

А. В. БОРЗОВ

**«ВИНО ЕВАНГЕЛИЯ» И «АМЕРИКАНСКИЕ МЕХИ»  
ПОСЛЕВОЕННЫЙ РИВАЙВЕЛ В США  
В ВОСПРИЯТИИ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭЛИТЫ**

---

В статье рассматривается восприятие протестантской клерикально-интеллектуальной элитой религиозной ситуации в США в конце 1940–1950-х гг. Данный период принято считать эпохой возрождения религиозности в американском социуме. Представители ведущих протестантских деноминаций, как в США и так за пределами страны, часто высказывали настороженное или негативное отношение ко многим проявлениям послевоенного ривайвела. Автор анализирует данную позицию на примере публикаций в протестантском издании «Христианство и кризис», а также раскрывает противоречия внутри протестантского истеблишмента и отдельных деноминаций по поводу восприятия тенденций религиозной жизни.

**Ключевые слова:** США, религия, ривайвел, протестантизм, интеллектуалы, богословы, «Христианство и кризис»

---

Первые полтора послевоенных десятилетия были временем расцвета религиозной жизни в США. В данный период имел место беспрецедентный рост влияния «религии в целом»<sup>1</sup>; такие статистические показатели, как количество людей, принимающих активное участие в жизни церкви, посещаемость богослужений, объемы церковного строительства и финансовой поддержки религиозных общин, достигли в США исторического максимума именно в 1945–1960 гг.<sup>2</sup> Как современники, так и исследователи отмечают, что в эту эпоху религия в США достигла высшей степени институционализации, публичности, «видимости», «модности»<sup>3</sup>. Американцы демонстрировали набожность и интерес к молитве; в ведущих СМИ одной из популярных рубрик были истории, связанные с личным религиозным опытом отдельных верующих<sup>4</sup>. Как отмечает М. Марти, термин «ривайвел», который до того времени не использовался вне евангелического протестантизма, к началу эры Эйзенхауэра стал обозначать важнейший тренд всей религиозной жизни США<sup>5</sup>. Наивысшей точкой послевоенного религиозного возрождения принято считать середину 1950-х гг.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Williams 2008. P. 344.

<sup>2</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 31–38.

<sup>3</sup> Marty 1996. P. 290.

<sup>4</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 41–42.

<sup>5</sup> Marty 1996. P. 125. Термины «ривайвел» (revival – возрождение, оживление) или «ривайвелизм» обычно используются для обозначения евангелических движений, периодически имевших место в американском протестантизме. Такие движения приводили к резкой интенсификации духовной жизни и росту числа верующих,

В советской и современной российской историографии некоторые вопросы религиозной истории США 1940–1950-х гг. были рассмотрены в трудах Д.Е. Фурмана и А.В. Борзова. Д.Е. Фурман упоминает о послевоенном ривайвеле как об «усилении [институциональной] религиозности в американском “среднем классе”». По мнению религиоведа, это явление было признаком «разрушения религиозного сознания» и «распада системы ценностей» в 1950-е гг., так как регулярным посещением церкви «вместе со всеми» «средний американец» стремился компенсировать собственное неверие<sup>7</sup>. В работах А.В. Борзова изучены изменения в церковно-государственных отношениях и связанная с ними дискуссия внутри клерикальных кругов, а также случившийся в этот период очередной подъем антикатолических настроений<sup>8</sup>.

Детальный анализ послевоенного ривайвела и критической реакции на него со стороны религиозных интеллектуалов в российской историографии еще не предпринимался, хотя в свете нынешних реалий данная тематика представляется весьма актуальной. Категории «религиозного возрождения» и «традиционных ценностей» в тех или иных вариациях являются важной частью общественно-политического дискурса в современной России. Представители светских властей и клерикальных кругов, относящихся к крупнейшим религиозным группам, переживают период тесного сотрудничества друг с другом. С одной стороны, религиозные нормы и символы используются для выстраивания и обоснования общенациональной идейно-политической платформы. С другой стороны, видные представители Русской православной церкви в своей риторике часто соединяют религиозные и общественно-политические категории, проповедуя социальный консерватизм и национально-патриотические идеи.

Тесное взаимодействие церкви и формально светского государства, активное присутствие религии в публичной сфере, рост количе-

---

активизировали миссионерскую деятельность и борьбу с социальными пороками. С точки зрения богословия, ривайвелы, особенно в XX в., тяготели скорее к консервативному евангелизму и фундаментализму. Послевоенный ривайвализм был представлен, в частности, движением под руководством Билли Грэма (Dictionary. 1990. P. 1012–1015). В заголовке данной статьи «ривайвел» обозначает не консервативное евангелическое движение, которое, действительно, играло важную роль в 1945–1960 гг., а активизацию религиозной жизни в целом, во всех церквях и деноминациях. В таком же значении термин «ривайвел» упоминался крупнейшим историком американской религии С. Альстромом (Ahlstrom 1972. P. 962).

<sup>6</sup> Согласно С. Альстрему, послевоенный ривайвел завершился в 1958–1960 гг. Историк отмечает, что в 1958–1959 гг. «проницательные наблюдатели» начали говорить об этом явлении в прошедшем времени, а в 1960 г. такое восприятие стало общепринятым (Ahlstrom 1972. P. 962).

<sup>7</sup> Фурман 1981. С. 137, 236.

<sup>8</sup> Борзов 2017а; Борзов 2017б.

ственных показателей религиозности и внешнего «благолепия» церковной жизни – это то, что «роднит» Россию 2010-х гг. с США второй половины 1940-х – 1950-х гг. В обоих случаях отдельные представители клира и верующих мирян-интеллектуалов подвергают критике многие черты текущей религиозной ситуации, причем критические голоса нередко принадлежат к условно либеральному спектру церковного сообщества. Эти аналогии<sup>9</sup> делают весьма своевременным рассмотрение феномена религиозного «возрождения» в США 1940-х–1950-х гг. в восприятии «думающих» представителей протестантских общин.

Среди внешних факторов, которые обусловили послевоенный ривайвел и определили его специфику, были, в частности, субурбанизация, а также начало и апогей «холодной войны». Усилившаяся миграция в пригороды повышала значение церкви как института, необходимого для обустройства «общинной» жизни, адаптации и приобретения статуса в новой среде<sup>10</sup>. В плане религиозной принадлежности, субурбанизация 1950-х гг. была в основном «протестантским и иудейским феноменом»; верно и обратное утверждение: в это время среда пригородов стала «доминирующей социальной реальностью» мейнстримного протестантизма и иудаизма<sup>11</sup>. И интеллектуалы той эпохи, и современные исследователи склонны использовать понятия «массовая религия 1950-х гг.» и «религия пригородов» как синонимы. Что касается социально-классовых параметров, то религиозное возрождение в США в 1950-х гг. затронуло преимущественно процветающий средний класс<sup>12</sup>, который, впрочем, и был основным жителем новых пригородов.

В контексте «холодной войны» церковь стала рассматриваться как душа нации, а религия – как средство утверждения «американского образа жизни» в противовес «безбожному» СССР. Подразумевалось, что, с одной стороны, хороший христианин не может подвергать серьезной критике общественный строй США, а, с другой стороны, личная религиозная вера является неотъемлемым элементом патриотизма<sup>13</sup>.

Другими факторами ривайвела стал характерный для 1950-х гг. scientизм, в условиях которого религия стала использовать достиже-

---

<sup>9</sup> С «российской стороны» данные аналогии выстраиваются, прежде всего, на основе ситуации в Русской православной церкви. Среди тех, кто критикует особенности современного религиозного «возрождения» – диакон Андрей Кураев, игумен Петр (Мещеринов), библиист Андрей Десницкий, бывший отв. редактор «Журнала Московской Патриархии» Сергей Чапнин и др.

<sup>10</sup> Ahlstrom 1972. P. 951; Hudnut-Beumler 1994. P. 5–6.

<sup>11</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 6.

<sup>12</sup> Marty 1996. P. 125. По словам социолога Норманна Бирнбаума, сформировавшаяся в 1950-х «новая американская религиозность» стала «делом среднего класса» (Birnbbaum 1959. P. 21).

<sup>13</sup> Ahlstrom 1972. P. 951, 952, 954.

ния психологии, а также развитие новых коммуникационных технологий, активно проникавших в церковную жизнь<sup>14</sup>.

По мнению интеллектуалов послевоенной эпохи, можно говорить о трех разновидностях религии в то время – народной, церковной и элитарной. Представители элиты всех ведущих христианских общин и иудаизма (богословы, философы, профессора семинарий) были склонны критиковать как современную им массовую религиозность, так и связанную с ней гражданскую религию, взятую на вооружение политическим руководством страны<sup>15</sup>. «Иеримиады»<sup>16</sup> в адрес «религии пригородов» стали распространенным жанром религиозной публицистики.

Основанный Рейнгольдом Нибуром журнал «Христианство и кризис», стал одной из площадок, где протестантские интеллектуалы, среди которых были и клирики, пытались критически осмыслить «невиданное» религиозное возрождение конца 1940–1950-х гг. В этом журнале своими мыслями на данный счет делились не только представители протестантских общин США, но и их собратья из Европы.

Протестантские интеллектуалы не подвергали сомнению сам факт усиления роли религии в США, особенно в сравнении с другими западными странами. С этим соглашались представители европейских протестантских общин, посещавшие США в конце 1940-х – 1950-е гг. Богослов из Англии Алек Видлер, побывавший в США в 1947 г., писал, что американское общество, в целом, более религиозно, чем общество британское<sup>17</sup>. Протестанты-иностранцы свидетельствовали о процветании всех внешних элементов религии – от посещаемости церквей до организации литургической жизни и технического состояния культовых сооружений. Епископ Лютеранской церкви Швеции Эйвинд Бергграв, посетивший США в 1955 г., не только высказывал удивление по поводу большого числа верующих на службах, но также был впечатлен братской атмосферой церковных общин, обратив внимание на «солидарность прихожан» и особую «социальную теплоту» церквей в Америке. Он отмечал, что американцы ходят в церковь семьями, родители и дети образуют как бы «коллективное членство» в религиозной организации. Все это, по его мнению, контрастировало с индивидуалистическим духом церковной жизни европейских протестантов<sup>18</sup>. Пресвите-

<sup>14</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 10–11, 17.

<sup>15</sup> Ibid. P. 72–78, 84–86, 172.

<sup>16</sup> Иеримиада (Jeremiad, по имени ветхозаветного пророка Иеремии) – жанр проповеди, нацеленный на разрушение у аудитории чувства духовного самодовольства и провоцирование стремления кардинально изменить свою жизнь в соответствии со Священным Писанием. В данном виде проповеди особенно ярко выражены пафос обличения (Dictionary. 1990. P. 591–592).

<sup>17</sup> Vidler 1947. P. 4.

<sup>18</sup> Berggrav 1955. P. 13.

рианский священник из Британии, находившийся с визитом в одном из приходов штата Миссури, «выразил свое восхищение» тем, какую роль играют в церкви миряне. По его словам, активность прихожан Пресвитерианской церкви США являла собой образец «духа служения»<sup>19</sup>.

А. Видлер отмечал, что «американские церкви выглядят невероятно процветающими», в то время как в Британии церковные постройки, как правило, «бедные и разрушающиеся». По словам английского богослова, в США церковная жизнь была непревзойденной по таким параметрам, как «богатство, ...комфорт», «эффективность организации религиозных услуг и [различных видов церковной] деятельности»<sup>20</sup>. Бергграв впечатлила литургическая жизнь американских приходов, в частности, разнообразие видов богослужебной активности, доступных для членов церкви, и самих стилей богослужения – «и традиционного, и [новаторского], с использованием элементов драмы [и] музыки»<sup>21</sup>.

Эти позитивные черты церковной жизни США имели и обратную сторону, заставляли настороженно относиться к росту популярности церкви как эффективного и привлекательного социального института и задумываться над аутентичностью религиозного возрождения. Многие представители протестантской элиты были склонны считать, что внешнее процветание религии в США вытесняло живую религиозность и общение с Богом, становясь суррогатом подлинно христианской жизни. По словам того же А. Видлера, богатство церквей в Америке «производит гнетущее впечатление», благолепие и комфорт церковной жизни служит «подушкой, смягчающей воздействие от встречи с живым Богом, позволяющей держать Бога на уважительном расстоянии»<sup>22</sup>.

В протестантских деноминациях, в условиях сосредоточенности религиозной жизни в «уютном» мире отдельно взятого церковного прихода, возник опасный феномен «черчиэннити» (“Churchianity”). Суть его заключалась в том, что церковная община и активность в приходской жизни заменили собой Христа<sup>23</sup>. В частности, Э. Бергграв высказывал опасения, что «американская церковная жизнь, пребывая в застывшем состоянии внутри [церковной общины]. может в будущем войти в... кризис» и задавался вопросом, «значила ли церковь для [своих прихожан] больше чем Христос?»<sup>24</sup>.

В 1950-х гг. большинство вновь создаваемых конгрегаций возникло в пригородах. Протестантские интеллектуалы были склонны счи-

---

<sup>19</sup> Christian Century. 1954. November 3. P. 1346–1347.

<sup>20</sup> Vidler 1947. P. 4.

<sup>21</sup> Berggrav 1955. P. 14.

<sup>22</sup> Vidler 1947. P. 4.

<sup>23</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 40.

<sup>24</sup> Berggrav 1955. P. 13.

тать, что субурбанизация оказывала отрицательное воздействие на религиозность американцев. В условиях пригорода, ставшего заповедником респектабельности среднего класса, христианство утрачивало меседж универсальности во Христе, а церкви потворствовали социальному эгоизму прихожан<sup>25</sup>. Многие приходы становились похожими на закрытые светские собрания. Один американский бизнесмен в разговоре с епископом Берггравом, когда тот выразил удивление большим числом людей на церковной службе, заметил: «...Церкви здесь [в Америке] служат еще и [социальными] клубами»<sup>26</sup>. Американский богослов Уильям Уолдо Бич (Пресвитерианская церковь) писал: «[В период расцвета пригородов верующие разделились по критериям] расы, экономического положения, места жительства, [а конгрегации ведущих протестантских деноминаций стали клубами] "высокопробных" христиан, наслаждающихся обществом друг друга»; «в новых церквях... уютно расположившихся среди индивидуальных коттеджей... все прихожане – одного поля ягоды: ...белые представители среднего класса, обладающие ужасно развитым сознанием принадлежности к своей общественной страте»; «главный критерий при выборе церкви – [социальное] сходство; главный критерий определения статуса среди прихожан одной церкви – респектабельность». По мнению богослова, такая классовая и культурная ограниченность конгрегаций мешала проповеди евангельских ценностей и оттесняла собственно религиозную жизнь прихода на задний план: «Ритуалы церквей... пригородов прославляют гармонию и экономический достаток; приветствия соседей, сборы пожертвований, рукопожатие у дверей... – это для многих, возможно, более значимые действия, чем молитва и Евхаристия»<sup>27</sup>.

Акцент на респектабельность и привлекательность, чрезмерно «оптимистическая» атмосфера<sup>28</sup> в пригородных приходах сковывали функцию священника как обличителя пороков и грехов. Он не должен был говорить о том, что составляло «моральный вызов христианства, дабы не нарушить состояние эйфории» своей паствы. Это приводило, в частности, к обесцениванию важных для христианской религиозности идей «покаяния, страдания, жертвы». Как отмечал У. Бич, прихожане перестали слышать молитвы на богослужении, так как в них могли зву-

---

<sup>25</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 6–8.

<sup>26</sup> Berggrav 1955. P. 13.

<sup>27</sup> Beach 1956. P. 33–34.

<sup>28</sup> «Чрезмерно оптимистическая атмосфера» церковных общин пригорода была связана не только с социально-экономической, но и с демографической спецификой этой среды: в 1950-х гг., благодаря возрастному составу жителей пригородов, в них годами никто не умирал, а в церквях не проводились погребальные обряды, одни лишь венчания, крестины и прочие жизнеутверждающие церемонии. (Hudnut-Beumler 1994. P. 6–8).

чать «неудобные» понятия: «[церковный] хор пел “День гнева”<sup>29</sup>, но слышался не гром и сотрясение основ, а лишь красиво исполняемое песнопение». В церквях американского пригорода был создан свой образ Иисуса Христа – «приятный... лишенный... того, что ранит... образ любящего друга с шелковистыми волосами и англосаксонским лицом». Апофеозом данного явления выступила неоновая вывеска на одной из церквей, гласящая: “Jesus Saves Air Conditioned. Worship in Comfort” («Иисус спасает тех, кто пользуется воздушным кондиционером. Молитесь в комфорте»). Учитывая, что вывеска располагалась прямо под крестом, нельзя не отметить очевидную неуместность данного призыва. У. Бич воспринял эту вывеску как признак того, что «христианство принесено в жертву успеху христианства»<sup>30</sup>.

Религиозное возрождение в США в конце 1940–1950-х гг. проходило, в значительной степени, под знаком консерватизма, который доминировал не только в политической, но и в социально-культурной сфере. В 1947 г. А. Видлер сравнивал американские протестантские приходы с церковными общинами в Британии XIX – начала XX в.<sup>31</sup> Таким образом, в глазах англичанина религиозная жизнь американцев в послевоенный период нередко воспроизводила то, что можно условно назвать консервативными викторианскими ценностями.

Многие религиозные деятели 1940–1950-х гг. критиковали законничество как распространенное явление в протестантских деноминациях того времени: для многих верующих оно подменило необходимость выстраивания всех аспектов индивидуальной и общественной жизни в соответствии с Евангелием. По мнению Р. Нибура, морально-религиозный легализм, обычно выраженный в «субботничестве» и «ханжеской сексуальной этике», мог являться формой «эрзац-праведности для тех, чья совесть беспокоится по поводу нерешенных вопросов расовой и экономической несправедливости»<sup>32</sup>, но кто отказывается открыто признать религиозную значимость данных проблем. А. Видлер отмечал, что услышанные им в Америке проповеди часто имели морализаторский характер и пропагандировали вместо Евангелия Закон, «мало связанный со Священным Писанием»<sup>33</sup>.

На рубеже 1940-х и 1950-х гг., в связи с холодной войной, религия использовалась на службе американской идее настойчивее, чем до этого. Многие отмечали «внушающую обеспокоенность тенденцию отождествлять американскую религию с антикоммунизмом и защитой капи-

---

<sup>29</sup> Католическое и протестантское песнопение, описывающее Судный день.

<sup>30</sup> Beach 1956. P. 33–34.

<sup>31</sup> Vidler 1947. P. 4.

<sup>32</sup> Niebuhr 1954. P. 30.

<sup>33</sup> Vidler 1947. P. 5.

тализма»<sup>34</sup>. В 1952 г. в «Нью-Йорк Таймс» было опубликовано письмо, полное традиционных националистических штампов о неразрывной связи между величием Америки, американской демократией, свободным рынком, с одной стороны, и «безусловной верой [американцев] в Бога» – с другой. В письме говорилось о необходимости борьбы с «чуждыми» и «злыми» веяниями, которые якобы насаждаются в академической среде. Протестантские интеллектуалы отмечали опасность подобных идей. Они были убеждены, что пропаганда христианства в качестве средства консолидации общества, «дополнения к полицейской силе» или «подпорки американского образа жизни» искажает евангельские идеалы и ведет к национальному самодовольству<sup>35</sup>.

Дэвид Робертс, богослов и преподаватель Объединенной теологической семинарии в Нью-Йорке, говорил о невозможности подлинного возрождения религиозной веры, если связывать ее «с национальной гордостью, а не с христианским покаянием и прощением». Робертс подчеркивал несовместимость американского образа жизни с идеалами Нового Завета, и призывал «церкви и народ» США «покаяться в том, что они пытались влить новое вино Евангелия в ...американские мексика»<sup>36</sup>. В 1950-е гг. общество в США стояло перед выбором: «Или Новый Завет должен стать высшим [критерием], и мы должны будем судить свою страну по стандартам праведности и духовного величия; или так называемый американский образ жизни станет нашим заменителем религии, а церковь – его рупором». Последнее, по его мнению, грозило превратить американские религиозные общины в подобие германских церковных структур, поддерживавших в свое время нацистский режим<sup>37</sup>.

Критику вызывала участвовавшая на рубеже 1940–1950-х гг. практика устраивать публичные молитвы во время политических мероприятий, что, на взгляд протестантских интеллектуалов, представляло собой недопустимую эксплуатацию религии и приводило к выхолащиванию религиозного ритуала. Р. Нибур высказывал мнение, что молитвы во время политических собраний нарушают евангельскую заповедь «молиться тайно», теряют свою «изначальную сущность», приспособлявая религию к сиюминутным политическим целям. По словам богослова, «молитвы, благодарящие Бога за милости, посланные стране, легко превращаются в восторженное [воспевание] добродетелей нашей национальной истории». Нибур сравнивал слишком «длинные» и «проникновенные» молитвы на данных мероприятиях с молитвой фарисея из евангельского сюжета. Таким образом, богослов возражал как против

---

<sup>34</sup> Marty 1996. P. 292.

<sup>35</sup> Roberts 1952. P. 19, 20.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibid. P. 20, 21.



демонстративной публичной религиозности, так и против того, что молитва используется для демонстрации национального величия или в целях пропаганды конкретной политической силы<sup>38</sup>.

Немало религиозных деятелей скептически относились к «президентским молитвенным завтракам» в Вашингтоне с участием высших должностных лиц государства, представителей деловых кругов и священнослужителей трех религий – протестантизма, католичества и иудаизма. Данное мероприятие стало проводиться с 1956 г. по инициативе Д. Эйзенхауэра, который, обосновывая свое начинание, заявил: «мир считает нас материалистами, не имеющими духовных ценностей». Таким образом, это действо было нацелено на демонстрацию «добродетельности и духовности» американской нации. Священник Епископальной церкви Тревор Хой, подобно Нибуру, вспоминал притчу о мытаре и фарисее, говоря о духовной опасности подобных ритуалов: «Господь предостерегает от таких поступков: "...Вы не должны быть как лицемеры, которые стоят и молятся в синагогах и на углах улиц, так чтобы их видели люди"»<sup>39</sup>. Как и в связи с другими религиозными мероприятиями в Вашингтоне, священники и богословы усматривали здесь низведение религии до уровня пропагандистского средства на службе правящих кругов. По словам теолога Мартина Францмана, в «президентском молитвенном завтраке» функция духовенства состояла в том, чтобы «подавать на стол церковный гарнир ко всевозможным мирским блюдам»<sup>40</sup>.

Самый первый «молитвенный завтрак» в марте 1956 г. явил собой квинтэссенцию политико-идеологической эксплуатации христианства президентом Эйзенхауэром. На этом мероприятии глава Белого дома, с целью оправдания своего внешнеполитического и оборонного курса, настолько вольно интерпретировал евангельский сюжет, что изменил его смысл на диаметрально противоположный<sup>41</sup>.

Критика «благочестия на Патомаке»<sup>42</sup> со стороны религиозных кругов была мощной, но разделялась не всеми представителями протестантской элиты. Богослов и служитель Объединенной методистской

---

<sup>38</sup> Niebuhr 1952b. P. 138–139.

<sup>39</sup> Editorial Notes 1956. P. 34.

<sup>40</sup> Hudnut-Beumler 1994. P. 49.

<sup>41</sup> Эйзенхауэр процитировал отрывок из Евангелия от Луки (11: 21): «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение». Смысл притчи состоит в том, что нельзя надеяться только на оружие, так как фраза имеет следующее продолжение (Лк. 11: 22): «Когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его... и разделит похищенное у него». Таким образом, Эйзенхауэр радикально искажил смысл евангельского сказания, вырвав фразу из контекста. Притча была, скорее, аргументом не за, а против того, что стремился оправдать президент (Editorial Notes 1956. P. 34).

<sup>42</sup> Ahlstrom 1972. P. 954.

церкви У. Фармер отмечал, что было бы неправильно считать религиозность Эйзенхауэра неискренней и обуславливать ее политическими соображениями. Фармер не одобрял того, что религиозная жизнь президента стала достоянием общественности и активно обсуждалась в средствах массовой информации вопреки его желанию. Богослов описывал следующий случай: «Я никогда не забуду... унижения и чувства стыда, ...когда однажды увидел по телевизору сцену, как президент вышел из церкви... после воскресной службы. ...Пастор ждал [Эйзенхауэра], чтобы ...лично [его] поприветствовать. [Его также ждали около лестницы и на тротуарах репортеры], готовые записать для страны спектакль [его] выхода из церкви. ...Президент, опустив голову, поспешил по лестнице. ...Он не мог позволить себе такой... естественный жест, как обмен приветствием с пастором. [Эйзенхауэр] был вынужден пронестись мимо, иначе он подтвердил бы обвинения в “благочестии ради политической выгоды”»<sup>43</sup>. В целом, по мнению Фармера, критики «вашингтонского благочестия» и, шире, послевоенного ривайвела, зачастую проявляли цинизм и непонимание ситуации.

Неотъемлемой частью и одним из важнейших факторов «религиозного возрождения» США в послевоенную эпоху стало использование церквями новых средств массовой коммуникации – телевидения и радио – для трансляции религиозного влияния на массовое общество. По электронным СМИ передавались проповеди, христианская музыка, богослужения, фильмы на религиозную тематику. Теле- и радиопродукция, претендовавшая на нравственное и религиозное содержание, нередко критиковалась за искажение и упрощение евангельских истин, в том числе в угоду американской идее. Пастор Конгрегационалистской церкви Листон Поуп отмечал: «Идея [христианского] “братства” рассматривается вне связи с [идеей] Божьего отцовства, вне [проблемы] греха, ...изолируется от учения о прощении и любви и предлагается в качестве панацеи для поддержания силы Америки». Поуп также критиковал религиозные фильмы, нацеленные на пропаганду семейных ценностей. По его мнению, многие из подобных произведений упрощали «трудное искусство христианской семейной жизни» или даже выглядели как «лучший аргумент в пользу безбрачия»<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Farmer 1956. P. 36–37.

<sup>44</sup> Pope 1955. P. 147. Л. Поуп приводил и удачные примеры телепередач на морально-религиозные темы, в частности, телесериал “Father Knows Best” («Отец знает как лучше») с Робертом Янгом в главной роли. Сериал был следующего содержания. «Ссорящиеся жених и невеста вынуждены пройти репетицию свадьбы, чтобы, по крайней мере, сохранить свое лицо ... перед священником, который отменил все свои дела ради этой репетиции; под влиянием его присутствия и торжественного ритуала церемонии венчания наступает искреннее примирение. По словам пастора, данный фильм был комедийным и потому был лишен навязчивого

Ярким примером приспособления религии к американскому образу жизни в 1950-х гг. стало активное использование христианства для решения личных проблем и отождествление его с психологическими методиками. По мнению историка С. Альстрема, всплеск утилитарного интереса к религии, как к тому, что поможет привести гармонию, успех и умиротворение, был характерен, опять-таки, для среднего класса, обитателей пригорода. В 1950-х гг. в числе наиболее читаемых религиозных книг были произведения с «позитивными» и «умиротворяющими» названиями и соответствующим содержанием: «Сила позитивного мышления» (“Power of Positive Thinking”, автор – Норман Винсент Пил), «Мир с Богом» (“Peace with God”, Билли Грэм), «Душевный покой» (“Peace of Soul”, епископ Римско-католической церкви Фултон Шин)<sup>45</sup>. В частности, произведения Нормана Пила<sup>46</sup> в середине 1950-х в сегменте религиозной литературы опередили по количеству продаж Библию<sup>47</sup>. Эта популярная литература предлагала эрзац-христианство для массового потребителя, нуждающегося в услугах психолога. По словам У. Фармера, «[эти] книги ... покупают добрые, честные, трудолюбивые представители среднего класса, [активно посещающие ортодоксальные религиозные общины]; они держат книги Нормана Пила около кровати и находят их более эффективными для расслабления ума и тела, чем снотворные пилюли»<sup>48</sup>.

«Психологизм» послевоенного ривайвела проявился и в религиозных теле- и радиопрограммах, которые, по словам Л. Поупа, часто «фокусировались на человеке и его неврозах». Как отмечал Поуп, сами названия программ (напр., “The Art of Living” [«Искусство жизни»], “What’s Your Trouble?” [«Что Вас беспокоит?»]) указывали на то, что в средствах массовой коммуникации религия представала, прежде всего, как средство поддержания душевного комфорта и личностного роста<sup>49</sup>.

С точки зрения описанных внешних параметров религиозной жизни – количества последователей, эффективной организации, привлечения новейших средств массовой коммуникации – эталоном в 1950-х гг. стало евангелическое движение во главе с Билли Грэмом. По мнению

---

морализаторства, «наигранности и картинного благочестия»; победителем в нем предстает не абстрактная добродетель, а «церковь и церемония венчания».

<sup>45</sup> Ahlstrom 1972. P. 955, 960, 956.

<sup>46</sup> Норман Винсент Пил (1898–1993) – пастор Реформированной церкви Америки, богослов, проповедник, психолог, автор теории «позитивного мышления», занимает важное место в традиции американской *harmonial religion*. Многие критиковали его за религиозный прагматизм, выхолащивающий христианское богословие и пропагандирующий материалистические ценности (Dictionary. 1990. P. 877).

<sup>47</sup> Farmer 1956. P. 35.

<sup>48</sup> Ibid. P. 36.

<sup>49</sup> Pope 1955. P. 148.

историка религии П. Уильямса, именно Билли Грэм, наряду со своим современником, католическим епископом и телеевангелистом Фултоном Шином, является символом «религиозного возрождения» 1950-х<sup>50</sup> В плане привлечения массовой аудитории, решения вопросов логистики и информационного сопровождения мероприятия Грэма были непревзойденными. Нередко они выглядели как качественный продукт для массового потребителя религиозных услуг. Яркий пример – «евангелический “крестовый поход”», организованный в Нью-Йорке в мае-июне 1957 г. на стадионе «Мэдисон Сквер Гарден». Событию предшествовала масштабная подготовка. По всему городу распространялись рекламные информационные материалы в форме рекламных щитов, наклеек на бамперы машин и на окна, плакатов в метро; в течение нескольких месяцев одна из городских радиостанций транслировала ежедневные пятнадцатиминутные молитвы. С целью привлечь как можно больше участников, специально организовывались чартерные авиа-, железнодорожные и автобусные рейсы из разных точек США и Канады. Событие имело подчеркнуто межконфессиональный характер: оно было рассчитано как на протестантов фундаменталистского и либерального направлений, так и на католиков и даже приверженцев иудаизма, на «всех, кто захочет прийти»<sup>51</sup>.

Популизм и экстравагантность религиозных ривайвелов Билли Грэма<sup>52</sup>, а также его явный антиинтеллектуализм вызывали критику со стороны многих представителей протестантских элит. С «глубоко засевающим скептицизмом» к деятельности Грэма относились недавние выпускники семинарий, на которых сильное влияние оказала философия Р. Нибура. Тем не менее, значительная часть того же умеренно-либерального спектра протестантов относилась скорее положительно к деятельности Грэма. Как отмечал Ральф Лорд Рой, методистский пастор и колумнист издания «Христианство и кризис», ривайвелы Грэма помогали донести христианство до невоцерковленных американцев и давали активным прихожанам «возможность свидетельствовать о своей вере»<sup>53</sup>. По словам Уильяма Фармера, Билли Грэм «притягивает толпы, потому что Божье Слово доходит до многих, кто слушает его проповедь»<sup>54</sup>. Многим либералам и экуменистам импонировало то, что Грэм действовал поверх границ деноминаций и был равнодушен к старым разногласиям между модернистами и фундаменталистами<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Williams 2008. P. 344.

<sup>51</sup> Roy 1957. P. 71.

<sup>52</sup> Farmer 1956 P. 35.

<sup>53</sup> Roy 1957. P. 71.

<sup>54</sup> Farmer 1956. P. 35.

<sup>55</sup> Roy 1957. P. 71.

Таким образом, многие протестантские интеллектуалы с недоверием и скептицизмом относились к тому, что принято называть религиозным возрождением. По их мнению, за послевоенным ривайвелом стояла подмена христианской жизни популярным эрзацем религии, который был лишен христоцентричности, отвергал вселенский характер церкви, потворствовал социально-классовому и национальному самодовольству. Критики считали, что «христианство пригородов» превратилось в «кушетку психоаналитика»<sup>56</sup> и «зону комфорта» для среднего класса. Разные авторы были единодушны в противопоставлении друг другу американского пригорода и Гефсиманского сада, который символизировал подлинное христианство<sup>57</sup>. Значительная часть христианства 1950-х выступала как мейнстримная «культура-религия», которая санкционировала социальную норму того времени. Такое христианство «заглушило обличающий голос церкви», не борясь с «самоуспокоенностью» и «самодовольством», порожденными бурным американским процветанием и борьбой с коммунизмом<sup>58</sup>.

Приметы «религиозного возрождения» при ином прочтении оказывались проявлениями деградации церковной жизни и религиозного сознания американцев. В 1956 г. Уильям Бич утверждал: «Процветающая экономика в современной церковной жизни и... рост деноминаций принимаются за признаки возвращения к христианству, в то время как при трезвом взгляде это может оказаться побегом от христианства»<sup>59</sup>. В данном контексте не выглядит парадоксальным мнение исследователей, которые считают, что в 1950-х гг. как общество, так и сами церкви переживали тренд секуляризации. Н. Бирнбаум в 1959 г. писал, что современное ему «возрождение американских церквей» на самом деле было верным признаком «секулярной коррозии религии»<sup>60</sup>. Социолог и религиовед Питер Бергер высказывал мнение, что в 1950-х гг. в США сложилась ситуация, когда сильно обмирщенная христианская церковь существовала в псевдо-христианском обществе<sup>61</sup>.

Часть протестантских интеллектуалов не разделяла слишком критического отношения к «народному» христианству 1950-х гг. Уильям Фармер, теолог и священник методистской церкви, считал, что «многие

---

<sup>56</sup> Pope 1955. P. 148.

<sup>57</sup> Pope 1955. P. 148; Beach 1956. P. 33.

<sup>58</sup> Farmer 1956. P. 38.

<sup>59</sup> Beach 1956. P. 33.

<sup>60</sup> Birnbaum 1959. P. 21.

<sup>61</sup> Berger 1958. P. 41–42. Здесь Бергер обращает внимание на упоминавшийся выше факт, что в США принадлежность церкви была тесно связана с социальной стратификацией общества. По словам Бергера, в американском протестантизме многие церковные сообщества, особенно те, куда входили представители среднего и высшего классов, были неотличимы от светских клубов.

религиозные комментаторы, ...профессора-богословы, церковные чиновники», которые критиковали характер религиозного возрождения Америки, были увлечены «религиозным цинизмом» и проявляли «насмешливое недоверие к искренности людей». По словам Фармера, протестантский истеблишмент сам оказался виноват в сложившейся ситуации: если верующие люди слишком увлеклись книгами Н. Пила, значит, им не хватало Христа в своих церквях. Богослов упрекнул религиозные элиты в излишнем богословском «умствовании» и интеллектуализме, которые отпугнули массы верующих и побудили их обратиться взоры к бесхитроумному популярному евангелизму и «простым библейским проповедям Билли Грэма»<sup>62</sup>.

Водораздел между теми, кто критически оценивал религиозную ситуацию в США 1950-х гг., и теми, кто находился «внутри» христианского ривайвела или же был склонен оценивать его положительно, невозможно провести по линии границ между деноминациями. Те, кто разделял приведенные выше настороженные и негативные оценки, были членами разнообразных деноминаций протестантского мейнстрима – лютеранской, англиканской, конгрегационалистской, пресвитерианской церквей – и они критиковали не только консервативное евангелическое сообщество, но и ситуацию в своих же деноминациях. С другой стороны, среди видных представителей тех же самых мейнстримных общин были и те, кто не разделял излишне критического отношения к «религии пригородов», «народному» христианству или «благочестию на Патомаке». Корпорация преподавателей и выпускников Объединенной теологической семинарии в Нью-Йорке, где воспитывалась клерикальная и интеллектуальная элита ведущих протестантских общин, включала в себя как критиков, так и апологетов послевоенного ривайвела. Однако, именно представители этого учебного заведения в 1950-е годы особенно активно обличали выхолощенную религиозность благополучного «христианства пригородов» или менее респектабельного евангелизма Билли Грэма, боролись с распространением патриотического благочестия и «религии успеха»<sup>63</sup>.

Руководители ведущих протестантских деноминаций поставили задачу реформировать американскую действительность на основе христианских ценностей, где императивом являлся бы евангельский дух, а

---

<sup>62</sup> Farmer 1956. P. 35, 36.

<sup>63</sup> Ahlstrom 1972. P. 960–961. По Альстрему, именно священники и церковные деятели, получившие богословское образование в духе нео-ортодоксии, были ведущей силой, сопротивлявшейся тривиализации религии. Проявлением этого сопротивления было литургическое движение, которое охватило не только литургические церкви (епископальную и лютеранскую), но и церкви реформированной традиции, и предполагало активизацию мирян в богослужении, превращение живущего полной литургической жизнью прихода в главный земной институт церкви.

не гражданская религия национализма и капитализма. В сентябре 1951 года была создана организация «Христианское действие»<sup>64</sup>, целью которой стала выработка путей «решения социальных, политических и экономических вопросов с точки зрения Евангелия». Данное сообщество исходило из необходимости экуменического движения, участия христиан в борьбе против социально-экономической несправедливости и за гражданские права, активного содействия церковью делу международной разрядки. «Христианское действие» настаивало на том, что американское общество и власть должны подвергнуть себя строгой саморефлексии и начать исправлять ошибки в соответствии с христианским вероучением, а это предполагало прекращение «безответственной эксплуатации антикоммунизма», а также поиск «пути примирения [и] реабилитации реформы»<sup>65</sup>. Подобные инициативы исходили преимущественно от клириков и богословов. Рядовые прихожане – тот самый белый средний класс американских пригородов – были более предрасположены к консерватизму<sup>66</sup> и в гораздо меньшей степени склонны к попыткам соотнести американский образ жизни и жизнь своих церквей с буквой и духом Евангелия. Однако среди мирян возникали движения, которые, например, боролись за христоцентричность американских церквей. В середине 1950-х возникло совместное движение католиков и протестантов, нацеленное на то, чтобы «вернуть Христа в Рождество». В декабре 1954 г. в городе Цинциннати местный комитет данного движения, состоящий из мирян, разместил 10 тысяч плакатов с соответствующим призывом<sup>67</sup>. Таким образом, интеллектуально-клерикальные элиты деноминаций смогли частично передать критическое отношение к религиозной действительности рядовым прихожанам из провинции.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Борзов А.В. Антикатолицизм в послевоенных США и протестантские интеллектуалы // Новая и новейшая история. 2017. № 2. [Borzov A.V. Antikatolitsizm v poslevoennykh SShA i protestantskiye intellektualy // Novaya i noveishaya istoriya. 2017. N 2]
- Борзов А.В. «Эверсон», «Макколлум», «Зорач»: Верховный суд и дискуссия вокруг церковно-государственных отношений в сфере школьного образования в США на рубеже 1940–1950-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2(35). [Borzov A.V. “Everson”, “MacCollum”, “Zorach”: Verkhovnyi sud i diskussiya vokrug tserkovno-gosudarstvennykh otноsheniy v sfere shkolnogo obrazovaniya v SShA na rubezhe 1940–1950-kh gg. // Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom. 2017. N 2(35).]
- Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. [Furman D.E. Religiya i sotsialnyie konflikty v SShA. M., 1981]
- Ahlstrom S. A Religious History of the American People. New Haven and London, 1972.
- Beach W. Euphoria in Suburbia // Christianity and Crisis. 1956. April 2.
- Berger P. Evangelical Academies in America // Christianity and Crisis. 1958. April 14.

<sup>64</sup> Niebuhr 1954. P. 31.

<sup>65</sup> Christian Action Statement of Purpose 1951. P. 127.

<sup>66</sup> Niebuhr 1952a. P. 97.

<sup>67</sup> Christian Century. 1955. January 5. P. 28.

- Berggrav E. Contact–Club–Christ // Christianity and Crisis. 1955. February 21.  
Birnbau N. The Secularization of Society // Christianity and Crisis. 1959. March 2.  
Christian Action Statement of Purpose // Christianity and Crisis. 1951. September 15.  
Christian Century. 1954. November 3.  
Christian Century. 1955. January 5.  
Dictionary of Christianity in America. Danvers Grove, 1990.  
Editorial Notes // Christianity and Crisis. 1956. April 2.  
Farmer W. Cynicism and Revival // Christianity and Crisis. 1956. April 2.  
Hudnut-Beumler J. Looking for God in the Suburbs. The Religion of the American Dream and Its Critics. New Brunswick, 1994.  
Marty M. Modern American Religion. Volume 3: Under God, Indivisible, 1941–1960. Chicago, 1996.  
Niebuhr R. Christian Faith and Political Controversy // Christianity and Crisis. 1952. July 21.  
Niebuhr R. Prayer and Politics // Christianity and Crisis. 1952. October 27.  
Niebuhr R. The Significance of the Growth of “Christian Action” // Christianity and Crisis. 1954. March 22.  
Pope L. Religion on the Air // Christianity and Crisis. 1955. November 14.  
Roberts D. The Christian Gospel and the American Way of Life // Christianity and Crisis. 1952. March 3.  
Roy R. Special Report. Billy Graham in New York // Christianity and Crisis. 1957. May 6.  
Vidler A. The Appalling Religiousness of America // Christianity and Crisis. 1947. March 3.  
Williams P. America’s Religions: From Their Origins to the Twenty-First Century. Urbana and Chicago, 2008.

**Борзов Алексей Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории, Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых; [avborzov33@gmail.com](mailto:avborzov33@gmail.com)

### **“The Wine of the Gospel” and “American Bottles”: Attitude of Protestant Elite towards the Post-World War II Revival in the United States**

The article studies the attitude of the Protestant clerical and intellectual elite towards the religious situation in the United States in the late 1940s–1950s. This period is usually considered as the epoch of revival of religiosity in the American society. Representatives of major Protestant denominations in the United States as well as outside of the country often expressed suspicious or negative view of many aspects of the postwar revival. The author analyzes this attitude using the example of publications in the Protestant periodical “Christianity and Crisis” and shows contradictions inside Protestant establishment as well as inside separate denominations regarding the appraisal of the trends in religious life.

**Keywords:** USA, the 1950s, religion, revival, Protestantism, intellectuals, theologians, “Christianity and Crisis”

**Aleksei Borzov**, PhD (History), Associate Professor of the Chair of Word History, Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs; [avborzov33@gmail.com](mailto:avborzov33@gmail.com)