, более 6,2 тыс. приходов и 12 тыс. священников. АМЕЦ Сиона со штаб-квартирой в городе Шарлотт (Северная Каролина), отличавшаяся от АМЕЦ скорее социальным составом своей паствы, чем серьезным расхождением в религиозных верованиях, насчитывала 1,2 млн прихожан, более 6 тыс. приходов и 6,3 тыс. священников. Христианская методистская епископальная церковь со штаб-квартирой в Мемфисе (Теннесси) насчитывала 800 тыс. прихожан, 2,4 тыс. приходов и священников (151. 1984. 3. 144; 344. 1989. 56).

Хотя в некоторых черных деноминациях и ранее изредка встречались священники-женщины, их число возросло, в 80-е годы они составляли уже около 3,5% черного клира, это, как и в межрасовых деноминациях, было обусловлено стремлением церквей не только "демократизироваться", приспособиться к новым условиям, но и компенсировать нехватку мужских кадров в связи с явным падением прежней престижности этой профессии среди молодых афроамериканцев (327. 132; 249. 44—45, 73—74, 90, 127, 306—307).

Значительно выросло в 70—80-е годы число афроамериканцев,

связанных с пятидесятническими и спиритуалистскими деноминациями (Ассамблеи Бога, многочисленные церкви Христа, "святые церкви", движение ривайелиста А. Аллена, Объединенная церковь всенародного Иисуса Христа и др.), мелкими "домашними" церквями, мистическими, утопическими, а подчас и экстремистского типа культами и сектами вроде ставшей известной во всем мире после массовой гибели в 1978 г. переселившихся из США в Гайану ее приверженцев секты Народный храм во главе с "пророком" Джимом Джонсом (1; 50. 26—37; 341. 1990. 31. 4. 563—564).

Следует, однако, отметить, что ряд пятидесятнических церквей, отказавшись от свойственных им в прошлом упований на перемены, которые принесут сверхъестественные силы, включились в экуменическое движение, установили связи с Национальным советом христианских церквей и Всемирным советом церквей, а также приняли участие в осуществлении некоторых социальных программ и политических акций, направленных на улучшение жизни и реализацию гражданских прав черных "низов". Наиболее ярким примером этого служит Церковь Бога во Христе, паства которой уже в 20—50-е годы выросла с 50 тыс. до 400 тыс. прихожан, а к концу 80-х годов до 3 млн (249. 77, 82—87, 158, 385; 282. 257).

В Нью-Йорке, Филадельфии, Чикаго, Лос-Анджелесе, Бостоне существуют группы "черных евреев" и "черных израэлитов", насчитывающие в общей сложности до 40 тыс. человек. В основном это представители низших слоев афроамериканцев. Большинство из них — уроженцы южных штатов, а часть — выходцы с островов Вест-Индии, но все они исповедуют в разных вариациях ортодоксальный иудаизм, хотя форма богослужения у них сефардская, перешедшая от евреев Испании и Португалии в Латинскую Америку, а оттуда — в Вест-Индию.

Потомками древних черных израэлитян, сосланных в Вавилон, считают себя и приверженцы пришедшего в США с Ямайки культа растафаритов — по имени бывшего императора Эфиопии Хайле Селассие, до коронации Раса (князя) Тафари, считавшегося прямым потомком царя Соломона и эфиопской царицы Шебы. Бога растафариты считают черным (282. 1271—1272).

Наконец, немало среди обитателей гетто в крупных городах приверженцев как Американской мусульманской лиги (преемницы Всемирной общины ислама на Западе), руководимой У.Д. Мухаммедом, так и отколовшейся от нее в 1977 г. и сохранившей название Нация ислама сепаратистского толка группы во главе с Л. Фарраханом (93. 28, 350—351).

В 80-е годы черные протестантские "низы" по-прежнему принадлежали в большинстве своем к баптистским и методистским деноминациям, а многие представители черного среднего класса — к епископальной, пресвитерианской и другим преимущественно белым межрасовым церквам. Но в то же время значительная часть афроамериканцев, принадлежащих к "новому среднему" классу, остается в традиционных баптистских и методистских деноминациях, выбирая для себя церкви с интеллигентным пастором и близкой по социальному

составу паствой. Как следствие этого среди прихожан черной церкви сохраняется достаточно солидное ядро афроамериканцев среднего класса. Причины различные: иногда семья и детство человека были связаны с данной церковью, удовлетворяющей его своей службой; в другом случае для людей, являющихся членами разных деловых, профессиональных организаций и клубов, церковь вообще уже не играла той роли центра социальной жизни, какой она оставалась для черных "низов". Кроме того, возросло число афроамериканцев из среднего класса, прежде всего интеллектуалов, которые, формально заявляя о принадлежности к какой-нибудь деноминации, фактически обходятся без церкви. Наконец, имеются среди последних и такие, кто считает, что церковь, желая сохранить за собой "сладкий пирог морального руководства" и в то же время идя на компромиссы с поддерживающими расовую несправедливость группами власти, затемняет социальные проблемы черной общины. Эти люди полностью отказались от церкви. Резко выросла в 70—80-е годы и доля вообще отчужденной от церкви мужской черной люмпенизированной молодежи из так называемого "низшего подкласса" (underclass) обитателей черных гетто крупных городов (249. 262—268, 305, 322, 323, 342; 357. 1989. 13. 3. 28—29).

По словам Ч.Э. Линкольна, в "моральном и этическом пожаре" движения протеста афроамериканцев в 60-е годы старая "негритянская церковь" умерла и из пепла ее погребального костра, подобно птице Феникс, возникла новая — самоутвердившаяся и уверенная в себе черная церковь (176. 106—110). К концу 80-х годов среднее число прихожан в конгрегациях афроамериканских церквей составляло 200—250 человек. При этом 26% всех приходов имели менее 100 прихожан каждый, а 16,3% — более 600. Крупнейшей по числу их (12—15 тыс.) считалась Конкордская баптистская церковь в Бруклине. Средний общеобразовательный уровень священников городских церквей семи основных черных деноминаций составлял 3—4 года обучения в колледже, а 70% их закончили колледж. Но по уровню профессиональной подготовки они все еще заметно уступали черным врачам, юристам, инженерам, учителям. Большинство этих священников окончили библейские школы либо семинарии, и только 10—20% их имели высшее теологическое образование. Деятельность афроамериканских церквей была направлена на достижение непосредственных социальных, экономических и политических сдвигов в отношениях между черными и белыми американцами. По данным ряда исследований, 71% городских церквей семи основных черных деноминаций (в том числе 94% церквей, имевших более 600 прихожан и 54% церквей, имевших менее 100 прихожан) сотрудничали с различными светскими — общественными, профессиональными, молодежными, политическими и другими социальными институтами и организациями (249. 129, 142—143, 152—153, 188—189, 343, 399).

Церковь афроамериканцев и сегодня принимает на себя широкую ответственность за черную общину, за то, что происходит как внутри последней, так и вне ее формальных рамок. Первейшей среди важных

выполняемых церковью функций является, как и прежде, обеспечение пастве психологической поддержки в целях сохранения и укрепления социальной сплоченности черной общины. В период, когда черная семья оказалась перед лицом тяжелых испытаний, вызванных растущей безработицей, семейными разладами, разводами, феминизацией бедности и необычайно высокой долей "незаконнорожденных", а также живущих с матерью без мужа детей, церковь делает особый упор на семейные ценности, взаимную помощь и ответственность. Она внушает прихожанам чувство гордости за коллективные достижения и надежду на лучшую жизнь. Тем самым она продолжает выполнять свою историческую роль адаптивного механизма для черной общины.

Не менее важен вклад черной церкви в подготовку руководителей в разных сферах жизни темнокожего населения. Во второй половине XX в. многие черные священнослужители включались в практическое использование политических и экономических структур, приобретали организаторские и ораторские навыки. Особенно ярко проявилась эта функция черной церкви в период подъема движения за гражданские права. Правда, по мере того как в 70—80-е годы это движение принимало новые формы и направления, роль церкви в этом плане становилась менее ярко выраженной, тем не менее черная церковь все еще остается своего рода тренировочным полигоном для будущих руководителей разных уровней в социальной, экономической и политической жизни афроамериканцев. Уходят в прошлое представления об аполитичности духовенства афроамериканских церквей. Проведенные в 80-е годы опросы священнослужителей семи крупнейших черных деноминаций показали, что 91,6% их считают обязанностью церкви не только открытое выражение своей позиции, но и активную роль в разрешении повседневных социальных и политических проблем ее паствы. И лишь 8,4% опрошенных стараются не касаться этих проблем, акцентируя свои проповеди на потустороннем мире. Более 9/10 священников этих деноминаций одобряют участие своих коллег в защите гражданских прав афроамериканцев и в маршах протеста против нарушения этих прав и только 9% не одобряют (249. 213, 224—227, 234—235).

Церковь обеспечивает и воспитание паствы в духе ответственности за развитие таких отвечающих нуждам прихожан программ социальных действий, как развитие самоуправления в гетто, борьба с наркоманией и преступностью, вопросы социального обеспечения и помощи беднякам.

Не менее велик вклад черной церкви в дело просвещения, социализации и культурного развития молодого поколения. Именно ею были основаны более половины черных четырехгодичных колледжей. В 80-е годы различными черными деноминациями, группами церквей и отдельными церквами во всех регионах страны осуществлялись различные проекты и программы, направленные на повышение образовательного, культурного и духовного уровня детей, молодых матерей и отцов, охрану их физического и нравственного здоровья, укрепление их социальных связей, внушение им чувства самоуважения и достоинства (151. 1988. 8. 144—148).

Активную роль черная церковь играет и в развитии деловых предприятий афроамериканцев как внутри черной общины, так и за ее пределами. В 1983 г. руководители 25 религиозных организаций основали охватившую 50 тыс. приходов Национальную ассамблею черных церквей, главной целью которых стала разработка стратегии широкого экономического развития черной общины на основе укрепления ее политической организации путем увеличения мощи черного электората и расширения образовательной подготовки черной молодежи. В настоящее время церкви владеют целыми жилыми комплексами и продолжают строить в разных районах страны дешевое жилье для бедняков и престарелых, портовые центры, детские сады, газовые станции, кафетерии и рестораны. Выдающимся примером предпринимательской карьеры черной общины является деятельность пастора баптистской церкви Сиона в Филадельфии Леона Салливена. В созданном им Центре промышленных возможностей за четверть века прошли профессиональную подготовку около 800 тыс. афроамериканцев. В 1971 г. он стал членом совета директоров одной из крупнейших корпораций США — "Дженерал моторс" и вскоре разработал принципы капиталовложений американских компаний в ЮАР, ставшие известными как "принципы Салливена" (151. 1987. 2. 61—68; 151. 1987. 7. 72—78; 326. 175—176; 365. 1988. 26. 2).

Как и прежде, черная церковь является институтом милосердия и выполняет свою благотворительную миссию: оказывает помощь голодающим и бездомным, обеспечивая нуждающихся бесплатными обедами и кровом, продовольствием и одеждой, предоставляет в ряде случаев временную финансовую поддержку. Некоторые черные церкви создали центры помощи работающим матерям-одиночкам, располагающие яслями и детскими садами.

Подъем в конце 70-х — начале 80-х годов движения "морального большинства" был встречен черными церквями достаточно противоречиво. В то время как большинство деноминаций, особенно баптистских и пятидесятнических, по таким доктринальным вопросам, как вера в Бога, Святой дух, божественность Иисуса Христа, грехопадение человека, доктрина греха, спасения и искупления, соглашались с "моральным большинством" (а в двух крупных городах даже возглавили его местные организации), по вопросам расизма и политики они с ним разошлись. Епископ АМЕЦ Ф.М. Рейд, говоря о главном разногласии с "моральным большинством", назвал "негибкость движения, нетерпимость, стремление к полному уничтожению, напоминающие мне о великой инквизиции и средних веках. Церковнослужителям, — полагал он, — следует молиться и размышлять совместно". Руководитель же Национальной конференции черных священников У. Джонс был более резок. Заметив, что Ку-клукс-клан и Общество Джона Берча активно поддерживают движение "морального большинства", он в открытом амьеме его лидеру заявил: "Вы, д-р Фоллуэл, являетесь поборником американской системы. Я, сэр, отказываюсь защищать любую систему, которая в прошлом и в наше время систематически унижает, разлагает и дегуманизирует миллионы людей и противоречит учению Иисуса

Христа из Назарета". Ряд религиозных организаций афроамериканцев (в том числе Прогрессивная национальная баптистская конвенция) официально заявили о неприятии ими позиций "морального большинства" (282. 1263).

Как известно, многие черные священники соратники М.Л. Kingа потерпели неудачу на пути к избранной им цели, хотя некоторые из них впоследствии были назначены либо выбраны на высокие посты в администрации, федеральном Конгрессе и законодательных собраниях штатов, другие — в НАСПЦН, НГЛ и иных общественных организациях, третьи — в черной церкви. Но хотя никто из этих священников не пошел по пути, на который вступил М.Л. King в последние годы жизни, тем не менее в новых условиях они продолжали, в том числе и в политической жизни, борьбу против расизма и дискриминации, за подлинное равенство — не только "возможностей", но и "равенство результатов" — черных американцев с белыми.

И в этой связи особый интерес представляет феномен Джесси Джексона. Создав в 1971 г. организацию ПУШ, этот баптистский священник продолжал каждую субботу проводить в своей чикагской церкви богослужение, отличавшееся, по свидетельству современника, сочетанием религиозной службы с политическим собранием. Выступления в его церкви видных политиков также способствовали растущему среди прихожан престижу Дж. Джексона. ПУШ под руководством Джексона превратилась в 70-е годы в известную и признанную в национальном масштабе организацию гражданских прав. Пытаясь с ее помощью привлечь в принадлежавшие афроамериканцам банки капиталы действовавших в гетто белых фирм и оживить тем самым экономическую активность черной общины, Джексон обратил ее внимание к экономическому фактору, который многие афроамериканцы считали не соответствующим идеалам движения за гражданские права. В то время как черное руководство этим движением после потери демократами в 1980 г. власти и прихода в Белый Дом Рейгана в значительной мере утратило политическую перспективу, пресса сообщала в 1981—1982 гг. о растущей популярности Джексона среди молодежи. В 1981 г. он впервые вошел в десятку ежегодно называемых институтом Гэллапа самых популярных личностей в США и вскоре выдвинул свою кандидатуру на президентский пост. В целях обеспечения поддержки со стороны не только черных, но и других избирателей на праймериз — первичных выборах — 1984 г. от демократической партии Джексон выступил с концепцией "коалиции всех цветов радуги", которая бы объединила все этнические и расовые меньшинства и белых бедняков. На выборах он сумел завоевать около 3 млн (26%) голосов избирателей от демократической партии и "ключевую роль" в этом первом успехе Дж. Джексона сыграла черная церковь (249. 214; 327. 233).

Участие Джексона в президентских выборах способствовало сплочению и росту политического сознания афроамериканцев, а также значительному увеличению во второй половине 80-х годов числа черных избирателей в составе американского электората. Популярность

Джексона в массах росла, и к 1987 г. в "десятке самых популярных" он передвинулся с предпоследнего (в 1982 г.) на третье место (после Р. Рейгана и папы Иоанна Павла II) и вновь стал одним из кандидатов от демократической партии на президентский пост. Оценивая программу, предложенную им избирателям, политологи и пресса отмечали, что черный кандидат-священник в отличие от других не уходит от таких острых социальных проблем, как безработица, нищета, бездомность среди черных и белых, проблемы фермерства, защиты окружающей среды и т.д. Умелое проведение праймериз 1988 г., стержнем которого стал обращенный Дж. Джексоном через рамки расовых барьеров призыв к сплочению всех либералов, по словам одного из обозревателей, заставил белых избирателей-демократов "впервые всерьез поверить, что черный кандидат может быть национальным лидером" (134. 1988, 259; 361. 1988. 11. 4. 30). В результате Джексон набрал на праймериз 7 млн голосов, но, главное, почти удвоил по сравнению с 1984 г. процент поданных за него голосов белых избирателей. Социолог и публицист М. Харрингтон назвал это "историческим прорывом в американской политической жизни" (134. 1988. 260—268).

И снова черная церковь сыграла ключевую роль в мобилизации как избирателей-афроамериканцев, так и средств, необходимых для проведения избирательной кампании. Здания церквей широко использовались для проведения предвыборных собраний и митингов. Основным спонсором, собравшим миллионы долларов для проведения кампаний 1984 и 1988 гг., опять-таки была черная церковь и многие тысячи ее конгрегаций. Черный клир доказал, что он может в потенциале стать большой политической силой, способной влиять на миллионы своих прихожан, а следовательно, и на весь афроамериканский электорат (289. 1983. 2. 12; 362. 1984. 12. 3. 3а; 366. 164—165).

Как было показано выше, церковь афроамериканцев в том виде, в каком она сложилась в США, своим появлением и развитием обязана наследию расизма и особенно событиям, связанным с Гражданской войной, ликвидацией рабства, утверждением системы Джим Кроу. Постепенно черная церковь превратилась в крупнейший, самый мощный и в то же время самый сегрегированный институт афроамериканской общины. В первой половине XX в. религиозные субкультуры на расовой основе уже стали в США повседневной реальностью, а разделение по расовому признаку в церквях вплоть до 60-х годов являлось, пожалуй, институционно наиболее полным и более практикуемым, чем в любой иной сфере американской жизни. Не случайно "одинадцать часов утра в воскресенье" (время начала воскресной церковной службы) стали называть самым сегрегированным часом в Америке. Правда, в последней трети XX в. были предприняты значительные усилия, произошли заметные сдвиги и достигнуты несомненные успехи в сфере расовой интеграции в христианских церквях США. Однако традиционные черные протестантские деноминации в основном остаются сегрегированными. Доля афроамериканцев в преимущественно белых протестантских церквях все еще мала. В 80-е годы в межрасовом сотрудничестве с белыми церквями участвовало всего

лишь 5,6% черных церквей, в том числе 7,2% городских и 1,7% сельских (249. 156—157).

К 1990 г. большинство черных христиан продолжали идентифицировать себя с характерными для афроамериканской общины религиозными традициями, молились в церкви, обращающейся преимущественно к черным прихожанам, в полностью черных конгрегациях. Общей связующей чертой, объединяющей эти конгрегации и отличающей их от расово смешанных преимущественно белых конгрегаций, является пока еще сохраняющаяся традиция устной обратной связи паствы с пастором во время богослужения, а также музыка афроамериканских духовных гимнов, позволяющая прихожанам импровизировать в церковном пении.

Хотя черная церковь не имеет однородной структуры и включает разные протестантские деноминации с разными позициями по тем или иным вопросам, тем не менее их объединяют определенные общие интересы, цели и заботы, выходящие за рамки кредо каждой из деноминаций. Об этом свидетельствуют как многие факты и события их истории в последние десятилетия, так и "черный экуменизм", представленный существующим уже четверть века Национальным комитетом черных священников, а также созданным в 1978 г. Национальным конгрессом черных, куда вошли семь их крупнейших деноминаций, насчитывающих около 20 млн прихожан и 65 тыс. приходо́в.

Процесс расовой интеграции в религиозных институтах США, несомненно, будет развиваться и впредь, однако займет еще исторически достаточно длительный, как нам представляется, период времени, ибо связан с общим процессом социокультурной ассимиляции афроамериканцев и полной интеграции их в "большое" американское общество. В частности, как заметил в свое время социолог-афроамериканец Кеннет Б. Кларк, "негра спасает то, что в своей церкви он обретает самоуважение, и до тех пор, пока он не получит возможности обладать таким чувством повсюду, эта церковь — его последнее и единственное прибежище" (115. 177). К тому же, помимо обсто́ятельств, так сказать, "внешнего" — объективного порядка, этот процесс тормозят и факторы чисто субъективные. Вплоть до начала Реконструкции черная протестантская церковь являлась единственным институтом, где американские негры могли развивать свое собственное руководство, а в последующие почти 100 лет стала для афроамериканца одним из наиболее реальных путей к достижению политической власти. И хотя в последние 20 лет ситуация в этом плане стала меняться, определенная часть афроамериканцев боится потери влияния и идентичности в случае, если они "растворятся" в преимущественно белых церквях. "Черные, — по свидетельству занимавшего пост заместителя генерального секретаря Национального совета христианских церквей священника-афроамериканца Л. Уокера, — в действительности никогда не хотели присутствовать в преимущественно белых церквях". И далее он пояснял: "Чего они больше всего хотят — так это избавиться от клейма исключения их" (361. 1976. 29. 11. 16).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенный в книге материал неизбежно не полон и, естественно, далеко не исчерпывает многих аспектов исследуемой темы, однако **все** же позволяет, на наш взгляд, сделать следующие выводы.

1. В религии черных рабов, вынужденных принять в Северной Америке христианство, какое-то время сохранялись элементы африканских верований, но не просто как статичные "африканизмы", а продолжая еще в рамках "невидимого института" развиваться как живые традиции, пуская корни в новой почве, трансформируясь в религию свободы и сопротивления, иногда открытого, но чаще духовного, и рождая новый гибрид американского происхождения — "черное христианство". Хотя оно и ориентировало рабов на покорность в их земной юдоли и компенсацию на небе, воздействие его на их позицию, мотивацию и действия было сложным — одни из них приспособивались и принимали рабство, другие в разных формах против него восставали. Постепенно боги Африки уступили место в их сознании христианскому Богу, однако элементы африканского культурного наследия в виде танцев, магии и духовной одержимости наряду с эмоционализмом ранних евангелических ривайвелов оказали сильнейшее влияние на религиозное поведение и выражение многих поколений американских негров. В то же время ривайвелы с их эгалитаризмом, объединявшие в евангелических церквях тысячи африканцев, способствовали пробуждению у рабов не только религиозного сознания, но и зачатков групповой солидарности, а "невидимый институт" — появлению у них чувства коллективной идентичности и становлению социорасового самосознания.

2. Рожденная в муках рабства и расового угнетения черная институциональная церковь по религиозным доктринам, основным ритуалам и организации почти ничем не отличалась от белых церквей соответствующих деноминаций, однако бытовавшее ранее десятилетиями в американских научных кругах мнение о ней как институте, фиксировавшем надежды негров якобы исключительно на потустороннем мире, следует отвергнуть. В действительности, деятельность ее с самого начала вышла за рамки чисто религиозного института и носила отвечающий земным заботам свободных негров и рабов практический характер. Она активно участвовала в борьбе против рабства и апологии расизма, а во второй половине XX в. в борьбе за равные гражданские права черных и ликвидацию системы Джим Кроу. Однако степень и формы ее участия в этой борьбе варьировались, ибо история и развитие черной церкви не избежали той же проблемы амбивалент-

ности, что и само становление этнорасовой общности афроамериканцев. Стремясь, в частности, к тому чтобы их церковь всегда оставалась в глазах темнокожего населения, выражаясь фигурально, *символом* свободы и справедливости, ее руководители никогда не были полностью единодушны по вопросу о том, должна ли она быть также *инструментом* свободы и справедливости. В ней всегда имелись и ныне еще существуют консервативные священнослужители, представляющие потустороннюю ориентацию "черного христианства" и ставящие спасение выше права голоса, а молитву — выше социальных реформ и политики. Тем не менее уже в эпоху рабства негритянская церковь и различные созданные ею организации свободных негров, став важным фактором их социальной консолидации и появления у них группового сознания, способствовали ускорению формирования и развития у американских негров после отмены рабства этнического самосознания.

3. Процесс слияния "невидимого института" после отмены рабства с "видимым" — институциональной черной церковью — занял несколько десятилетий. На Юге, где было сосредоточено тогда 9/10 темнокожего населения страны, возникли тысячи черных баптистских и методистских конгрегаций. Церковь стала самой массовой организацией американских негров, удовлетворявшей не только их духовные запросы, но и школой самоуправления, институтом взаимопомощи, центром их социальной жизни и социального контроля, а пастор — не только проповедником, но и признанным мирским советником и руководителем. Однако именно в тот период, в условиях созданной на Юге жесткой расистской системы Джим Кроу и полной зависимости черных священников от местных белых властей и "филантропов", негритянская церковь надолго превратилась в институт подчинения американских негров интересам белого истеблишмента, ориентировавший кругозор своих прихожан в основном на потусторонний мир. В то же время религия своеобразно модифицировала противоположные, хотя и взаимосвязанные тенденции развития растущего этнического самосознания американских негров. С одной стороны, общие религиозные традиции и практика способствовали возникновению, у них новой основы для социальной сплоченности во враждебном окружении, а с другой — усилению в их этническом самосознании возникшей еще в эпоху рабства этноцентристской тенденции, наиболее ярким и радикальным выразителем которой на рубеже XIX—XX вв. был епископ Г.М. Тёрнер, объявивший, что христианский Бог — черный.

4. Начавшаяся в период между двумя мировыми войнами массовая урбанизация резко ускорила процесс социокультурной ассимиляции американских негров и превращения их в афроамериканцев. Но если в городах Севера "африканизмы" в практике их религиозного выражения стали постепенно исчезать, то на Юге к началу второй мировой войны все еще проживало в условиях системы Джим Кроу 3/4 темнокожего населения и церковь по-прежнему оставалась центром его социальной организации и жизни, служба в сельских и многих

городских приходах, как и ранее, отличалась эмоционализмом и сугубо потусторонней ориентацией, а среди прихожан бытовали пережиточные поверья, магические ритуалы, колдовство. В то же время в крупных городах Севера, где стал набирать силу диалектически противоречивый процесс геттоизации, с одной стороны, происходила "социализация" больших старых черных церквей, взявших "курс" на заботу о земных нуждах своей паствы, а с другой — трудности адаптации к городскому окружению и связанный с ними у сотен тысяч недавних сельских мигрантов психологический шок способствовали появлению в черных гетто десятков мелких фундаменталистских церквей, а также как основанных на христианстве, так и отвергавших его культов, движений, сект, нередко связанных с усилением этноцентристских, в том числе и сепаратистских, тенденций в религиозном сознании их прихожан.

5. Во второй половине XX в. связанные с бурным развитием НТР радикальные сдвиги в характере расселения, социальной и профессиональной структуры, образовательном и культурном уровне темнокожего населения США способствовали завершению в основном процесса формирования в рамках геттогенной североамериканской нации переходной этнорасовой общности афроамериканцев. К 1990 г. 9/10 их проживали в городах, причем более $\frac{2}{3}$ — в центральных городских районах, где сложилась специфическая субкультура "черных гетто". Подъем в 50—60-е годы движения за гражданские права привел к ликвидации системы Джим Кроу. Правда, фактическая расовая жилищная сегрегация, завуалированная дискриминация и бытовой расизм пока еще существуют, тем не менее социально-экономическое положение афроамериканцев в среднем заметно улучшилось. Но в то же время растущая среди них социальная поляризация и ущемленность "низших" слоев способствовали сохранению, а иногда — в зависимости от обстановки в стране — и усилению в их этническом самосознании этноцентристской тенденции, а также всплескам "черного национализма". Все это оказывало влияние на мировоззрение афроамериканцев, их религиозные сознание и практику, а тем самым и на их церковь, заставляя ее реагировать на сдвиги, происходящие в черной общине, на набирающий с каждым десятилетием силу процесс секуляризации и другие перемены в США. Менялся образовательный уровень черных священников, характер церковной службы и проповедей, социальной деятельности черной церкви, роли и участия ее в общественной и политической жизни. В процессе успешной борьбы за гражданские права, а затем за их практическую реализацию появились яркие религиозные лидеры и массовые организации. Сложился новый для страны образ черной церкви и пришло осознание афроамериканцами ее возможностей. И хотя сам факт существования этой церкви свидетельствует о том, насколько далека еще перспектива полной интеграции афроамериканцев в "большое" американское общество, черная церковь продолжает выполнять свою историческую роль адаптивного механизма для потомков африканских рабов в США.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- 1 *Алин С.Ф., Антонов Б.Г., Ицков А.Н.* Гибель Джонстауна – преступление ЦРУ. М., 1987.
- 2 *Африканцы в странах Америки: Негритянский компонент в формировании наций Западного полушария / Отв. ред. Э.Л. Нитобург.* М., 1987.
- 3 *Вашингтон Б.* Из рабства – к благам жизни. СПб., 1906.
- 4 *Великович Л.Н.* Религия и церковь в США. М., 1978.
- 5 *Гаджиев К.С.* Эволюция основных течений буржуазной идеологии. М., 1982.
- 6 *Гаджиев К.С.* Американская нация: Национальное самосознание и культура. М., 1990.
- 7 *Геевский И.А., Червоная С.А.* Малькольм Икс: Очерк жизни и идейно-политической эволюции // Новая и новейшая история. 1972. № 2.
- 8 *Гольдберг Н.М.* Свободомыслие и атеизм в США (XVIII–XIX вв.). М., 1965.
- 9 *Григулевич И.Р.* Пророки "новой истины". М., 1983.
- 10 *Дюбуа У.* Мансарт строит школу. М., 1961.
- 11 *Дюбуа У.* Цветные миры. М., 1964.
- 12 *Дюбуа У.* Воспоминания. М., 1962.
- 13 *Каримский А.М.* Что такое черная теология? // Атеистические чтения. 1984. Вып. 13.
- 14 *Кинг М.Л.* Есть у меня мечта... М., 1970.
- 15 *Кислова А.А.* Идеология и политика американской баптистской церкви (1900–1917). М., 1966.
- 16 *Кислова А.А.* Религия в США // США: Экономика, политика, идеология. 1975. № 4. (Далее: США: ЭПИ).
- 17 *Королева А.П.* Букеризм // Вопр. истории. 1976. № 7.
- 18 *Королева А.П.* "Расовые войны" и "расовые компромиссы". М., 1987.
- 19 *Лакьер А.* Путешествие по Североамериканским штатам, Канаде и острову Кубе. СПб., 1859.
- 20 *Левченко Н.И.* Негритянская методистская церковь в антирабовладельческом движении в США // Американский ежегодник, 1987. М., 1987.
- 21 *Лопухин А.* Религия в Америке. М., 1882.
- 22 *Лювис С.* Кингсблад, потомок королей. М., 1948.
- 23 *Мальков В.А.* Рабочее движение в США в период мирового экономического кризиса 1929–1933. М., 1961.
- 24 *Манукян А.А.* Проблемы послевоенного развития экономики капиталистических стран. М., 1966.
- 25 *Митрохин Л.Н.* Баптизм. М., 1966.
- 26 *Митрохин Л.Н.* Социальная философия Мартина Лютера Кинга // Вопр. философии. 1965. № 7.
- 27 *Митрохин Л.Н.* "Черные мусульмане" в США // Наука и религия. 1968. № 11.
- 28 *Митрохин Л.Н.* "Нация ислама" и Малколм X // Вопр. философии. 1970. № 3.
- 29 *Митрохин Л.Н.* Негритянское движение в США: Идеология и практика. М., 1974.
- 30 *Москаленко А.Т.* Пятидесятники. М., 1973.
- 31 *Мчедлов М.П.* Религия и современность. М., 1982.
- 32 *Никифорова Б.З.* Особенности кризиса религии в США и нетрадиционные формы религиозности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1977.
- 33 *Нитобург Э.Л.* Сегрегация и дискриминация негритянского населения США в жилищном вопросе // Нет расизму! М., 1969.
- 34 *Нитобург Э.Л.* Борец против расизма, за мир и социальную справедливость // Кинг М.Л. Есть у меня мечта... М., 1970.

- 35 *Нитобург Э.Л.* Черные гетто Америки. М., 1971.
- 36 *Нитобург Э.Л.* Гарви и гарвизм // Вопр. истории. 1977. № 7.
- 37 *Нитобург Э.Л.* Негры США. XVII – начало XX вв. М., 1979.
- 38 *Нитобург Э.Л.* О характере этнической общности афроамериканцев США // Советская этнография. 1985. № 4.
- 39 *Нитобург Э.Л.* Первая мировая война и негритянская Америка // Новая и новейшая история. 1986. № 6.
- 40 *Нитобург Э.Л.* Семья черных американцев // США: ЭПИ. 1989. № 6.
- 41 *Орлова Р.В.* Мартин Лютер Кинг и Ганди // Народы Азии и Африки. 1971. № 2.
- 42 *Паррингтон В.Л.* Основные течения американской мысли. М., 1962. Т. 1.
- 43 Религия в политической жизни США (70-е – начало 80-х годов) / Отв. ред. Ю.А. Замошкин, Д.Е. Фурман. М., 1985.
- 44 *Тан-Богораз В.Г.* Технизация церкви в Америке в наши дни. М.; Л., 1931.
- 45 *Тан-Богораз В.Г.* USA: Люди и нравы Америки. М., 1932.
- 46 *Токвиль А.* Демократия в Америке. Киев, 1860. Т. 2.
- 47 *Уайт У.* Огонь из кремня. М., 1926.
- 48 *Филановская О.В., Фурман Д.Е.* Эволюция черного мусульманства // США: ЭПИ. 1981. № 3.
- 49 *Фойницкий Б.Н.* Роль христианской церкви в утверждении и оформлении плантационного рабства // Бахрушинские чтения. Новосибирск, 1968. Вып. 1.
- 50 *Фурман Д.Е.* Трагедия Джонстауна и американские секты // США: ЭПИ. 1979. № 6.
- 51 *Фурман Д.Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981.
- 52 *Хатавей К.А.* Американские негры и религия. М., 1928.
- 53 *Юлина Н.С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1988.
- 54 *Язьков Е.Ф.* Фермерское движение в США (1918–1929). М., 1974.
- 55 Америка. 1962. № 70.
- 56 Журнал Московской епархии. 1989. № 6.
- 57 Известия.
- 58 Правда.
- 59 Расы и народы. М., 1976. Вып. 6.
- 60 Afro-American Anthropology / Ed. N.E. Whitten, J.F. Szwed. N.Y., 1970.
- 61 *Alho O.* The Religion of the Slaves. Helsinki, 1976.
- 62 The American Negro: His History and Literature: A Compendium. N.Y., 1969.
- 63 American Negro Reference Book / Ed. J.P. Davis. Englewood Cliffs, 1966.
- 64 And Why Not Every Man? / Ed. H. Aptheker. B., 1961.
- 65 Antebellum Reform / Ed. D.B. Davis. N.Y., 1967.
- 66 *Aptheker H.* The Afro-American History: The Modern Era. N.Y., 1971.
- 67 *Aptheker H.* The American Revolution. 1763–1783. N.Y., 1960.
- 68 *Aptheker H.* American Slave revolts. N.Y., 1945.
- 69 *Aptheker H.* Essays in the History of the American Negro. N.Y., 1959.
- 70 *Aptheker H.* Toward Negro Freedom. N.Y., 1956.
- 71 Autobiography of Malcolm X. N.Y., 1965.
- 72 *Ayres L.* The Economic of Recovery. N.Y., 1933.
- 73 American Federationist.
- 74 American Journal of Sociology.
- 75 Annals of American Academy of Political and Social Science.
- 76 *Baily H.A.* Negro Politics in America. Columbus, 1967.
- 77 *Baldwin J.* Go Tell on the Mountain. L., 1966.
- 78 *Ballagh J.C.* A History of Slavery in Virginia. Baltimore, 1902.
- 79 *Barret L.* Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance. Boston, 1977.
- 80 *Becker G.S.* Economics of Discrimination. Chicago, 1952.
- 81 *Bellt.* The Cultural Contradictions of Capitalism. L., 1976.
- 82 *Bennet H.* Bondsmen and Bishops. Berkeley, 1957.
- 83 *Bennett L.* What Manner of Man? Chicago, 1964.
- 84 *Bennett L.* SNNC: Rebels with Case. N.Y., 1966.
- 85 *Berry B.* Race and Ethnic Relations. Boston, 1965.
- 86 *Beverly R.* The History and Present State of Virginia. Chapel Hill, 1947.
- 87 Black and White in American Culture / Ed. J. Cametzky, S. Caplan. Boston, 1969.

- 88 *The Black Church in America* / Ed. H.M. Nelsen, R.L. Yokley, A.K. Nelsen. N.Y., 1971.
- 89 *Black Experience in Religion* / Ed. C.E. Lincoln. N.Y., 1974.
- 90 *Black Leaders of the Twentieth Century*. W., 1982.
- 91 *Black Nationalism in America* / Ed. J.H. Bracey, A. Meier, E. Rudwick. Indianapolis, 1970.
- 92 *Black Seventies*. Boston, 1970.
- 93 *Blackwell J.E.* *The Black Community: Diversity and Unity*. N.Y., 1985.
- 94 *Blassingame J.W.* *The Slave Community*. N.Y., 1975.
- 95 *Block-Howell N.* *The Pentecostal Movement*. Oslo, 1964.
- 96 *Bolles B.J.* *The Great Revival, 1787–1805*. Kentucky, 1972.
- 97 *Bond H.M.* *The Education of the Negro in the American Social Order*. N.Y., 1966.
- 98 *Bontemps A., Conroy Y.* *Any Plays but Here*. N.Y., 1966.
- 99 *Booker G.* *Black Man' America*. Englewood Cliffs, 1964.
- 100 *Boorstin D.* *The Americans*. Harmondsworth, 1965.
- 101 *Bradley D.H.* *A History of the A.M.E. Zion Church*. Nashville, 1956. Pt 1: 1796–1872.
- 102 *Brawley B.R.* *A Short History of the American Negro*. N.Y., 1939.
- 103 *Brawley B.R.* *A Social History of the American Negro*. N.Y., 1921.
- 104 *Brink W., Harris L.* *The Negro Revolution in America*. N.Y., 1964.
- 105 *Broom L., Glenn N.* *Transformation of the Negro American*. N.Y., 1965.
- 106 *Brotz H.* *The Black Jews of Harlem-Negro Nationalism and the Dilemmas of Negro Leadership*. N.Y., 1970.
- 107 *Cadbury H.J.* *Negro Membership in the Society of Friends // The Journal of Negro History*. 1936. Apr. Vol. 22, N 2.
- 108 *Cade J.B.* *Out of Mouths of Ex-Slaves // The Journal of Negro History*. 1955. July. Vol. 20, N 3.
- 109 *Carrol L.I.* *Slave Insurrections in the United States*. Boston, 1938.
- 110 *Carlisle R.* *The Roots of Black Nationalism*. Port Wash. (N.Y.), 1975.
- 111 *Chalmers D.M.* *Hooded americanism*. N.Y., 1965.
- 112 *Chicago Commission on Racial Relations: Negro in Chicago*. Chicago, 1923.
- 113 *The Chronological History of the Negro in America*. N.Y., 1969.
- 114 *Clark E.T.* *The Small Sects in America*. Nashville, 1949.
- 115 *Clark K.B.* *Dark Ghetto*. N.Y., 1965.
- 116 *Cleage A.B.* *The Black Messiah*. N.Y., 1968.
- 117 *Cleage A.B.* *Black Christian Nationalism*. N.Y., 1972.
- 118 *Coba C.C.* *The Social Ideas of Northern Evangelists*. N.Y., 1966.
- 119 *Cone J.* *Black Theology and Black Power*. N.Y., 1969.
- 120 *Cone J.* *A Black Theology of Liberation*. N.Y., 1970.
- 121 *Cone J.* *Black Power, Black Theology and Study of Theology and Ethics // Theologican Education*. 1970. Vol. 6, N 3.
- 122 *Congar Y.M.-J.* *The Catholic Church and the Race Question*. UNESCO. P., 1966.
- 123 *Conway A.* *The History of the Negro in USA*. L., 1968.
- 124 *Corpus Christianorum. Seria Latina*. 1956. Vol. 40.
- 125 *Cronon E.D.* *Black Moses: The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison, 1955.
- 126 *Cruse R.* *Crisis of the Negro Intellectual*. N.Y., 1968.
- 127 *Current Population Reports*.
- 128 *Dalfiume R.M.* *Desegregation of the US Armed Forces*. Colombia, 1969.
- 129 *Daniel W.A.* *The Education of Negro Ministers*. N.Y., 1925.
- 130 *Daniel W.H.* *Virginia. Baptists and the Negro in the Antbellum Era // The Journal of Negro History*. 1971. Jan. Vol. 56, N 1.
- 131 *Dellinger D.* *More Power Than We Know: the People's Movement Toward Democracy*. N.Y., 1975.
- 132 *Demography*.
- 133 *Diary of America* / Ed. J. Berger, D. Berger. N.Y., 1957.
- 134 *Dissent*.
- 135 *A Documentary History of American Industrial Society*. N.Y., 1958. Vol. 2.
- 136 *A Documentary History of the Negro People in the United States* / Ed. H. Aptheker. N.Y., 1951.

- 137 A Documentary History of Religion in America to the Civil War / Ed. E.S. Gaustad. Grand Rapids, 1982–1983. Vol. 1–2.
- 138 Documents of American History / Ed. H. Commager. N.Y., 1935.
- 139 *Dollard J.* Caste and Class in Southern Town. New Haven, 1937.
- 140 *Douglass F.* Life and Times of Frederick Douglass. Cleveland, 1883.
- 141 *Drake E.* Quakers and Slavery in America. New Haven, 1950.
- 142 *Drake S.C.* Folkways and Classways within the Black Ghetto / The Making of Black America. N.Y., 1969.
- 143 *Drake S.C., Cayton H.R.* Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City. N.Y., 1944.
- 144 *Draper T.* The Rediscovery of Black Nationalism. L., 1971.
- 145 *Du Bois W.E.B.* The Souls of Black Folk. N.Y., 1961.
- 146 *Du Bois W.E.B.* The Negro Church. Atlanta, 1903.
- 147 *Du Bois W.E.B.* Black Reconstruction. N.Y., 1935.
- 148 *Du Bois W.E.B.* Dusk of Dawn. Ann Arbor, 1962.
- 149 *Du Bois W.E.B.* Black Folk, Then and Now. N.Y., 1939.
- 150 Early Negro Writings / Ed. Porter. Boston, 1971.
- 151 *Ebony.*
- 152 *Economist.* 1984. Apr. 14.
- 153 *Ellison R.* Going to the Territory. N.Y., 1986.
- 154 *Eppse M.R.* The Negro Too, in American History. Nashville, 1943.
- 155 *Essien-Udom E.U.* Black Nationalism. Chicago, 1963.
- 156 Ethnic Leadership in America. Baltimore, 1978.
- 157 *Fauset A.H.* Black Gods of the Metropolis. Philadelphia, 1944.
- 158 *Feagin J.R.* Black Catholics in the United States: An Exploratory Analysis // The Black Church in America. N.Y., 1971.
- 159 *Fichter J.* American Religion and the Negro // *Dedalus.* 1965. Fall.
- 160 *Financial Times.*
- 161 *Finney C.G.* Lectures on Revivals of Religion. Cambridge, 1960.
- 162 *Fisher M.M.* Negro Slave Songs in the United States. N.Y., 1968.
- 163 *Fogel R.W., Engerman S.L.* Time on the Cross: the Economics of American Negro Slavery. Boston, 1974.
- 164 *Foner J.D.* Black and the Military in American History. N.Y., 1974.
- 165 *Foner P.S.* History of the Black Americans. Westport, 1975.
- 166 *Fordham M.* Major Themes in Northern Black Religious Thought, 1800–1860. Hicksville (N.Y.), 1975.
- 167 *Fortune.*
- 168 *Foster W.Z.* The Negro People in American History. N.Y., 1954.
- 169 *Franclin J.H.* From Slavery to Freedom. N.Y., 1963.
- 170 *Frazier C., Doriot G.* Analysing Our Industries. N.Y., 1933.
- 171 *Frazier E.F.* The Negro in the United States. N.Y., 1957.
- 172 *Frazier E.F.* Black Bourgeoisie. N.Y., 1965.
- 173 *Frazier E.F.* The Negro Family in the United States. Chicago, 1969.
- 174 *Frazier E.F.* Garvey Movement // *Opportunity.* 1926. Nov.
- 175 *Frazier E.F.* The Negro Middle Class and Desegregation // *Social Problems.* 1957. Apr.
- 176 *Frazier E.F., Lincoln C.E.* The Negro Church in America. The Black Church Since Frazier. N.Y., 1975.
- 177 *Frederickson G.M.* The Black Image in the White Mind. N.Y., 1971.
- 178 *Freedomways.*
- 179 *Frodsham S.H.* With Signs Following: the Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century. Springfield (Ms.), 1941.
- 180 *The Gallup Report.*
- 181 *Garvey A.J.* Garvey and Garveyism. Kingstone, 1963.
- 182 *George C.V.R.* Widening the Circle: The Black Church and the Abolitionist Crusade, 1830–1860 // *Antislavery Reconsidered* / Ed. L. Perry. Baton Rouge, 1979.
- 183 *Genovese E.D.* Roll, Jordan, Roll: The World the Slave Made. N.Y., 1974.
- 184 *Gewehr W.M.* The Great Awakening in Virginia, 1740–1790. Durham, 1930.
- 185 *Gillard J.T.* Colored Catholics in the United States. Baltimore, 1941.

- 186 *Gordon M.* Assimilation in American Life. N.Y., 1964.
- 187 *Grant R.B.* The Black Man Comes to City. Chicago, 1972.
- 188 *Gray L.S.* History of Agriculture in the Southern United States to 1860. N.Y., 1941. Vol. 2.
- 189 *Green H.W.* Holders of Doctorates among American Negroes. Boston, 1946.
- 190 *Green L.J.* The Negro in Colonial New England, 1620–1776. N.Y., 1942.
- 191 *Groch G.W.* The Black Migration: The Journey to Urban America. N.Y., 1972.
192. A Guide to the Religions of America. N.Y., 1955.
- 193 *Gutman H.* The Black Family in Slavery and Freedom, 1750–1925. N.Y., 1976.
- 194 *Hall T.C.* The Religious Background of American Culture. N.Y., 1939.
- 195 *Hamilton C.V.* The Black Preacher in America. N.Y., 1972.
- 196 *Handy R.T.* A History of the Churches in the United States and Canada. Oxford, 1976.
- 197 *Harding V.* Religion and Resistance among Antebellum Negroes, 1800–1860 // *The Making of Black America* / Ed. A. Meier, E. Rudwick. N.Y., 1969.
- 198 *Harding V.* The Other American Revolution. Los Angeles, 1980.
- 199 *Hardon J.A.* The Protestant Churches of America. Mariland, 1957.
- 200 *Harlem: A Community in Transition.* N.Y., 1964.
- 201 *Harris S.* Father Divine: Holly Husband. N.Y., 1971.
- 202 *Harrison J.E.* Storefront Church as a Revitalization Movement // *The Black Church in America.* N.Y., 1969.
- 203 *Haskins J.* Profiles in Black Power. Garden City. (N.Y.), 1972.
- 204 *Herskovits M.J.* The Myth of the Negro Past. N.Y., 1941.
- 205 *Herskovits M.J.* Social History of Negro // *A Handbook of Social Psychology* / Ed. C. Muzchison. Worcester. 1935.
- 206 *Herskovits M.J.* Anthropometry of the American Negro. N.Y., 1930.
- 207 *Hewatt A.* A Historical Account of the Rise and Progress of Colonies of Carolina. Spartanburg, 1962.
- 208 *Historical Statistics of the United States: Colonial Times to 1957.* Wash., 1960.
- 209 *Historical Statistics of the United States.* Wash., 1975.
- 210 *Hollenweger W.J.* The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches. Minneapolis, 1972.
- 211 *Holt A.E.* Case Records as Date for Studying the Conditioning of Religious Experience by Social Factors // *American Journal of Sociology.* 1926. Sept.
- 212 *Hough J.* Black Power and White protestants. L., 1968.
- 213 *Hurston Z.N.* Mules and Men. Philadelphia, 1935.
- 214 *Jackson L.P.* Religious Development of the Negro in Virginia from 1760 to 1850 // *The Journal of Negro History.* 1931. Apr. Vol. 16, N 2.
- 215 *Jenkins W.S.* Pro-slavery Thought in Old South. Gloucester, 1960.
- 216 *Jernegan M.W.* Laboring and Depending Classes in Colonial America, 1607–1783. N.Y., 1960.
- 217 *Johnson C.S.* Groving up in the Black Belt. Wash., 1941.
- 218 *Johnson C.S.* The Negro College Graduate. Chapel Hill, 1938.
- 219 *Johnston R.F.* Development of Negro Religion. N.Y., 1954.
- 220 *Johnston R.F.* The Religion of Negro Protestants. N.Y., 1956.
- 221 *Jones H.A.* Present State of Virginia. Chapel Hill, 1947.
- 222 *Jones Le Roy.* Blues People: Negro Music in White America. N.Y., 1963.
- 223 *Jordan L.G.* Negro Baptist History USA. 1750–1930. Nashville, 1930.
- 224 *Journal of Jasper Danckaerts* / Ed. B. James. N.Y., 1945.
- 225 *The Journal of Negro History.* 1931. Oct. Vol. 16, N 4.
- 226 *The Journal of Negro History.* 1937. July. Vol. 22, N 3.
- 227 *Judical Cases Concerning American Slavery and the Negro* / Ed. H.T. Catterall. Wash., 1926.
- 228 *Kennedy S.* Jim Crow Guide to the USA. L., 1959.
- 229 *Kephart W.M.* Extraordinary Groups. N.Y., 1976.
- 230 *King M.L.* Stride Toward Freedom. N.Y., 1958.
- 231 *King M.L.* Why We Can't Wait. N.Y., 1964.
- 232 *King M.L.* A Freedom Crisis: The Last Steep Ascent // *Nation.* 1966. Mar. 14.
- 233 *King M.L.* Where We Go From Here: Chaos or Community? N.Y., 1967.
- 234 *King M.L.* Show down for Nonviolence // *Look.* 1968. Apr. 16.

- 235 King M.L. *Strength to Love*. Glazgow, 1983.
- 236 Krueger E.T. Negro Religious Expression // *American Journal of Sociology*. 1932. July. Vol. 38.
- 237 Labor Fact Book.
- 238 Lens S. *Poverty: America's Enduring Paradox*. N.Y., 1971.
- 239 Lenski H. *The Religious Factors: a Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City (N.Y.), 1961.
- 240 Lester J. *Look out, Whitey: Power's Gon'Get Your Mama*. N.Y., 1969.
- 241 Levine L.W. *Black Culture and Black Consciousness*. N.Y., 1977.
- 242 Levy B.M. *Cotton Mather*. Boston, 1979.
- 243 Lewis H. *Blackways of Kent*. Chapel Hill, 1955.
- 244 *The Life and Writings of Frederick Douglass*. N.Y., 1950. Vol. 1.
- 245 *Like It is* / Ed. E. Rovetch. N.Y., 1981.
- 246 Lincoln C.E. *The Black Muslims in America*. N.Y., 1963.
- 247 Lincoln C.E. *My Face is Black*. Boston, 1964.
- 248 Lincoln C.E. *Race, Religion and Continuing American Dilemma*. N.Y., 1984.
- 249 Lincoln C.E., Mamiya L.H. *The Black Church in the African American Experience*. Durham, 1990.
- 250 Lips J. *Forschungreise in die Dämmerung*. Weimar, 1950.
- 251 *The Life and Writings of Frederick Douglass*. N.Y., 1950. Vol. 1-2.
- 252 Loescher F.S. *The Protestant Church and the Negro*. Westport, 1971.
- 253 Lofton J. *Denmark Vecey's Revolt*. Kent, 1983.
- 254 *The Making of Black America* / Ed. A. Meyer, E. Rudwick. N.Y., 1969.
- 255 *Malcolm X Speaks* / Ed. G. Breitman. N.Y., 1967.
- 256 Marable M. *How Capitalism Underdeveloped Black America*. Boston, 1983.
- 257 Marcosh F. *The Negroes in the United States of North America*. B., 1930.
- 258 Marcus Garvey and the Vision of Africa / Ed. J.H. Clarke. N.Y., 1974.
- 259 Marx G.T. *Protest and Prejudice*. N.Y., 1967.
- 260 Mather C. *Bonifacius and Essay upon the Good* (Boston, 1710). Cambridge, 1966.
- 261 Mathews M. *Richard Allen*. Baltimore, 1968.
- 262 Mayer F.E. *American Churches: Beliefs and Practices*. St. Louis, 1946.
- 263 Mays B.E. *The Negro's God as Reflected in His Literature*. N.Y., 1968.
- 264 Mays B.E., Nicholson Y.W. *The Negro' Church*. N.Y., 1933.
- 265 McKay C. *Harlem: Negro Metropolis*. N.Y., 1940.
- 266 McLoughlin W.G. *Modern Revivalism*. N.Y., 1959.
- 267 Mead S.E. *Nathaniel William Taylor, 1786-1858*. Chicago, 1942.
- 268 Meier A. *Negro Thought in America, 1880-1915*. Ann Arbor, 1963.
- 269 Meier A. *On the Role of Martin Luther King* // *New Politics*. 1965. Vol. 4 (Winter). P. 52
- 59.
- 270 Meier A., Radwick E. *From Plantation to Ghetto*. N.Y., 1966.
- 271 Miller P. *Ortodoxy in Massachusetts (1630-1650)*. Boston, 1959.
- 272 Miller W.R. *Martin Luther King- Jr.: His life, Martirdom and Meaning for the World*. N.Y., 1968.
- 273 Mitchel H.H. *Black Preaching*. N.Y., 1970.
- 274 Morgan E.S. *The Puritan Dilemma*. Boston, 1958.
- 275 Morris R.B. *Government and labor in Early America*. N.Y., 1947.
- 276 Muhammad Speaks.
- 277 Murphy J.C. *An Analysis of the Attitudes of American Catholics Toward the Immigrant and the Negro, 1825-1925*. Wash., 1940.
- 278 Muse B. *The American Negro Revolution*. Bloomington, 1968.
- 279 Myrdal G. *An American Dilemma*. N.Y., 1944.
- 280 *The Nat Turner Rebellion: The Historical Event and the Modern Contraversy* / Ed. J.B. Duff, P.M. Mitchell. N.Y., 1971.
- 281 Nation.
- 282 *The Negro Almanac: A Reference Work on the Afro-American*. N.Y., 1983.
- 283 *The Negro American: A Documentary History* / Ed. L. Fishel, B. Quarles. Glenview, 1967.
- 284 *The Negro Handbook 1949*. N.Y., 1949.

- 285 Negro Population in the United States, 1790–1915. Wash., 1918.
- 286 Negroes in the United States. 1920–1932. Wash., 1935.
- 287 New Statesman and Society. 1989. Jan. 6. P. 30.
- 288 Newsweek.
- 289 New York Times.
- 290 *Nichol J.T.* Pentecostalism. N.Y., 1966.
- 291 *Ojo G.J.O.* Yoruba Culture: A Geographical Analysis. L., 1966.
- 292 *Olmsted F. L.* A Journey in the Back Country. N.Y., 1907. Vol. 1.
- 293 *Olmsted F.L.* A Journey in the Seaboard Slave States. N.Y., 1856.
- 294 Opportunity.
- 295 *Osofsky J.* Harlem: The Making of a Ghetto. N.Y., 1966.
- 296 L'Osservatore Romano (Documento). 1991. Febr. 11.
- 297 *Ottley R.* "New World: A Coming": Inside Black America. Boston, 1943.
- 298 *Park R.E.* The Conflict and Fusion of Cultures With Special Reference to the Negro // The Journal of Negro History. 1919. Vol. 4, N 2.
- 299 *Parrinder G.* Witchcraft European and African. L., 1938.
- 300 *Payne D.* History of the African Methodist Episcopal Church. N.Y., 1969.
- 301-302 The Peace Mission Movement Founded by Reverend M.J. Divine Better Known as Father Divine as explained by Mrs. M.J. Divine Better Known as Mother Divine. Philadelphia, 1982.
- 303 Philosophy and opinions of Marcus Garvey of Africa for the Africans / Comp. by Amy Jackes Garvey. L., 1967.
- 304 *Pinkney A.* Black Americans. Englewood Cliffs, 1969.
- 305 *Pinkney A.* Red, Black and Green: Black Nationalism in the United States. Cambridge, 1975.
- 306 *Poinset A.* The Quest or a Black Christ // Ebony. 1969. Mar.
- 307 Political Affairs.
- 308 *Prophet Lewiss W.A.* Does Science Have Answer to World Problems? "No". Chicago, House of Judah, 1973. [Ротапринт].
- 309 Public Opinion. 1986. Jan.-Febr. P. 41.
- 310 *Pucket N.N.* Folk Beliefs of the Southern Negro. Chapel Hill, 1926.
- 311 Puttin'Ole Massa / Ed. G. Osofsky. N.Y., 1969.
- 312 *Quarles B.* Black Abolitionists. N.Y., 1969.
- 313 *Quarles B.* Negro in the Making of America. N.Y., 1967.
- 314 *Raboteau A.J.* Slave Religion: The "Invisible Institution". N.Y., 1978.
- 315 Racial and Cultural Minorities / Ed. G.E. Simpson, J.M. Yinger, N.Y., 1972.
- 316 *Randel W.P.* The Ku-Klux-Klan. Philadelphia, 1965.
- 317 *Raper A.* Preface to Peasantry. Chapel Hill, 1936.
- 318 *Rawick G.P.* From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community. Westport, 1972.
- 319 *Record J., Record W.* Ideological Forces and Negro Protest // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1969. Jan. Vol. 357, N 2.
- 320 *Redding J.S.* They Came in Chains. N.Y., 1950.
- 321 *Redkey E.* Black Exodus. New Haven, 1969.
- 322 Religions in America / Ed. H.L. Marx. N.Y., 1977.
- 323 Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders. N.Y., 1968.
- 324 *Rice M.H.* American Catholic Opinion in the Slavery Controversy. N.Y., 1944.
- 325 *Richardson H.V.* The Negro in American Religious Life // The American Negro Reference Book. Englewood Cliffs, 1966.
- 326 *Roberts J.D.* A Black Political Theology. Philadelphia, 1974.
- 327 *Roof W.C., McKinney W.* American Mainline Religion. New Brunswick, 1987.
- 328 *Rose P.J.* They and We: Racial and Ethnic Relations in the United States. N.Y., 1964.
- 329 *Rosenberg B.A.* The Art of the American Folk Preacher. N.Y., 1970.
- 330 *Ross E.A.* The Foundation of Sociology. N.Y., 1920.
- 331 *Russel E.* The History of Quakerism. N.Y., 1943.
- 332 *Scott B.J.* Negro Migration During the War. N.Y., 1920.
- 333 Seven on Black / Ed. W.G. Shade, H.C. Herrenkohl. Philadelphia, 1969.
- 334 *Silberman C.* Crisis in Black and White. N.Y., 1964.

- 335 *Simkins F.B.* A History of the South. N.Y., 1953.
- 336 *Simpson G.E.* Black Religions of the New World. N.Y., 1978.
- 337 *Simpson G.E., Yinger J.M.* Racial and Cultural Minorities. N.Y., 1972.
- 338 Slave Songs and Slave Consciousness / Ed. T.K. Harven. Englewood Cliffs, 1971.
- 339 *Smith L.* Revivalism and Social Reform. N.Y., 1965.
- 340 The Social and Economic Status of the Black Population in the United States: A Historical View, 1790–1978. Wash., 1979.
- 341 Social Quarterly. 1990. Vol. 31, N 4.
- 342 *Southern E.* The Music of Black Americans: A History. N.Y., 1971.
- 343 *Stampp K.M.* Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South. N.Y., 1956.
- 344 Statistical Abstract of the United States...
- 345 Der Stern. 1968. 31. Mar.
- 346 *Sweet L.G.* Black Images of America. N.Y., 1976.
- 347 *Sweet W.W.* Religion in Colonial America. N.Y., 1942.
- 348 *Sweet W.W.* The Protestant Churches // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1948. Mar. Vol. 256.
- 349 *Synan V.* The Holiness-Pentecostal Movement in the United States. Grand Rapids, 1971.
- 350 *Talant R.* Voodoo in New Orleans. L., 1962.
- 351 *Tatum E.* The Change Political Thought of the Negro. 1915–1940. Westport, 1974.
- 352 *Towney R.* Religion and the Rise of Capitalism. L., 1926.
- 353 This was America / Ed. O. Handlin. Cambridge, 1969.
- 354 *Thomas K.* Religion and Decline of Magic. N.Y., 1971.
- 355 *Thompson D.C.* Sociology of the Black Experience. Westport, 1975.
- 356 *Thompson E.T.* Presbyterianism in the South. Richmond, 1973.
- 357 Time.
- 358 *Tolbert E.J.* The UNIA and Black Los Angeles. Los Angeles, 1980.
- 359 *Tracy J.A.* History of Great Awakening. Boston, 1892.
- 360 *Tragle H.J.* The Southampton Slave Revolt of 1831. N.Y., 1973.
- 361 US News and World Report.
- 362 USA Today.
- 363 *Vincent V.* Black Power and the Garvey Movement. Berkeley, 1972.
- 364 Voices from Slavery / Ed. N.R. Yetman. N.Y. 1970.
- 365 Wall Street Journal.
- 366 *Walters R.W.* Presidential Politics in America. Albany, 1988.
- 367 *Washington J.R.* Black Religion. Boston, 1966.
- 368 *Washington J.R.* Black Sects and Cults. N.Y., 1973.
- 369 *Weatherford W.D.* American Churches and the Negro. Boston, 1957.
- 370 *Weaver R.C.* The Negro Ghetto. N.Y., 1948.
- 371 *Webb J.M.* The Black Man – the Father of Civilization. Seattle, 1910. P. 6–13.
- 372 *Webb J.M.* The Black Man – Will be the Coming Universal King Provenly Biblical History. Chicago, 1919. P. 10–13.
- 373 *Weisberger B.A.* They Cathered at the River. Boston, 1958.
- 374 *Weisbord R.G., Kazarian R.* Israel in Black American Perspective. Westport, 1985.
- 375 *Wesley C.H.* Negro Labor in the United States. N.Y., 1927.
- 376 *Wesley C.H.* Richard Allen, Apostle of Freedom. Wash., 1935.
- 377 William Strong's Nat Turner: Ten Black Writers Respond / Ed. J.H. Clarke. Boston, 1968.
- 378 *Wilmore G.S.* Black Religion and Black Radicalism. N.Y., 1972.
- 379 *Winn D.W.* The Black Protest Movement. N.Y., 1974.
- 380 *Winn N.A.* Afro-American and Second World War. L., 1976.
- 381 *Wolfenstein E.V.* The Victims of Democracy: Malcolm X and the Black Revolution. Berkeley, 1981.
- 382 *Wood P.H.* Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion. N.Y., 1974.
- 383 *Woodson C.G.* The History of the Negro Church. Wash., 1921.
- 384 *Woodson C.G.* The Negro in Our History. Wash., 1928.
- 385 *Young H.J.* Mayor Black Religious Leaders, 1755–1940. Nashville, 1978.

SUMMARY

The Black Church, arisen by the end of the XVIIIth century, sped up an independent group organization of the free part of the Negro population in the USA and made an invaluable contribution into the struggle against slavery. The African slaves, deprived of their cultural heritage in the North America, were gradually converted into Christianity. Among slaves from different African tribes and regions the Black Church became one of the most important factors of forming of group socioracial consciousness and then among their descendants after Emancipation – ethnic selfconsciousness of the American Negroes, which determined their transformation in the XXth century into a particular transitional subethnoracial community of the African-Americans within the bounds of the heterogeneous North American nation. The role of the Black Church in different aspects of social life of the American Negroes, their struggle for survival, particularly in the XXth century under the conditions of mass urbanization, further assimilation and adaptation of the African-Americans to urban hostile socicultural ebvironment, and also in their persistent struggle for equal civil rights was not less.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

О КУЛЬТЕ И МАГИИ ВОДУ́

Своеобразное место в религиозной жизни и традиции колдовства у рабов на Юге США занял воду́. Однако следует при этом различать воду́ как организованный культ и воду́ как систему магии. Воду́ как культ существовал почти до конца XIX в. в Новом Орлеане, хотя и не был жестко ограничен этим районом. Возник он в религии африканцев, а непосредственным катализатором появления и расцвета его в Луизиане был ввоз рабов из Африки и Французской Вест-Индии – Мартиники, Гваделупы, Сан-Доминго, – которые приспособили свои "культы змей" к новому окружению в Америке.

В Дагомее бог Дамбалла-Да был представлен в виде радуги и змеи–первоосновы всего жидкого и распорядителя судьбами людей. Особенно почитаемым культ бога-змеи являлся в завоеванных Дагомеей в 1724–1726 гг. прибрежных королевствах Арада и Кидах. Захваченные там пленники продавались французским работоторговцам и поступали на вест-индский рынок рабов. Первых 500 рабов ввезли в Луизиану из Французской Вест-Индии еще в 1716 г., а затем продолжали ввозить ежегодно, даже и после перехода Луизианы в 1763 г. под власть Испании. Однако в 1782 г. ввоз рабов с Мартиники, а в 1792 г. – с Сан-Доминго был запрещен потому, что "эти негры были водуистами и делали небезопасной жизнь граждан". В 1800 г. Луизиана вновь перешла к Франции, а в 1803 г. – к США, и старый запрет был отменен. Большой приток гаитянских эмигрантов в период революции рабов в Сан-Доминго, переселившихся сначала на Кубу, хлынул оттуда в 1809 г. в Луизиану в связи с тем, что Франция объявила войну Испании. В Новый Орлеан прибыло тогда около 2 тыс. рабов и столько же свободных негров и мулатов. Вместе с потомками ранних выходцев из Арада, Кидаха, Дагомеи они продолжали соблюдать африканскую традицию воду́.

Культ воду́ в Новом Орлеане, отправляемый в основном свободными неграми – жрецами, а чаще жрицами, и достигший пика в середине XIX в., фокусировался на служении богу-змее, сопровождавшемся барабанным боем, танцами, пением, одержимостью, принесением в жертву животных, пиршеством. Служители культа, используя колдовство, амулеты, яды, предсказания и т.д., торговали своими магическими способностями ради прибыли и престижа. Под руководством таких жриц культа, как Санита Деде, а затем – с 1830 по 1880 г. – Мария Лаво-старшая и ее дочь Мария Лаво-младшая, воду́ пользовался большим влиянием не только в черных, но и в белых

кварталах Нового Орлеана, располагая разветвленной сетью шпионов среди домашних слуг, которые добывали и щедро обеспечивали обеих Марий семейными и другими секретами жителей города. Ежегодные церемонии воду проводились обычно в рукаве Сент-Джон дельты Миссисипи или на отмелях озера Пронтчатрэйн.

В первой половине XIX в. популярность воду как организованного культа в Новом Орлеане отчасти являлась следствием космополитической и либеральной атмосферы в городе в первые десятилетия после перехода Луизианы в руки США. Там ежегодно проводились карнавалы и до 1843 г. даже существовала площадь Конго, где рабам разрешалось по воскресеньям танцевать и петь под бой барабанов. Однако американские рабовладельцы стали связывать культ воду с "язычеством" и с заговорами рабов, и власти его не поощряли. Если первоначально культ и магическая система воду формировались как единое целое, то постепенно воду как институционализированный культ ритуального богослужения распался. Богатый пантеон и сложная теология гаитянского культа в ново-орлеанском воду не выжили, декоративные украшения богов и ритуалы богослужения исчезли. Однако традиции его в виде системы магии, колдовства, прорицания и лечения травами, синкретизировавшей не только африканские верования, но и европейские суеверия, продолжали сохраняться на Юге в народных поверьях, распространявшихся среди рабов, а затем их потомков вплоть до второй половины XX в. под названием худу, ставшим синонимом целой области фольклора, колдунов и колдовства*

* *Talant R.V.* Voodoo in New Orleans. L., 1962. P. 19–22, 44–105; *Raboteau A.J.* Slave Religion. The "Invisible Institution". N.Y., 1978. P. 74–75, 79–80; *Genovese E.D.* Roll, Jordan, Roll: The World the Slave Made. N.Y., 1974. P. 220.

The Order of Service

8:00 a.m. WORSHIP SERVICE

PRELUDE

*** THE CALL TO WORSHIP**

*** THE OPENING HYMN ----- AMECH 520**

"Come, Ye That Love the Lord"

*** THE MORNING PRAYER**

MUSICAL SELECTION

*** THE SACRED SCRIPTURE**

THE ANNOUNCEMENTS

*** THE OFFERTORY**

*** THE DEDICATION OF OFFERINGS**

"All things..."

THE HYMN OF PREPARATION ----- AMECH 524

"Walk in the Light"

THE SERMON ----- Pastor Lowe

"They Were On One Accord"

THE LORD'S PRAYER (chanted)

THE INVITATION TO CHRISTIAN DISCIPLESHIP

THE INVITATIONAL HYMN ----- AMECH 246

"Come to Jesus"

THE ALTAR CALL

THE BENEDICTION

THE RECESSIONAL HYMN ----- AMECH 568

"God of Our Fathers"

POSTLUDE

*** PLEASE WAIT TO ENTER**

Приложение 3

РАСПОРЯДОК УТРЕННИХ СЛУЖБ
В АФРИКАНСКОЙ БАПТИСТСКОЙ ЦЕРКВИ
АПЕЛЬСИНОВОЙ РОЩИ В ДАРЕМЕ (СЕВЕРНАЯ КАРОЛИНА)

Воскресенье, 27 октября 1991 г.

ORANGE GROVE BAPTIST CHURCH
ORDER of SERVICE
SUNDAY – October 27, 1991 – 8:00 a.m.

DEVOTIONAL SERVICE..... The Prayer Warriors
EPISTLE READING Colossians 3:1–11
INVOCATION..... The Prayer Warriors
SELECTION.....
SHARING of the PEACE.....
RECOGNITION of VISITORS Hospitality Committee
REMARKS Rev. Carl W. Kenney II

OFFERTORY SENTENCE: «Keep your life free from the love of money, and be content with what you have; for he has said, "I will never fail you nor forsake you".»

(Hebrews 13:5)

OFFERTORY PRAYER: Lord, we know that if we love you enough no other love can compete with what is right. So fix our hearts on you, O God, that everything we gain and control will be under your lordship.

TITHES and GENERAL OFFERING.....
INSPIRATIONAL MUSIC
OLD TESTAMENT READING..... Isaiah 2:1–5

THE SPOKEN WORD..... Rev. Carl W. Kenney II
THEME: "The Church God Builds"

INVITATIONAL HYMN.....
CALL to CHRISTIAN DISCIPLESHIP
ALTAR PRAYER
BENEDICTION..... Rev. Carl. W. Kenney II

Please join us for Sunday School which will begin shortly after the 8:00 a.m. Worship Service. We are certain that you will be blessed by studying the word of God. Also, we have Bible Study for the youth on Tuesday's at 6:30 p.m. and for adults on Wednesday's at 6:30 p.m.

ORANCE GROVE BAPTIST CHURCH
ORDER of SERVICE
SUNDAY – October 27, 1991 – 11:00 a.m.

ORGAN PRELUDE
CALL to WORSHIP: "Lord, who shall abide in thy tabernacle? Who shall dwell in thy holy hill? He that walketh uprightly, and worketh righteousness, and speaketh the truth in his heart".
(Psalms 15:1-2)

CONGREGATIONAL HYMN

READING from the ACTS of the APOSTLE Acts 12:5-17
MOMENT of MEDITATION Dr. Craig Keener
INVOCATION.....
CHANT.....
SELECTION..... Choir
BENEVOLENCE OFFERING..... Ushers
SHARING of the PEACE.....
ANNOUNCEMENTS..... Sis. Judy Simuel
RECOGNITION of VISITORS Hospitality Committee
REMARKS Rev. Carl W. Kenney II

OFFERTORY SENTENCE: «Keep your life free from the love of money, and be content with what you have; for he has said, "I will never fail you nor forsake you".»
(Hebrews 13:5)

OFFERTORY PRAYER: Lord, we know that it we love you enough no other love can compete with what is right. So fix our hearts on you, O God, that everything we gain and control will be under your lordship.

TITHES and GENERAL OFFERING.....
INSPIRATIONAL MUSIC Choirs
EPISTLE READING Galatians 5:22-25

THE SPOKEN WORD..... Rev. Carl W. Kenney II
THEME: "Walking in the Spirit"

INVITATIONAL HYMN..... Choir
CALL to CHRISTIAN DISCIPLESHIP
ALTAR PRAYER
BENEDICTION..... Rev. Carl W. Kenney II

QUOTABLE QUOTATION: "If you have nothing to cry about, you really have something to cry about".

Peter Kreeft

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абернети Р. 196, 199
Августин Блаженный 23
Авраам (библ.) 107, 168
Адам (библ.) 13, 172
Аймс У.Л. 150
Аллен А. 227, 236, 237
Аллен Р. 29–33, 35, 41–44, 48, 60, 100, 101, 212
Алхо О. 22, 60, 62, 79, 89
Андерсон Р. 82–84
Антоний святой 78
Аптекер Г. 23, 24, 102
Армстронг Д. 55
- Банч Р. 137, 212
Баррет Л. 228
Бенезет Э. 16
Бетюн М.М. 137
Бёрд 95
Бибб Г. 83
Бивел Д. 200
Бишоп Д. 21, 27
Болдуин Д. 183, 222
Брайэн Э. 29
Браун В. 114
Браун Дж. 68
Браун М. 49, 60
Браун Р.С. 208
Браун У. 142
Браун У.У. 94, 96
Бродас Э. 64
Бройзинг Э. 17
Бротц Г. 167
Броули Б.Р. 135
Брук Э. 211
Брум Л. 225
Брюс Д. 162
Будда (миф.) 169
Бурке Э. 92
Бьюкенен Д. 68
Бэйкер Д. (Отец божественный) 157–160, 228, 230
- Вагнер Г. 17
Вашингтон Б.Т. 119, 120, 132, 174, 201, 203, 207
Вашингтон Д.Р. 37, 39, 217, 224
- Вашингтон М. 52
Вези Денмарк 33, 51, 52, 58–60, 61, 64, 86, 91
Вивиан С.Т. 199
Вильсон Е. 144
Вуд У. 199
Вудс К. 84
Вудсон К.Г. 17, 24, 77, 98, 112, 174
Вудсон Л. 57
Вулмэн Д. 16
Вэрик Д. 33
- Гаджиев К.С. 8
Гамильтон Ч.В. 33, 41, 50, 52, 66, 77, 95
Ганди М.К. 197, 198
Ганнибал 57
Гарви М.М. 135, 162–165, 167, 169, 170, 172, 187, 188, 217
Гарднер Н. 25
Гарнетт Г.Х. 48, 52, 53, 55, 57, 100
Гаррисон А. 229, 230
Гаррисон У. 43, 45, 51
Георгий святой 78
Герман М. 166
Грей Д. 14
Грин К. 170
Грин Л.Д. 15, 16, 26
Гленн Н.Д. 225
Глочестер Д. 34
Говард О. 105
Годд Д. 17
Гопкинс Д.Г. 55
Гордон М. 176
Госьер Г. ("Черный Гарри") 21
Грака да М.М. (Грэйс благодать) 160, 161, 227, 230
Грант У. 131
Гувер Г. 137
Гудвин М. 72
Гэлпин Д. 28, 29
- Давид, царь 57
Даниэл У. 117
Даусон Э. 98
Джексон Джесси 200, 215, 226, 232, 241, 242
Джексон Джозеф 201, 211, 216, 220, 236

- Джеμισон Т.Д. 236
 Дженевезе Ю.Д. 78–81, 88, 91, 92, 94, 96, 100, 101
 Джефферсон Т. 58
 Джибсон, епископ 14
 Джибсон Э. 130
 Джонс Д. 237
 Джонс Ле Рой 203, 207
 Джонс У. 240
 Джонс Ф. 130
 Джонс Ч. 64, 65, 69, 96
 Джонс Э. 30, 31, 34, 35, 41
 Джонсон Л.Б. 206
 Джонсон С. 95
 Джонсон Э. 24
 Джонсон Э. 103
 Джонсон Ч.С. 37
 Джонстон Р.Ф. 222, 223
 Джордж Д. 21, 28, 29
 Диксон М. 114
 Дорси Д. 92
 Дрейк С.К. 155, 162, 175
 Дрю Т. (Ноубл Дрю Али) 169–173
 Дуглас Ф. 92, 197
 Дэвис С. 17
 Дэлфиуме Р.М. 178
 Дэниэл В. 176
 Дюбуа У.Э.Б. 37, 73, 88, 94, 97, 107, 119, 121, 125, 128, 132, 140, 142, 149, 151, 154
 Дюбуа-Бреттон Т. 142
 Заратуштра (миф.) 169
 Ивинг М. 83
 Иисус Христос (библ.) 7, 23, 55, 84, 90, 91, 100, 162, 169, 197, 212, 218
 Иннис Р. 215
 Иоанн XXIII 219
 Иоанн Павел II 234, 242
 Исаак (библ.) 168
 Истон О. 49, 57
 Итон Т. 24
 Йомен И.Б. 166
 Кальвин Ж. 15
 Карл II Стюарт 11
 Кармайкл С. 207
 Картер (Бен-Ами) 182, 183
 Кауфман И. 166
 Квин У. 54
 Кейтон О.Р. 155, 162, 175
 Кеннеди Д.Ф. 202, 203
 Кеннеди Р. 200
 Килгор Т. 214
 Кинг М.Л., мл. 42, 102, 165, 182, 195–202, 204, 205, 207–211, 215, 226, 231, 232, 236, 241
 Кинг М.Л., ст. 195
 Кислова А.К. 18, 113
 Кларк Дж. 13
 Кларк К.Б. 243
 Клидж А.Б. 217, 218, 226
 Кокер Д. 32, 33, 47, 100
 Кон Д. 78, 217, 218
 Конгар И. М.-Д. 191
 Конфуций 169
 Коппиджер У. 131
 Корниш С. 34, 47, 48, 50
 Корр Д. 49
 Кофлин Ч. 142
 Коффин Л. 67
 Краммел А. 36, 48, 55, 104, 131
 Крауди У.С. 166, 169
 Кромвель О. 91
 Кунн У.П. 49
 Кэйн Р. 130
 Кэйперз У. 64, 65, 67
 Кэллоуэй Ч. 142
 Кэннон Н. 49
 Кэрлайсл Р. 185
 Кэррол Д. 15, 50
 Лайелл Ч. 83, 100
 Лайль Д. 29, 95, 100
 Лакнер А. 27
 Лафайетт Б. 200
 Ленски Г. 224
 Лестер Д. 89, 207
 Линкольн А. 90, 201, 202, 204¹⁴
 Линкольн Ч.Э. 78, 120, 163, 171, 174, 185, 238
 Липс Ю. 140
 Лонг Д.Д. 89
 Лонг Х. 157
 Лоугвин Д.У. 48, 54
 Лоуренс Э.Р. 64
 Лоури Д. 232
 Лоусон Д. 199
 Лувертюр Туссен 52
 Льюис Д. 200
 Льюис С. 154
 Льюис Х. 223
 Майтер Д. 49
 Макгайр Д. 164, 165
 Мак-Кинни У. 235
 Мак-Коллам М. 199
 Малькольм Х (Литтл М.) 183, 185, 187, 188, 218, 226
 Мария, дева (Богоматерь) (библ.) 7, 75, 162
 Мартин Ш. 83
 Маршалл К. 216, 217
 Мейер А. 128, 204, 205
 Мередит Д. 207
 Мид 15

Миллер К. 117
Миллер Томпсон Х. 107
Митчел А. 138
Митчел Г. 37, 40, 82
Моисей (библ.) 57, 90, 91, 100
Моно Д. 58
Мохаммед Али Д. 162
Мур М. 29
Мухаммед И. (Пул И.) 172, 173, 183–186,
188, 189
Мухаммед У.Д. 189, 237
Мэзер Коттон 13
Мэзон Ч. 123
Мэйз Б. 110, 142–144, 148, 165
Мэлвин Д. 49
Мэтью У.А. 167–169
Мюллер Л. 17
Мюрдаль Г. 37, 39, 143, 148, 152, 174

Нибур Р. 197
Николсон Д.У. 110, 142–144, 148
Нилл У. 50
Ной (библ.) 13, 23
Ньюмен И.Б. 166

Огун 78
Одждо Д. 72
Оксли Д. 137
Оливер С. 96
Олмстед Ф. 93, 96
Оттли О. 159

Павел, апостол 55
Павел IV 219
Пакетт Н.Н. 145
Памфлет Г. 21, 29
Памфлет М. 21, 29
Парк Р. 76
Паркс Р. 195
Паррингтон В.Л. 18
Пауэлл А.К., мл. 150, 151
Пауэлл А.К., ст. 150
Пейн Д. 36, 48, 50, 54, 93, 121
Пенн У. 14
Пеннингтон Д.У. 48–50, 57
Перри Г.Р. 219, 234
Петтигрю Т. 192
Пибоди 105
Пинкни Ч. 38, 64
Пирс Ф. 67
Платон 57
Пол Н. 40, 41
Помпей 57
Поуп Л. 192
Притчард Д. (Галла Джекс) 59
Проктор Г. 150
Проссер Габриэль 26, 58, 61, 64
Проссер Т. 58

Пэрэм Ч.Ф. 123
Радуик Э. 128
Райт Т. 49
Раушенбуш У. 197
Раш Б. 21
Раш К. 48, 50
Рейган Р. 232, 241, 242
Рейд Ф.М. 240
Ривелс Х. 99, 117
Ритгер Д. 191
Ричардсон Г.В. 225
Робертс Д.Д. 217
Робинсон И. 161, 227
Ройтчигг Э.Р. (Мать божественная) 228
Рокуэлл Д.Л. 187
Роллинс Д.М. 213
Рос Ф. 55
Роуник Д.П. 84
Рузвельт Ф.Д. 137, 138
Рузвельт Т. 132
Руф У.К. 235
Рэбото А. 22, 77, 79, 80, 91
Рэй Ч. 50
Рэндол П. 84
Рэнсом Р. 150

Саймонс Г. 99
Салливен Л. 200, 240
Самсон (библ.) 86
Сеймур У. 123
Сибрук У.Б. 64
Сим (библ.) 23, 55, 57, 168
Симмонс У. 135
Симпсон Д.И. 12, 22, 28, 160
Синк Д. 52
Скотт К. 195
Слэйтер В. 105
Смит Д. 58
Сократ 57
Соломон, царь 57, 162
Сполдинг Г. 85
Стил Ч.К. 199
Стокс Л.Б. 211
Спрингфеллоу Т. 55
Стэмпп К.М. 102
Стюарты 7
Сьюэлл А. 97
Сэфин Д. 15

Табмэн Г. 86, 90
Тан-Богораз В.Г. 144, 145, 154
Твен М. 107
Тёрнер Г.М. 116, 130–132, 162, 164
Токвиль де А. 27
Толстой Л.Н. 197
Томлинсон Э. 123
Томпсон Д. 138, 145
Томпсон Э. 109

- Тони Р. 8
Торо Г.Д. 197
Трейвис Д. 61
Тумбс Р. 66
Тэрнер Нат 43, 51–53, 61–64, 82, 86, 91,
100, 101, 131
- Уайт У. 144
Уивер Р. 137
Уилкинс Р. 211
Уиллис Д. 21
Уилмор Д.С. 101, 201, 217, 222, 226
Уильямс Л.К. 150
Уильямс О. 199
Уильямс П. 31, 34
Уильямс Р. 13
Уильямс С. 111
Уинпл Д. 50
Уокер Д. 43–45, 52, 61
Уокер Л. 243
Уоллес Д. 205
Уолтерс А. 130
Уорд С.Р. 48, 49, 55
Уотсон Д. 117
Уоттерс У.П. 49
Уэбб Д.М. 162
Уэзерфорд У.Д. 17, 60, 61
Уэм Д. 24
Уэсли Д. 19, 20
- Фард У.Д. 171, 172
Фаррахан Л. 237
Фергюсон О. 141
Фиск К.Б. 105
Фишер М.М. 86
Флойд Д. 63
Фокс Д. 14
Фоллуэл Д. 240
Фонер Д.Д. 135
Фонер Ф.С. 32, 77
Фонтрой У. 200
Форд А. 167
Формен Д. 215, 216
Форчун Т. 125
Фостер У.З. 13, 25, 42, 45
Фрэннер Э.Ф. 20, 35–37, 71, 76–78, 80, 104,
107, 114, 115, 146, 163, 165, 176, 181,
194, 224
Фурман Д.Е. 9, 156
- Фурман Р. 60
- Хаббэрд 195
Хайле Селассие I (Рас Тафари) 167, 237
Хайт Э.Р. 98
Хам (библ.) 23, 55, 57, 92, 168
Ханаан (библ.) 23, 90
Хант Х. 137
Хардинг В. 102, 212, 217
Харригтон М. 242
Харстон Э.Н. 93, 145
Хенди Р.Т. 69
Херсковиц М. 73–75, 77, 78, 80, 121, 140,
145
Хиггинсон Т.У. 90, 91
Холл П. 35
Холленуэджер У.Д. 124
Холли Д.Т. 47
Хорн Ф. 137
Хости У. 137
Хоу С.Б. 55
Худ Д.У. 117
Хэйнс Д.Э. 141
Хэйнс Л. 21, 34
Хэммон Ю. 100
Хэрдон Д. 227
- Цезарь Ю. 57
- Черри Ф.С. 168, 169
Чэйвис Д. 21
- Шарп Г. 29
Шарп Д. 72
Шаттлсуорт Ф. 199, 200
Швед Д.Ф. 84
Шурц С. 166
- Эйрес Л. 136
Эндрью Д. 67
Эсбери Ф. 21, 30, 31
- Яков (библ.) 167, 168
Янг Г. 41
Янг К. 84, 98
Янг Р.А. 45
Янг У. 211
Янг Э. 200
Яфет (библ.) 23, 55, 57, 168

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА.....	5
<i>Глава 1</i>	
ОБРАЗОВАНИЕ НЕГРИТЯНСКОЙ ЦЕРКВИ.....	7
<i>Глава 2</i>	
НЕГРИТЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В БОРЬБЕ ПРОТИВ РАБСТВА.....	37
<i>Глава 3</i>	
"НЕВИДИМЫЙ ИНСТИТУТ" И РЕЛИГИЯ РАБОВ	69
<i>Глава 4</i>	
КРИТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД.....	103
<i>Глава 5</i>	
В ЭПОХУ ДЖИМ КРОУ	133
<i>Глава 6</i>	
ОТ СИМВОЛА СПРАВЕДЛИВОСТИ К ИНСТРУМЕНТУ БОРЬБЫ ЗА ГРАЖДАНСКИЕ ПРАВА.....	178
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	244
ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА	247
SUMMARY.....	255
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	256
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	262

CONTENTS

AUTHOR'S PREFACE.....	5
<i>Chapter 1</i>	
FORMATION OF THE NEGRO CHURCH.....	7
<i>Chapter 2</i>	
NEGRO CHURCH IN THE STRUGGLE AGAINST SLAVERY.....	37
<i>Chapter 3</i>	
"INVISIBLE INSTITUTE" AND RELIGION OF SLAVES.....	69
<i>Chapter 4</i>	
CRITICAL PERIOD.....	103
<i>Chapter 5</i>	
IN THE EPOCH OF JIM CROW.....	133
<i>Chapter 6</i>	
FROM THE SIMBOL OF JUSTICE TO THE INSTRUMENT OF STRUGGLE FOR CIVIL RIGHTS.....	178
CONCLUSION.....	244
PREFERENCES.....	247
SUMMARY.....	255
APPENDIXES.....	256
INDEX.....	262

Нитобург Э.Л.

Н69 Церковь афроамериканцев в США. – М.: Наука, 1995. 268 с.
ISBN 5-02-009798-5

Возникшая на рубеже XVIII и XIX вв. негритянская церковь положила начало самостоятельной организации темнокожего населения США и внесла неоценимый вклад в его борьбу против рабства, способствуя формированию у рабов группового социально-расового сознания, а у их потомков – после отмены рабства – этнорасового самосознания. Автор прослеживает процесс трансформации потомков черных рабов из разных племен Африки в "американских негров", а в XX в. в афроамериканцев, и роль в нем их церкви, а также показывает такие ее ключевые фигуры, как Ричард Аллен, Мартин Лютер Кинг и др. Монография – первое в отечественной американистике исследование этой проблематики.

Для специалистов и широкого круга читателей.

Научное издание

Нитобург

Эдуард Львович

**ЦЕРКОВЬ
АФРОАМЕРИКАНЦЕВ
В США**

Утверждено к печати

Ученым советом

Института этнологии
и антропологии РАН

Заведующая редакцией

"Наука–история" Н.Л. Петрова

Редактор Н.Ф. Лейн

Художник В.Ю. Яковлев

Художественный редактор Н.Н. Михайлова

Технический редактор З.Б. Павлюк

Корректор Е.Л. Сысоева

Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ИБ № 1303

ЛР № 020297 от 27 ноября 1991 г.

Подписано к печати 04.07.95

Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 17,0. Усл.кр.-отт. 17,3. Уч.-изд.л. 18,8

Тираж 500 экз. Тип. зак. 3443.

Издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В-485

Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Р

Рожденная 200 лет назад в муках рабства и расового угнетения негритянская церковь в США, по утверждению некоторых историков, всегда выполняла для своей паствы иллюзорно-компенсаторную функцию "пирога на том свете". Однако автор показывает, что в действительности именно эта церковь в эпоху рабства стала первым организатором активного протеста темнокожего населения страны против рабства и расовой дискриминации. Но даже превратившись в силу обстоятельств на время – с конца XIX в. до середины XX в. – из института протеста в институт подчинения темнокожих масс, она продолжала выполнять свою историческую роль адаптивного механизма для выживания потомков африканских рабов в Америке. Во второй половине XX в. она вновь стала важным фактором протеста и организатором борьбы афроамериканцев за равные гражданские права, за реализацию этих прав в социальной, экономической и политической жизни общества.



«НАУКА»