



ГЕОПОЛИТИКА GEOPOLITICS GEOPOLITIK

Самюэль ХАНТИНГТОН

КТО МЫ?

Вызовы американской
национальной идентичности

Геополитика (АСТ)

Самюэль Хантингтон

**Кто мы? Вызовы американской
национальной идентичности**

«АСТ»

2004

УДК 323.1(73)
ББК 66.5(7Coe)

Хантингтон С.

Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности /
С. Хантингтон — «АСТ», 2004 — (Геополитика (АСТ))

ISBN 978-5-17-107340-4

Книга Самюэля Хантингтона посвящена анализу ключевой для современного общественного сознания проблемы — определения идентичности. Приоритет общенационального самосознания особенно важен для страны, которую принято называть «плавильным тиглем народов», — Соединенных Штатов Америки. Однако сегодня в США набирают силу дезинтеграционные процессы, ставящие под сомнение сам факт дальнейшего существования феномена американской идентичности. Америка, как убедительно доказывает профессор Хантингтон, находится на переломе — и от того, в какую сторону в конце концов качнется маятник, зависит будущее не только Соединенных Штатов, но и всей мировой системы в целом.

УДК 323.1(73)
ББК 66.5(7Coe)

ISBN 978-5-17-107340-4

© Хантингтон С., 2004
© АСТ, 2004

Содержание

Благодарности	6
Предисловие	8
Часть I	10
Глава 1	10
Значимость идентичности: На месте ли флаги?	10
Другие национальные идентичности	11
Субнациональные идентичности	11
Транснациональные идентичности	12
Сущность идентичности: Кто мы такие?	13
Глобальный кризис идентичности	16
Перспективы американской идентичности	19
Глава 2	22
Концепция идентичности	22
Прочие и враги	24
Источники идентичности	26
Ложная дихотомия	27
Часть II	31
Глава 3	31
Переменные, константы и частичная правда	31
Первопоселенцы: до иммиграции	32
Больше, чем вера	37
«Не привязанные к месту»	39
Раса и национальность	41
Глава 4	45
Стержень культуры	45
«Инакомыслящие в инакомыслии»	47
«Американское кредо»	50
Индивидуализм и рабочая этика	51
Морализм и этика реформ	54
Глава 5	58
Господь, кресты и Америка	58
Религиозный народ	59
Протестантская Америка и католицизм	65
Христианский народ	68
Гражданская религия	71
Конец ознакомительного фрагмента.	73

Самюэль Хантингтон

Кто мы?

Посвящается Кэндис, Макс, Элизе и их американскому будущему

Серия «Геополитика»

Samuel P. Huntington
WHO WE ARE?

Перевод с английского А. Баширова

Печатается с разрешения наследников автора и литературных агентств Denise Shannon Literary Agency, Inc. и Prava I Prevodi International Literary Agency.

© Samuel P. Huntington, 2004 © Издание на русском языке AST Publishers, 2018

Благодарности

Эта книга, как и все мои предыдущие труды, выросла из преподавательского опыта. В течение нескольких лет я читал университетский курс по американской национальной идентичности. Этот курс дал мне возможность и предоставил побудительную причину сформулировать и изложить мои мысли по данному поводу в связной, книжной форме. Вопросы, комментарии и замечания, которые я получал от своих студентов, заставляли меня многократно обдумывать отдельные положения, уточнять формулировки, искать обоснования, а также время от времени отвергать те или иные идеи и концепции. Результат налицо: без участия моих студентов эта книга оказалась бы намного хуже, чем она есть (а какова она есть, судить, разумеется, не мне).

На начальных стадиях работы над текстом мне оказывали существенную помощь Тэмми Фрисби, Мариус Хентес и Джон Стивенсон, которые подбирали и сортировали фактический материал, готовили пояснительные записки и сделали немало полезных комментариев и замечаний. Кэрол Эдвардс и Джина Флэхайв набирали первые главы чернового варианта рукописи.

Основной корпус текста создавался на второй стадии работы, когда мне несказанно повезло получить в помощники замечательную команду: Бет Бейтер, Тодда Файна и Джеймса Перри. Без помощи этой «книжной команды» рукопись ни за что не удалось бы завершить в тот срок, в который она была завершена; более того, она могла вообще не увидеть свет. Джеймс Перри вдобавок помогал мне подбирать и анализировать статистические данные, его потрясающее умение обращаться с компьютером избавило нас от множества технических проблем, его познания в юриспруденции позволили разобраться в законодательствах штатов, а его мудрые советы способствовали тому, что я стал излагать свою точку зрения аккуратно, корректно и аргументированно. Джеймс – мастер «короткой прозы»: его пояснительные записки не содержали ничего лишнего, только факты и тщательно продуманные и весьма убедительные комментарии к ним.

Тодд Файн настойчиво и эффективно искал и находил материалы в библиотечных лабиринтах Гарварда, будь то книги, документы, сводки или иные сведения; находил и при первой же возможности клал найденное на мой рабочий стол. Следует, впрочем, признать, что основной его вклад состоял в приучении меня к аккуратности. Он неустанно проверял и перепроверял факты, таблицы, цитаты и ссылки, причем порой доходил до самого настоящего буквоедства, противясь, например, моему намерению округлить проценты: по его мнению, проценты следовало указывать с точностью не менее до одной десятой. Что ж, в книгах наподобие этой, содержащих огромное количество фактического материала, вероятность ошибки весьма велика. Тодд сделал все, чтобы свести возможные ошибки к абсолютному минимуму.

Третий член «книжной команды», Бет Бейтер, была «ступицей», вокруг которой все мы вращались. Она являлась нашим коммуникационным центром и координатором всей нашей деятельности, следила за тем, чтобы каждый из нас выполнял свою работу и одновременно имел представление о том, чем в данный момент занимаются остальные. С неприменной улыбкой она напоминала нам о близящемся сроке сдачи рукописи и подпитывала наши силы кофе и печеньем. Я крайне признателен ей за то, что она взяла на себя заботу о моем расписании и составление графика деловых встреч, лекций и иных мероприятий за пределами университетских аудиторий. А еще она раз за разом набирала на компьютере переработанные главы книги.

В прошлом у меня было много первоклассных помощников. Однако никогда раньше мне не встречалась такая «книжная команда», блещущая разнообразными талантами, столь гармоничная, столь эрудированная и столь преданная делу. Знакомство и работа с ними – неоценимый и восхитительный опыт.

Мои друзья Лоуренс Гаррисон, Питер Скерри и Тони Смит прочитали первоначальный вариант текста и поделились со мной очень и очень ценными комментариями и замечаниями, которые я постарался учесть и которые существенно улучшили книгу. Ларри Гаррисону я также крайне обязан за идеи и советы, равно как и за ту поддержку, которую он оказывал мне на протяжении всего времени работы над этой книгой.

Последняя не была бы написана (и к работе над ней не удалось бы привлечь «книжную команду») без финансовой поддержки фонда Смита – Ричардсона, фонда Брэдли, фонда Уэзерхед, Гарвардского университета и Уэзерхедского центра международных исследований при Гарвардском университете.

С момента возникновения проекта этой книги и до последнего этапа ее публикации Дениз Шэннон брала на себя гораздо больше «типовых» обязанностей литературного агента; она приложила все усилия к тому, чтобы книга была опубликована именно в том виде, в котором я ее себе представлял, – и справлялась со всеми моими капризами и свойственными автору причудами. Боб Бендер, мой редактор в издательстве «Simon and Schuster», делал все от него зависящее, чтобы книга шла по утвержденному графику, и стойчески сносил мои причитания по поводу срыва сроков (в этом ему радостно помогала его ассистентка Джоанна Ли).

Всем этим людям и организациям я приношу свою глубочайшую благодарность. Все они, в той или иной степени, причастны к выходу этой книги. Разумеется, ответственность за ее содержание лежит целиком на мне, поэтому все недочеты, упущения и ошибки, которые могут встретиться в тексте, – мои и только мои.

Наконец самое важное. Со своей женой Нэнси я познакомился в 1956 году; год спустя мы обвенчались. В ту пору я как раз закончил свою первую книгу «Солдат и государство» и собирался приступить к следующей. Ныне у меня за спиной множество статей и книг, а Нэнси частенько приговаривает, что вряд ли вышла бы за меня замуж, зная она заранее, что ей предстоит жить с раздражительным, ворчливым, вечно занятым профессором, подверженным припадкам ярости, особенно в длительные периоды исследовательского труда. Тем не менее она доблестно вынесла мое брюзжание во время работы над этой книгой, и наш брак не только не распался, но и, исключительно благодаря Нэнси, сделался еще прочнее и счастливее, если такое возможно. За все это я могу лишь признаться ей в любви и выразить самое искреннее восхищение ее почти полувековым терпением и заботой.

С. П. Х.

Предисловие

Эта книга посвящена особенностям американской национальной идентичности. Главная особенность, если не суть, последней состоит в том, что американцы приписывают национальной идентичности роль, главенствующую по сравнению со всеми прочими идентичностями. При этом мы намерены ответить на вопрос, что объединяет американцев в нацию и что отличает их от других народов. В этой книге выдвигаются три основных аргумента.

Во-первых, осознание американцами собственной национальной идентичности варьировалось на протяжении всей истории США. Лишь в восемнадцатом столетии британские переселенцы начали отождествлять себя не только со своими колониями, но и со страной, в которой эти колонии были основаны. Вслед за обретением независимости в девятнадцатом столетии возникло и укрепилось представление об американском народе. После Гражданской войны понятие национальной идентичности сделалось превалирующим и американский национализм расцвел пышным цветом. В 1960-х годах, однако, осознание национальной идентичности пошло на спад, ей стали угрожать идентичности субнациональные, двунациональные и транснациональные. Трагические обстоятельства 11 сентября 2001 года вернули Америке ее идентичность. До тех пор, пока американцы считают, что их стране угрожает опасность, национальная идентичность остается весьма высокой. Если же чувство опасности притупляется, прочие идентичности вновь берут верх над идентичностью национальной.

Во-вторых, на протяжении американской истории жители США определяли свою идентичность в терминах «раса», «этнос», «идеология» и «культура». Первые два термина сегодня практически выведены из оборота. Американцы рассматривают свою страну как мультиэтническое и мультинациональное общество. Также принято считать, что Америку отличает от остальных некая особая вера, «американское кредо», впервые изложенное Томасом Джефферсоном и отточенное в формулировках его наследников. Впрочем, эта вера – порождение англо-протестантской культуры отцов-основателей, и ее фундамент был заложен в XVII–XVIII вв. Ключевыми элементами этой культуры являются английский язык, десять евангельских заповедей, английские же представления о главенстве закона, ответственности правителей и правах отдельных личностей, а также «раскольнические» протестантские ценности – индивидуализм, рабочая этика, убежденность в том, что люди могут и должны создать рай на земле – или «град на холме». Миллионы иммигрантов прибыли в Америку, привлеченные этой культурой и экономическими возможностями, которые она открывала.

В-третьих, на протяжении трех столетий стержнем американской национальной идентичности была англо-протестантская культура. Именно она – то общее, что объединяет американцев, как замечали бесчисленные иностранцы, именно она отличает американский народ от остальных. В конце двадцатого столетия этой культуре был брошен вызов: новая волна иммигрантов из Азии и Латинской Америки, растущая популярность доктрин мультикультурализма и диверсификации в интеллектуальных и политических кругах, распространение испанского в качестве второго языка на территории США и испанизация части американского социума, утверждение групповых идентичностей, основанных на понятиях расы, этноса и пола, растущее влияние диаспор, крепнущая приверженность элит космополитизму и транснациональным идентичностям. Ответы на этот вызов могут быть следующими:

1) религиозная Америка, утратившая свой историко-культурный стержень и объединяемая лишь приверженностью американскому кредо:

2) бюрократическая Америка, имеющая два официальных языка – английский и испанский – и две культуры – англо-протестантскую и испанскую;

3) «отделившаяся» Америка, вновь рассуждающая о народах и расах и отвергающая либо подчиняющая тех, кто не принадлежит к белым европейцам;

4) возрожденная Америка, восстановившая свою англо-протестантскую культуру и религиозные ценности и объединенная конфронтацией с враждебным миром;

5) некая комбинация перечисленных выше, а также оставшихся неупомянутыми возможностей.

В нашей книге предпринимается попытка пролить свет на возникновение и формирование американской национальной идентичности, а также проанализировать факторы, которые определяют ее будущее. То, как американцы воспринимают эту идентичность, влияет на их отношение к собственной стране, на то, какой они ее видят, – космополитичной, имперской или националистической – в отношениях с остальным миром.

Над этой книгой я работал в двух ипостасях – как патриот и как ученый. Как патриот я глубоко озабочен единством и силой страны и общества, основанного на свободе, равенстве, законе и уважении прав личности. Как ученый я нахожу эволюцию американской национальной идентичности предметом, заслуживающим самого пристального внимания и самого тщательного изучения. Однако патриотизм нередко вступает в противоречие с научными интересами. Сознавая это, я, хотя и стремился к беспристрастному анализу фактов, обязан предупредить читателя: и подбор материала, и его интерпретация в значительной мере определялись моим патриотическим желанием отыскать смысл и добродетель в прошлом Америки и в ее потенциальном будущем.

Все общества в своем развитии сталкиваются с различными угрозами – и рано или поздно этим угрозам поддаются. Тем не менее некоторым удается приостановить процесс подчинения и даже, хотя бы на время, обратить вспять увядание и оживить собственную идентичность. Я верю, что Америке такое вполне по плечу и что американцам следует вернуться к англо-протестантской культуре и к тем традициям и ценностям, которые на протяжении трех с половиной столетий безоговорочно принимались американцами всех народностей и религий, которые были источником свободы, единения, процветания и морального превосходства, превратившего Соединенные Штаты в оплот добра в мире.

Я позволю себе уточнить, что ратую за англо-протестантскую культуру, а никак не за англо-протестантский народ. По моему глубокому убеждению, одним из величайших достижений Америки стало устранение расовых и этнических основ идентичности и превращение США в мультиэтническое, мультирасовое общество, в котором людей оценивают по их заслугам, а не по цвету кожи. Это произошло, как мне кажется, благодаря приверженности американцев англо-протестантской культуре и «символу веры» отцов-основателей. Если эта приверженность сохранится и впредь, Америка останется Америкой даже тогда, когда забудутся за давностью лет лозунги националистического белого движения WASP. Это Америка, которую я знаю и люблю. И это та Америка, которую любят и которой желают большинство американцев, что подтверждают многочисленные факты на страницах данной книги.

С. П. Х.

Часть I

Проблемы идентичности

Глава 1

Кризис национальной идентичности

Значимость идентичности: На месте ли флаги?

Чарльз-стрит, главная артерия бостонского района Бикон-хилл, представляет собой красивую улицу, вдоль которой выстроились четырехэтажные кирпичные дома с апартаментами над антикварными лавками и прочими магазинами. В одном из кварталов регулярно вывешивались американские флаги – над входом в почту и в магазин спиртных напитков. Со временем почта отказалась от этой традиции, и 11 сентября 2001 года флаг над винным магазином развевался в гордом одиночестве. Две недели спустя в этом квартале было вывешено семнадцать флагов, не считая «звездно-полосатого» на другой стороне улицы. Когда страна подверглась нападению, обитатели Чарльз-стрит внезапно вспомнили о своей национальной принадлежности и отождествили себя со своей страной.

Приступ патриотизма затронул, разумеется, не только бостонскую Чарльз-стрит – он охватил всю Америку. Со времен Гражданской войны американцы привыкли воздавать почести национальному флагу. «Звезды и полосы» постепенно приобрели религиозный статус, превратились в икону, стали для американцев символом национальной идентичности – вопреки отношению, которое это флаг вызывал у жителей других стран. Однако никогда раньше этот флаг не имел того значения, какое он приобрел после 11 сентября 2001 года. Флаги виднелись повсюду – на домах, в офисах, в автомобилях, в окнах, на фасадах, на фонарных столбах и телефонных антеннах, даже на мебели и на одежде. В начале октября того же года, как показал социологический опрос, 80 процентов американцев выставляли национальный флаг – 63 процента дома, 28 процентов на автомобилях, 29 процентов носили на одежде¹. Универмаг «Уоллмарт» продал 11 сентября 116 000 флагов, а на следующий день – еще 250 000; стоит сравнить эти цифры с показателями предыдущего года – 6400 и 10 000 соответственно. Спрос на флаги в десять раз превышал тот, каким они пользовались во время войны в Заливе; производители флагов удвоили, если не утроили и даже не учетверили, свою прибыль².

Флаги стали зримым свидетельством единого и драматического осознания американцами национальной идентичности. Эту трансформацию прекрасно иллюстрируют слова некой молодой женщины, произнесенные 1 октября 2001 года:

«Когда мне исполнилось 19, я перебралась в Нью-Йорк... Если вспоминать, какой я была тогда, я скажу, что увлекалась музыкой, сочиняла стихи, рисовала – и, почти на политическом уровне, оставалась при этом женщиной, лесбиянкой и еврейкой. Американкой я себя, признаться, не сознавала.

В колледже я изучала экономику и теорию гендера, и нас с подругой настолько злило американское неравенство, что мы всерьез обсуждали, как нам эмигрировать отсюда. 11 сентября все переменилось. Я поняла, что принимала свободу за данность. Теперь я ношу на своей сумке американский

флаг, улыбаюсь истребителям, пролетающим в небе надо мной, и называю себя патриоткой»³.

Слова Рэйчел Ньюман показывают, сколь малым было отождествление себя со своей страной у некоторых американцев до 11 сентября. Среди образованных американцев, принадлежащих к элите, представление о национальной идентичности воспринималось весьма отстраненно. В сознание американца настойчиво вторгались такие концепции, как глобализация, мультикультурализм, космополитизм, иммиграция, субнационализм и антинационализм. На передний план выступали иные идентичности – расовые, «кровные», гендерные. А многие иммигранты, по контрасту, демонстрировали лояльность Штатам и охотно принимали двойное гражданство. Волна испанизации захлестнула Америку, возникли даже сомнения в сохранении лингвистического и культурного единства страны. Сотрудники корпораций, профессионалы, технократы «информационной эпохи» ставили космополитизм выше национальной идентичности. Преподавание американской истории превратилось в преподавание истории этнической, чтобы не сказать племенной. Торжество диверсификации заставляло все острее тосковать по тому общему, что объединяло американцев, что, собственно, и делало их американцами. Национальное единство и ощущение национальной идентичности, порожденные трудами и борьбой пионеров в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях и закрепленные тяготами мировых войн века двадцатого, стремительно утрачивали почву под ногами. К 2000 году Америка во многих отношениях утратила внутреннее единство, присущее ей, скажем, году в 1865-м. «Звезды и полосы» спустились до середины флагштока, а их место заняли иные флаги.

Вызов, брошенный национальной идентичности Америки другими национальными, субнациональными и транснациональными идентичностями, отчетливо проявился в событиях 1990-х годов.

Другие национальные идентичности

На матче чемпионата мира по футболу между Мексикой и США в феврале 1998 года болельщики числом 91 255 человек «купались в море красно-бело-зеленых флагов», неодобрительно гудели, когда заиграли гимн США, забрасывали американских футболистов «всяким мусором, стаканами из-под воды и пива», кидали фрукты и пивные кружки в немногочисленных болельщиков, пытавшихся поднять американский флаг. Игра, между прочим, проходила не в Мехико, а в Лос-Анджелесе. «Что ж, если я не могу поднять в своей стране ее флаг – значит со страной что-то случилось», – прокомментировал ситуацию один болельщик, уклоняясь от брошенного в него лимона. «Играть в Лос-Анджелесе вовсе не означает для американцев играть дома», – подтвердила «Лос-Анджелес таймс»⁴.

В прошлом иммигранты не скрывали слез радости, когда, преодолев многочисленные тяготы пути, они видели перед собой статую Свободы. Они охотно отождествляли себя со страной, предлагавшей им свободу, работу и надежду, и нередко становились наиболее патриотичными из граждан США. В 2000 году соотношение между «коренными» американцами и рожденными за рубежом было, пожалуй, меньше, чем в 1910 году, однако соотношение между «американскими» американцами и теми американцами, которые идентифицировали себя со странами своего рождения, а не с США, было, как представляется, едва ли не самым высоким со времен Американской революции.

Субнациональные идентичности

В своей книге «Расовая гордость и американская идентичность» Джозеф Ри цитирует поэтические строки, произносившиеся на двух президентских инаугурациях. В 1961 году на

инаугурации Джона Ф. Кеннеди Роберт Фрост восславил «героические деяния» отцов-основателей, которые с Божьей помощью установили «новый порядок эпох»:

И мы, отдавшись ей, нашли спасенье.
Ей отдали себя раз навсегда
(Наш дар скреплен был жертвой многих жизней),
Стране огромной, звавшей нас на запад...¹

Америка, по словам Фроста, вступала в «золотой век поэзии и могущества».

Тридцать два года спустя Майя Анжелу на инаугурации Билла Клинтона прочитала стихотворение, очертившее иной образ Америки. Даже не употребляя таких слов, как «Америка» или «американцы», она упомянула двадцать семь этнических, религиозных, племенных и «кровных» групп – азиатов, евреев, мусульман, индейцев пауни, испаноязычных, эскимосов, арабов, ашанти, если перечислить лишь некоторых – и драматизировала страдания, которые им пришлось пережить в результате американской «борьбы за прибыль» под «кровавой пятой государственного цинизма». Америка, заявила Анжелу, «навек обречена со страхом, навеки повязана с жестокостью»⁵.

Фрост воспринимал американскую историю как то, чем можно и должно восхищаться. Анжелу трактовала проявления американской идентичности как угрозу благополучию людей, принадлежащих к различным субнациональным группам.

Схожая разница во взглядах была продемонстрирована в 1997 году, в ходе телефонного интервью, которое корреспондент «Нью-Йорк таймс» брал у Уорда Коннерли, лидера оппозиционного властям движения в Калифорнии. Разговор происходил следующим образом:

«Корреспондент: Кто вы?»

Коннерли: Американец.

Корреспондент: Нет, нет! Кто вы по сути?»

Коннерли: Как это «нет»? Я – американец.

Корреспондент: Я имел в виду другое. Мне сказали, вы афроамериканец.

Или вы стыдитесь в этом признаваться?»

Коннерли: Нет, я просто горжусь тем, что являюсь американцем».

Затем Коннерли объяснил, что в его роду были африканцы, французы, ирландцы и индейцы, после чего диалог завершился так:

«Корреспондент: И кем это вас делает?»

Коннерли: Это делает меня американцем!»⁶

В 1990-х годах, впрочем, американцы, подобные Рэйчел Ньюман, отвечали на вопрос «Кто вы?» далеко не с той же страстью, какую выказал Уорд Коннерли. Они декларировали собственную этническую, субнациональную или гендерную идентичность, каковой, по-видимому, ожидал и от Коннерли корреспондент «Нью-Йорк таймс».

Транснациональные идентичности

В 1996 году Ральф Нейдер обратился с открытым письмом к руководителям сотни крупнейших американских корпораций, указывая, сколь значительные налоговые послабления и прочие благодеяния (по оценке Института Като, в денежном выражении последние составляли 65 миллиардов долларов в год) они получают от федерального правительства, и предлагая им

¹ Robert Frost. A Gift Forever. Русский перевод М. Зенкевича. – *Примеч. ред.*

выказать поддержку стране, «их вскормившей и воспитавшей, взрастившей и защищавшей», посредством несложной процедуры; директорам, по мнению Нейдера, следовало открыть ежегодные собрания акционеров клятвой американскому флагу и республике, которую он символизирует. С одобрением к этой инициативе отнеслась одна-единственная компания – Федеральная торговая система; половина не отреагировала на обращение либо отвергла его как не имеющее отношения к реальности. Представитель компании «Форд» четко обозначил позицию корпораций: «Будучи компанией многонациональной... «Форд» в определенном смысле является австралийской фирмой в Австралии, английской фирмой в Соединенном Королевстве, немецкой фирмой в Германии». Представитель компании «Aetna» назвал инициативу Нейдера «противоречащей принципам, на которых зиждется наша демократия». Представитель «Моторолы» осудил «политическую и националистическую подоплеку» этого предложения. Представитель «Price Costco» задался вопросом, что корпорациям предложат дальше – личные клятвы верности? А один из руководителей концерна «Кимберли – Кларк» заметил, что инициатива Нейдера приводит на ум «недоброй памяти 1950-е»⁷.

Несомненно, столь резкая реакция лидеров корпоративной Америки отчасти объясняется тем, что Нейдер преследовал их много лет и они не смогли удержаться от возможности заклеить его как «Джо Маккарти наших дней». Однако они далеко не одиноки в своем стремлении дистанцироваться от национальной идентичности; схожее стремление проявляет значительная часть элиты. Интеллектуалы, выдающиеся ученые нападают на «национальную гордость», называют ее «морально опасной», призывают «искоренить зло национальной идентичности» и утверждают, что американским студентам «отвратительно сознавать свою принадлежность к гражданам Соединенных Штатов»⁸.

Подобные заявления лишний раз показывают, какой степени достигла «денационализация» среди американской элиты, среди бизнесменов, финансистов, интеллектуалов, «синих воротничков» и даже государственных чиновников; какому натиску подвергается национальная идентичность со стороны транснациональных и космополитических идентичностей. Широкая публика, впрочем, не разделяет этой идеологии, а потому пропасть между американским народом и его транснациональной элитой, контролирующей силу, богатство и знание, становится все шире.

11 сентября радикально изменило отношение элиты к собственной стране, и звездно-полосатый флаг вновь гордо взмыл к небесам. Останется ли он на верху флагштока? Вернемся на Чарльз-стрит: из семнадцати флагов к ноябрю осталось одиннадцать, к декабрю – девять, к январю – семь, к марту – пять; в годовщину нападения террористов этих флагов было всего четыре – вчетверо больше, чем до 11 сентября, но и вчетверо меньше, чем сразу после этой даты. Какой вывод отсюда можно сделать? Что *нормально* – то, что происходило до 11 сентября, или сразу после него, или значительно позднее? Неужели Америке в целом, как Рэйчел Ньюман, необходим Усама бен Ладен, чтобы осознать: мы – американцы? Если не последует новых разрушительных атак, неужели мы вернемся к декадентствующему американизму 1990-х? Или все-таки обретем возрожденную национальную идентичность, которая не зависит от смертельных угроз из-за рубежа и которая обеспечит нам единство, казавшееся недостижимым в последние десятилетия двадцатого века?

Сущность идентичности: Кто мы такие?

Флаги, вывешенные после 11 сентября, символизировали Америку, однако не передавали «американской сути». Некоторые государственные флаги – например, триколор, «Юнион Джек» или пакистанский зеленый флаг со звездой и полумесяцем – говорят нечто содержательное о национальной идентичности стран, символами которых они являются. Что касается звездно-полосатого флага США, его трактовка однозначна: когда-то у нас было тринадцать

штатов, а теперь – пятьдесят. В остальном американцы и жители других стран вольны приписывать государственному флагу США какие угодно символические значения. Изобилие американских флагов после 11 сентября, вполне возможно, явилось не столько свидетельством возросшего осознания национальной идентичности, сколько признаком неуверенности в собственной сути, признаком колебаний в ответе на вопрос, а кто мы такие. Ощущение национальной идентичности, безусловно, может нарастать и ослабевать под влиянием внешней угрозы, а вот сущность этой идентичности подвержена колебаниям в значительно меньшей степени; она формируется гораздо медленнее, нежели отличительные особенности того или иного народа, складывается из многочисленных, зачастую конфликтующих между собой социальных, экономических и политических трендов. Сущность Америки, какой она была 10 сентября 2001 года, не слишком изменилась на следующий день.

«Мы – американцы»; это предложение необходимо всесторонне проанализировать. Кто такие «мы» и сколько нас? Если больше одного, то что отличает «нас» от «них» – от тех, кто не «мы»? Расовая принадлежность, религия, «чувство крови», ценности, культура, достаток, политика? Вправду ли жители Соединенных Штатов, как утверждают некоторые, «универсальная нация», основанная на уважении к ценностям, признаваемым всеми людьми на планете и включающая в себя представителей всех без исключения народностей Земли? Или же мы – нация западная, чья идентичность определяется европейским культурным и правовым наследием? Или мы уникальны и ни на кого вообще не похожи, мы создали собственную цивилизацию, как не устают твердить проповедники «американской исключительности»? Или же мы – политическое образование, единственная идентичность которого существует в общественном договоре, воплощенном в Декларации независимости и других исторических документах? Что есть США – мозаика или плавильный тигель? Что есть американская культура – едина ли она, то есть монокультурна, или бикультурна, или мультикультурна? Присуща ли нам как нации некая сверх-идентичность, превосходящая все наши расовые, религиозные и политические идентичности?

Таковыми вопросами задавались многие американцев после 11 сентября. Отчасти, разумеется, эти вопросы были риторическими, тем не менее они обнажили всю глубину проблем в американском обществе и американской политике. В 1990-е годы Америку сотрясали споры об иммиграции и ассимиляции, мультикультурализме и многообразии, межрасовых конфликтах и «положительных действиях», о месте религии в социуме, о двуязычном образовании, о предметах, обязательных для изучения в школах и колледжах, о молитвах перед занятиями и свободе аборт, о значении гражданства и национальности, об участии иностранцев во внутриамериканских выборах, об «экстерриториальном» применении американских законов и нарастающей политической роли диаспор. И за всеми этими спорами стоял вопрос национальной идентичности. Какую бы позицию человек ни занимал в любом из перечисленных выше споров, он тем самым делал определенные допущения относительно упомянутой идентичности.

То же происходило и во внешней политике. В 1990-е годы значительно возросло количество горячих дебатов относительно национальных интересов Америки в мире, пережившем «холодную войну». Доводы в этих дебатах нередко были весьма неубедительными, если не сказать шаткими, но эта неубедительность, эта шаткость объяснялась не слабостью аргументации, а новизной и многомерностью сложившегося положения вещей. Впрочем, неуверенность в мнениях по поводу роли Америки в новом мире проистекала и из другого. Как известно, национальные интересы вырастают из национальной идентичности. Необходимо понимать, кто мы такие, прежде чем определять сферу своих интересов.

Если американская идентичность формируется универсальными принципами свободы и демократии, можно предположить, что утверждение этих принципов в других странах должно стать основной целью американской внешней политики. А если Соединенные Штаты «уни-

кальны», «исключительны», тогда у них нет ни малейшего стимула защищать по всему миру демократию и права человека. Если американский народ представляет собой «коллекцию» разнообразных культурных и этнических сущностей, национальные интересы Америки будут требовать «ублажения» этих сущностей, и в результате мы получим «мультикультурную» внешнюю политику. Если же американское общество принадлежит к западной традиции, проросшей из европейского культурного наследия, тогда нам следует сосредоточиться на углублении связей с Западной Европой, вплоть до создания Североатлантической зоны свободной торговли, и на укреплении НАТО. Если иммиграция постепенно превращает США в испаноговорящую страну, мы должны ориентироваться преимущественно на Латинскую Америку. Если же для американского образа жизни не имеют решающего значения ни европейская, ни латинская культуры, тогда США нужно проводить внешнюю политику, направленную на разрыв культурной близости с другими странами... Определений национальной идентичности в подобном контексте можно привести достаточно много, и все они будут диктовать разные национальные интересы и разные приоритеты в политике. Конфликты по поводу наших действий за рубежом коренятся в «домашних» спорах относительно того, кто мы такие.

Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии возникло в 1707 году, Соединенные Штаты Америки – в 1776 году, Союз Советских Социалистических Республик – в 1918 году. Как следует из названий всех этих государств, они представляли собой союзы народов, объединенных через завоевания или дипломатическим путем. В начале 1980-х годов эти три государства производили впечатление успешно развивающихся и твердо стоящих на ногах, обладающих эффективными законными, хоть и в различной степени, правительствами и наделенных ощущением собственной – британской, американской, советской – идентичности. К началу 1990-х годов Советский Союз прекратил свое существование. К концу 1990-х годов Соединенное Королевство «рассоединилось» – в Северной Ирландии пришли к власти сторонники отделения, Шотландия и Уэльс вступили на путь автономизации, причем шотландцы не скрывали своего стремления к полной независимости, а англичане гораздо чаще стали называть себя именно англичанами, а не британцами. «Юнион Джек» словно распался на отдельные кресты; казалось вполне возможным, что в первой трети двадцать первого столетия Соединенное Королевство разделит судьбу СССР.

Немногие могут похвастаться тем, что предвидели распад Советского Союза и мучительную агонию Соединенного Королевства за десять лет до того, как это произошло в реальности. Сегодня немногие американцы сознают, сколь глобальны перемены, происходящие в США. Окончание «холодной войны», развал СССР, восточноазиатский экономический кризис 1990-х и 11 сентября 2001 года напоминают нам: история полна сюрпризов. Пожалуй, величайшим сюрпризом будет, если США и в 2025 году останутся той же страной, какой были в 2000 году; а вот если Штаты превратятся в совершенно другую страну (или несколько стран) с совершенно иной государственной концепцией и национальной идентичностью, в этом не окажется ничего удивительного.

Американцы, добившиеся независимости в конце восемнадцатого столетия, были немногочисленны и «однородны»: в большинстве своем белые (черным и индейцам в гражданских правах было отказано), потомки переселенцев из Британии, протестанты по вероисповеданию, выросшие на общей культуре и преданные принципам, изложенным в Декларации независимости, в Конституции и в прочих «учредительных документах» молодого государства. К концу двадцатого столетия количество американцев возросло почти в сотню раз; Америка стала многонациональной (69 процентов белых, 12 процентов латино, 12 процентов черных, 4 процента эмигрантов из Азии и с островов Тихого океана, 3 процента представителей других народов), мультиэтнической (нет ни единой преобладающей этнической группы) и мультирелигиозной (63 процента протестантов, 23 процента католиков, 8 процентов приверженцев других религий, 6 процентов атеистов). Общая культура Америки и принципы равенства и свободы лич-

ности, священные для «американского символа веры», подвергались ожесточенным нападениям. Окончание «холодной войны» лишило Америку врага, от которого она могла себя защищать. Американцы остались одни – уже не те, что были, слабо представляющие, кем становятся.

Бессмертных обществ не бывает. Как заметил Руссо: «Если исчезли и Спарта, и Рим, какое государство может уповать на вечную жизнь?» Даже наиболее развитые общества рано или поздно сталкиваются с угрозой дезинтеграции, упадка и гибели под напором более молодых и жестоких «варварских» сил. Со временем Соединенные Штаты Америки не избегнут участи Спарты, Рима и многих других человеческих сообществ. Исторически сущность американской идентичности определялась расовой принадлежностью, «голосом крови», культурой (прежде всего языком и религией) и идеологией. Расовой Америки уже нет, как не слышно и «голоса крови». Культурная Америка в осаде. Как показывает советский опыт, идеология не в состоянии удержать вместе людей, лишенных расового, этнического и культурного единства. Да, могут существовать причины, по которым, как выразился Роберт Каплан, «Америка – именно таков ее удел – рождена, чтобы погибнуть»⁹. Тем не менее отдельные общества, сталкиваясь с серьезными вызовами своему существованию, находили возможность отсрочить упадок и предотвратить дезинтеграцию; эта возможность заключалась в возрождении национальной идентичности, национальной цели и общих культурных ценностей. Так случилось и в Америке после 11 сентября 2001 года. Теперь американцам предстоит ответить на новый вызов: сохранят ли они ощущение национальной идентичности, не подвергаясь новым нападениям?

Глобальный кризис идентичности

Американская «проблема идентичности», безусловно, уникальна – и в то же время характерна не только для Америки. Дебаты по поводу национальной идентичности давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свою позицию, меняют точки зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим? Японцы никак не могут решить, относятся ли они к Азии (вследствие географического положения островов, истории и культуры) или к западной цивилизации, с которой их связывают экономическое процветание, демократия и современный технический уровень. Иранцев нередко описывают как «народ в поисках идентичности», теми же поисками увлечена Южная Африка, а Китай ведет «борьбу за национальную идентичность» с Тайванем, поглощенным «задачей разложения и переформирования национальной идентичности». В Сирии и в Бразилии налицо, как утверждают аналитики, «кризис идентичности», Алжир переживает «разрушительный кризис идентичности», в Турции упомянутый кризис вызывает непрекращающиеся споры касательно национальной идентичности, а в России «глубочайший кризис идентичности» воскресил конфликт девятнадцатого столетия между западниками и славянофилами – противники никак не могут договориться, европейская ли страна Россия или все-таки евразийская. В Мексике все чаще слышны рассуждения о «мексиканской идентичности». Люди, прежде проживавшие в двух разных Германиях – демократической западноевропейской и коммунистической восточноевропейской, – пытаются сегодня обрести «общегерманскую идентичность». Население Британских островов утратило былую уверенность в британской идентичности и пытается выяснить, к кому оно больше тяготеет – к континентальным европейцам или «североатлантическим» народам. Иными словами, кризис национальной идентичности наблюдается повсеместно, то есть носит глобальный характер¹⁰.

Этот кризис в разных странах приобретает различные формы, по-разному протекает и сулит разные последствия. Разумеется, едва ли не в каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами. Тем не менее практически одновременное начало подобных кризисов в Соединенных Штатах и в других странах не может не навести на мысль о том, что

эти кризисы имеют общую причину – или даже причины. В качестве примера таковых причин можно привести глобальную экономику, грандиозный скачок в развитии транспорта и сферы коммуникационных технологий, нарастающую миграцию населения земного шара, распространение демократических ценностей, окончание «холодной войны» и падение коммунистического строя в СССР, доказавшее нежизнеспособность советской системы в экономическом и политическом отношении.

Модернизация, прорывы в экономическом развитии, урбанизация и глобализация привели к тому, что люди были попросту вынуждены переопределить собственную идентичность, сузить ее рамки, превратить ее в нечто более камерное, более интимное. Национальной идентичности пришлось уступить место идентичностям субнациональным, групповым и религиозным. Люди стремятся объединиться с теми, с кем они схожи и с кем делят нечто общее, будь то расовая принадлежность, религия, традиции, мифы, происхождение или история. В США эта «фрагментация идентичности» проявилась в подъеме мультикультурализма, в четкой стратификации расового, «кровного» и гендерного сознания. В других странах фрагментация приобрела крайнюю форму субнациональных движений за политическое признание, автономию и независимость. Достаточно вспомнить такого рода движения, выступающие от имени франко-канадцев, шотландцев, фламандцев, каталанцев, басков, ломбардов, корсиканцев, курдов, косоваров, берберов, чеченцев, палестинцев, тибетцев, мусульман острова Минданао, суданцев-христиан, абхазов, тамиллов, жителей Восточного Тимора и других.

Впрочем, это «сужение идентичности» сопровождалось одновременным ее «расширением» – представители одного народа все чаще и чаще взаимодействуют с людьми иных культур и цивилизаций, разительно несхожих с их собственной, а современные средства коммуникации позволяют отождествлять себя с теми, кто живет далеко от родной страны, но говорит на том же языке, разделяет ту же веру или вырос в той же культуре. Наиболее отчетливо возникновение новой, «сверхнациональной» идентичности проявилось в Европе; при этом оно способствовало дальнейшему «сужению идентичности» у многих европейских народов: шотландцы все реже отождествляют себя с Британией, однако охотно причисляют себя к европейцам – то есть идентичность шотландская «вырастает» из идентичности европейской. То же верно для ломбардов, каталонцев и прочих национальных меньшинств.

Аналогичная картина «слияния и разбегания», «притягивания и отталкивания» наблюдается и на групповом уровне. Миграция, бесконечные переселения с места на место, как временные, так и постоянные, привели к «вавилонскому смешению» народов различных рас и культур. Жители Азии и Латинской Америки переселяются в США, арабы, турки, югославы, албанцы едут в Западную Европу... Благодаря современному транспорту и современным средствам связи эти иммигранты, несмотря на перемещения в пространстве, остаются в парадигме родной культуры. Посему их идентичность правильнее определять не как иммигрантскую, а как идентичность диаспор – транснациональных, трансгосударственных культурных групп. Представители диаспор смешиваются с чужими народами – и в то же время держатся особняком. Для США подобное означает, что нынешний высокий уровень иммиграции из Мексики и других латиноамериканских стран будет иметь совершенно иные последствия, нежели ассимиляция предыдущих волн переселенцев.

В девятнадцатом и двадцатом столетиях интеллектуальные, политические и даже (по особым поводам) экономические элиты поддерживали национализм. Этими элитами были созданы весьма утонченные и эмоционально весьма насыщенные методы пробуждения в компатриотах ощущения национальной идентичности – ощущения, превращавшего последних в ярых националистов. Однако в последние десятилетия двадцатого века была засвидетельствована нарастающая денационализация элит во многих странах мира, в том числе в США. Возникновение глобальной экономики и утверждение на мировых рынках транснациональных корпораций, равно как и представившаяся возможность формировать наднациональные аль-

яны в поддержку тех или иных реформ (движения за права женщин, за охрану окружающей среды, за права человека, за запрещение противопехотных мин, за запрет стрелкового оружия) привили многим элитам вкус к космополитической идентичности и существенно принизили для них важность идентичностей национальных. В прежние времена активные члены общества делали карьеры и зарабатывали состояния *внутри* собственной страны, перебираясь из деревни в город или из одного города в другой. Сегодня подобные люди перемещаются из страны в страну, следствием чего становится почти полная утрата «локализации идентичности» в пределах как одной страны, так и всего земного шара. Такие люди *бинациональны* или *мультинациональны*, то есть они – космополиты.

На раннем этапе европейского национализма национальную идентичность нередко определяли в религиозных терминах. В девятнадцатом и двадцатом столетиях националистическая идеология сделалась в значительной степени секулярной. Немцы, британцы, французы и американцы предпочитали определять свою принадлежность к конкретному народу через понятия традиции, языка, культуры, тем паче что определение исключительно через религию вело к почти неминуемому разрыву со многими согражданами. В двадцатом веке жители западных стран (исключая Соединенные Штаты) едва ли не полностью секуляризировались, церкви и религия в целом стали играть существенно меньшую роль в общественной и частной жизни.

Но век двадцать первый, судя по всему, обещает стать эпохой религиозного возрождения. Буквально повсюду, не считая Западной Европы, люди возвращаются к религии, возвращаются за утешением, за наставлением, за надеждой – и за идентичностью. «Реванш Бога», как выразился Жиль Кешпель¹¹, происходит в масштабах всего мира. Все чаще и чаще доводится слышать о кровавых столкновениях между приверженцами различных религий. Люди все больше заботятся о судьбах соратников по вере, проживающих в иных уголках Земли. Во многих странах оформились и крепко встали на ноги политические движения, стремящиеся к переопределению национальных идентичностей в религиозных терминах. А в США аналогичные движения не устают напоминать о «религиозном происхождении» Америки и о исторически засвидетельствованной необычайной приверженности американского народа христианской вере. Евангелическое христианство сегодня сделалось серьезной силой, и, быть может, нынешние американцы постепенно возвращаются к пониманию того, что на протяжении трех столетий они были христианским народом.

Последняя четверть двадцатого столетия ознаменовалась переходом от авторитарности к демократии в пятидесяти (и даже больше) странах мирах. Кроме того, в те же годы произошло заметное укрепление демократии в Соединенных Штатах и других развитых странах. Авторитарные правительства управляли и управляют людьми разных национальностей и культур. Демократия же означает, что люди сами выбирают себе правителей и участвуют в управлении государством, в результате чего вопрос национальной идентичности становится ключевым. Что значит слово «народ»? Как писал Айвор Дженнингс, «народ не может решить, пока кто-либо не решит за него, кто такой народ»¹². Решение по поводу того, кто же такой народ, может быть принято исходя из традиции, в результате войны или завоевания, плебисцита или референдума, принятия конституции или по иной причине, однако его никак не избежать. Споры по поводу определения национальной идентичности, по поводу того, кого считать гражданином, а кого – нет, превращаются из умозрительных теоретизирований в сугубую реальность, когда автократия сменяется демократией и когда демократия сталкивается с многочисленными притязаниями на гражданство.

Исторически национальные государства Европы сложились в итоге растянувшихся на несколько столетий феодальных войн. «Война сотворила государство, а государство начало войну», – высказался Чарльз Тилли¹³. Войны также сделали неизбежным формирование *национального сознания* у жителей новообразованных государств. Важнейшая функция государства

– защита нации, необходимость осуществлять эту функцию оправдывает укрепление авторитарности власти и создание вооруженных сил, бюрократии и эффективной налоговой системы. Войны двадцатого столетия – две мировые и «холодная война» – оказали сравнимое воздействие на современный мир. Впрочем, к исходу двадцатого века «холодная война» завершилась, а межгосударственные войны стали редкостью; согласно аналитическим оценкам, лишь семь из ста десяти вооруженных столкновений в период 1989–1999 годов не могут претендовать на то, чтобы их называли гражданскими¹⁴. Сегодня война – не столько творец государств, сколько их разрушитель. Если выражаться без метафор, эрозия функции защиты граждан принизила авторитет государства и лишила граждан причины отождествлять себя с государством, одновременно подталкивая людей к субнациональным и транснациональным группам.

Важность национальной идентичности в различных культурах осознается по-разному. Для мусульманского мира характерно U-образное «распределение идентичностей»: сильнее всего приверженность семье и роду, а также приверженность исламу и *уммам* его проповедников; лояльность к нации и национальному государству находится между этими полюсами и проявляется достаточно слабо. В западном мире, по контрасту, на протяжении двух последних столетий распределение идентичностей имело вид перевернутой U: нация в верхней точке фигуры подразумевала глубокую лояльность и преданность, значительно превосходившую преданность семье и вере. Ныне, впрочем, ситуация как будто меняется – благодаря утверждению субнациональных и транснациональных идентичностей; в итоге европейское и американское общество все сильнее напоминают мусульманский мир. Представления о нации, национальной идентичности и национальных интересах утрачивают значимость и практическую ценность. Если дело и вправду обстоит таким образом, встает вопрос: какие представления придут на смену отмирающим и чем это обернется для Соединенных Штатов? Если же опасения беспочвенны и практическая ценность национальной идентичности сохраняется, вопрос будет звучать так: каковыми могут быть последствия перемен в сути национальной идентичности для Америки?

Перспективы американской идентичности

Значимость национальной идентичности, особенно в сравнении с другими идентичностями, никогда не оставалась неизменной; она многократно варьировалась на протяжении человеческой истории. Во второй половине восемнадцатого столетия жители колоний и штатов выработали совместную американскую идентичность, существовавшую бок о бок с прочими, в основном государственными и местными идентичностями. Сражения с Британией, Францией и снова с Британией укрепили в американцах чувство народного единения. После 1815 года угроза национальной безопасности исчезла и значимость национальной идентичности не замедлила уменьшиться. Мгновенно проявившиеся экономические и групповые идентичности разделили страну, что в итоге привело к Гражданской войне. Эта война вновь укрепила национальную идентичность Америки. Когда же Соединенные Штаты вышли на мировую арену, американский национализм стал определяющей чертой их политики, что ярко проявилось в двух мировых войнах и в «холодной войне».

«Этническая составляющая» американской идентичности постепенно сокращалась, что было связано с ассимиляцией ирландцев и немцев, переселившихся в Америку в середине девятнадцатого столетия, а также южных и восточных европейцев, поток которых захлестнул Штаты между 1880 и 1914 годами. «Голос крови» ослабел еще на исходе Гражданской войны, а движения за гражданские права в 1950–1960-х годах фактически заставили забыть о таком понятии. В то же время Америка была и остается англо-протестантской страной, приверженной свободе и демократии, и в этом качестве она имеет перед собой четыре вызова.

Вызов первый. Распад СССР устранил наибольшую и наиважнейшую угрозу национальной безопасности Америки и, следовательно, ослабил значимость национальной идентичности в сравнении с идентичностями субнациональными, транснациональными, двунациональными и другими. Исторический опыт и социологические исследования показывают, что отсутствие «внешнего врага» пагубно сказывается на единстве общества и зачастую ведет к брожению в социуме. Вряд ли ставшие в последние годы привычными нападения террористов или конфликты с Ираком и прочими государствами из «черного списка» смогут возродить национальное сознание в той мере, в какой смогли это сделать войны двадцатого столетия.

Вызов второй. Идеологии мультикультурализма и многообразия подорвали могущество ключевых элементов американской идентичности, основы культуры и «американской веры». Президент Клинтон подразумевал именно этот вызов, рассуждая о необходимости третьей «великой революции» (в дополнение к Американской революции и революции гражданских прав), которая доказала бы, что «мы вполне способны обойтись без доминирующей европейской культуры»¹⁵. Нападки на эту культуру существенно ослабили порожденное ею «американское кредо» и воплотились в лозунгах различных общественных движений, ставящих права групп выше прав отдельных личностей.

Вызов третий. Третья волна массовой иммиграции, начавшаяся в 1960-е годы, привела в Соединенные Штаты множество латиноамериканцев и жителей Азии – в отличие от двух предыдущих волн, которые обе были европейскими по составу. Традиции и жизненные ценности новых иммигрантов нередко коренным образом отличались от тех, что бытовали в Америке. Для этих иммигрантов было значительно проще сохранять контакты со странами своего рождения, нежели «встраиваться» в новые условия обитания. Ранние переселенцы подвергались принудительной и эффективной «американизации», программа которой позволяла им почти безболезненно влиться в американское общество. Ничего подобного в современных США (начиная с 1965 г.) мы не наблюдаем. В прошлом ассимиляция ограничивалась суровыми иммиграционными законами, да и обе волны переселенцев были не слишком многочисленными по причине Гражданской и Первой мировой войн. Третья волна не знает ограничений. Исчезновение прежних национальных связей и ассимиляция новых иммигрантов обещают затянуться и вылиться в процесс, гораздо более проблематичный, нежели прошлые ассимиляции.

Вызов четвертый. Никогда раньше в Америке не было такой иммиграции, большинство представителей которой говорило бы на общем *неанглийском* языке. Преобладание испаноговорящих иммигрантов, близость их родных стран, компактная географическая локализация новых переселенцев, невозможность остановить или хотя бы существенно сократить иммиграционный поток, политика правительств в странах Латинской Америки, фактически поощряющих иммиграцию в США и помогающих своим бывшим гражданам обустроиться и обрести приличествующее положение в Штатах, поддержка американскими элитами принципов мультикультурализма и многообразия, двуязычное образование, программа позитивных действий, экономические методы управления, вынуждающие американских бизнесменов «потакать латинскому вкусу», использовать испанские слова и выражения в рекламе и нанимать испаноговорящих работников, требования ввести испанский язык в качестве второго официального в официальных документах и объявить знание этого языка обязательным для государственных служащих, – таковы реалии сегодняшнего дня, преобразующие Америку.

Отмирание этнической составляющей национальной идентичности и перечисленные выше вызовы традиционной культуре и вере заставляют задаться вопросом о перспективах американской идентичности. Существуют по меньшей мере четыре вероятностные модели грядущей идентичности: идеологическая, «двойная», националистическая и культурная. В реальности Америка будущего окажется, скорее всего, сочетанием этих четырех и прочих возможных идентичностей.

Во-первых, Америка может утратить «культурный стержень», как предполагал президент Клинтон, и превратиться в мультикультурное государство. Однако американцы могут с тем же успехом сохранить приверженность принципам «американской веры», которые тем самым заложат основу, идеологическую и политическую базу для нового объединения людей и возрождения национальной идентичности. Многие, в особенности либералы, приветствуют такую возможность; но не будем забывать, что нация возникает лишь в результате «политического контракта» между отдельными личностями, не имеющими иных общих воззрений. Это классическая, гражданская концепция нации, провозглашенная еще в эпоху Просвещения. Впрочем, история и психология учат, что на одном «политическом контракте» нация долго не продержится. Америка, основанная только на «американском кредо», быстро превратится в слабую конфедерацию с преобладанием разобщенных этнических, культурных и политических групп, у которых общим будет разве что проживание на определенной территории, некогда представлявшей собой территорию Соединенных Штатов Америки. Эта конфедерация во многом будет напоминать Австро-Венгерскую, Оттоманскую и Российскую империи в их последние дни. Группы выступают заодно, подчиняясь воле императора и его чиновников. Когда же император лишается престола, всякое единство распадается. Что касается Америки, найдутся ли общественные институты, способные удержать американцев вместе? И вообще, как показывает опыт Америки 1780-х и Германии 1860-х годов, конфедерациям долгая жизнь не суждена.

Во-вторых, массированная «латинская» иммиграция, начавшаяся с 1965 года, может превратить Америку в страну «двойной культуры» (английской и испанской), что окончательно расколется общество, и без того разделенное надвое противопоставлением белых и черных. Значительные территории, в основном в южной Флориде и на Юго-Западе, станут испанскими по языку и культуре, а в остальных штатах английский и испанский языки и английская и испанская культуры будут сосуществовать. Иными словами, Америка утратит свое лингвистическое и культурное единство и сделается двуязычной и двукультурной страной, наподобие Канады, Швейцарии или Бельгии.

В-третьих, действия различных сил, бросающие вызов «стержневой культуре» США и «американскому кредо», могут привести к возрождению давно, казалось бы, забытых этнических определений идентичности и к возникновению радикальных националистических движений, в первую очередь среди белых; эти движения будут отвергать, притеснять и даже подавлять людей, принадлежащих к иным этническим, культурным или политическим группам. Исторический опыт свидетельствует, что подобная реакция «доминантной группы», ощущающей угрозу со стороны новых групп, вполне возможна; события последних десятилетий в мире это подтверждают. В итоге мы получим расово нетерпимую страну, бурлящую от непрерывных межнациональных конфликтов.

В-четвертых, американцы, выступая в авангарде народов Земли, могут возродить свою «стержневую культуру». Это означает возвращение к представлению об Америке как о глубоко религиозной, христианской стране, допускающей существование ряда религиозных меньшинств, придерживающейся протестантских ценностей, говорящей на английском языке, бережно хранящей свое «европейское наследие» и преданной принципам «американской веры». Религия была и остается ключевым (возможно, ключевым) элементом американской идентичности. Само американское государство возникло в значительной мере по религиозным причинам, религиозные движения на протяжении без малого четырех столетий определяли пути развития страны. По всем признакам американцы гораздо более религиозны, нежели население любой другой промышленно развитой страны. Подавляющее большинство белых американцев, черных американцев и «латинских» американцев – христиане. В мире, где культура и в особенности религия формируют связи и союзы между людьми и провоцируют конфликты, американцы могут восстановить национальную идентичность и заново обрести национальную цель через возрождение культуры и веры.

Глава 2

Идентичности национальные и прочие

Концепция идентичности

Концепция идентичности, по меткому замечанию современного аналитика, «столь же обязательна, сколь и не отчетлива». Это «неявное множество, не поддающееся строгому определению и неподвластное стандартным методам измерения». Ведущий аналитик идентичностей Эрик Эриксон предложил применительно к интересующей нас концепции взаимно исключающие термины – «всепроникающая» и «туманная и непостижимая». Раздражающая неуловимость идентичности была наглядно продемонстрирована выдающимся теоретиком Леоном Визельтиром. В 1996 году он выпустил книгу под названием «Против идентичности», в которой дезавуировал и высмеял преклонение интеллектуалов перед этим понятием. В 1998 году Визельтир опубликовал книгу «Кадеш» – красноречивое, страстное и откровенное подтверждение его собственной еврейской идентичности. Идентичность – как грех: сколько бы мы ей ни противились, избежать ее мы не в силах¹⁶.

Но каким образом следует ее определять? На этот вопрос давались различные ответы; впрочем, в главном они друг другу не противоречили. Идентичность – самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации, понимания того, что вы или я обладаем особыми качествами, отличающими меня от вас и нас от них. Идентичность присуща даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство. Правда, эти признаки остаются латентными до тех пор, пока ребенок не осознает их и не самоопределился с их помощью. Идентичность, как сформулировала группа исследователей, «соотносится с образами индивидуальности и отличительности («самости»), воспроизводимыми актером, и формируется (а также изменяется с течением времени) благодаря взаимоотношениям человека со значимыми персонажами из его окружения»¹⁷. Пока люди взаимодействуют со своим окружением, у них нет иного выбора, кроме как определять себя через отношения к другим и отождествлять обнаруженные сходства и различия.

Идентичность важна потому, что определяет поведение человека. Если я считаю себя ученым, я буду вести себя соответственно этому представлению. Однако индивиды склонны менять идентичности. Если я начну вести себя иначе – к примеру, как полемист, а не как исследователь, – мне грозит «когнитивный диссонанс», с которым удастся справиться, лишь восстановив прежний образ жизни либо переопределив себя из ученых в адвокаты. Аналогично если некий человек самоидентифицирует себя с демократами, но при этом регулярно голосует за республиканцев, рано или поздно ему придется признать себя американцем.

Необходимо отметить несколько ключевых моментов относительно идентичности.

Первое. Идентичностью обладают как индивиды, так и группы. При этом индивиды приобретают идентичность и могут изменять ее только в группах. Теория социальной идентичности показала, что стремление к идентичности ведет людей к поиску последней в самых разных, зачастую враждебных друг другу группах. Индивид может быть членом сразу многих групп и потому имеет возможность «переключать» идентичности. Групповая же идентичность, как правило, менее гибкая, поскольку основывается на заранее заданных параметрах. Так, мои идентичности включают принадлежность к политологам и к факультету управления Гарвардского университета; вдобавок я могу определить себя и как историка, и как сотрудника факультета политологии Стэнфордского университета (если там согласятся с подобным изменением моего статуса). Но гарвардский факультет управления никогда не сможет стать историческим

факультетом или перебраться в Стэнфорд. Его идентичность куда более жесткая, нежели моя. Если базовые параметры групповой идентичности исчезают (например, достигается цель, ради достижения которой и создавалась группа), само существование группы оказывается под угрозой – до тех пор, пока не будет найдена новая побудительная причина деятельности.

Второе. Идентичности в общем и целом представляют собой конструкторы. Люди конструируют собственные идентичности, занимаясь этим кто по желанию, кто по необходимости или по принуждению. Бенедикт Андерсон, фразу которого частенько повторяют, называл нации «воображаемыми сообществами». Перефразируя Андерсона, идентичности – воображаемые сущности: то, что мы думаем о самих себе, то, к чему мы стремимся. Не считая культурной наследственности (от которой можно и отречься), пола (который можно и сменить) и возраста (который нельзя изменить, но с которым можно бороться), люди относительно свободны в определении собственной идентичности, пускай даже с практическим применением этого определения впоследствии возникают сложности. Наследуемые признаки – скажем, национальность – переопределяются или вовсе отвергаются, да и само понятие национальной принадлежности меняется с течением лет, всякий раз приобретая новое содержание.

Третье. Индивиды, как и группы (хоть и в меньшей степени), обладают множественными идентичностями. Последние могут быть «кровными», территориальными, экономическими, культурными, политическими, социальными и национальными. Значимость перечисленных идентичностей для индивида или группы меняется с ходом времени, от ситуации к ситуации, при том что эти идентичности дополняют друг друга – или конфликтуют одна с другой. «Лишь экстремальные социальные ситуации, – замечает Кармела Либкинд, – подобные военным сражениям, временно устранивают все групповые идентичности, кроме одной, самой важной»¹⁸.

Четвертое. Идентичности определяются «самостью», являясь при этом результатом взаимодействия конкретного человека или группы с другими людьми или группами. Восприятие другими оказывает существенное влияние на самоидентификацию человека или группы. Если при попадании в новый социальный контекст человек оказывается в положении чужака, изгоя, он, по всей вероятности, начнет сам себя считать чужаком. Если большинство населения страны считает некое меньшинство отсталым и невежественным, члены этого меньшинства, скорее всего, воспримут это отношение, в результате чего оно превратится в часть их идентичности. Да, идентичность – это самоидентификация человека или группы, но на самоидентификацию оказывает огромное влияние восприятие тебя другими.

Внешние источники идентичности могут находиться в ближайшем окружении, в социальном контексте страны или в политическом строе. Что касается последнего, вряд ли будет преувеличением сказать, что правительства присваивают людям национальные и прочие идентичности.

Люди могут стремиться к идентичности, но достигнут ее лишь тогда, когда их примут в свой круг те, кто эту идентичность уже обрел. Известна история времен «холодной войны» о польском мальчике, который спрашивал своего отца: «Папа, в школе нам говорят, что русские – наши братья. А еще – что они друзья. Я совсем запутался, кто они такие – братья или друзья?» Отец подумал и ответил: «Братья». – «Почему, папа?» – не отставал мальчик. – «Потому что друзей можно выбирать». При этом не следует забывать, что люди, которых вы желаете видеть своими друзьями, станут таковыми, только если они сами хотят видеть вас своим другом. После окончания «холодной войны» поляки, чехи и венгры напряженно ожидали, признает ли Запад их притязания на принадлежность к Западной Европе. Этим народам удалось завоевать благосклонность Запада, но отсюда отнюдь не следует, что другие восточноевропейские народы, пожелавшие приобщиться к западной идентичности, встретят не менее радушный прием. Так, Европа почти не замечает Турцию, чьи элиты мечтают о «вестернизации» своей страны. В итоге турки никак не могут ответить сами себе, кто они такие – европейцы

или азиаты – и к какой геополитической сфере – Европа, Запад, Ближний Восток, исламский мир или даже Центральная Азия – относятся.

Пятое. Значимость альтернативных идентичностей индивида или группы ситуационна. В некоторых случаях люди подчеркивают тот аспект собственной идентичности, который связывает их с теми, с кем они взаимодействуют. В других случаях они подчеркивают аспекты, отличающие их от остальных. Как было доказано в одном исследовании, женщина-психолог в компании десятка психологов-мужчин будет чувствовать себя прежде всего женщиной; в компании десятка женщин, не имеющих отношения к психологии, она будет чувствовать себя психологом¹⁹. Значимость самоидентификации человека со страной обычно возрастает, когда этот человек выезжает за рубеж и въяе наблюдает образ жизни иностранцев. В попытках освободиться от османского ига сербы выпячивали приверженность православию, тогда как мусульмане-албанцы всячески подчеркивали свою расовую и языковую принадлежность. Основатели государства Пакистан формулировали национальную идентичность в рамках исламской религии, дабы подчеркнуть тем самым независимость Пакистана от Индии. Несколько лет спустя мусульманская страна Бангладеш, обосновывая право на государственную независимость от пакистанских единоверцев, упирала на особенности культуры и языка.

Идентичности могут быть узкими или расширенными, причем «ширина» наиболее значимых идентичностей варьируется относительно ситуации. Так, «вы» и «я» становятся «нами» по отношению к «ним»; как говорят арабы: «Мы с моим братом против наших братьев, мы с нашими братьями против всего мира». Чем активнее взаимодействие с представителями географически удаленных и основанных на иных ценностях культур, тем шире становятся идентичности. Для французов и немцев значимость национальной идентичности уступает значимости идентичности европейской, которая становится тем важнее, как заметил Джонатан Мерсер, «чем сильнее противоречия между «ними» и «нами», чем сильнее отличия между европейцами и японцами»²⁰. Поэтому вполне естественно, что процесс глобализации ведет к расширению религиозных и цивилизационных идентичностей, которые приобретают все большую значимость для индивидов и народов в целом.

Прочие и враги

Чтобы идентифицировать себя, людям нужны другие. А нужны ли им также и враги? Некоторым – безусловно. «О, как чудесно ненавидеть!» – восклицал Йозеф Геббельс. «О, какое наслаждение – схватка, как чудесно биться с врагами, которые защищаются, с врагами, которые пробудились», – писал Андре Мальро. Это крайние проявления потребности, присущей в той или иной степени всем людям без исключения, потребности во враге, выявленной двумя величайшими умами двадцатого столетия. В письме к Зигмунду Фрейду (1939) Альберт Эйнштейн утверждал, что любая попытка искоренить войну «завершится прискорбным провалом... поскольку внутри человека гнездится жажда ненависти и разрушения». Фрейд соглашался: люди, как звери, писал он в ответ, они решают проблемы насилием, и только всемогущему мировому государству удастся предотвратить подобное развитие событий. По Фрейду, люди обладают двумя типами инстинктов – «направленными на сохранение и объединение... и направленными на разрушение и смерть». Оба этих типа изначально присущи человеческой природе и сосуществуют в человеке. Поэтому «бесполезно и пытаться избавить человека от агрессивных наклонностей»²¹.

Другие исследователи человеческой психики и взаимоотношений в человеческом социуме приходили к аналогичным выводам. У людей, писал Вамик Волкан, выражена потребность «во врагах и союзниках». Эта потребность отчетливо проявляется в ранней юности, «когда другие группы рассматриваются исключительно как враждебные». Психика – «творец образа врага... До тех пор, пока вражеская группа соблюдает хотя бы психологическую дистанцию,

мы пребываем в уверенности и покое и проводим сравнения неизменно в свою пользу». Индивидам необходимы самоуважение, признание, одобрение – словом, то, что Платон, как напоминает Фрэнсис Фукуяма, называл *thymos*, а Адам Смит – тщеславием. Конфликт с врагом служит усилению этих характеристик в группе²².

Потребность индивидов в самоуважении ведет к убеждению, что группа, к которой они принадлежат, лучше всех прочих групп. Это ощущение «самости» усиливается и ослабевает одновременно с переменчивой фортуной групп, к которым принадлежат индивиды, причем в степени, зависящей от «ширины» конкретной групповой идентичности. Этноцентризм, как заметил Мерсер, есть «логическое следствие эгоцентризма». Даже в тех случаях, когда группы произвольны, временны, «минимальны», люди, по утверждению сторонников теории социальной идентичности, продолжают превозносить свою группу и дискриминировать прочие. В результате нередки ситуации, когда люди приносят в жертву абсолютные цели ради достижения относительных. Пусть им будет хуже, но все-таки лучше, чем тому, кого они видят своим соперником; вариант «нам лучше, но сопернику тоже» вовсе не рассматривается: «победа над соперником гораздо важнее абсолютной выгоды». Эти предположения подтверждаются психологическими экспериментами и опросами общественного мнения, не говоря уже о повседневном опыте и голосе рассудка. К неудовольствию экономистов, американцы не раз заявляли, что пускай они станут жить хуже, зато по-прежнему будут опережать японцев; вариант «жить лучше, но отстать от японцев» никого в Америке не устраивал²³.

Признание различий между собой и другими далеко не всегда ведет к конкуренции и тем более к ненависти. Но даже те, кто почти не испытывает психологической потребности ненавидеть, часто вовлекаются в процессы, ведущие к созданию врагов. Идентичность требует дифференциации. Последняя, в свою очередь, требует сравнения, выявления признаков, по которым «наша» группа отличается от «их» группы. Сравнение порождает оценку: «наши» признаки лучше или хуже, чем «их» признаки? Групповой эгоизм ведет к логичному выводу: все «наше» намного лучше. А поскольку представители других групп рассуждают аналогичным образом, конфликтующие позиции ведут к конкуренции. «Мы» должны продемонстрировать «наше» превосходство над «ними». Конкуренция ведет к антагонизму и расширению узкой идентичности, к превращению оной в идентичность фундаментальную. Возникают стереотипы, противники демонизируются, «другие» становятся врагами.

Потребность во врагах объясняет постоянство конфликтов внутри человеческих сообществ и между ними, однако формы и локализации этих конфликтов далеко не очевидны. Конкуренция и конфликт возможны только между теми, кто находится в одном и том же универсуме, на одной и той же арене. В определенном смысле, как заметил Волкан, враг «должен быть «как мы»²⁴. Футбольная команда может относиться к другой футбольной команде как к сопернику, но команда хоккейная для нее соперником уже не будет. Исторический факультет одного университета воспринимает исторические факультеты других университетов в качестве соперников в борьбе за качество образования, за студентов, за престиж учебного заведения с точки зрения науки; но он не будет конкурировать с физическим факультетом даже в своем собственном университете – разве что в вопросах финансирования. Конкуренты должны играть на одной шахматной доске; большинство индивидов и групп конкурируют между собой на нескольких досках. Доски остаются, зато игроки меняются, и одна игра приходит на смену другой. Поэтому возможность продолжительного мира между этническими группами, нациями и государствами представляется маловероятной. Как показывает человеческий опыт, окончание одной войны, «горячей» или «холодной» – все равно, создает предпосылки для начала следующей. «Элементом человеческого естества, – заключил совет психиатров, – всегда были поиски врага, воплощающего, на временной или постоянной основе, наши собственные отрицательные качества»²⁵. Сложившиеся в конце двадцатого столетия теория различий, теория

социальной идентичности, социобиология и теория атрибуции едины в заключении, что ненависть, соперничество, потребность во враге, личное и групповое насилие и войны коренятся в человеческой психике и психике человеческого социума.

Источники идентичности

Перед людьми имеется богатый, почти безграничный выбор возможных источников самоидентификации. Наиболее важными среди них представляются следующие:

1. Аскриптивные – возраст, пол, кровное родство, этническая и расовая принадлежность;
2. Культурные – клановая, племенная, языковая, национальная, религиозная, цивилизационная принадлежности;
3. Территориальные – ближайшее окружение, деревня, город, провинция, штат, регион, климатическая зона, континент, полушарие;
4. Политические – фракционная и партийная (в широком смысле – от клики до общественного движения) принадлежности, преданность лидеру, группы интересов, идеология, интересы государства;
5. Экономические – работа, профессия, должность, рабочее окружение, наниматели, отрасли, экономические секторы, профсоюзы, классы, государства;
6. Социальные – друзья, клубы, команды, коллеги, компании для развлечений, социальный статус.

Любой индивид неминуемо окажется вовлеченным во множество перечисленных выше группировок, но из этого вовсе не следует, что они тем самым станут для него источниками идентичности. К примеру, человек может найти работу или страну, которые ему отвратительны, и отвергнуть их. Кроме того, взаимоотношения идентичностей достаточно сложны. Когда идентичности сопоставимы в абстрактном смысле, но способны порой, как это бывает с семейными и рабочими идентичностями, налагать на человека противоречивые обязательства, – мы говорим о дифференцированных идентичностях. Другие идентичности, например, территориальные или культурные, являются иерархическими по своей сути. Широкие идентичности включают в себя идентичности узкие, при этом последние могут конфликтовать со «старшими» – скажем, человек, отождествляющий себя с провинцией, отнюдь не обязательно отождествляет себя со страной. Вдобавок некоторые идентичности одного и того же разряда могут и не быть «всеобъемлющими». Вспомним о двойном гражданстве, о «двойных национальностях», когда утверждается, что человек одновременно – американец и итальянец; однако двойной религиозности не существует – невозможно быть одновременно мусульманином и католиком.

Идентичности также различаются по степени интенсивности. Самоидентификация зачастую зависит от масштабов: люди охотнее, интенсивнее отождествляют себя с семьей, а не с политической партией (впрочем, не всегда). Более того, значимость идентичностей всех типов варьируется под влиянием взаимодействия индивида или группы с окружающей средой.

Узкие и широкие идентичности в рамках одной иерархии могут усиливать друг друга или конфликтовать одна с другой. Эдмунд Берк обронил знаменитую фразу о том, что главный принцип (зародыш) общественного поведения – привязанность к малому, к тому фрагменту социума, к которому мы принадлежим: «Любовь к целому отнюдь не устраняется этой привязанностью к малому». «Феномен фрагмента» является ключевым для достижения военного успеха. Страны выигрывали войны, армии побеждали в сражениях благодаря тому, что солдаты *интенсивно* отождествляли себя с собратьями по оружию. А невозможность формирования единого сознания в малой группе неизбежно ведет к поражению – как узнали американские

военные во Вьетнаме. Иногда, правда, узкие привязанности вступают в конфликт с широкими и даже подменяют собой последние, как это происходит с территориальными движениями за автономию и независимость. Иными словами, мира и покоя внутри иерархии идентичностей не наблюдается.

Ложная дихотомия

Нации, национализм и национальные идентичности в общем и целом суть порождения колебаний европейской истории в период между пятнадцатым и девятнадцатым столетиями. Война создала государство, она также породила нации. «Ни одна нация, в истинном смысле этого слова, – утверждает выдающийся историк Майкл Говард, – не могла возникнуть без войны... Никакое самоопределившееся сообщество не могло утвердиться в качестве нового, независимого игрока на мировой арене без вооруженного конфликта или угрозы такового»²⁶. Люди формируют ощущение национальной идентичности в сражениях за дифференциацию с теми, кто говорит на другом языке, исповедует другую религию, хранит другие традиции или просто живет на другой территории.

Французы, англичане, а следом за ними голландцы, испанцы, пруссаки, германцы и итальянцы «выплавили» свои национальные идентичности в тигле войны. Чтобы выжить и преуспеть, европейские короли и принцы в шестнадцатом – восемнадцатом столетиях неустанно мобилизовывали экономические и людские ресурсы своих владений, тем самым постепенно создавая профессиональные национальные армии взамен наемных войск. Одновременно шли процессы формирования национального сознания и противопоставления одной нации другим. К 1790-м годам, писал Р. Р. Палмер, «войны королей завершились, начались войны народов»²⁷. Слова «нация» и «отечество» проникли в европейские языки лишь к середине восемнадцатого столетия. Характерный образчик обретения национальной идентичности у европейских народов – возникновение британской идентичности. Английская идентичность сформировалась в войнах с французами и шотландцами. Британская же идентичность сложилась позднее – но тоже в итоге «прежде всего войны. Снова и снова бритты сражались с французами, снова и снова вступали в вооруженную конфронтацию с врагом, откуда бы тот ни являлся – из Уэльса, из Шотландии, из самой Англии; снова и снова коллективно защищались от нападений Другого. В своих глазах они сами выглядели протестантами, сражающимися за выживание с олицетворением могущества католического мира»²⁸.

Если принять как данность, что нации и национальные государства исторически возникли в результате войн, придется отвечать на вопрос, возможно ли поддерживать национальную идентичность в мирное время. Не ослабляет ли продолжительный мир значимости национальной идентичности в сравнении с прочими и не ведет ли он к эрозии патриотизма и к обострению конфликтов между людьми, прежде считавшими себя представителями одной нации, противопоставляемой другим?

Исследователи, как правило, выделяют два типа национализма и национальной идентичности, причем дают им различные названия: гражданский и этнический, или политический и культурный, или революционный и трайбалистский, или либеральный и интегральный, или рационально-ассоциативный и органически-мистический, или гражданско-территориальный и этнико-генеалогический, – или просто патриотизм и национализм²⁹. В каждой паре первый ее член рассматривается как «хороший», а второй – как «плохой». «Хороший», гражданский национализм подразумевает существование открытого общества, основанного (по крайней мере в теории) на общественном договоре, к которому могут присоединиться и тем самым стать гражданами этого общества люди любой расы, любой национальности. Этнический национализм, по контрасту, является ограничительным: «членство» в нации доступно лишь тем,

кто обладает определенным набором базовых этнических и культурных признаков. В начале девятнадцатого столетия, по мнению ученых, усилия европейских народов по созданию национальных идентичностей носили выраженный гражданский характер. Националистические движения ратовали за равенство граждан, отвергая классовые и сословные отличия. Либеральный национализм бросал вызов авторитарным многонациональным империям. Позднее романтики и их последователи, прославляя «народность» и поставив этническое сообщество выше отдельного человека, создали «непросвещенный» этнический национализм, который достиг своего апофеоза в гитлеровской Германии.

Дихотомия между гражданским и этническим национализмом, как их ни назови, существенно упрощает реальную картину и потому не выдерживает критики. В большинстве упомянутых выше пар этническая категория является своего рода вместилищем всех тех форм национализма и национальной идентичности, которые не удалось отнести к гражданским, либеральным или договорным. В частности, эта категория вмещает в себя две совершенно разные концепции национальной идентичности – этнически-расовую и культурную. Читатель, возможно, заметил, что выше мы не упомянули «нацию» в числе возможных источников идентичности. Причина этого следующая: на Западе национальная идентичность время от времени становилась основной формой идентичности, однако она оставалась «производной» и черпала свою интенсивность из других источников. Таковая идентичность обычно (но не всегда) включает в себя территориальный элемент, а также элементы аскриптивные (раса, этническая принадлежность), культурные (религия, язык), политические (государство, идеология) и даже экономические (сельское хозяйство) и социальные (сети и сетевые коммуникации).

Главный тезис этой книги – сохраняющийся приоритет англо-протестантской культуры в американской национальной идентичности; но слова «культура» имеет, как известно, множество значений. Чаще всего его используют применительно к «культурным продуктам» общества, подразумевая как «высокую» культуру (искусство, литература, музыка), так и «низкую» (массовые развлечения, предпочтения потребителей). В этой книге слову «культура» придан несколько иной смысл. Под «культурой» мы понимаем совокупность языка, религии, общественных и политических ценностей, социального кодекса, разграничивающего «хорошее» и «дурное», «допустимое» и «недопустимое», а также общественных институтов и поведенческих структур, отражающих эти субъективные элементы. Приведем пример, более подробно рассматриваемый в главе четвертой: большинство трудоспособных американцев работают дольше, отдыхают меньше и позднее выходят на пенсию, нежели жители других промышленно развитых стран; в Америке ниже уровень безработицы и инвалидности и скромнее пенсионные льготы. Кроме того, большинство американцев сильнее гордятся своей работой, воспринимают отдых как нечто не слишком достойное и даже испытывают чувство вины, когда отдыхают, презирают тех, кто не работает, считают рабочую этику ключевым элементом представления о типичном американце. Кажется вполне разумным заключить из вышесказанного, что объективный и субъективный акценты на работе являются отличительной характеристикой американской культуры в сравнении с другими культурами. Именно в этом смысле слово «культура» и употребляется в данной книге.

Гражданско-этническая дихотомия объединяет культурные и аскриптивные элементы, которые разительно отличаются друг от друга. Разрабатывая свою этническую теорию, Хорас Каллен утверждал, что, сколь бы иммигрант ни изменился, «он не сможет изменить своего деда»³⁰. Отсюда следует, что этнические идентичности остаются фактически неизменными. Межнациональные браки опровергают это утверждение, а еще более важным доводом является различие между традициями и культурой. Человек не в состоянии изменить своих предков, и в этом смысле этническое наследие трактуется как данность. Точно так же человек не в силах поменять цвет кожи, хотя значимость цветов кожи в разных обществах разнится. Однако человек в силах сменить культуру. Люди переходят из одной веры в другую, учат иностранные

языки, принимают новые ценности и убеждения, отождествляют себя с новыми символами, подстраиваются под новый образ жизни. Культура младшего поколения зачастую сильно отличается от культуры предыдущих поколений. Временами происходят и глобальные перемены в культурах обществ. Перед Второй мировой войной и после нее Германия и Япония определяли свою национальную идентичность преимущественно в аскриптивных, этнических терминах. Поражение в войне изменило стреловой элемент обеих культур. Две самых милитаризованные страны земного шара в 1930-х годах превратились в две наиболее миролюбивые. Культурная идентичность трансформируема, идентичность же этническая трансформации не подлежит. Поэтому необходимо проводить между ними четкое различие.

Важность ключевых элементов национальной идентичности варьируется в зависимости от исторического опыта народа. Часто какой-либо источник идентичности волей обстоятельств оказывается доминирующим. Германская идентичность включает лингвистические и прочие культурные элементы, но была аскриптивно определена законом 1913 года в расовых терминах. Немцем может считаться лишь тот, чьи родители были немцами. В результате потомки немецких переселенцев, обосновавшихся в России в восемнадцатом веке, признаются немцами и, если они эмигрируют в Германию, автоматически получают немецкое гражданство – несмотря на то, что язык, на котором они говорят (если говорят вообще), будет непонятен большинству новых соотечественников, а их привычки и традиции коренному немцу покажутся совершенно дикими. По контрасту, потомки (в третьем поколении) турецких переселенцев, которые выросли в Германии, получили в ней образование, нашли работу и бегло говорят по-немецки, вплоть до 1999 года сталкивались с непреодолимыми препятствиями при попытках получить немецкое гражданство.

В бывших Советском Союзе и Югославии национальная идентичность определялась политически, через коммунистическую идеологию, насаждавшуюся правящими режимами. В этих странах проживали люди множества национальностей, каковые национальности были официально признаны на культурном уровне. С другой стороны, французы на протяжении полутора столетий (считая с 1789 г.) были политически разделены на два народа – *mouvement* и *l'ordre etabli*, которые категорически отказывались искать соглашения относительно того, нужно или нет признать законным все произошедшее в период Французской революции. Поэтому французская идентичность определялась культурой. Иммигранты, которые вели французский образ жизни и, что важнее, прекрасно говорили по-французски, признавались французами. В отличие от Германии, французский закон гласил, что любой человек, рожденный во Франции, пускай от родителей-иностранцев, признается французским гражданином. Правда, это положение подкорректировали в 1993 году: теперь отпрыскам иностранцев, рожденным на территории Франции, вменялось в обязанность подавать прошение о получении гражданства до наступления восемнадцатилетнего возраста. Это было сделано из опасения, смогут ли дети иммигрантов из мусульманской Северной Африки проникнуться французской культурой. Но в 1998 году ограничения ослабили: сегодня дети, рожденные на территории Франции от родителей-иностранцев, автоматически становятся французскими гражданами в возрасте восемнадцати лет, если к тому времени прожили на французской земле пять лет подряд, с одиннадцати до восемнадцати.

Значимость составных элементов национальной идентичности переменчива. В конце двадцатого столетия немцы и французы в большинстве своем отвергли авторитарные элементы идентичности и приобщились к демократическим ценностям. Во Франции прославляют революцию, в Германии ниспровергают фашизм. С окончанием «холодной войны» лишилась национальной идентичности Россия: малая часть общества осталась приверженной коммунистической идеологии, некоторые отождествили себя с Европой, другие пытаются определиться через культурные элементы – православие и панславизм, третьи, исходя из географического местоположения страны, рассуждают о России как об евразийской державе.

И Германия, и Франция, и Россия (СССР) на протяжении своей истории устанавливали различные приоритеты среди элементов национальной идентичности, и значимость этих элементов менялась с течением времени. То же самое верно и в отношении других стран. А что же Америка? Какой преимущественно была ее идентичность – аскриптивной, территориальной, культурной, политической, экономической? И как она менялась за столетия своего существования?

Часть II

Американская идентичность

Глава 3

Элементы американской идентичности

Переменные, константы и частичная правда

Частичная правда, или полуправда, часто оказывается куда более коварной, нежели откровенная ложь. Последнюю легко одолеть и опровергнуть доказательствами, поэтому она с гораздо меньшей вероятностью будет принята в качестве безоговорочной истины. А вот частичная правда бывает весьма убедительна, поскольку подтверждается кое-какими фактами и ее потому нетрудно принять за истину. Размышления об американской идентичности в обществе основываются на двух положениях, каждое из которых правдиво лишь отчасти, но регулярно принимается за истину в последней инстанции. Первое положение гласит, что Америка является государством иммигрантов; второе – что американская идентичность определяется комплексом политических принципов, то есть так называемым «американским кредо». Эти две основы американского общества нередко описываются вместе. Утверждается, что кредо объединяет разрозненные иммигрантские национальности и представляет собой, как выразился Гуннар Мюрдаль, «цемент, скрепляющий структуру этой великой и ни с кем не сравнимой нации». Что касается американской идентичности, она, по выражению Стэнли Хоффмана, есть уникальный продукт «материального фактора» – этнического разнообразия, порожденного иммиграцией, и «идеологического фактора» – либерально-демократического кредо³¹.

В этих утверждениях безусловно присутствует правда: иммиграция и вера суть ключевые элементы американской национальной идентичности. Но необходимо учитывать, что оба этих элемента являются частичными – ни тот, ни другой не выражают сути американской идентичности. Ни тот, ни другой не объясняют нам, чем именно это общество, это государство привлекает иммигрантов и почему именно эта культура создала «американское кредо».

Америка – «искусственное образование», государство, основанное европейскими переселенцами в семнадцатом – восемнадцатом столетиях; эти переселенцы в массе своей были белыми британцами и протестантами. Их философия, их традиции, их культура заложили основы американского общества и на многие годы вперед определили стезю развития Америки. Первоначально идентификация происходила через выявление этнической и культурной принадлежности, прежде всего – через религию. В восемнадцатом столетии пришлось определиться идеологически, дабы оправдать независимость от бывших соотечественников в Европе. Белый цвет кожи, британское происхождение, протестантизм, независимость – таковы основные элементы американской идентичности в восемнадцатом и девятнадцатом веках. В последние годы девятнадцатого века этнический элемент идентичности был расширен и включал в себя не только англичан, но и немцев, ирландцев и скандинавов. К началу Второй мировой войны, с нарастанием потока иммигрантов из стран Южной и Восточной Европы, этническая идентификация фактически прекратила свое существование в качестве ключевого элемента американской идентичности. После войны ее судьбу повторила идентификация расовая – благодаря движению за гражданские права и закону об иммиграции 1965 года. В результате к 1970-м годам американская идентичность определялась через культуру и веру. Именно тогда англо-протестантская культура, три столетия подряд служившая стержнем общества, подверг-

лась первым нападкам и возникла пугающая перспектива: определение национальной идентичности исключительно через веру, то есть через идеологию. В табл. 1 (в чрезвычайно упрощенном виде) показана меняющаяся значимость четырех основных элементов американской идентичности.

Таблица 1

	Этнический	Расовый	Культурный	Политический
1607–1775	Да	Да	Да	Нет
1775–1940	Да	Да	Да	Да (кроме 1840–1865)
1940–1965	Нет	Да	Да	Да
1965–1990	Нет	Нет	Да	Да
1990–	Нет	Нет	?	Да

Первопоселенцы: до иммиграции

Большую часть своей истории Америка не слишком гостеприимно встречала иммигрантов и вовсе не радовалась тому, что ее называют «страной беженцев». После введения в 1924 году сурового антииммиграционного законодательства отношение к американским иммигрантам мало-помалу начало меняться. Этому немало способствовало знаменитое обращение президента Франклина Рузвельта к Дочерям американской революции в 1938 году: «Помните, помните всегда, что все мы, а мы с вами в особенности, ведем свой род от иммигрантов и революционеров». Президент Кеннеди процитировал эти слова в своей книге «Нация иммигрантов», опубликованной посмертно; однако и до него, и после его смерти эту фразу многократно повторяли исследователи и журналисты. Ведущий историк американской иммиграции Оскар Хэндлин утверждает, что «иммигранты – неотъемлемая часть истории Америки, ее подлинная история». Выдающийся социолог Роберт Белла вторит президенту Рузвельту: «Все американцы, за исключением индейцев, – иммигранты или потомки иммигрантов»³².

Эти утверждения также представляют собой не всю правду, а лишь часть правды. Рузвельт в известной мере ошибался, когда заявил, что все американцы ведут свой род от «революционеров»; но эта ошибка выглядит ничтожной по сравнению с притязаниями на происхождение самого президента и его аудитории от «иммигрантов». Предки президента Рузвельта и Дочерей американской революции были не иммигрантами, а переселенцами, и на заре своего существования Америка была не государством иммигрантов, но обществом (и даже обществами) переселенцев, которые перебрались в Новый Свет в семнадцатом и восемнадцатом столетиях. Именно англо-протестантская культура переселенцев оказала наибольшее влияние на формирование американской культуры, американского пути и американской идентичности. Утверждать, что иммигранты – сама история Америки, означает игнорировать факты и оставлять без внимания истинные движущие силы исторического процесса в США.

Иммигранты разительно отличаются от переселенцев. У последних имелось собственное сообщество, они объединялись в группы, ставившие целью создание «новой земли», «града на холме» на далеких новых территориях. Ими двигало осознание великой цели. Они подписывали – въяве или мысленно – некий договор, или хартию, определявшую основные принципы устройства нового общества и коллективных взаимоотношений с родиной. По контрасту, иммигранты не создают нового общества. Они лишь перемещаются из одного существующего общества в другое. Миграция, как правило, носит личностный характер, затрагивая отдельных людей или же семьи, которые *индивидуально* определяют свои отношения со старой и новой странами проживания. Переселенцы стремились в Америку потому, что в семнадцатом и восемнадцатом столетиях она была *tabula rasa*. Не считая индейских племен, которые истребляли или отгоняли на запад, в Америке не было сложившихся обществ; переселенцы прибывали на материк, дабы создавать эти общества, воплощавшие и пропагандировавшие те

моральные ценности, ради которых люди покидали родную страну. Иммигранты же стремились всего-навсего стать частью общества, которое создали переселенцы. В отличие от своих предшественников, они переживали «культурный шок», пытаясь воспринять культуру, в значительной мере отличающуюся от их собственной³³. Прежде чем иммигранты смогли перебраться в Америку, переселенцы должны были ее основать.

Различия между иммигрантами и переселенцами отчетливо осознавались теми, кто привел Америку к независимости. Еще до революции, как замечает Джон Хайам, английские и голландские колонисты «воспринимали себя как основателей, первопоселенцев, основоположников – сеятелей нового, творцов новых обществ, – но не как иммигрантов. Им принадлежали форма управления и язык, рабочий распорядок и правила общежития, равно как и многие установления, к которым иммигранты вынуждены были приспособливаться»³⁴. Само понятие «иммигрант» пришло в английский язык около 1780 года из Америки, где стали так называть новопривывающих, чтобы отделить их от первопоселенцев.

Американцы обычно называют тех, кто добился независимости и принял конституцию, отцами-основателями. Однако отцам-основателям, вершившим свои дела в 1770–1780-е годы, предшествовали первопоселенцы. Америка началась не в 1775, 1776 или 1787 годах. Она началась с первыми лагерями поселенцев, в 1607, 1620 и 1630 годах. События 1770–1780-х годов – лишь утверждение в Америке англо-протестантской культуры, развившейся в Европе за полтора столетия, минувших с высадки на американском берегу первопоселенцев.

Стержневой культурой Америки была и по сей день остается та самая культура, которую принесли с собой первопоселенцы. Ключевой элемент этой культуры может быть определен множеством способов, однако он будет непременно включать в себя христианскую религию, протестантские ценности и мораль, рабочую этику, английский язык, британские традиции права, справедливости и ограничений власти правительства, а также европейскую традицию искусства – литературы, живописи и скульптуры, философии, музыки. На основании этой культуры первопоселенцы выработали «американское кредо» с его принципами свободы, равенства, ценности отдельной личности, уважения прав граждан, репрезентативного правительства и частной собственности. Последующие поколения иммигрантов поглощались этой культурой первопоселенцев, платили ей своеобразную дань и понемногу ее модифицировали. Однако глобальных перемен не происходило – и произойти не могло. До конца двадцатого столетия именно англо-протестантская культура, англо-протестантские ценности и институты влекли иммигрантов в Америку.

По своему происхождению и по стержневой культуре Америка, таким образом, является колониальным обществом, в исконном, буквальном смысле слова «колония», то есть «поселение, основанное людьми, которые покинули родину в поисках лучшей доли». Этот исконный, буквальный смысл слова разительно отличается от того, который слово «колония» приобрело позднее – «заморская территория, подчиняющаяся правительству другого народа». Историческими прототипами колоний, основанных в Америке семнадцатого столетия англичанами, французами и голландцами, могут послужить греческие (афинские, коринфские и пр.) колонии на Сицилии, основанные в восьмом-седьмом веках до н. э. Схож сам процесс заселения новой территории и ее освоения, несмотря на разделяющие эти периоды две с лишним тысячи лет³⁵.

Поселенцы, основывавшие колонии, оказали существенное и продолжающееся ощущаться по сей день влияние на культуру новых поселений. Эти, как выразился историк Джон Портер, «договорные группы» во многом «определили дальнейшее развитие общества, фактически став его собственниками». Антрополог Уилбур Зелински назвал этот феномен «доктриной эффективности первых поселений». На новых территориях, по мнению Зелински, «отличительные характеристики группы, сумевшей создать жизнеспособное общество, в последующем

будут иметь решающее значение для социальной и культурной географии данной местности, вне зависимости от того, сколь многочисленна или малочисленна была эта группа. С точки зрения продолжительности эффекта деятельность нескольких сотен и даже нескольких десятков человек может значить для культурной географии куда больше, нежели свершения десятков тысяч иммигрантов несколькими поколениями позднее»³⁶.

Итак, первопоселенцы принесли с собой на новые земли собственную культуру, которая утвердилась в новом мире и сохранилась практически в неизменности, тогда как на родине поселенцев эта культура подвергалась изменениям. «Новая нация нова отнюдь не во всем, – писал один исследователь, изучавший первые римские колонии в Испании. – Колонисты, как подтверждается историческими фактами, сохраняют обычаи и речевые обороты, вышедшие из употребления на их родине; испанский язык восходит к форме латыни, более архаической, чем та, из которой образовался язык французский. Испанские римляне, как представляется, истово хранили верность римским традициям. С другой стороны, это не мешало им добиваться успехов в освоении оторванных от родины территорий». Схожее наблюдение относительно Квебека содержится и у Токвиля:

«Физиогномику правительства надежнее всего изучать по колониям, поскольку в последних отличительные признаки конкретной культуры видны словно под увеличительным стеклом. Принимаясь за изучение заслуг и прегрешений администрации Людовика XIV, я вынужден был отправиться в Канаду, где эти заслуги и прегрешения можно изучать наяву... Повсюду нас принимали как детей «Старой Франции». Мне это определение показалось ошибочным. Старая Франция – это Канада, а мы живем во Франции новой»³⁷.

В Америке британские первопоселенцы в семнадцатом и восемнадцатом столетиях, как аргументированно доказывает в своем фундаментальном труде Дэвид Хэкетт Фишер, разделялись на четыре группы по «территориальному признаку», то есть по местам своего проживания в Британии; кроме того, они различались между собой религиозными воззрениями, временем прибытия в Новый Свет и социоэкономическим статусом. При этом все они говорили по-английски, почти все были протестантами, придерживались британских традиций права и ценили британские свободы. Эта общая культура и проросшие из нее четыре субкультуры сохранились в Америке до сего дня. «С точки зрения культуры, – замечает Фишер, – большинство американцев суть «племя Альбионово», невзирая на то, кем были предки первопоселенцев... Наследие британской народной культуры в Америке остается наиболее значимой доминантой современного американского общества». Висконсинский историк Дж. Роджерс Холлингсуорт соглашается: «Изучая политические перемены в Америке, ни в коем случае нельзя забывать о том, что США возникли благодаря британским первопоселенцам». Образ жизни этих поселенцев с годами «превратился в образ жизни целого общества» и «создал доминирующую политическую культуру, политические институты, язык, этику работы и общегития и многие негласные законы, к которым вынуждены принаравливаются иммигранты»³⁸.

Первые поселенцы в Америке, как и в других уголках земного шара, вовсе не представляли население их родной страны в целом; они были представителями «фрагментов», как выразился Луис Харц, этого населения. Они покидали родину и стремились за море, где и основывали новые поселения, в поисках лучшей доли – или потому, что дома подвергались преследованиям. И каждая группа европейских поселенцев в Северной и Южной Америке, в Южной Африке, на островах Тихого океана несла с собой идеологию своего класса – феодальной аристократии, либеральной буржуазии, рабочего класса. Однако на новой почве эти идеологии утрачивали свой «европейский антагонизм» и превращались в национализм нового общества. Будучи фрагментами сложного общественного устройства своей родины, эти группы, оторвав-

шись от родины, переставали испытывать потребность в изменении и сокрушении прежних устоев, а потому ревностно сохраняли в новом обществе институты и культуру старого³⁹.

Как искусственно созданные социумы, общества переселенцев имеют четкую датировку во времени и географическую привязку. Основатели этих обществ считали необходимым прописать законодательные установления в документах, будь то хартии, резолюции или конституции, и наметить пути развития. Первые греческие своды законов возникли не в материковой Греции, но в греческих колониях на Сицилии в седьмом веке до н. э. Первые законы англоговорящего Нового Света были составлены в Виргинии (1606), на Бермудских островах (включены в третью хартию Виргинской компании от 1612 г.), в Плимуте (1636) и в Массачусетс-Бэй (1648). Первой «записанной конституцией современной демократии» был Генеральный устав Коннектикута, принятый гражданами Хартфорда и соседних поселений в 1638 году. Общества переселенцев тяготели к повсеместному и повседневному планированию, при этом их планы включали в себя опыт, ценности и цели основателей на время основания поселений⁴⁰.

Процесс, в ходе которого британцы и представители других государств Северной Европы основали свои поселения в Новом Свете, повторялся на протяжении двух с половиной столетий, по мере продвижения американцев на запад и построения поселений на Фронтире. Общества переселенцев – ключевой элемент не только создания Америки, но и ее развития, и они оставались таковыми до конца девятнадцатого столетия. «Вплоть до наших дней, – заявил в 1882 г. Фредерик Джексон Тернер, – американская история в значительной степени остается историей колонизации Великого Запада». Тернер подвел итог этой колонизации своей знаменитой фразой, произнесенной во время переписи 1890-х годов: «До сего дня, не далее чем в 1880-х годах, страна имела Фронтир с редкими поселениями; однако ныне этих поселений на Фронтире уже столько, что он уже перестал быть пограничной линией»⁴¹. Американский фронтир, в отличие от фронтиров канадского, австралийского или российского, испытывал недостаток «присутствия власти». Поначалу его заселяли вольные охотники, трапперы, искатели приключений, старатели и торговцы, на смену которым пришли поселенцы, основывавшие поселения на берегах рек, а позднее – близ железнодорожных путей. Заселение американского фронта представляло собой комбинацию освоения и миграции. Общины переселенцев с востока страны двигались на запад, и туда же стремились иммигранты из Европы и Латинской Америки, как поодиночке, так и семьями.

К 1790 году население Соединенных Штатов, исключая индейцев, насчитывало 3 929 000 человек, из которых 698 000 были рабами и не воспринимались остальными американцами в качестве полноправных членов общества. Белое население на 60 процентов состояло из англичан, на 80 процентов из британцев (остаток приходился на долю немцев и голландцев) и на 98 процентов из протестантов⁴². То есть, если не считать чернокожих, Америка той поры была высокоомогенным обществом с точки зрения расы, национальности и религии. «По милости Провидения, – писал в «Федералисте» Джон Джей, – эта благословенная страна досталась единому народу, ведущему свой род от одних и тех же предков, говорящему на одном и том же языке, исповедующему одну и ту же веру, преданному одним и тем же принципам управления, схожему в привычках и обычаях, сражавшемуся плечом к плечу в кровопролитной и продолжительной войне, не пренебрегавшему дружескими советами и дружеской поддержкой и установившему на новообретенной земле свободу и независимость».

Между 1820 и 2000 годами в Америку прибыли приблизительно 60 млн иммигрантов, благодаря чему нация стала высокогетерогенной с точки зрения расы, национальности и религии. Впрочем, «демографическое влияние» иммиграции если и превзошло, то едва ли много, уровень восемнадцатого столетия – период расцвета работорговли. В конце восемнадцатого столетия был зафиксирован колоссальный, быть может, уникальный в мировых масштабах прирост населения Америки; уровень рождаемости достиг невиданных высот, а в северных

штатах случилась настоящая волна «акселерации» среди подростков. Приблизительный уровень рождаемости в 1790 году составлял 55 младенцев на 1000 человек населения – против 35 младенцев на 1000 человек в Европе. Американские женщины выходили замуж на четыре-пять лет раньше своих европейских современниц. Общий уровень рождаемости в Америке оценивался в 7,7 ребенка на одну женщину в 1790 году и в 7,0 ребенка – в 1800 году, что было значительно выше показателя в 2,1 ребенка, необходимого для прироста населения². Уровень рождаемости оставался выше 6,0 вплоть до 1840-х годов, а затем постепенно опустился до 3,0 к началу Великой депрессии. Между 1790 и 1800 годами население Америки выросло на 35 процентов, между 1800 и 1810 годами – на 36 процентов, а между 1800 и 1820 годами – на 81 процент. В этот период наполеоновские войны мешали притоку иммигрантов, так что четыре пятых прироста населения достигалось за счет «внутренних ресурсов» – как выразился один конгрессмен, благодаря «американской таблице умножения»⁴³. Согласно тщательному анализу, выполненному статистиком Кэмпбеллом Гибсоном, в 1990 году 49 процентов населения Америки принадлежали к потомкам поселенцев и чернокожих рабов, а 51 процент – к потомкам иммигрантов, прибывших в страну после 1790 года. Если бы после 1790 года иммиграция прекратилась, население Америки в 1990 году составляло бы не 249 млн, а 122 млн человек⁴⁴. Иными словами, современная Америка приблизительно наполовину состоит из потомков первопоселенцев и потомков иммигрантов, влившихся в созданное первопоселенцами общество.

Современное американское общество также включает две социальных группы, «дополняющих» потомков переселенцев и иммигрантов. Значительная часть американцев – потомки рабов, не признававшихся полноправными членами общества; переселение этих людей в США проводилось методами, едва ли соответствовавшими идеалам, олицетворенным в статuae Свободы. Другая группа – представители народов, завоеванных Америкой. Сюда входят индейцы, пуэрториканцы, гавайцы и люди с мексиканскими корнями, проживающие в Техасе и на юго-западных территориях, захваченных у Мексики в середине девятнадцатого столетия. Особенности положения индейцев и пуэрториканцев, входящих в народ Америки, но всецело к нему не принадлежащих, подчеркивается, с одной стороны, созданием резерваций и системы племенного управления, а с другой – статусом члена содружества, которым обладают их нынешние территории. Так, жители Пуэрто-Рико считаются гражданами США, однако они не платят федеральных налогов, не принимают участия в национальных выборах и используют в качестве официального языка не английский, а испанский.

Крупномасштабная иммиграция стала неотъемлемой чертой американского образа жизни. Это произошло около 1830 года, а до указанной даты иммиграцией как таковой вполне можно было пренебречь. Около 1850 г. наметился спад, в 1880-е годы последовал резкий всплеск, завершившийся спадом 1890-х; очередной всплеск пришелся на полтора десятилетия перед Первой мировой войной, затем иммиграция резко сократилась по причине сурового закона 1924 года и оставалась невысокой до 1965 года, когда был принят закон, породивший новую массированную волну иммигрантов. С годами иммигранты начинали играть все большую роль в жизни Америки. Между 1800 и 2000 годами, однако, в абсолютном исчислении доля рожденных за рубежом составила немногим более 10 процентов от населения Америки. Это лишний раз подтверждает, что называть американцев «нацией иммигрантов» – значит превращать полуправду в откровенную ложь и сознательно закрывать глаза на роль первопоселенцев в основании Америки.

² Несколько примеров. Эбенезер Хантингтон и Элизабет Стронг поженились в 1806 году. У них было 10 детей, у девяти из которых со временем родились свои дети, в итоге у Эбенезера и Элизабет насчитывалось 74 внука. У Гарри Хантингтона, представителя того же поколения, было шестнадцать детей от двух жен, а у его брата Джеймса – семнадцать детей от одной жены! *Huntington Family Association Newsletter*, May 1999, p. 5. – *Примеч. автора.*

Больше, чем вера

Часто говорят, что американца можно угадать по его привязанности к политическим принципам свободы, равенства, демократии, прав отдельной личности, уважения прав человека, главенства закона и частной собственности. Что ж, мы действительно привержены этим принципам, они объединяют нас в нацию и являются воплощением «американской веры». Зарубежные исследователи, от Кревекера до Токвиля, Брайса, Мюрдаля и современных ученых, дружно указывали на эту особенность американской нации. И американские ученые соглашались с такой оценкой. Наиболее удачную формулировку, на мой взгляд, предложил Ричард Хофштадтер: «Наша судьба как нации – не иметь идеологий и быть едиными». Впрочем, наиболее подходящая для данной книги формулировка принадлежит другому ученому: «Мы принимаем эти ценности за самоочевидные», – гласит Декларация независимости. Кто «мы»? Конечно, американцы. А кто такие американцы? Люди, приверженные этим ценностям. Национальная идентичность и политические принципы неразделимы»⁴⁵. «Политическая основа американской веры стала основой национальной идентичности». Это, пожалуй, преувеличение; на самом деле политический базис стал одной из основ нашей идентичности.

До середины восемнадцатого столетия американцы идентифицировали себя с расой, национальностью и культурой, прежде всего – с религией. Политический элемент идентичности стал проявляться лишь вслед за тем, как начали портиться торговые, налоговые и военные отношения с Британией, притязания британского парламента на власть в колониях зашли слишком далеко. Конфликты с Британией привели к убеждению, что единственный способ разрешить проблемы колоний – это добиться независимости. Хотя, безусловно, нельзя оправдывать стремление к независимости незаконностью правления одних людей другими, как принято у большинства «постамериканских» движений за независимость. С точки зрения расы, национальности, культуры и языка американцы и британцы – один народ. Поэтому американское стремление к независимости требовало иного обоснования, обращения к политической сфере. Это стремление выражалось двояко. Первоначально американцы заявляли, что британское правительство само отходит от провозглашаемых им принципов свободы, законности и общественного согласия. Американцы же защищают традиционные английские ценности от покушений британского правительства. «Это было сопротивление, – писал Бенджамин Франклин, – в пользу британской конституции, сопротивление, к которому мог присоединиться всякий англичанин, воспламененный идеей защиты английских свобод»⁴⁶. Чем глубже становился американо-британский кризис, тем чаще американцы вспоминали и об общих, освященных авторитетом Просвещения, ценностях свободы, равенства и прав личности. Объединение этих двух подходов и сотворило политический элемент американской идентичности, воплощенной, в первую очередь, в Декларации независимости, а также во многих других документах, проповедях, памфлетах, замечаниях и выступлениях 1770–1780-х годов.

Отождествление Америки с идеологией «американской веры» позволило американцам претендовать на обладание «гражданской» национальной идентичностью, противопоставлявшейся этническим и этнокультурным идентичностям других стран. Америку называли более либеральной, более принципиальной, более цивилизованной, нежели эти другие страны с «племенной» идентичностью. Политическое самоопределение дало американцам основание утверждать, что они живут в «особой» стране, чья идентичность определяется не атрибуцией, а базовыми принципами, и что Америка – «универсальное государство», чьи государственные принципы применимы ко всякому человеческому обществу. «Американское кредо» породило «американизм» – политическую идеологию, комплекс догм, сравнимый с социализмом и коммунизмом (заметьте, нам и в голову не приходит рассуждать о французизме, британцизме или германизме). Вдобавок американизм, как замечали многие зарубежные исследователи, обрел

свойства религии и превратил Америку, по меткому выражению Г. К. Честертона, в «страну с церковной душой». Начав с изгнания лоялистов и конфискации их собственности, американцы не остановились перед преследованием, изгнанием и уничтожением тех, кого они подозревали в неуважении к «американскому кредо».

Эти преследования в истории Америки случались достаточно регулярно. В 1745 году британской монархии бросил вызов Младший Претендент из дома Стюартов, в своих воззваниях к народу опиравшийся на традиционные ценности – семья, национальность, религия. Тридцать лет спустя схожая ситуация – внедрение идеологии в политику – произошла и в Америке. «В 1776 году, – писал немецкий историк Юрген Хайдекинг, – именно идеология, а не национальная принадлежность, язык или религия, сделалась краеугольным камнем национальной идентичности... Американцы считали англичан врагами идеологическими; это был первый образ идейного врага в современной истории»⁴⁷. Большую часть первого столетия своей независимости Америка оставалась единственной в мире страной с республиканской формой правления и многими институтами современной демократии. Своих врагов американцы отождествляли с тиранией, монархией, аристократией, подавлением свободы и прав личности. Георга III обвиняли в желании установить «абсолютную тиранию». В первые десятилетия существования республики федералисты и сторонники Джефферсона спорили, кто является главной угрозой американской свободе – французские революционеры и наполеоновский режим или британская монархия. В девятнадцатом веке американцы с энтузиазмом поддерживали выступления жителей Латинской Америки, венгров и других народов, боровшихся против иностранного монархического правления.

Обостренное внимание американцев к соответствию политических систем других стран их собственной политической системе сформировало американскую политику по отношению к таким странам и оказывало существенное влияние на принятие решений о войне или мире. Как показал Джон Оуэн, эволюция Британии в сторону более либерального и демократического правления сделала возможной преодоление кризиса во взаимоотношениях. Ко времени венесуэльского приграничного конфликта 1895–1896 гг. лидеры американцев уже рассуждали о британо-американской политической традиции как основе укрепления дружбы между бывшей метрополией и бывшей колонией. Во время испанского кризиса 1873 года сенаторы утверждали, что войну объявлять не следует, поскольку в Испании в ту пору у власти находилось республиканское правительство. В 1898 году, с другой стороны, Испания вновь стала монархией, а потому «жестокая тирания» испанцев на Кубе дала Америке формальное оправдание для начала войны. В 1891 году нападения на американских моряков в Чили едва не привели к вооруженному противостоянию, но «многие американцы не желали воевать против дружественной республики»; в конце концов Чили согласилась на американские требования и инцидент благополучно завершился⁴⁸. В двадцатом столетии американцы определили себя как защитников свободы демократии во всем мире – защитников от японского милитаризма, германского нацизма и советского коммунизма.

Таким образом, «американское кредо» являлось одним из элементов национальной идентичности еще со времен революции. Но, как заметил Роджерс Смит, «утверждение, что национальная идентичность Америки определяется исключительно американским кредо, в лучшем случае представляет собой полуправду». Большую часть своей истории американцы поработали и угнетали чернокожих, уничтожали и третируют индейцев, тиранили иммигрантов из Азии, враждовали с католиками, препятствовали иммиграции из стран за пределами северо-западной Европы. Ранняя американская республика, по словам Майкла Линда, была «национальным государством, основанным на англо-американо-протестантском национализме, который смешивал воедино вопросы национальной принадлежности, религии и поли-

тики»⁴⁹. Любопытно отметить, что в этот перечень ключевых элементов идентичности не включена территория.

«Не привязанные к месту»

Для людей всего мира национальная идентичность зачастую связана с определенной территорией, обладающей исторической и культурной значимостью (Иль-де-Франс, Косово, Земля обетованная); это могут быть и города (Афины, Рим, Москва), и острова (Британия, Япония), и места «исконного происхождения» (движение «сыновей земли» – *bumiputra*), и земли, на которых, как считается, еще на заре времен жили предки того или иного народа (Германия, Испания). Люди говорят от «отчизне», «фатерлянде», «родимой земле», утрата которой признается катастрофой, влекущей за собой утрату национальной идентичности. Для израильтян и палестинцев, равно как и для других народов, «угроза коллективной идентичности, – как указывал Герберт Келман, – целиком связана с борьбой за территорию и ресурсы. Оба народа и представляющие их интересы националистические движения претендуют на одну и ту же территорию... в качестве территории независимого государства, придающего политическое выражение национальной идентичности»⁵⁰. Люди чувствуют неразрывную связь с местами, где они родились и прожили свою жизнь, что, в соответствии с теорией «крохотного уголка», усиливает самоидентификацию со страной в целом. Кроме того, в каждой стране найдутся места особого исторического, культурного и символического значения. Если формулировать в общем, люди идентифицируют себя с географическими и физическими характеристиками определенной местности, на которой они проживают.

В Америке все эти проявления территориальной идентичности значительно ослаблены, если не отсутствуют вовсе. Изначально американцам не было свойственно привязываться к конкретным местам. Не в последнюю очередь это связано с феноменом повышенной мобильности пионеров; об этом феномене много писали как американские, так и зарубежные исследователи. По замечанию лорда Данмора в 1770-х годах, американцы «не испытывают привязанности к месту. Тяга к скитаниям, как представляется, заложена в самой их природе». Выдающийся историк Гордон С. Вуд писал, что «американцы уже в 1800-х годах славились тем, что за время своей жизни переезжали с места на место четыре-пять раз... Никакая другая культура не сравнится с нашей в охоте к перемене мест». В конце двадцатого столетия 16 или 17 процентов американцев каждый год меняли место жительства. Между мартом 1999 г. и мартом 2001 г. 43 млн американцев сменили место проживания. «Американцы вечно в движении», – говорил Стивен Винсент Бене⁵¹. В результате лишь немногие американцы могут похвастаться «связью» с конкретной точкой на географической карте США.

Вдобавок у американцев отсутствует местность, которую можно было бы счесть символом страны, национальной святыней. Разумеется, на карте Америки немало мест, наделенных исторической значимостью, связанных с торжеством над тяготами жизни (Плимут-Рок, Вэлли-Фордж), громкими победами (Лексингтон и Конкорд, Йорктаун, Геттисберг), решительными шагами к обретению независимости (Колокол свободы, Зал независимости), манифестациями национального характера (статуя Свободы). Эти местности и достопримечательности безусловно имеют значение для каждого американца, однако они не являются ключевыми с точки зрения идентичности. Если какая-либо местность, какой-либо памятник вдруг исчезнет, Америка оплатит утрату, но не ощутит угрозы национальной идентичности. Что касается Вашингтона, округ Колумбия, лишь немногие американцы связывают этот город с национальной идентичностью: да, там немало памятников, однако в Вашингтоне находится федеральное правительство, к которому американцы в массе своей относятся неуважительно. Воплощениями «американского духа», как показывают опросы, нельзя считать и два крупнейших города США – Нью-Йорк (по крайней мере, до атаки террористов) и Лос-Анджелес.

В отличие от других народов, американцы не идентифицируют себя и со страной в целом. Да, конечно, они восторгаются размерами и красотой Соединенных Штатов, но для большинства из них «страна» – понятие абстрактное. Они могут петь «Простор под пологом небес», «Земля, которой мы принадлежим» или «Эта земля – для нас с тобой», но будут при этом подразумевать некую абстракцию, а не реальную землю, и, как показывают примеры, связь с землей у них часто выражается в понятиях принадлежности и обладания, но не отождествления. Первые американцы были поселенцами, потом пришли иммигранты, а потомки тех и других, несмотря на весь свой патриотизм, не могут назвать Америку родиной. Ужесточение правительством «правил безопасности в отечестве» после событий 11 сентября породило у некоторых жителей США тревогу; высказывались даже предположения, что концепция «отечества» – «не в духе Америки».

Это отношение к земле показывает, до какой степени американцы отождествляют себя не с территорией, но с политическими идеями и институтами. В 1849 г. европейский путешественник Александр Маккей заметил, что американцы «не выказывают ни малейшей привязанности к той или иной местности, столь характерной для европейцев. Чувства американцев обращены на политику, а не на географию. Он глядит на себя как на представителя республики, а не как на жителя той или иной местности... Всякий американец, по его глубокому убеждению, есть апостол политической веры». Сотню лет спустя в США проводился социологический опрос относительно того, чем более всего в своей стране гордятся ее жители; лишь 5 процентов американцев упомянули географические «привязки». Сравним этот показатель с 10 процентами в Британии, 17 процентами в Германии, 22 процентами в Мексике и 25 процентами в Италии. С другой стороны, 85 процентов американцев упомянули «государственные политические институты» в качестве предмета наибольшей гордости за страну. Опять-таки сравним: в Британии аналогичное мнение высказали 46 процентов опрошенных, в Мексике 30 процентов, в Германии 7 процентов и в Италии 3 процента⁵². Для американцев идеология куда важнее географии.

Малая значимость территориального элемента национальной идентичности объясняется, с точки зрения американцев, следующими двумя факторами. Во-первых, земли в стране было в изобилии и она была дешевой, приобреталась в буквальном смысле за понюшку табака, возделывалась, истощалась – и бросалась. Ресурс куда более доступный, чем рабочая сила или капитал, земля не воспринималась как нечто драгоценное, достойное поклонения и почитания, равно как и сохранения в коллективной памяти. Во-вторых, американская территория на протяжении истории все время менялась, расширяясь и увеличиваясь в размерах, а потому было практически невозможно приписать ей те особые качества, ту святость, которые и превращают территорию в ключевой элемент национальной идентичности. Звезд на государственном флаге постоянно прибавлялось; на заре двадцатого столетия слышны разговоры, что надо бы поместить на флаг пятьдесят первую звезду – как символ Пуэрто-Рико.

Да, на протяжении двух с половиной столетий базовым элементом американской идентичности был Фронтир, но и он постоянно сдвигался и менялся в размерах. «Войны Фронтiera» были необходимы, чтобы возникли, сложились и развились сообщества внутри американской культуры. «Миф Фронтiera», присутствовавший в национальном сознании, провоцировал непрерывную миграцию: для большинства американцев «обетованная земля» с максимумом возможностей находилась не там, где проживали они, но в «девственных краях» на западе. Фредерик Джексон Тернер в своей первой работе, посвященной Фронтиру, остановился на пригородах Бостона семнадцатого столетия. «Древнейший запад, – писал он, – представлял собой Атлантическое побережье». Лорд Данмор называл «слабостью» американцев то обстоятельство, что они «вечно взыскивают новых земель, куда более плодородных и богатых, нежели те, на коих они ныне обитают»⁵³. Фронтир с годами сдвигался все дальше на запад, оставляя

в наследие потомкам образ «бродячего американца», лишенного какой бы то ни было территориальной привязанности.

Раса и национальность

Американцы, как ни удивительно, учитывая все сказанное выше, весьма трепетно относятся к вопросам расовой и национальной принадлежности. Большую часть своей истории Соединенные Штаты, по выражению Артура Шлезингера-младшего, были «расистской страной»⁵⁴. Белые американцы всегда ставили себя выше негров, индейцев, азиатов и мексиканцев и не считали никого из них полноправными членами общества. Символом американского отношения к другим народам может послужить пример из истории США.

В первые десятилетия вслед за основанием поселений в Плимуте и Массачусетс-Бэй (1620 и 1630 годы соответственно) отношения колонистов с индейцами были в основном дружескими. В середине семнадцатого столетия начался даже «золотой век взаимного процветания» для индейских племен и английских колонистов. Крепла торговля, частым явлением становились смешанные браки⁵⁵. Однако уже в 1660-х годах торговля заметно сократилась, а притязания колонистов на индейские земли и опасения индейцев по поводу того, что сосуществование приведет к подчинению, вылились в войну короля Филипа (1675–1676). Это была едва ли не кровопролитнейшая из войн в американской истории: уровень потерь среди колонистов почти вдвое превысил потери в Гражданской войне и в семь раз – потери во Второй мировой. Индейцы организовали нападения на пятьдесят два из девяноста поселений Новой Англии, разграбили двадцать пять из них и семнадцать разорили. Поселенцев отгнали к побережью, разразилась экономическая катастрофа, последствия которой ощущались несколько десятков лет. В конце концов, впрочем, колонисты взяли верх: индейцев отогнали, их вождей перебили, большое количество мужчин, женщин и детей обратили в рабов и отправили на плантации Вест-Индии. В результате этой войны пуритане «начертили границы на земле и в собственном сознании» – границы, отделившие их от индейцев. Английские колонисты «превратились в американцев». Инкриз Мэзер утверждал, что война была карой Господней, ибо «колонисты на этой земле сделались слишком уж схожи с индейцами»; поселенцы пришли к выводу, что единственная правильная политика в отношении аборигенов – устрашение и самые суровые меры, вплоть до полного истребления⁵⁶. Возможность возникновения в Америке мультикультурного общества была уничтожена в зародыше и не сложилась вновь и через триста лет.

Война короля Филипа, как охарактеризовал ее Ричард Слоткин, «во многих отношениях стала архетипом всех последующих войн». Более двух столетий после этой войны американцы враждовали с индейцами, которых воспринимали не иначе как нецивилизованных и невежественных дикарей. Вражда между колонистами и индейцами не утихала ни на мгновение, и на протяжении пятидесяти лет после принятия конституции сношениями с индейцами ведало Министерство обороны. Зачастую вражда принимала открытые формы, выливалась в кровопролитие, бесчеловечную жестокость и прямой геноцид. В 1830-х годах президент Эндрю Джексон убедил Конгресс принять закон об устранении индейцев; по этому закону важнейшие племена шести южных штатов были принудительно выселены к западу от Миссисипи, что привело ко Второй войне семинолов (1835–1843). Сегодня этот закон называли бы «этнической чисткой». Сочувствовавший индейцам Токвиль писал: «Невозможно вообразить все те жесточайшие мучения, каким подвергались выселенные из своих жилищ люди! Угнетаемые, истребляемые, эти люди вынуждены были покинуть насиженные места и перебраться в края, заселенные другими племенами, которые приняли новоприбывших откровенно враждебно. Позади голод, впереди война, и со всех сторон – невзгоды»⁵⁷. Подытоживая переселения индейцев,

Верховный суд устами своего главы Джона Маршалла объявил индейские племена «зависимыми от дома»; по мнению суда, индейцы могут хранить верность только племени и никому больше, а потому они недостойны американского гражданства и смогут получить последнее, лишь отрекшись от племени и тем самым «встроившись» в американское общество⁵⁸.

Одновременно с преследованием и истреблением индейцев белые ввозили в страну чернокожих рабов; так продолжалось до 1808 года. Отцы-основатели полагали, что выживание республиканского правительства обеспечивается относительно высоким уровнем расовой, религиозной и этнической гомогенности. Первый статут о натурализации от 1790 года открывал доступ к американскому гражданству лишь «свободным белым людям». В ту пору чернокожие, преимущественно рабы, составляли около 20 процентов населения Америки. Впрочем, американцы не относились к ним как к полноправным членам общества. Рабы, как выразился первый генеральный прокурор страны Эдмунд Рэндольф, не являлись «надлежащими членами нашего сообщества». К свободным чернокожим относились не лучше, им почти повсеместно отказывали в праве голосовать. Томас Джефферсон, мнение которого разделяли и прочие отцы-основатели, считал, что черным и белым, «равно свободным, не ужиться под общей властью». Джефферсон, Джеймс Мэдисон, Генри Клей, Джон Рэндольф, Авраам Линкольн и другие ведущие политики поддерживали усилия Американского общества колонистов по организации возвращения свободных чернокожих в Африку. Эти усилия, кстати сказать, привели к созданию в 1821 году страны Либерии, куда постепенно переправили от одиннадцати до пятнадцати тысяч чернокожих (добровольно или нет, здесь не обсуждается). В 1862 году президент Линкольн заявил первой группе чернокожих посетителей Белого дома, что им следует отправиться в Африку⁵⁹.

Верховный судья Роджер Б. Тэйни на заседании по делу Дреда Скотта (1857) высказался в том духе, что по конституции не только рабы, но все чернокожие без исключения относятся к «низшим, подчиненным существам», напрочь лишенным каких бы то ни было прав и свобод, присущим гражданам, а потому они не могут считаться «принадлежащими к народу Соединенных Штатов». Это постановление суда стало недействительным с принятием в 1868 году Четырнадцатой поправки, гласившей, что все люди, родившиеся на территории Соединенных Штатов или натурализованные в стране, считаются американскими гражданами. Тем не менее чернокожие оставались уязвимыми для крайних форм сегрегации и дискриминации (включая сюда отказ в праве голосовать) еще целое столетие. Принципиальные препятствия для установления подлинного равенства между белыми и черными и для реального участия последних в политической жизни стали устраняться лишь после дела «Браун против Совета по образованию» (1954) и принятия Акта о гражданских правах (1964) и Акта о праве голоса (1965).

В начале девятнадцатого столетия идея расовой принадлежности занимала центральное место в научном, интеллектуальном и народном мышлении как в Европе, так и в Америке. К середине этого столетия «неотъемлемое неравенство рас признавалось в Америке за научно доказанный факт»⁶⁰. Американцы также выработали убеждение, что неравенство рас заложено в человеческой природе, а отнюдь не детерминируется условиями жизни. Повсеместно признавалось, что человечество делится на четыре расы, которые выстраиваются в нисходящем порядке следующим образом: кавказская, монгольская, индейская и африканская. В рамках кавказской расы место на вершине занимали англосаксы как потомки германских племен. Эта расовая концепция национальной идентичности принималась обеими сторонами в продолжавшихся на протяжении девятнадцатого столетия спорах о территориальной экспансии. С одной стороны, теория о превосходстве «англо-американской расы» оправдывала такие действия американцев, как захват Мексики, покорение и истребление индейцев и других народов. С другой же стороны, стремление поддерживать расовую чистоту англо-американского общества было

весомым аргументом в пользу тех, кто возражал против аннексии Мексики, Доминиканской республики, Кубы и Филиппин⁶¹.

Начало строительства железных дорог после Гражданской войны привело к нарастанию иммиграции из Китая. Вслед за китайскими рабочими в Соединенные Штаты хлынули китайские проститутки, и в 1875 году был принят первый закон об ограничении иммиграции, запрещавший впускать в страну проституток и преступников⁶². В 1882 году народное возмущение в Калифорнии и в других штатах привело к принятию Акта о выселении китайцев, приостановившего китайскую иммиграцию на десять лет – растянувшихся впоследствии на столетие. В 1889 году Верховный суд признал конституционность этого акта на том основании, что китайцы, как заявил судья Стивен Дж. Филд, принадлежат к другой расе, которой «невозможно приспособиться к нашему образу жизни» и которая «остается чужой на нашей земле, живет своими общинами и придерживается традиций и обычаев своего народа»⁶³. Если его не остановить, «восточное вторжение» станет «угрозой нашей цивилизации». На переломе веков существенной проблемой оказалась и японская иммиграция; в 1908 году президент Теодор Рузвельт заключил с Японией «джентльменское соглашение», по которому Япония обязывалась остановить миграцию своих граждан в Соединенные Штаты. В 1917 году Конгресс принял закон, фактически запретивший принимать иммигрантов из любых других азиатских стран, и этот законодательный барьер существовал до 1952 года. Вплоть до середины двадцатого столетия Америка по практическим соображениям оставалась преимущественно белой страной.

Этническая принадлежность – категория менее узкая, нежели принадлежность расовая или религиозная. Однако исторически она также сыграла основную роль в определении американской идентичности. До конца девятнадцатого столетия подавляющее большинство иммигрантов прибывало в Соединенные Штаты из Северной Европы. Среди «исконных» британских поселенцев бытовала враждебность по отношению к «германо-американцам», связанная прежде всего со стремлением последних говорить на своем языке в церквях, школах и в других публичных местах. С другой стороны, враждебность к ирландцам была вызвана, в первую очередь, разногласиями не столько этническими, сколько религиозными и политическими.

Вопрос этнической принадлежности стал животрепещущим с началом массовой иммиграции из стран Южной и Восточной Европы в 1880-х годах; в 1900-е годы эта иммиграция буквально захлестнула Америку, а пика достигла в 1914 году. В период между 1860 и 1924 годами, по замечанию Филипа Глисона, «этническая принадлежность обладала наибольшей значимостью для национальной идентичности, нежели когда-либо прежде или после»⁶⁴. Как и в 1840-х и 1850-х годах, драматическое нарастание иммиграции привело к возникновению антииммиграционных интеллектуальных и политических движений. Противники иммиграции не проводили резкого различия между расой и национальностью, главным доводом против южных и восточных европейцев было обвинение в принадлежности к «низшим народам». Лига за ограничение иммиграции, учрежденная в 1894 году, выступила с заявлением, приглашая сделать выбор, кем заселять Америку – «людьми британского, германского и скандинавского происхождения, исторически свободными, энергичными, прогрессивными, или славянами, латинами и азиатами, исторически привыкшими подчиняться, атаквистическими, инертными»⁶⁵. Еще Лига предложила тест на образованность, через который должен был пройти всякий, желающий въехать в Соединенные Штаты, и Конгресс принял этот тест, преодолев вето президента Вильсона, в 1917 году. Иммиграционные ограничения усиливались также идеологией «англосаксонства», проповедниками которой выступали такие писатели и общественные деятели, как Эдвард Росс, Мэдисон Грант, Джозайя Стронг и Лотроп Стоддард.

В 1921 году Конгресс временно ограничил иммиграцию минимально допустимыми пределами, а в 1924 году был законодательно установлен «потолок» в 150 000 иммигрантов ежегодно, причем каждой стране выделялась определенная квота, рассчитанная по данным о наци-

ональном составе населения США на 1920 год. В результате 82 процента «мест» досталось северным и западным европейским странам, 16 процентов – странам Южной и Восточной Европы. Это привело к радикальному изменению этнического состава иммиграции. Средняя ежегодная иммиграция из Северной и Западной Европы в 1907–1914 годах составляла 176 983 человека, а тот же показатель для иммигрантов из стран Восточной и Южной Европы равнялся 683 531 человеку. Согласно закону, иммиграция с европейского северо-запада ограничивалась 125 266 переселенцами в год, а с юго-востока – 23 235 переселенцами ежегодно⁶⁶. Эта пропорция сохранялась в общих чертах до 1965 года.

Эффективное ограничение притока иммигрантов из стран Южной и Восточной Европы, как ни парадоксально, привело к фактическому устранению национальной принадлежности из числа ключевых элементов американской идентичности. Дети иммигрантов, прибывших в США до 1914 года, служили в рядах американских войск во Второй мировой войне, и потребности войны диктовали необходимость признания Америки страной, каковой она была на самом деле, – многонациональной. «В типичном военном фильме, – указывал Филип Глисон, – присутствуют итальянец, еврей, ирландец, поляк и разнообразные «свои в доску» парни из американской глубинки, будь то Крайний Запад или холмы Теннесси; и подобная трактовка национального состава общества той поры присуща не только Голливуду»⁶⁷. В военные годы появилось немало плакатов с именами людей различных национальностей и подписью: «Они отдали свои жизни за то, чтобы мы могли жить вместе». Многонациональное государство и многонациональная идентичность сложились в Америке во многом благодаря Второй мировой войне.

В 1830-е годы Токвиль характеризовал население Америки как «англо-американцев». Сотню лет спустя подобное определение утратило всякий смысл. Да, англо-американцы по-прежнему остаются доминантной группой общества, возможно, наиболее многочисленной в американском социуме, однако этнически Америка уже не является сугубо англо-американской. К англо-американцам прибавились ирландцы, итальянцы, немцы, евреи и люди прочих национальностей, считающие себя американцами. Этому «смещению в статусе» предшествовал «сдвиг в терминологии». Больше не являющиеся единственными американцами, англо-американцы оказались в положении одной из этнических групп в пестром национальном ландшафте Америки. Тем не менее, несмотря на закат англо-американского превосходства в отношении этнического состава населения страны, англо-протестантская культура предков нынешних WASP³ на протяжении трех столетий была, есть и остается ключевым элементом американской идентичности.

³ WASP (White Anglo-Saxon Protestant – дословно «белые англосаксонские протестанты») – «белая кость» Америки, элита англосаксонского происхождения и протестантского вероисповедания; ныне слово чаще всего употребляется в уничижительном смысле. – *Примеч. перев.*

Глава 4

Англо-протестантская культура

Стержень культуры

У большинства стран имеется стержневая, иначе, основная культура, культура-мейн-стрим, которой в той или иной степени привержены все или почти все члены данного социума. Эту национальную культуру, как правило, дополняют культуры «подчиненные», существующие на уровне субнациональных или, реже, транснациональных групп, связанных религией, расовой или этнической принадлежностью, территорией, сословным статусом – словом, тем, что дает этим людям чувство общности. В Америке субкультур всегда было в избытке. Кроме того, в ней изначально существовала стержневая англо-протестантская культура, которой было привержено, несмотря на многочисленные субкультуры, большинство населения. Почти четыре столетия эта культура первопоселенцев оставалась основным элементом американской идентичности. Чтобы понять ее значение для Соединенных Штатов, достаточно спросить себя: была бы Америка Америкой, если бы в семнадцатом-восемнадцатом веках ее заселили не английские протестанты, а французские, испанские или португальские католики? Ответ простой – нет. Это была бы не Америка, это был бы Квебек, Мексика или Бразилия.

Англо-протестантская культура включает в себя политические и социальные институты и практики, «унаследованные» от Англии, в том числе, что особенно важно, английский язык, а также идеологию и ценности протестантов. В Англии протестантизм ко времени заселения Америки уже утрачивал свое значение, однако в Новом Свете он обрел новую жизнь, получил второе дыхание. Культура первопоселенцев включала в себя фрагменты английского социума. Поначалу, как писал Олден Т. Возн, «практически все было по сути английским: формы владения землей и традиции возделывания пахотных угодий, система управления и основные законы и юридические процедуры, даже традиции отдыха и развлечений и прочие неисчислимы аспекты колониальной жизни». Артур Шлезингер-младший добавляет: «Язык новой нации, ее законы, ее институты, политические идеи, литература, обычаи, заповеди, молитвы – все было британским»⁶⁸.

Эта культура, непрерывно видоизменяясь и модифицируясь, просуществовала триста лет. Через двести лет после того, как Джон Джей в 1789 году выделил шесть признаков единения американцев, один из этих признаков – общее происхождение – стал достоянием истории. Остальные пять – язык, религия, принципы управления, обычаи и военный опыт – либо видоизменились, либо «обескровились» (так, под «общей религией» Джей безусловно подразумевал протестантизм, который двести лет спустя утратил многие отличительные особенности). Тем не менее выделенные Джей элементы американской идентичности, хотя и оспариваемые, определяли американскую культуру вплоть до двадцатого столетия. Протестантизм оставался наиболее значимым признаком; что касается языка, можно вспомнить разъярившие многих (например, Бенджамина Франклина) попытки немецких переселенцев в Пенсильвании придать своему языку равный статус с английским – попытки неоднократные и безуспешные. А стремление немецких иммигрантов девятнадцатого столетия использовать немецкий язык в своих анклавах в Висконсине и вести на нем преподавание в школах также не имело успеха; это стремление столкнулось с противодействием как федерального правительства, так и штата Висконсин, в 1889 году принявшего закон о едином (английском) языке преподавания⁶⁹. До утверждения билингвизма и массовой концентрации испаноговорящих иммигрантов в Май-

ами и на Юго-Западе Америка оставалась страной с огромной территорией, население которой – свыше 200 млн человек – говорило на одном и том же языке.

Политические и юридические установления первопоселенцев, сформировавшиеся в семнадцатом-восемнадцатом столетиях, отчасти воплощали в себе английские традиции и идеологию английской «конституции Тюдоров» (конец шестнадцатого – начало семнадцатого века). К этой идеологии относились положения о главенстве закона над действиями правительства, об объединении исполнительных, законодательных и судебных функций, о разделении власти между различными властными органами, об относительной силе законодательной и исполнительной власти, о двухпалатном парламенте, об ответственности законодателей перед своими избирателями, о системе парламентских комиссий, об организации милиции, то есть фактически ополчения, но не армии. Эти тудоровские принципы управления впоследствии претерпели в Британии значительные изменения, однако сохранялись почти в первозданном виде в Соединенных Штатах вплоть до двадцатого столетия включительно⁷⁰.

На протяжении девятнадцатого столетия и большей половины двадцатого иммигрантов разнообразными способами уговаривали, убеждали, заставляли признать и принять базовые элементы англо-протестантской культуры. Успех этих усилий могут засвидетельствовать наши многочисленные «культурные плюралисты», сторонники мультикультурности, поборники прав расовых и этнических меньшинств. Иммигранты из стран Южной и Восточной Европы, по язвительному замечанию Майкла Новака в 1977 году, становились «американцами по принуждению», будучи вынужденными приноравливаться к англо-протестантской культуре. Американизация представляла собой «процесс непрерывного психического воздействия». Приблизительно в тех же выражениях Уилл Кимлика в 1995 году доказывал, что еще в 1960-е годы от иммигрантов ожидали «отказа от привычных им ценностей и полной ассимиляции в существующих культурных нормах»; последние Кимлика называл «англо-конформистской моделью». Если иммигранты, например китайцы, признавались не поддающимися ассимиляции, их отвергали. В 1967 году Гарольд Круз заявил, что «Америка обманывает саму себя относительно своего положения. Американцы – нация меньшинств, управляемых единственным меньшинством; они думают и ведут себя так, как если бы все поголовно принадлежали к белым англосаксонским протестантам»⁷¹.

Все эти рассуждения справедливы. На протяжении американской истории люди, не принадлежавшие к белым англосаксонским протестантам, могли стать американцами, лишь приняв англо-протестантскую культуру и политические ценности. Принятие оных шло на благо и новым членам общества, и стране в целом. Американское национальное единство и национальная идентичность, как замечал Бенджамин С. Шварц, выросли из «способности и желания английской элиты отчеканить свой образ в мыслях людей, прибывавших в эту страну. Религиозные и политические принципы элиты, ее традиции и социальные отношения, стандарты вкуса и морали на протяжении трехсот лет правили Америкой – и правят ею, в определенном смысле, и по сей день, несмотря на слышимые повсюду хвалы «многообразию». Этнические и националистические конфликты, от которых наша страна была избавлена (во всяком случае, так утверждает американская «мифология»), не возникали только потому, что в Америке господствовала культура, не терпевшая любых, сколь угодно малых угроз национальной идентичности»⁷². Миллионы иммигрантов и их потомков добились богатства, могущества, признания в американском обществе исключительно по той причине, что они ассимилировались в доминирующей культуре. Поэтому нет ни малейшего смысла в рассуждениях, гласящих, что американцам приходится выбирать между этнической идентичностью белых расистов (WASP) с одной стороны и абстрактной гражданской, основанной на известных политических принципах идентичностью – с другой. Основа американской идентичности – культура первопоселен-

цев, усвоенная многими поколениями иммигрантов и породившая «американское кредо». И сердцем этой культуры был и остается протестантизм.

«Инакомыслящие в инакомыслии»

Америка была основана как протестантское общество, и свыше двухсот лет большинство американцев составляли именно протестанты. С началом массовой «католической иммиграции» – из Германии, Ирландии, затем из Италии и Польши – доля протестантов в обществе стала неуклонно уменьшаться. К 2000 году протестантизм исповедовали около 60 процентов американцев. При этом протестантские убеждения, ценности и идеи оставались ключевым элементом американской культуры, наряду с английским языком, а сама культура первопоселенцев продолжала формировать и определять американский образ жизни и мышления, несмотря на уменьшение абсолютного числа протестантов в стране. Будучи ключевым элементом американской культуры, протестантизм в Америке оказывал и оказывает существенное влияние на католицизм и прочие культы; протестантскими по сути являются и сложившиеся в американском обществе воззрения на личную и общественную мораль, экономическую активность, принципы управления и государственную политику. Самое главное – протестантизм стал основой «американской веры», то есть комплекса политических принципов, дополняющих англо-протестантскую культуру в качестве ключевого элемента американской идентичности.

В начале семнадцатого столетия христианство представляло собой «формирователя наций и даже творца национализма»; государства определяли себя через вероисповедание – они были либо протестантскими, либо католическими. Европейские страны в большинстве своем или приняли, или отвергли протестантскую Реформацию. В Америке же Реформация создала новое общество. Уникальность Америки среди прочих государственных образований состоит в том, что она единственная с полным правом может называть себя «дитя Реформации». Без Реформации у нас не было бы той Америки, которую мы знаем. «Истоки Америки следует искать в английской буржуазной (пуританской) революции. Эта революция стала основой и первым значимым событием американской политической истории». В Америке, по словам европейского путешественника девятнадцатого столетия Филипа Шаффа, «у всего имеется протестантское начало»⁷³. Повторюсь: Америка создавалась как протестантское государство, подобно тому, как в двадцатом столетии Пакистан и Израиль создавались, соответственно, как государства мусульманское и иудейское.

Протестантское происхождение придает американской нации уникальность и помогает понять, почему даже в двадцатом столетии религия оставалась ключевым элементом американской идентичности, в отличие от других стран и других национальных идентичностей (подробнее см. главу 5). На протяжении всего девятнадцатого столетия американцы называли свою страну протестантской, другие государства также воспринимали ее именно в этом качестве, примерами чему могут служить многочисленные упоминания об американском протестантизме в путеводителях, справочниках и литературе той поры.

Америка, писал Токвиль, «родилась равной, а потому не испытывала потребности в том, чтобы стать таковой». Что более важно, Америка родилась протестантской и не испытывала поэтому потребности таковой становиться. Отсюда следует, что Америка, вопреки утверждению Луиса Харца, была основана не как «либеральный», «локковский» или «просвещенный» фрагмент Европы⁷⁴. Она была основана как последовательность протестантских фрагментов, задолго до рождения Джона Локка (1632). Буржуазный, либеральный дух сформировался позднее, причем он не столько был «импортирован» из Европы, сколько развился самостоятельно, вырос из протестантской культуры первых американских общин. Исследователи, пытаясь отождествить американское «либеральное согласие» или «американское кредо»

исключительно с идеями Просвещения вообще и Локка в частности, тем самым дают светскую интерпретацию религиозным ценностям.

Побудительными мотивами в процессе заселения Америки были, разумеется, мотивы экономические, политические – и религиозные, которые ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов. Пускай религиозное влияние не особенно отчетливо ощущалось в Нью-Йорке и обеих Каролинах, в других колониях оно было доминирующим. Так, «религиозные истоки» имела Виргиния⁷⁵, в Пенсильвании поселились квакеры и методисты, католики основали колонию в Мэриленде, и тому подобное. Ревностнее всего, безусловно, к вере относились пуритане, особенно в Массачусетсе. Они основывали свои поселения и заключали «договор с Господом», мечтая создать «град на холме», который стал бы образцом для всего мира; вслед за пуританами и те, кто принадлежал к иным направлениям протестантизма, стали схожим образом трактовать свой «американский жребий». Американцы определяли свою миссию в Новом Свете в библейских выражениях: они были «избранным народом», «скитавшимся в пустыне» и грезившим о создании «нового Израиля» или «нового Иерусалима» в этой очевидно «обетованной земле». Америка виделась им местом «новых небес и новой земли, домом справедливости», страной Господа. Заселение Америки, как писал Сакван Беркович, приобретало «эмоциональные, спиритуальные и интеллектуальные признаки религиозных поисков». Ощущение богоизбранности и святой миссии вдобавок накладывалось на миллениаристские концепции Америки как «нации-искупительницы» и «визионерской республики»⁷⁶.

Следует отметить, что протестантизм американский отличается от европейского, особенно от тех направлений последнего, которые предусматривали становление церквей (англикане и лютеране). Это различие было подмечено еще Берком, который противопоставлял страх, благоговение, чувства долга и преклонения, испытываемые англичанами по отношению к политической и религиозной власти, и «яростный дух свободы», присущий американцам. Этот дух, по мнению Берка, коренится в особом, ни на что не похожем американском протестантизме. Американцы – «протестанты, причем того рода, каковой более всего не расположен ко всяческому принуждению фантазии и мышления. Любой протестант, сколь угодно равнодушный и холодный, есть по сути своей инакомыслящий. Однако религия, доминирующая ныне в наших северных колониях, представляет собой усовершенствование на основе принципа сопротивления: это инакомыслящие в инакомыслии, протестанты в протестантизме»⁷⁷.

Инакомыслие стало манифестом первых американцев, начиная с отцов-пилигримов и пуритан Новой Англии. Пуританские воззрения, если не доктрины, и пуританское отношение к миру постепенно распространились по всем колониям и проникли в культуры других протестантских групп. В некотором отношении, как выразился Токвиль, пуританство оформило «судьбу всей Америки». Религиозное рвение и религиозное же сознание Новой Англии, по замечанию Джеймса Брайса, «в значительной степени было унаследовано нацией в целом». В Англии «пуританская революция не создала пуританского общества, а в Америке пуританское общество возникло без пуританской революции»⁷⁸. Проникновение пуританской идеологии Новой Англии в культуру прочих колоний в известной мере объясняется особенностями общества «восточных англов». В отличие от трех других волн переселенцев, выделенных Дэвидом Хэккетом Фишером, эти «восточные англы» были не столько крестьянами, сколько городскими ремесленниками и прибывали в Новый Свет в основном семьями и семейными группами. Почти все были грамотными, многие посещали Кембридж; большинство из них, истово преданных вере, стремились распространять Слово Божие. Их взгляды, убеждения, их культура «растеклись» по стране, встретив наиболее радушный прием в «Большой Новой Англии» на Среднем Западе, и оказали определяющее влияние на образ жизни и политическое развитие нового государства⁷⁹.

Инакомыслие американских протестантов, проявившееся изначально в пуританстве и индипендентстве, в последующие годы заявляло о себе через баптистов, методистов, пиетистов, фундаменталистов, евангелистов, пятидесятников и прочие протестантские движения. Эти движения сильно различались между собой, однако имели и нечто общее; все они строились на концепции прямого общения человека с Божеством, на признании авторитета Библии как подлинного Слова Божия, на идее спасения через веру и возможности «второго рождения», на личной ответственности каждого за обращение иноверцев, наконец, на демократической, партиципационной организации церкви⁸⁰. В начале восемнадцатого столетия американский протестантизм сделался «популистским» и менее иерархическим, более эмоциональным и менее интеллектуальным. Идеология уступила место рвению. Постоянно появлялись все новые секты и движения, «отступникам» старшего поколения бросали вызов отступники поколений младших. «Инакомыслие инакомыслящих» – пожалуй, самое удачное определение как для истории, так и для сути американского протестантизма.

Религиозное рвение было отличительным признаком многих американских религиозных движений и сект, а основой американского протестантизма служило евангеличество в своих разнообразных проявлениях. С самого начала, по замечанию выдающегося историка из Чикагского университета Мартина Марти, Америка была «евангелической империей». Евангеличество, по мнению Джорджа Марсдена, являлось «доминантой американской жизни» в девятнадцатом столетии и, как добавляет Гарри Уиллс, формировало «основные направления американской религиозности»⁸¹. В начале девятнадцатого столетия то и дело возникали новые секты, появлялись во множестве различные проповедники и адепты вероучений. Происходило самое настоящее религиозное расслоение, инакомыслие инакомыслящих проявляло себя во всей красе. «Молодые люди, восплавав рвением, – писал историк Натан Хэтч, – взялись за создание религиозных движений, причем каждый старался превзойти других. При этом все они восхваляли этику тяжкого и упорного труда, все стремились объять необъятное, враждебно относились к ортодоксальной вере, испытывали потребность в реконструкции религии и обладали конкретными планами действий. Все они рисовали простым людям, в особенности беднякам, захватывающие картины личного преуспевания и коллективной уверенности в успехе». «История американского евангеличества есть не только и не столько история религиозного движения, – соглашается Уильям Маклафлин, ведущий исследователь «Великого пробуждения». – Постичь его суть означает понять в целом американский характер в девятнадцатом столетии»⁸².

То же самое можно сказать и о столетии двадцатом. В 1980-х годах немногим менее трети американцев-христиан разделяли концепцию «второго рождения»; большинство таких обнаружилось среди баптистов, к которым примыкала треть методистов и более четверти лютеран и пресвитериан. В 1999 году около 39 процентов из числа опрошенных американцев заявили, что верят во «второе рождение». Как сообщалось, «современное евангеличество набирает силу среди граждан Америки с 1970-х годов». В первые годы двадцать первого века в евангелическое исповедание обратились многие среди крупнейшей в США группы иммигрантов – латиноамериканских католиков. В ведущих университетах страны становится все больше студентов, изучающих религию; в Гарварде, к примеру, количество членов Евангелической ассоциации в период с 1996 по 2000 год увеличилось вдвое, с пятисот до тысячи человек⁸³. Иными словами, протестантизм и в двадцать первом столетии продолжает играть ведущую роль в формировании духовных потребностей Америки.

«Американское кредо»

Термин «американское кредо» ввел в обиход Гуннар Мюрдаль в своей книге 1944 года «Американская дилемма». Указывая на расовую, этническую, географическую и экономическую гетерогенность Соединенных Штатов, Мюрдаль утверждал, что «американцы все же имеют нечто общее – социальный *этнос*, политическое кредо», которое он и назвал «американским кредо». Этот термин со временем стал общепринятым для обозначения феномена, отмечавшегося и другими исследователями и выделявшегося как зарубежными, так и американскими учеными в качестве ключевого элемента национальной идентичности Америки, зачастую – единственного значимого детерминанта этой идентичности.

Исследователи определяли суть «американского кредо» по-разному; впрочем, большинство согласно друг с другом относительно центральной идеи этой концепции. Мюрдаль рассуждал о «внутренней гордости каждого человека, о фундаментальном равенстве всех людей, о неотъемлемых правах человека на свободу, справедливость и честные возможности». Джефферсон в Декларации независимости писал о равенстве людей, неотъемлемости прав личности и о «жизни, свободе и погоне за счастьем». Токвиль утверждал, что повсюду в Америке люди «говорят о свободе и равенстве, о свободе прессы, праве собраний, справедливом суде и ответственности правителей перед народом». В 1890-х годах Брайс в своей книге суммировал политические взгляды американцев и выяснил, что они включают в себя священные права личности, представление о народе как источнике политической власти, представление о подчиненности правительства народу и закону, предпочтение местных управляющих органов федеральным, принцип главенства большинства и идею о том, что «чем меньше правительство вмешивается в наши дела, тем лучше». В двадцатом столетии Дэниел Белл указал на «индивидуализм, стремление к успеху и равенство возможностей» как на базовые принципы «американской веры» и выявил степень, в которой в Америке «напряжение между свободой и равенством, вызвавшее грандиозные политические дебаты в Европе, было поглощено индивидуализмом». Сеймур Мартин Липсет перечислил пять базовых принципов «американской веры»: свобода, эгалитаризм (равенство возможностей и связей, а не результатов и условий), индивидуализм, популизм и *laissez-faire* (то есть невмешательство правительства в дела частных лиц)⁸⁴.

Принципы «американской веры» обладают тремя отличительными признаками. Во-первых, они остаются неизменными на протяжении многих лет, что не может не вызывать удивления. По словам того же Лиспета, «в национальной системе ценностей присутствует не столько тяга к переменам, сколько стремление к преемственности»⁸⁵. С конца восемнадцатого столетия по конец двадцатого описание принципов «американской веры» практически не отличаются. Во-вторых, вплоть до конца двадцатого столетия именно «американское кредо» определяло взаимоотношения граждан Америки между собой и правила социальной организации в целом; единственное исключение – Юг, предпринявший попытку юридического оправдания рабовладения. В остальном базовые принципы «американской веры» принимались американцами безоговорочно, что подтверждается и исследованиями девятнадцатого столетия, и опросами общественного мнения в столетии двадцатом. В-третьих, базовые принципы «американской веры» коренятся в идеологии протестантизма. Протестантский упор на индивидуальную совесть и на личную ответственность каждого человека за постижение Слова Божия напрямую из Библии в значительной мере способствовал формированию в Америке приверженности индивидуализму и уважению прав человека на свободу мнения и вероисповедания. Также протестантизм возводил в обязанность каждого соблюдение рабочей этики и возлагал ответственность за преуспевание или неудачи на жизненном пути на самого человека. С его демократическими формами церковной организации, протестантизм выступал противником иерар-

хичности; в обществе постепенно складывалось мнение, что аналогичные формы организации следует использовать и для управления страной. Наконец, протестантизм стимулировал усилия людей к реформированию общества и обеспечению мира и справедливости.

В континентальной Европе ничего похожего на «американское кредо» не сложилось, за исключением разве что революционной Франции; не возникло «национальных вер» и во французских, испанских и португальских колониях, равно как и в британских колониях в Канаде, Южной Африке, Австралии и Новой Зеландии. Ничего подобного не создали ни мусульманская, ни буддийская, ни православная, ни конфуцианская, ни индуистская, ни иудейская, ни католическая, ни даже лютеранская или англиканская культуры. «Американское кредо» – уникальный продукт инакомыслящей протестантской культуры. Глубина и постоянство приверженности американцев этой вере показывают, сколь велика ее роль в формировании национального характера и национальной идентичности.

Среди источников «американской веры» можно также упомянуть Просвещение с его идеями, которые стали популярны у части американской элиты в середине восемнадцатого столетия. Впрочем, эти идеи попали на возделанную почву – влились в идеологию англо-протестантской культуры, к тому времени просуществовавшей в Америке более столетия. Основой этой культуры были унаследованные от Англии традиции права и законотворчества и представления об ограниченности прав правителей, восходящие к английской Великой хартии вольностей. К этим традициям и представлениям наиболее радикально настроенные пуритане в эпоху английской революции присовокупили требования равенства людей и ответственности правительства перед народом. «Религия в Америке, – писал Уильям Ли Миллер, – способствовала созданию своеобразной, исключительно американской веры. Здесь либеральное протестантство и политический либерализм, демократические религия и политика, американское и европейское христианство смешались друг с другом, проникли друг в друга и образовали удивительный конгломерат идей». Протестантская идеология и политическое «американское кредо» основаны на одних и тех же ценностях, а потому выступали заодно и, как утверждал Джой Хайам, «связали американцев в девятнадцатом столетии крепчайшими узами». Или, как выразился другой ученый: «Трудно отделить протестантство от либерализма в политике Соединенных Штатов»⁸⁶. Если кратко, «американское кредо» представляет собой протестантизм без Бога, светское кредо «страны с церковной душой».

Индивидуализм и рабочая этика

Американское протестантство, как правило, включает в себя представление о фундаментальном противостоянии добра и зла, праведного и дурного. Американцы гораздо более, нежели канадцы, европейцы или японцы, склонны верить тому, что «существуют четкие разграничительные линии между добром и злом», присутствующие «в любой ситуации и при любых обстоятельствах»⁸⁷; для них мысль о том, что таких линий не существует и что добро и зло в каждой конкретной ситуации определяются обстоятельствами, будет еретической. Поэтому американцам приходится постоянно преодолевать пропасть между абсолютистскими стандартами личного поведения и природой общества, равно как между идеалами и собственным неумением и неумением общества этим идеалам соответствовать.

Большинство протестантских движений подчеркивает необходимость для каждого человека самостоятельно воспринимать Слово Божие из Библии, без посредников в лице клирической иерархии. Многие также утверждают, что человек способен обрести спасение или «родиться вторично» по милости Божией, опять-таки без участия духовенства. Преуспевание в мирской деятельности налагает на человека обязанность творить добро. «Протестантство, республиканство и индивидуализм едины», – писал Ф. Дж. Грюнд, посетивший Америку в 1837 году⁸⁸.

Протестантская культура превратила американцев в отъявленнейших индивидуалистов, с которыми не сравнится ни одна нация мира. Согласно проведенному Геертом Хофштеде исследованию, среди 116 000 сотрудников корпорации «Ай-Би-Эм» в тридцати девяти странах средний показатель индивидуализма составил 51 пункт. У американцев же этот средний показатель намного выше, в пределах 91 пункта, и здесь они опережают и австралийцев, и британцев, и канадцев, и голландцев, и новозеландцев. Кстати, любопытно, что среди десятка наиболее «индивидуалистических» стран первые восемь мест занимают страны протестантские. Опрос кадетов в военных училищах четырнадцати стран показал, что наивысшие индексы индивидуализма отмечаются в Соединенных Штатах, Канаде и Дании. В ходе всемирного опроса 1990 года жителям сорока двух стран предлагалось оценить по десятибалльной шкале степень зависимости успеха в жизни от деятельности конкретного человека и государства, гражданином которого он является. Среди жителей семи промышленно развитых стран, где было опрошено в общей сложности пятнадцать тысяч менеджеров, американцы получили наивысший балл по индивидуализму; низший балл – у японцев, а далее, снизу вверх, – французы, немцы, британцы и канадцы. По заключению экспертного совета, проводившего этот опрос, «американские менеджеры – наиболее ярко выраженные индивидуалисты. Они также более всего склонны к принятию решений под влиянием «внутреннего голоса». Американцы верят, что нужно «заниматься своим делом» и «не совать нос куда не следует», и не желают поддаваться влиянию со стороны и подчиняться ходу событий»⁸⁹.

С точки зрения американского протестантизма, человек сам ответствен за свой успех, откуда и взялись столь популярные концепции «общества процветания» и «человека, который сделал себя сам». «Именно англосаксонские протестанты, – писал Роберт Белла, – сотворили идеал успеха и первыми пропели осанну богатству». Концепция «человека, который сделал себя сам», вошла в обиход в годы правления президента Джексона; Генри Клэй впервые использовал этот оборот в своем выступлении в Сенате в 1832 году. Как показывают бесчисленные опросы общественного мнения, американцы искренне верят, что успех или неуспех в жизни зависит исключительно от талантов и характера конкретного человека. Этот ключевой элемент «американской мечты» прекрасно выразил президент Клинтон:

«Американская мечта, на которой все мы выросли, очень проста и чрезвычайно притягательна – если упорно трудиться и играть по правилам, обязательно получишь шанс подняться так высоко, как только позволит Господь»⁹⁰.

В отсутствии жестких социальных иерархий человек представляет собой то, чего он достиг. Дорога свободна, возможности безграничны, их реализация зависит только от энергичности, настойчивости и упорства конкретного человека, короче говоря, от его способностей и желания трудиться.

Рабочая этика – ключевое понятие протестантской культуры, и с самого начала американская религия была религией работы. В других обществах базовыми источниками статуса и законности служили традиции, классовое и социальное положение, этническая и семейная принадлежность; в Америке таким источником была работа, труд. И аристократические, и социалистические общества принижают значение труда; общество буржуазное восхваляет труд. Америка, эта квинтэссенция буржуазного общества, превозносила и превозносит труд. В ответ на вопрос: «Чем занимаетесь?» едва ли кто-либо из американцев рискнет ответить: «Ничем». Как указывала Джудит Шklar, на всем протяжении американской истории социальный статус человека зависел прежде всего от умения трудиться и этим трудом зарабатывать деньги. Работа – источник уверенности в себе, а также независимости. «Будь трудолюбив и свободен», – сказал Бенджамин Франклин. Особенно явным возвеличивание труда было в эпоху президентства Джексона, когда людей почти официально делили на «работоспособных» и «неработоспособных». «Приверженность работе, прораставшая из подобного отношения, – писала Шklar, – отмечалась всеми, кто побывал в Соединенных Штатах в первой половине

девятнадцатого столетия»⁹¹. В Америке 1830-х годов, как сообщал швейцарский немец Филип Шафф, молитва и работа «шли рука об руку», а безделье считалось грехом. Француз Мишель Шевалье, побывавший в Америке в ту пору, замечал:

«Традиции и привычки здесь свойственны деловому, трудовому обществу. Человек, не имеющий профессии, или – что почти то же самое – человек неженатый находятся в положении отверженных; зато на того, кто много и полезно трудится на благо общества, кто вкладывает свой труд в приумножение богатства страны и приумножение населения, – на того смотрят с одобрением и относятся уважительно. Американец с молоком матери усваивает мысль о том, что ему необходимо выбрать себе дело и что потом, проявив рассудительность и энергию, он сможет добиться успеха на избранном поприще. Американец не представляет жизни без профессии, даже если принадлежит к богатому роду. Образ жизни здесь – исключительно рабочий. Едва поднявшись с постели, американец принимается за работу и трудится до того момента, когда наступает пора ложиться спать. Даже время обеда для него не является временем отдыха. Это – не более чем досадная помеха делу, и потому обеденный перерыв стараются сократить насколько возможно»⁹².

Право каждого человека на труд и право на вознаграждение за труд были в числе доводов, которые приводились в девятнадцатом столетии противниками рабства, а основным правом, которое отстаивала «республиканская артиллерия», было право «трудиться плодотворно, в соответствии со своим призванием, и пожинать плоды своего труда». Концепция «человека, который сделал себя сам» стала логичным итогом развития протестантской рабочей этики на американской земле⁹³.

И в 1990-е годы американцы оставались приверженными труду. Они работали дольше и отдыхали меньше, чем жители других промышленно развитых демократических стран. Продолжительность рабочей недели в других странах неуклонно сокращалась, в Америке же, как ни удивительно, она увеличивалась. В 1997 году среднегодовое количество рабочих часов в промышленно развитых странах составляло: в Америке – 1966, в Японии – 1889, в Австралии – 1867, в Новой Зеландии – 1838, в Великобритании – 1731, во Франции – 1656, в Швеции – 1582, в Германии – 1560, в Норвегии – 1399. Получается, что американец, как правило, работает в год на 350 часов больше, чем европейцы. В 1999 году шестьдесят процентов американских подростков работали в три раза дольше, нежели их сверстники из других стран. Исторически американцы проявляли двойственное отношение к отдыху, зачастую испытывали, отдыхая, чувство вины, поскольку у них не получалось примирить даже краткосрочное безделье с рабочей этикой. Как заметила Синди Эйрон в своей книге «Работа за игрой», американцы двадцатого столетия оставались узниками «унаследованного от предков и сохранившегося по сей день подозрительного отношения ко времени, проведенному без работы»⁹⁴. Жители Соединенных Штатов искренне считают, что отпуск не должен превращаться в «непродуктивное безделье», и потому посвящают его работе над собой.

Американцы не только работают дольше остальных, они еще теснее других связаны с работой и осознаннее других себя с нею идентифицируют. Согласно проведенному в 1990 году международному социологическому опросу, 87 процентов американцев заявили, что гордятся своей работой; конкуренцию им в этом отношении смогли составить разве что британцы. В большинстве же стран гордостью за работу могут похвалиться менее 30 процентов населения. Американцы верили и продолжают верить в то, что работа является необходимым условием успеха в жизни. В начале 1990-х годов около 80 процентов граждан США соглашались с тем, что быть американцем означает придерживаться рабочей этики. Девяносто процентов амери-

канцев готовы работать усерднее, если этого потребует ситуация на предприятии, а 67 процентов заявили, что не одобряют перемен в обществе, способных привести к принижению значимости упорного труда. Иными словами, для американцев вполне естественно делить всех членов того или иного общества на две категории – продуктивных и непродуктивных⁹⁵.

Рабочая этика, безусловно, оказала влияние на формирование политики занятости и социального обеспечения. Зависимость от пособий, которые часто называют «правительственными подачками», – настоящее проклятие других промышленно развитых стран. В конце 1990 годов пособие по безработице в Великобритании и Германии выплачивались сроком на пять лет, во Франции – на два года, в Японии – на год, а в Соединенных Штатах – на шесть месяцев. Движение за сокращение и возможную отмену этих пособий возникло из американской веры в рабочую мораль. «Получать нечто за ничто» попросту стыдно. «Гражданином считается тот, кто работает, – писала Шклар, – поэтому в США не считаются полноценными гражданами те, кто не работает, хотя вполне трудоспособен по возрасту и физическому состоянию»⁹⁶.

Вся американская история – это история попыток иммигрантов приноровиться к рабочей этике. В 1854 году Филипп Шафф советовал потенциальным иммигрантам:

«Всех, кто собирается переселяться в Америку, мы должны предупредить об одном: будьте готовы к самым тяжким лишениям, не полагайтесь на фортуна и на обстоятельства, вверьте свою судьбу Господу и не знающим устали машинам. Если вы ищете спокойной и радостной жизни, лучше оставайтесь дома. Старый добрый совет «Молись и трудись» как нельзя лучше подходит к Соединенным Штатам. Коренной американец сильнее всего на свете презирает безделье и вялость, он стремится не к веселью, а к труду, не к уютному ложу, а к станку, как и подобает настоящему человеку; и работа, хоть он о том и не рассуждает вслух, для него чрезвычайно важна. Подобное отношение оказывает самое благоприятное воздействие на моральный облик общества».

В 1890-х годах польские иммигранты пришли в ужас, узнав, какой объем работы им предстоит выполнить. Этот ужас сквозит в каждой строчке каждого письма, отправленного поляками на родину. «В Америке, – писал один из иммигрантов, – за сутки пропотеешь, как в Польше за неделю». В 1999 году американский кубинец Алекс Альварес предостерегал своих соотечественников относительно того, что их ожидает в Америке:

«Добро пожаловать в капиталистический мир. Каждый из вас отвечает за ту сумму денег, которая лежит у него в кармане. Правительство не несет ответственности за то, чтобы вы были сыты, обустроены, обеспечены. Правительство не гарантирует вам ни работы, ни дома. Вы приехали в могущественную, процветающую страну, но только от вас зависит, сможете ли вы и здесь жить так, как жили на Кубе»⁹⁷.

Морализм и этика реформ

Американская политика, как и политика других обществ, была и остается политической индивидов и объединений, классов и регионов, профессиональных и этнических групп. Однако в Америке, причем в огромной степени, эта политика также была и остается политической морализма и этических норм. Американские политические ценности воплощены в «американском кредо», усилия по претворению в жизнь этой совокупности базовых принципов, по внедрению их в политическую практику и политические институты прилагались на всем протяжении американской истории. Американцы, каждый по отдельности, чувствуют в себе

ответственность за осуществление «американской мечты» и достижение успеха в жизни за счет своего таланта, способностей, характера – и упорной работы. Что касается американцев как нации, все вместе они чувствуют ответственность за реальное превращение американской территории в «землю обетованную». В теории успех в реформировании индивида устраняет необходимость в общей реформе общества, поэтому некоторые выдающиеся проповедники выступали против социальных и политических реформ – на том основании, что реформы не направлены на «регенерацию» человеческой души. На практике, однако, «Великое пробуждение», как принято называть это явление в американской истории, тесно связано с периодами политических реформ. Более того, оно сформировалось под непосредственным влиянием американского протестантизма. Это подметил, в частности, Роберт Белла:

«Большая часть «хороших» и «дурных» событий в нашей истории коренится в государственной теологии. Все движения, направленные на лучшее осознание тех или иных ценностей, выросли из государственной теологии – от аболиционистов до социального евангелизма, от социалистической партии до движения за гражданские права Мартина Лютера Кинга и движения фермеров Сесара Чавеса. В то же время схожее происхождение демонстрируют нам все несправедливые войны, все формы угнетения расовых меньшинств и иммигрантов».

Гарри Уиллс добавляет: «Религия лежала в основе наших крупнейших политических кризисов, которые в общем и целом всегда были кризисами этическими – вызваны они военными или антивоенными манифестациями, рабством, засильем корпораций, борьбой за гражданские права и за сексуальные свободы, «вестернизацией», американским сепаратизмом или имперскими устремлениями»⁹⁸.

Историки выделяют в истории американского протестантизма четыре Великих пробуждения, каждое из которых было непосредственно связано (и неизменно сопровождалось) с серьезными политическими реформами. Множество политических, экономических и идеологических факторов способствовали осуществлению американской революции. Среди идеологических факторов были локковский либерализм, рационализм Просвещения и республиканство вигов. Особое значение для революции имели религиозные основы, прежде всего Великое пробуждение 1730-х и 1740-х годов. Возглавляемое Джорджем Уайтфилдом и другими священниками-«возрожденцами», опиравшееся на доктрину и обоснования Джонатана Эдвардса, это Великое пробуждение охватило колонии, мобилизовало тысячи американцев, заставив их поверить в новое рождение Христа. И религиозное «восстание» стало прообразом восстания политического. Разумеется, революция вполне могла произойти и без этого Великого пробуждения, но случилось то, что случилось, и американская революция была зачата и сформирована именно этим Пробуждением. «Евангелический импульс, – писал гарвардский исследователь Алан Хаймерт, – был инструментом радикального американского национализма. В евангелических церквях предреволюционной Америки ковался союз трибунов и народа, столь ярко проявивший себя на заре американской демократии». Значительная часть индпендентов, пресвитериан и баптистов, составлявших в совокупности до половины населения Америки, «придерживалась миллениаристских взглядов»; эти «миллениаристские секты также безоговорочно поддержали американскую революцию»⁹⁹.

Хотя все американцы отреагировали на Пробуждение по-разному, оно стало первым общественным движением, объединившим приверженцев фактически всех культов, сторонников фактически всех сект из всех колоний. Харизматический лидер Пробуждения Джордж Уайтфилд молился и проповедовал повсюду, от Джорджии до Нью-Гемпшира, а потому его с полным основанием можно считать первым публичным американским политиком. Так был создан прецедент и «удобрана почва» для возникновения *транскOLONиальных* политических

движений, выступающих за независимость. Это был первый опыт объединения сил, и он привел к возникновению национального – по контрасту с провинциальным – сознания. «Революция, – заявил в 1818 году Джон Адамс, – началась задолго до того, как разгорелась война. Революция зрела в умах и сердцах людей, осуществляя грандиозный переворот в религиозных воззрениях на обязанности граждан и долг перед страной». Вторя Адамсу, Уильям Маклафлин в 1973 году заметил, что Великое пробуждение «положило начало американской идентичности и привело к революции»¹⁰⁰.

Второе Великое пробуждение 1820–1830-х годов было, по выражению Роберта Беллы, «евангелическим и возрожденческим»¹⁰¹, а по своим последствиям воспринималось как «вторая американская революция». Это Пробуждение характеризовалось резкой активизацией деятельности методистов и баптистов и возникновением множества новых религиозных объединений, включая церковь Святых Судного дня. Второе Пробуждение возглавлял Чарльз Дж. Финней, увлекший за собой десятки тысяч прихожан американских церквей и проповедовавший необходимость «трудиться столь же ревностно, сколь и верить», дабы в итоге «совершить грандиозный шаг к реформе». Идеология возрожденчества породила в народе волну недовольства текущим положением дел и воплотилась в массовые требования социальных и политических реформ. Как писал Уильям Свит: «Образовывались разнообразные общества, призывавшие к умеренности во всем, к открытию новых воскресных школ, к духовному спасению моряков в портах и портовых кварталах городов, к запрещению табакокурения, к улучшению питания, к борьбе за мир, к реформированию пенитенциарной системы, к запрещению проституции, к колонизации Африки и к поддержке образования»¹⁰². Важнейшим «плодом» этого Пробуждения было движение аболиционистов, воспрянувшее духом в начале 1830-х годов, заговорившее об отмене рабства уже не на местном, а на национальном уровне и в последующие четверть столетия собиравшее вокруг себя сотни и тысячи сторонников. Когда же началась война, солдаты Севера и солдаты Юга отправлялись на бой в твердом убеждении каждый, что Господь – на их стороне. Глубина религиозного чувства солдат отчетливо отразилась в огромной популярности «Боевого гимна», сочиненного Джулией Уорд Хоув; этот гимн начинается восхвалением «славы грядущего Господа» и завершается призывом: «Как Он принял смерть во имя людей, так и мы должны умереть за свободу, пока Господь марширует».

Третье Великое пробуждение началось в 1890-х годах и было неразрывно связано с движениями популистов и прогрессистов в поддержку социальных и политических реформ. Последние трактовались с точки зрения протестантской морали, поэтому, как и в предыдущие периоды реформ, реформаторы не уставали напоминать о моральной необходимости зарыть пропасть между идеалами и общественными институтами и создать честное и справедливое общество. Реформаторы осуждали установившуюся в государстве власть монополий, предавали анафеме крупные города и, пускай с различной степенью энтузиазма, поддерживали антистрастовские меры, движение суфражисток, всевозможные референдумы и прочие формы народного волеизъявления, введение «сухого закона», законы о национализации железнодорожного транспорта и прямые выборы. Особенно активно за эти реформы выступали жители Среднего и Дальнего Запада, иначе области «Большой Новой Англии», куда переселились с побережья потомки пуритан и где доминировали пуританские интеллектуальные, социальные и религиозные традиции. Участники движения прогрессистов, замечал Алан Граймс, верили «в превосходство коренных, белых американцев над остальными; в превосходство протестантов, точнее, пуритан, над приверженцами других культов; наконец в превосходство «гласа народа» над государством и городским управлением, которые, по общепринятому мнению, утопали в коррупции»¹⁰³.

Четвертое Великое пробуждение пришлось на конец 1950-х и на 1960-е годы, ознаменовавшие собой расцвет евангелической церкви. Это Великое пробуждение, подчеркивал Сидни

Альстром, «радикально изменило (во всяком случае в Америке) человеческий ландшафт»¹⁰⁴. Оно связано с двумя реформистскими движениями в американской политике. Первое, сложившееся в конце 1950-х годов, стремилось преодолеть разрыв между американскими ценностями и американской реальностью, то есть боролось против юридической и институциональной дискриминации и сегрегации чернокожего меньшинства. Впоследствии именно это движение бросало вызов истеблишменту в 1960-е и 1970-е годы, протестовало против войны во Вьетнаме и громко говорило о злоупотреблениях властью в администрации Никсона. И в ряде случаев во главе этого движения становились протестантские лидеры и целые организации, напоподобие Южнохристианской конференции лидеров; там, где вмешивались «новые левые», движение превращалось в светское по форме, но оставалось религиозно-этическим по сути. «Новые левые», как заявил один из их лидеров в начале 1960-х годов, «выросли на уважении к ценностям, считавшимся абсолютными»¹⁰⁵. Вторым, более поздним общественным движением этого периода было движение консерваторов 1980-х и 1990-х годов; консерваторы требовали сокращения полномочий власти, снижения налогов и прекращения определенного числа социальных программ, одновременно настаивая на введении государственного запрета на аборт.

Инакомыслящие протестанты оказывали влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику Америки. В международных делах большинство стран отдает приоритет тому, что именуется «реалистическим подходом» к государственному могуществу, безопасности и финансам. Когда доходит «до серьезного», Соединенные Штаты ведут себя точно так же. Однако американцы еще ощущают настоятельную потребность «продвигать» в культуру других стран те самые этические идеалы, которым они по-прежнему привержены. На заре республики, в начале девятнадцатого столетия, отцы-основатели после долгих споров приняли решение вести международные дела «реалистично». Благодаря этой политике крохотная республика уцелела в окружении могущественных империй – Британии, Франции и Испании, которые, впрочем, сражались не столько с Америкой, сколько между собой. В ходе «нерешительной войны» с Британией и Францией, осуществив военное вторжение в испанские владения и удвоив территорию страны за счет покупки у Наполеона Луизианы, американские лидеры выказали себя сугубыми практиками, поднаторевшими в европейской «политике силы». С окончанием наполеоновской эры Америка снизила заботу о собственном могуществе и безопасности и сосредоточилась в основном на экономическом сотрудничестве с другими странами, копя энергию для «броска на Запад». На этой стадии развития общества, как писал Уолтер Макдугал, целью американцев стало превращение страны в истинную землю обетованную.

В конце девятнадцатого столетия Америка обрела статус мировой державы. Это обернулось двумя противоречащими друг другу последствиями. Превратившись сама в «оплот могущества», Америка, с одной стороны, больше не могла игнорировать «политику силы». Сохранение статуса и обеспечение национальной безопасности требовали известной заносчивости и высокомерия на дипломатических фронтах, чего Америка пока проявлять не умела. С другой стороны, у Америки как у великой державы появились дополнительные возможности по пропагандированию моральных принципов, на которых строилось американское общество и которые было достаточно трудно распространять по причине недавней слабости страны и ее изолированного положения. Таким образом, соотношение морализма и «реализма» сделалось ключевым моментом американской внешней политики уже в следующем столетии, когда американцы, повторяя слова Макдугала, переопределили свою страну из земли обетованной в королевство крестоносцев¹⁰⁶.

Глава 5

Религия в целом и христианство в частности

Господь, кресты и Америка

В июне 2002 года суд присяжных Девятого округа Сан-Франциско двумя голосами против одного вынес решение о том, что слова «под Богом» в присяге стране нарушают положение закона об отделении церкви от государства. Эти слова, по мнению присяжных, оказывают «поддержку религии» и «определяют монотеизм... как единственную форму вероисповедания». Также, по вердикту суда, закон 1954 года, добавивший эти слова к присяге, является неконституционным, посему школьные учителя, будучи государственными служащими, не вправе цитировать их на занятиях. Судья, выступавший против вердикта, пояснил в интервью, что, с его точки зрения, Первая поправка всего лишь предусматривает нейтралитет государства в отношении религии и что угроза Первой поправке, якобы содержащаяся в двух упомянутых словах, «на самом деле ничтожна».

Решение суда вызвало горячую полемику по вопросу, весьма критичному для американской идентичности. Сторонники вердикта утверждают, что Соединенные Штаты – светская страна, что Первая поправка запрещает государству оказывать какую-либо поддержку религии, будь то поддержка материальная или юридическая, что приносить присягу на верность стране вовсе не означает клясться в верности Божеству. Критики вердикта считают, что слова «под Богом» вполне созвучны умонастроениям создателей конституции, что Линкольн использовал те же слова в своей Геттисбергской речи, что Верховный суд долго придерживался мнения о невозможности принудительного принесения присяги и что президент Эйзенхауэр ничуть не преувеличивал, трактуя эти слова как просто «подтверждение значимости религиозного сознания в американском наследии и американском будущем».

Сторонники суда, как выяснилось, составляют организованную, но крайне малочисленную группу. Противники вердикта – шумное, разъяренное, бесформенное большинство, и среди них – люди самой разной политической ориентации. Президент Буш назвал решение суда «смехотворным». Лидер демократического большинства в Сенате Том Дэшл был не столь дипломатичен; его оценка – «идиотизм». Губернатор штата Нью-Йорк Джордж Патаки окрестил вердикт «мусорной справедливостью». Сенат принял резолюцию (99 голосов «за» и ни одного «против») о необходимости пересмотра судебного решения; члены Палаты представителей собрались на ступенях Капитолия, дабы хором произнести текст присяги и спеть «Боже, благослови Америку». Опрос, проведенный журналом «Ньюсуик», показал, что 87 процентов американцев поддерживают включение слов «под Богом» в текст присяги и лишь 9 процентов этого не одобряют. Восемьдесят четыре процента опрошенных заявили также, что одобряют упоминания о Боге в публичных заведениях, в том числе на школьных уроках и в государственных учреждениях; главное – не упоминать «конкретной религии»¹⁰⁷.

Решение сан-францисского суда поставило, как говорится, ребром вопрос о том, светской или религиозной страной является Америка. Поддержка, оказанная общественностью словам «под Богом», доказывает, что американцы – один из самых набожных народов на Земле; уж во всяком случае, они значительно превосходят в этом отношении жителей других промышленно развитых стран. При этом американцы достаточно толерантны и уважают права атеистов и агностиков. Впрочем, согласно заметке в «Нью-Йорк таймс», некий доктор Ньюдоу планирует «вывести на чистую воду все случаи злоупотребления религией в повседневной жизни». «Почему я должен чувствовать себя лишним? – спрашивает доктор. – Ведь суд признал: слова

«под Богом» сообщают неверующим, что они – лишние, что они не в полной мере принадлежат к данному политическому сообществу». Что ж, мистер Ньюдоу и двое судей из Сан-Франциско поняли все правильно: атеисты и вправду остаются «лишними» в американском обществе. Поскольку они не верят в Бога, им нет надобности произносить присягу или участвовать в процедурах, отмеченных «печатью религии», которую они не одобряют. С другой стороны, они не вправе навязывать свой атеизм всем американцам, чья искренняя и истовая вера исторически в конце концов и создала Америку¹⁰⁸.

Можно ли назвать американцев христианской нацией? Статистика отвечает утвердительно. От 80 до 85 процентов американцев твердо идентифицируют себя как христиан. Однако имеется существенная разница между государственной поддержкой религии в целом – и поддержкой конкретного вероисповедания, будь то христианство или любая другая религия. Прекрасный пример такого двойственного отношения – случившаяся в 1999 году история с шестидесятифутовым крестом. Этот крест сорок три года простоял на муниципальном участке земли в городе Бойз, штат Айдахо. Дабы обеспечить наилучшую сохранность данного креста и двух других высоких крестов (сорок три и сто три фута соответственно, первый в Сан-Диего, второй в Сан-Франциско), группа энтузиастов предложила передать участок земли из муниципального управления в частное, тем самым неявным образом подтвердив, что публичная демонстрация символа веры зачастую ведет к поруганию последнего приверженцами иных культов – или атеистами. Как заявил Брайан Кронин, сторонник демонтажа креста: «Для буддистов, иудеев, мусульман и других приверженцев нехристианских религий, проживающих в Бойзе, этот крест служит постоянным напоминанием о том, что они – чужаки в чужой земле»¹⁰⁹. Подобно мистеру Ньюдоу и судьям Девятого округа, мистер Кронин совершенно прав: американцы – по преимуществу христианская нация, обитающая в светском государстве. Нехристиане и должны воспринимать себя как чужаков, ибо они сами или их предки были иммигрантами в этой «чужой земле», основанной и заселенной христианами. Точно так же христиане будут ощущать себя «чужаками» в Израиле, Индии, Таиланде или Марокко.

Религиозный народ

На протяжении своей истории Америка была исключительно религиозной и преимущественно христианской страной. В семнадцатом веке первопоселенцы основали в Новом Свете именно религиозные сообщества. Американцы восемнадцатого столетия и их лидеры трактовали революцию в религиозных, по большей части библейских, выражениях. В Америке Библия «сыграла важнейшую роль в формировании культуры, роль, которую ей не удалось сыграть в Европе... Американские протестанты объединялись на основе принципов *Scriptura sola*». Революция как бы возобновила протестантский «договор с Богом» и представляла собой, в сознании американцев, войну «избранного народа» против британского «антихриста». Джефферсон, Пэйн и другие лидеры Америки, несмотря на собственное неверие, осознавали необходимость обращения к религиозному чувству народа¹¹⁰. Континентальный Конгресс объявил дни поста, в которые следовало молить Господа о милости и прощении, и дни благодарения, в которые следовало восхвалять Бога за помощь. В девятнадцатом столетии воскресные богослужения нередко проводились в здании Верховного суда, равно как и в Палате представителей. Декларация независимости обращалась к «Богу Природы», «Творцу», «Верховному Судии мира» и «Божественному Провидению» за одобрением, благословением и защитой.

В конституции, впрочем, подобных обращений уже не найти. Ее текст – исключительно светский. Однако отцы конституции свято верили в то, что создаваемая ими республика не погибнет и просуществует долгие годы, только если останется приверженной морали и религии. «Республика зиждется на чистой вере и строгой морали», – заявлял Джон Адамс. Библия представляла собой «единственно надежный способ сохранить республику». «Наша консти-

туция, – утверждал Джордж Вашингтон, – подходит лишь высокоморальным и религиозным людям». «Разум и опыт не позволяют нам считать, что национальная мораль сможет окрепнуть без религии и ее принципов». Счастье людей, порядок в обществе и успешная деятельность гражданского правительства, как сказано в конституции Массачусетса 1780 года, «целиком и полностью зависят от благочестия, веры и морали». Через пятьдесят лет после принятия конституции Токвиль сообщал, что все американцы полагают религию «неотъемлемой частью республиканского государственного устройства. Это мнение не какого-то одного сословия, не какой-то одной партии, но мнение целой нации и всех ее представителей»¹¹¹.

В конституции мы не найдем слов «отделение церкви от государства»; как подчеркивал Сидни Мид, Мэдисон рассуждал не о взаимоотношениях церкви и государства (это европейские концепции, почти не имевшие отношения к американской реальности), а о «сектах» и «гражданской власти» и о том, что между ними пролегает «разграничительная линия», а не «стена»¹¹². Религия и общество дополняли друг друга. Запрет на утверждение официальной государственной религии и постепенный отказ от национальной религии как таковой способствовали росту религиозности в обществе. «По мере того, как ослабевало вмешательство государства в вопросы веры, – писал Джон Батлер, – укреплялась религиозная система, что привело к важнейшему событию в истории постреволюционного христианства в Америке – «передачи авторитета» в религиозных вопросах от государства «добровольным» общественным объединениям. Благодаря этому в стране возникло великое множество религиозных движений, каждое из которых стремилось привлечь к себе прихожан, действуя весьма нетрадиционными методами; так сформировалось новое общество и новые ценности»¹¹³.

Некоторые считают, что отсутствие «религиозного языка» в конституции и положения Первой поправки свидетельствуют о «внерелигиозной», светской сути Америки. Ничто не может быть дальше от истины! В конце восемнадцатого столетия религиозные объединения существовали во всех странах Европы и в ряде американских колоний. Подчинение церкви государству являлось ключевым элементом могущества последнего, а официально признанная церковь в свою очередь прибавляла легитимности государству. Творцы американской конституции внесли в ее текст запрет на учреждение официально признанной церкви, дабы ограничить власть правительства и укрепить веру. «Отделение церкви от государства» было следствием осознания идентичности религии и общества. Целью этого отделения, по словам Уильяма Маклафлина, являлось не освобождение человека от веры, но освобождение самой религии. И попытка оказалась чрезвычайно успешной. В отсутствие государственной религии американцы были вольны не только исповедовать ту веру, какую им хотелось, но и создавать по своему желанию любые религиозные объединения и организации. В результате Америка очутилась в уникальной ситуации: ни в одной стране мира нет такого количества религиозных движений, объединений, сект, большинство которых при этом – протестантские по сути. Когда в Америку стали прибывать иммигранты-католики, американцам не составило труда принять католицизм в свою «многоликую» религиозную систему. На протяжении всей истории Америки число «адептов религии», то есть людей, регулярно посещавших церковь, неуклонно росло¹¹⁴.

Европейские путешественники не уставали отмечать, сколь высок в Америке, особенно по сравнению с Европой, процент религиозности. Как обычно, наиболее красноречив Токвиль: «Первым, что меня поразило по прибытии в Соединенные Штаты, была религиозность страны; и чем дольше я здесь находился, тем более отчетливо выделялись мне грандиозные политические последствия подобного положения вещей». Во Франции той поры религия и свобода враждовали друг с другом. В Америке же, по контрасту, «произошло удивительнейшее объединение... духа религии с духом свободы». Поэтому религию в Америке «нужно полагать важнейшим политическим институтом». Швейцарский современник Токвиля Филипп Шафф также

описывал царящий в Америке «культ веры» и с одобрением цитировал некоего ученого-иудея: «Соединенные Штаты – самая религиозная, самая христианская страна в мире, и это потому, что религия здесь свободна». Количество и разнообразие церквей, религиозных школ и миссий, «библейских и прочих христианских обществ» и т. п. «отчетливо выражает общехристианский характер народа; американцы в своей вере намного опередили большинство народов Европы»¹¹⁵.

Спустя полстолетия после Токвиля и Шаффа к схожим заключениям пришел Джеймс Брайс. Американцы, писал он, «народ религиозный»; религия в Америке «влияет на поведение человека сильнее, чем в любой другой стране, сильнее даже, чем в Европе в так называемые эпохи всеобщей веры». И еще: «Влияние христианства в Соединенных Штатах ощущается буквально во всем, оно здесь значительно сильнее, нежели в континентальной Европе и в Англии». Через пятьдесят лет после Брайса выдающийся шведский исследователь Гуннар Мюрдаль отметил, что Америка «остается, пожалуй, самым религиозным обществом Западного мира». А через пятьдесят лет после Мюрдаля английский историк Пол Джонсон описывал Америку как «богобоязненную страну, со всеми вытекающими отсюда последствиями». Приверженность Америки религии, по Джонсону, есть «важнейший – и даже единственный – источник американской исключительности». Прочитывая рассуждение Линкольна о заступничестве Божества за Союз штатов, Джонсон комментировал: «Невозможно представить, чтобы европейские современники Линкольна, будь то Наполеон III, Бисмарк, Маркс или Дизраэли, могли сказать что-либо подобное. А Линкольн произносил свои слова в полной уверенности, что его мысли разделяет большинство американцев»¹¹⁶.

Итак, большинство американцев религиозны. В 1999 году проводился социологический опрос и требовалось ответить, в кого люди верят – в Бога, универсальное Высшее Существо или ни в кого вообще; 86 процентов опрошенных заявили, что верят в Бога, 8 процентов – в Высшее существо, и 5 процентов признались в атеизме. В 2003 году, когда требовалось ответить, верят они в Бога или нет, утвердительно ответили 92 процента. В ходе ряда опросов 2000–2003 годов от 57 до 65 процентов американцев признали религию основой жизни, от 23 до 27 процентов заявили, что вера достаточно важна, и от 12 до 18 процентов ответили, что вера в жизни не имеет серьезного значения. От 72 до 74 процентов верят в загробную жизнь, не верят 17 процентов. В 1996 году 39 процентов американцев признавали Библию истинным Словом Божиим, которое нужно воспринимать буквально; 46 процентов считали Библию истинным Словом Божества, но отказывались от буквального восприятия; и лишь 13 процентов опрошенных заявили, что Библия – творение не Бога, но человека¹¹⁷.

Значительное количество американцев также активно участвует в отправлении культа. В 2002–2003 годах от 63 до 66 процентов американцев являлись прихожанами церквей и синагог. От 38 до 44 процентов сообщали, что посещали церковь или синагогу в последнюю неделю перед опросом. От 29 до 37 процентов заявили, что бывают в церкви по меньшей мере раз в неделю; от 8 до 14 процентов – что ходят в церковь почти каждую неделю; от 12 до 18 процентов – что бывают в церкви не реже раза в месяц; от 25 до 30 процентов – несколько раз в год; от 13 до 18 процентов в церковь не ходят. В 2003 году от 58 до 60 процентов американцев сообщали, что молятся от одного до нескольких раз в день; от 20 до 23 процентов молятся один или несколько раз в неделю, от 8 до 11 процентов – несколько раз в месяц, от 9 до 11 процентов не молятся никогда. Учитывая человеческую натуру, эти «цифровые показатели религиозности» безусловно преувеличены, однако не приходится сомневаться, что уровень религиозности в американском обществе действительно высок, а стремление опрошенных подчеркнуть собственную религиозность само по себе свидетельствует о важности религиозных норм и ценностей в Америке. Если взять среднее количество членов американских общественных организаций, мы увидим, что членов организаций религиозных приблизительно вдвое больше. Из

благотворительных средств 42,4 процента идет на финансирование религиозных организаций – в три раза больше, чем на любые другие нужды; каждую неделю больше американцев ходит в церковь, нежели на спортивные состязания¹¹⁸.

Размышляя о глубинах американской религиозности, шведский теолог Кристер Штендаль заметил: «Даже атеисты в Америке говорят на религиозном языке». Возможно, он прав, однако доля атеистов в американском обществе и так ничтожна – менее 10 процентов; большинство американцев не одобряет атеизма. В 1992 году 68 процентов американцев утверждали, что вера в Бога крайне важна для истинного американца, причем чернокожие и испаноговорящие высказывались в поддержку этого тезиса активнее белых. К атеистам американцы относятся суровее, чем к другим социальным меньшинствам. В ходе социологического опроса 1973 года задавался вопрос: «Может ли социалист или атеист преподавать в колледже или в университете?» Местные лидеры не возражали против учителей обоих типов. Большинство простых американцев согласилось с преподавателями-социалистами (52 процента «да», 39 процентов «нет»), однако решительно отвергли преподавателей-атеистов (38 процентов «да», 57 процентов «нет»). С 1930-х годов стремление американцев голосовать на президентских выборах за кандидата из социального меньшинства неуклонно возрастало; в 1999 году 90 процентов опрошенных согласились голосовать за чернокожего, за еврея или за женщину, а 59 процентов – за гомосексуалиста. Но лишь 49 процентов высказались в поддержку президента-атеиста¹¹⁹. В 2001 году 66 процентов американцев относились к атеистам неодобительно, 35 процентов ставили их наравне с мусульманами. Аналогично, 69 процентов американцев не согласятся принять атеиста в семью через брак или иные формы социальных контактов, а 45 процентов белых американцев высказывают схожее отношение к чернокожим. По всей видимости, американцы согласны с отцами-основателями в том, что республика зиждется на религии, и потому не могут принять категорического отрицания Божества и веры.

В сравнении с другими нациями американцы – одни из самых религиозных людей на Земле, и этим они сильно отличаются от представителей большинства других промышленно развитых государств. Религиозность американцев последовательно подтвердили три интернациональных социологических опроса. По оценкам исследователей, уровень религиозности стран мира варьируется инверсивно по отношению к уровню экономического развития: жители бедных стран набожны по определению, жители стран богатых значительно менее религиозны. Америка в этом смысле – блестящее исключение из правила, что подтверждается схемой на рис. 1, в которой сравнивается экономическое развитие пятнадцати стран и количество жителей этих стран, признающих веру основой жизни. Линия регрессии может создать впечатление, что в Америке всего 5 процентов людей, склонных считать веру основой жизни; но фактически таковых 51 процент, что даже меньше, чем показывали приведенные выше данные¹²⁰.

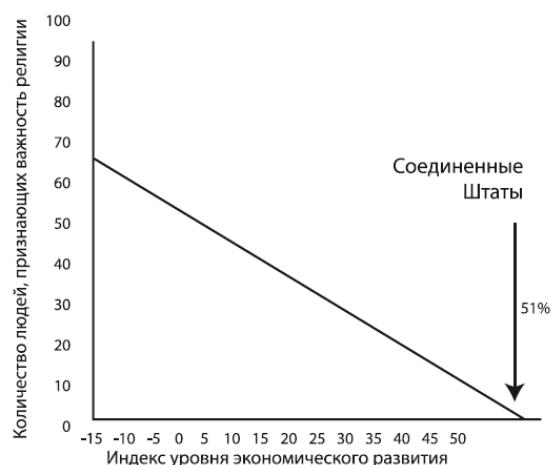


Рисунок 1. Соотношение уровня экономического развития и уровня религиозности

Источник: Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States* (New York: St. Martin's Press, 1987), p. 7.

В ходе международного социологического опроса 1991 года респондентам в семнадцати странах мира задавались семь вопросов относительно веры в Бога, в жизнь после смерти, в рай и в другие религиозные концепции. Обобщая результаты этого опроса, Джордж Бишоп расставил страны в соответствии с количеством жителей, подтвердивших приверженность вере¹²¹. Средние показатели для каждой из стран приведены в таблице 2. Соединенные Штаты оказались намного впереди в общем уровне религиозности, первенствовали в четырех вопросах, заняли второе место в одном и третье – в двух, что дало средний показатель в 1,7. Следом идет Северная Ирландия (2,4), в которой религия является бесспорным приоритетом как для протестантов, так и для католиков; за ней – четыре католические страны. Далее – Новая Зеландия, Израиль, пять западноевропейских государств, четыре страны бывшего коммунистического блока (последняя – Восточная Германия, наименее религиозная, судя по ответам на шесть из семи вопросов). Согласно этому опросу, американцы религиозны более, чем даже ирландцы и поляки, у которых религия являлась стержнем национальной идентичности, способствуя отграничению от британских, германских и русских антагонистов.

Таблица 2

Степень веры: средние показатели религиозности (по ответам на семь вопросов)

США	1.7	Норвегия	11.0
Северная Ирландия	2.4	Великобритания	11.6
Филиппины	3.3	Нидерланды	11.9
Ирландия	4.1	Западная Германия	12.1
Польша	5.2	Россия	12.7
Италия	5.9	Словения	13.9
Новая Зеландия	8.0	Венгрия	14.3
Израиль	8.3	Восточная Германия	16.3
Австрия	10.6		

Источник: George Bishop, «What Americans Really Believe and Why Faith Isn't As Universal as They Think», *Free Inquiry*, 9 (Summer 1999), p. 38–42.

Наконец, в ходе международного социологического опроса 1990–1993 годов респондентам в сорок одной стране задавали девять вопросов относительно религии¹²². Средние пока-

затели по ответам на эти вопросы для каждой страны приведены на рис. 2⁴. Результат опроса показал, что Соединенные Штаты – одно из наиболее религиозных государств мира.

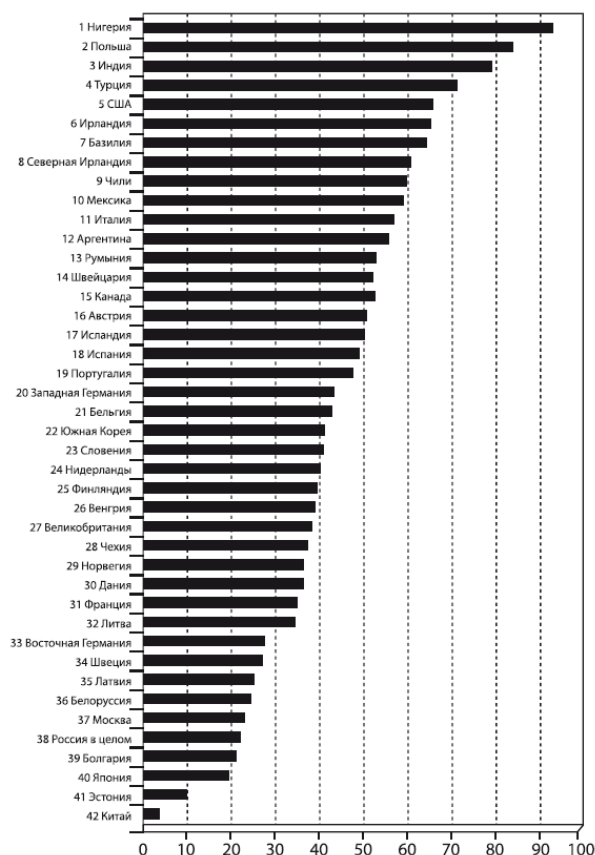


Рисунок 2. Религиозность в мире

Источник: схема подготовлена Джеймсом Перри на основе данных «Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook – Political, Religious, Sexual and Economic Norms in 43 Societies, Findings from the 1990–1993 World Values Survey» (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998).

Не считая поляков и ирландцев, американцы намного набожнее европейцев. Самым удивительным выглядит уровень религиозности Америки в сравнении с подобными уровнями других протестантских стран. «Топ-лист» наиболее религиозных стран включил в себя Нигерию, Индию и Турцию (единственную африканскую страну и страны – оплоты индуистской и мусульманской культур соответственно), восемь преимущественно католических государств, одну православную страну (Румыния), разделенную по «линии религиозного разлома» Северную Ирландию и две преимущественно протестантские страны – Соединенные Штаты на общем пятом месте и Канаду на пятнадцатом. Исключая Ирландию, все прочие протестантские страны остались в нижней половине списка наиболее религиозных государств. Тем самым Америка проявила себя не только религиозной страной, но и самой религиозной среди протестантских.

⁴ Эти опросы основывались на общей анкете, но проводились в разных странах разными организациями. Поэтому достоверность данных может варьироваться. Вдобавок подвержена варьированию и степень искренности респондентов, в том числе при ответах на «стратегические» вопросы. Что касается последних, ответы на них могут быть трех разновидностей: 1) предпочтительные или ожидаемые для данного общества или данной группы; 2) «потакающие» интервьюеру; 3) нейтральные, позволяющие избежать неодобрения властей. Ответы типа 1 могут трактоваться как показатель общего отношения группы или общества к той или иной проблеме. – *Примеч. автора.*

стантских стран. Это доказывает, что наследие Реформации живо по сей день и по-прежнему формирует нашу идентичность.

Протестантская Америка и католицизм

Свыше двух столетий Америка определяла свою идентичность через оппозицию католицизму. С католиками сражались, их изгоняли, дискриминировали, унижали. Со временем, впрочем, американский католицизм воспринял многие характерные черты протестантской среды – и сам был в известной степени ассимилирован этой средой. Именно таким образом состоялось превращение Америки из протестантской страны в страну христианскую, но с протестантскими идеалами.

Изначальный антикатолицизм в Америке возник, с одной стороны, из европейских выступлений против католиков в период Реформации, а с другой – из английского отношения к католицизму как к потенциальной угрозе (это отношение сформировалось у англичан в семнадцатом-восемнадцатом столетиях). Англичане идентифицировали себя по преимуществу с протестантской культурой, отличавшей их от французов и испанцев. Страх перед «папистскими заговорами» и предполагаемыми католическими симпатиями или даже тайным католицизмом Стюартов – таков был лейтмотив разговоров в английском обществе семнадцатого века. В веке восемнадцатом антикатолическая истерия только усилилась благодаря почти непрерывным войнам с Францией. Англичане были твердо намерены сохранить свою протестантскую независимость. В 1609 г. парламент «запретил натурализацию не-протестантов». В 1673 году Акт о квотах изгнал католиков из «публичных мест»; запрет занимать армейские и судебские должности оставался в силе до 1793 года, а запрет избираться в парламент – до 1828 года. На континенте протестантов преследовали, они бежали в Англию. В 1740 году парламент ограничил натурализацию в самой Англии и в колониях, объявив ее доступной только для протестантов – с исключениями для иудеев и квакеров, но не для католиков¹²³.

Английское отношение к католикам перенеслось и в колонии. Американцы, в особенности «инакомыслящие протестанты», утверждали, что папа римский – воплощение антихриста. Войны Англии с Францией и Испанией привели к тому, что колонисты стали с подозрением относиться к тем своим товарищам, которые исповедовали католицизм, воспринимать их как потенциальных изменников. Колониальное законодательство допускало натурализацию иудеев, однако возбраняло натурализацию католиков, и к 1700 году всюду, кроме Мэриленда, «существовали строгие ограничения на богослужения по католическому обряду; относительно либеральными оставались лишь Род-Айленд и Пенсильвания»¹²⁴. Как ни удивительно, антикатолицизм сплотил колонистов и против их отчизны. В 1774 году парламент принял акт о допустимости постройки католической церкви в Квебеке. Реакция американцев была весьма неодобрительной. Александр Гамильтон назвал решение парламента «потаканием папистам», другие американские лидеры и вовсе не стеснялись в выражениях. Одним из первых постановлений Континентального Конгресса был решительный протест по поводу этого решения, которое, вместе с налогом на чай, американцы восприняли как угрозу их гражданской и религиозной свободе¹²⁵.

С началом революции американцы отказались от Георга III, «продавшего папистам», а король ответил соответственно, назвав восстание «бунтом пресвитериан». Для американцев семнадцатого столетия слово «папист» было ярлыком, клеймом, каким в столетии двадцатом стало слово «коммунист». Впрочем, политические моменты вскоре привели к смягчению антикатолических воззрений. В Декларации независимости Джефферсон лишь единожды, и то не напрямую, упомянул о Квебекском акте, – американцы рассчитывали убедить канадских католиков присоединиться к их борьбе против короны. Союз с Францией, заключенный в 1778 году, заставил элиту пересмотреть свое отношение к католицизму; несмотря на достаточно

сильное сопротивление, к конституции был добавлен запрет отказывать в назначении на федеральные должности по религиозным мотивам. Со временем либерализировались в этом смысле и конституции отдельных штатов, хотя и в девятнадцатом столетии в Северной Каролине, к примеру, запрещалось занимать государственные должности тем, кто отрицает «истины протестантской веры»¹²⁶.

Антикатолическое законодательство колоний значительно ограничивало права католиков и, как следствие, служило серьезным препятствием для организации католической иммиграции. При этом далеко не редкостью были браки между теми немногочисленными католиками, которые все же добрались до Нового Света, и протестантами, что вело к неминуемому сокращению католической диаспоры. В 1789 году католики составляли не более одного процента населения Америки (а иудеи – одну десятую процента). Америка той поры была ярко выраженной протестантской страной и именно так и воспринималась как европейцами, так и самими американцами. Это отношение подметил и Филипп Шафф, который, прибыв в Америку в середине 1840-х годов, обнаружил следующее: «Протестанты отдали этой стране свой дух и свой характер. Ее история, ее нынешняя жизнь тесно, пожалуй, даже неразрывно связаны с протестантскими идеями»¹²⁷.

После 1815 года усилившаяся иммиграция из Ирландии и Германии начала понемногу изменять сугубо протестантскую суть Америки. В 1820-х и 1830-х годах в Соединенные Штаты прибыли 62 967 иммигрантов из Ирландии и Германии: в 1840-х – почти 800 000 ирландцев; в 1850-х годах – 952 000 немцев и 914 000 ирландцев. Девяносто процентов последних, а также существенный процент немцев держались католической веры. Этот наплыв католиков всколыхнул в американском обществе застарелые страхи и пробудил давно, казалось бы, забытую антикатолическую истерию. Поскольку американцы изначально определяли себя как противников католицизма, у них возникло совершенно оправданное убеждение, что в их страну вторгся враг! Наплыв иммигрантов-католиков совпал по времени со вторым Великим пробуждением, и, как писал Перри Миллер, «страх перед католиками выролдился в мрачную одержимость возрожденчеством»¹²⁸. Антикатолические взгляды из религиозных превратились в политические. Католическую церковь описывали как аристократическую, антидемократическую организацию, а католиков – как людей, привыкших подчиняться и потому недостойных быть гражданами свободной республики. Католицизм воспринимался как угроза не только американскому протестантству, но и американской демократии.

Антикатолическое движение 1830-х и 1840-х годов изредка выливалось в трагические события – например, сожжение монастыря в Чарльзтауне, штат Массачусетс, в 1834 году. Всплеск иммиграции в 1840-е годы привел к учреждению в 1850 году тайной организации – Ордена звездно-полосатого стяга; этот орден известен также под прозвищем «Ничего никому не скажу». В середине 1850-х годов членами ордена были шесть губернаторов штатов, орден контролировал законодательные органы девяти штатов и имел сорок три представителя в Конгрессе. Миллард Филлмор, кандидат в президенты на выборах 1856 года и один из лидеров ордена, получил 22 процента голосов избирателей и 8 голосов выборщиков. Впрочем, обострение отношений внутри общества в связи с конфликтом аболиционистов и рабовладельцев заставило забыть о вражде с католиками, и орден утратил политическое значение. Гражданская война положила конец антикатолическим политическим движениям и подвела черту под законодательными ограничениями прав католиков. Правда, антикатолические предрассудки еще долго сохранялись в обществе; в 1898 году американцев побуждали записываться в армию, дабы отвоевать Кубу у «презренных папистов-испанцев»¹²⁹.

Снижение уровня антикатолической истерии и постепенное ее «умиротворение» сопровождалось и одновременной «американизацией» католицизма. Процесс был долгим и сложным. Он включал в себя создание на территории Америки обширной католической сети –

церкви, семинарии, монастыри, приюты, ассоциации, политические клубы и школы, – которая формировала общество, где иммигранты чувствовали бы себя как дома, и обеспечивала постепенное «врастание» иммигрантов (а также, что более важно, их детей) в американскую культуру. Кроме того, требовалось адаптировать католицизм к протестантскому окружению, изменить ряд концепций, практик, организационных и поведенческих структур, – короче говоря, трансформировать римско-католическую церковь в американо-католическую.

На протяжении девятнадцатого столетия в католических кругах активно обсуждались все «за» и «против» происходящей «американизации» католицизма. Епископы, как правило, старались примирить католичество с протестантством и легитимизировать американских католиков в глазах протестантов. «Американисты», как говорил видный их представитель архиепископ Джон Айрленд, полагали, что «нет никакого конфликта между католической церковью и Америкой... Принципы церкви не вступают в противоречие с интересами республики»¹³⁰. Противники ассимиляции рассматривали «американизацию» как осквернение святынь, ведущее к худшим проявлениям модернизма, индивидуализма, материализма и либерализма. Кульминацией споров, положившей им предел, стало письмо папы Льва XIII к епископу Гиббонсу «*Testem Benevolentiae*», опубликованное в январе 1899 года; это письмо, дезавуировавшее «лживую доктрину «американизма», было воспринято общественностью как суровое порицание Гиббонсу, архиепископу Айрленду и прочим «американистам». Впрочем, письмо папы критиковали за нападки на несуществующую идеологию.

Некоторые общины, прежде всего немецкие католики, противились «американизации» и стремились сохранить в первозданном виде свой язык, свою культуру и свою религию. Однако ассимиляцию было не остановить. Постепенная «дероманизация» католической церкви происходила по мере того, как католики все менее ощущали себя представителями римско-католической церкви и все более – как американские католики¹³¹. К середине двадцатого столетия католические лидеры – к примеру, епископ Фултон Дж. Шин и кардинал Фрэнсис Спеллман – сделались ярыми американскими националистами, а американо-ирландские католики стали образцом американских патриотов. Как писал Питер Стейнфельс:

«Три года подряд, в 1943, 1944 и 1945 годах, фильмы о римско-католической церкви – «Песня Бернадетты», «Своей дорогой», «Колокола святой Марии», «Ключи от королевства» – номинировались на премию «Оскар» и из 34 номинаций в 12 были удостоены наград. Католический священник, некогда бывший в Америке весьма зловещей фигурой, стал кинематографическим образцом примерного американца. Отец Фланаган Спенсера Трейси в «Ребятах из города», бывший бейсболист и проповедник Бинга Кросби, отец Чак О'Мэлли, священник-трудяга в исполнении Карла Молдена из «Набережной» и многочисленные ипостаси Пэта О'Брайена, – из всего этого сложился образ «суперпадре», мужественного, добродушного, мудрого, доброжелательного, а временами способного надавать увесистых тумаков»¹³².

В 1960 году президентом был избран католик Джон Ф. Кеннеди.

Католики сегодня гордятся своей «американскостью», одобряют «американизацию» своей церкви, тем паче что последняя приобрела с годами ощутимое влияние на американское общество. По понятным причинам они недолюбливают тех, кто рассуждает о «протестантизации» католической религии, хотя, в общем-то, эти рассуждения в известной мере вполне оправданны. Учитывая протестантские основы Америки, доминирование протестантизма в Новом Свете на протяжении двух столетий, ключевую роль протестантских ценностей в американской культуре и американском обществе, – разве могло быть иначе? Кроме того, «протестантизация» – отнюдь не сугубо американское явление. Как показывает выполненный

Рональдом Инглхартом тщательный анализ данных международного социологического опроса, католики в обществах, основанных протестантами, будь то Германия, Швейцария, Голландия или США, обычно ближе по взглядам к своим соотечественникам-протестантам, нежели к католикам в других странах. «Католики и протестанты внутри одного общества не ведут принципиальных теологических споров: нынешние голландские католики в такой же степени кальвинисты, как и прихожане голландской Реформистской церкви»¹³³.

Протестантизм в Европе был бунтом против укоренившегося и доминирующего католичества. В Америке же католицизм, как выразился Шафф, попал в протестантское общество в качестве «одной секты из многих... обрел приемную семью... был повсюду окружен протестантскими барьерами». Жизнь в католической колонии лорда Балтимора в Мэриленде «зиздилась на исключительно антиримских и по преимуществу протестантских принципах религиозной терпимости». В начале девятнадцатого столетия, как замечает Уилл Херберг, католики «подали пример церковной организации, во многом схожей с вездесущей протестантской моделью». Известная под именем «мирской опеки», эта концепция определяет права мирян на уровне конгрегации. Движение «мирской опеки» было осуждено первым провинциальным советом в Балтиморе в 1829 году, подтвердившим полномочия епископа. Однако оно может служить прекрасной иллюстрацией того, что церковь на самом деле пыталась адаптироваться к условиям американского общества. В конце девятнадцатого и начале двадцатого столетий архиепископ Айрленд и кардинал Гиббонс «в своих выступлениях и письмах побуждали паству к принятию протестантской этики (подчеркивая при этом, что необходимо позаимствовать у американцев такие качества, как трезвость, бережливость и инициативность)»¹³⁴.

Любопытным следствием «протестантизации» было стремление католических прелатов совместить католический универсализм с американским национализмом. Вторя словам евангелических протестантов, эти прелаты утверждали, что Америке предназначено Господом играть в мире определяющую роль. «Мы не можем не верить в предназначение Америки, – говорил в 1905 году архиепископ Айрленд. – Этой стране суждено Богом принести в мир новый социальный и политический порядок... В Америке торжествует церковь, американское величие распространит католическую веру по всему свету, и она охватит всю вселенную»¹³⁵. В середине двадцатого столетия епископ Шин рассуждал о богоизбранности Америки, а кардинал Спеллман, как выразился один ученый, «усердно отождествлял деяния американцев с деяниями Господа... Для кардинала не существует ничего, кроме мессианской миссии Америки». В 1990-х годах африканский обозреватель писал: «Американские католики сильно мешают Риму, потому что они, по сути, протестанты». В этом отношении католицизм ничем не отличается от иудаизма и других религий. «Американской верой, в какие бы обличия она ни рядилась, был и остается протестантизм»¹³⁶.

Христианский народ

Помимо общей религиозности американцев, на зарубежных путешественников производила немалое впечатление приверженность жителей Америки христианству. «Нет в мире другой страны, – писал Токвиль, – в которой христианская вера имела бы большее, чем в Америке, влияние на жизнь людей... Христианство здесь правит самовластно, по всеобщему согласию». Как замечал Брайс, христианство «есть национальная религия» американцев¹³⁷. Последние и сами подтверждали свою христианскую идентичность. Верховный суд в 1811 году объявил всех американцев христианами. «Мы – христианский народ, – сказано в резолюции сенатского Судебного комитета 1853 года. – Все население нашей страны принадлежит к христианам или симпатизирует им». В разгар Гражданской войны Линкольн также охарактеризовал американцев как «христианский народ». В 1892 году Верховный суд вновь подтвердил, что население

Соединенных Штатов – «христианский народ» и что «единственный и самый надежный способ сохранения республиканских институтов – соблюдение христианского патриотизма». В 1917 году Конгресс принял закон о дне молитв в поддержку военных усилий и подтверждения статуса Америки как христианской страны. В 1931 году выступил все тот же Верховный суд: «Мы – христианский народ, обладающий правом свободного религиозного выбора, но не злоупотребляющий им, и с почтением признающий обязанность повиноваться воле Господа»¹³⁸. Размышляя над вопросом, в каком отношении Америка может считаться христианской, Теодор Дуайт Вулсли, бывший президент Йеля, дал такую формулировку: «В том отношении, что большинство населения придерживается именно христианского вероисповедания и чтит Священное Писание, что христианские ценности универсальны, что наша цивилизация и интеллектуальная культура зиждутся на христианских принципах, что первоочередная, по мнению почти всех американцев, задача общественных институтов – распространять и укреплять нашу веру и нашу мораль»¹³⁹.

В то время как пропорция между католиками и протестантами в американском обществе с годами менялась, процент американцев, идентифицирующих себя с христианством в целом, оставался практически неизменным. Три социологических опроса с 1989 по 1996 год выявили от 84 до 77 процентов американцев, считающих себя христианами¹⁴⁰. Количество христиан в Америке превосходит количество иудеев в Израиле, мусульман в Египте, индуистов в Индии и православных в России. Несмотря на это, христианская идентичность Америки нередко оспаривалась, чаще всего – по следующим поводам. Во-первых, утверждалось, что Америка теряет христианскую идентичность, поскольку в ней все большую значимость обретают нехристианские религии, а следовательно, американцы становятся не просто мультикультурными, но мультирелигиозными людьми. Во-вторых, приводился довод, что американцы утрачивают религиозность как таковую, становятся светскими людьми, атеистами, материалистами, равнодушными к своему религиозному наследию.

Что ж, ни одно из этих утверждений не соответствует истине. Положение о том, что Америка теряет христианскую идентичность в связи с появлением на ее территории большого числа нехристианских религиозных организаций, было выдвинуто рядом ученых в 1980-х и 1990-х годах. Эти ученые указывали на растущее число мусульман, сикхов, индуистов и буддистов в американском обществе. Да, приверженцев перечисленных религий и вправду становится все больше. Число индуистов в Америке возросло с 70 тыс. человек в 1977 году до 800 тыс. человек в 1997 году. Мусульман в 1997 году насчитывалось около 3,5 млн, а буддистов, по разным оценкам, от 750 тыс. до 2 млн человек. На основе этих данных сторонники теории «дехристианизации» делают вывод, что, повторяя слова профессора Дианы Экк, «религиозное многообразие разрушило парадигму Америки как преимущественно христианской страны с присутствием иудейского меньшинства»¹⁴¹. Другой ученый предложил расширить список религиозных праздников, дабы учесть фактическое многообразие религий, и для начала «оставить один христианский праздник (к примеру, Рождество), а Пасху или День благодарения заменить мусульманским и иудейским праздниками». Впрочем, «праздничный вектор» на практике развернулся в противоположном направлении. Ханука, «традиционно незначительный иудейский праздник», превратился, по мнению профессора Джеффа Спиннера, в «иудейское Рождество» и подменил собой Пурим, поскольку «лучше подходит под доминирующую культуру»¹⁴².

На это можно возразить, что увеличение числа приверженцев нехристианских религий не оказало, мягко выражаясь, ни малейшего воздействия на американское общество. В результате ассимиляции, низкой рождаемости и смешанных браков количество иудеев в стране сократилось с 4 процентов в 1920-х годах до 3 процентов в 1950-х и чуть более 2 процентов в 1990-х. Если цифра, упомянутая официальным представителем общины, не содержит преувеличе-

ния, в 1997 году лишь 1,5 процента американцев исповедовали ислам, а индуистов и буддистов насчитывалось менее одного процента. Разумеется, количество приверженцев нехристианских и неиудейских религий будет расти, однако в ближайшие годы все равно останется пренебрежимо малым. Некоторый прирост обеспечат новообращенные, но массовый приток создают иммиграция и высокий уровень рождаемости. Впрочем, иммигрантов, исповедующих эти религии, значительно меньше, чем иммигрантов из Латинской Америки и с Филиппин, в большинстве своем многодетных католиков. Латиноамериканские иммигранты вдобавок зачастую обращаются в протестантизм. Кроме того, христиане из Азии и с Ближнего Востока будут эмигрировать в США охотнее, нежели их соотечественники-нехристиане. По данным на 1990 год, большинство азиатских американцев составляли не буддисты и не индуисты, а христиане. Среди американцев корейского происхождения христиан как минимум вдесятеро больше, чем буддистов. Примерно треть вьетнамских иммигрантов – католики. Да и две трети арабоамериканцев – не мусульмане, а христиане, при том, что количество мусульман в США перед 11 сентября 2001 года резко возросло¹⁴³. Конечно, точный подсчет здесь невозможен, однако мы смело можем сказать, что в начале двадцать первого столетия Соединенные Штаты становятся еще более христианской страной, чем прежде.

Увеличение количества нехристиан в американском обществе неизбежно поднимает вопрос относительно их статуса в преимущественно христианском социуме со светским правительством. Этот общий вопрос дробится на множество частных – например, допустимо ли ношение женщинами-мусульманками паранджей, а мужчинами-сикхами – бород и тюрбанов. Как правило, американцы достаточно терпимы к практикам нехристианских религиозных групп. Американское христианство, основанное на протестантских ценностях, и конституционные гарантии свободы вероисповедания означают, что нехристианские религиозные группы имеют полное право практиковать и пропагандировать свою веру. В 1860 году Энтони Троллоп заметил, что в Америке «каждый обязан иметь веру, при этом абсолютно не важно, какую именно». Почти сто лет спустя президент Эйзенхауэр согласился с этим мнением: «Наша форма правления не имеет ни малейшего смысла, если мы перестанем принимать во внимание религию. Главное – чтобы человек верил, а уж во что он верует – его личное дело»¹⁴⁴. Учитывая эту общую религиозную толерантность американцев, нехристианским религиозным группам не остается ничего другого, как признать и принять христианскую сущность Америки. Они – малочисленные общины в стране, преимущественно преданной христианскому Божеству и Его Сыну. «Американцы всегда считали себя христианской нацией, – пишет Ирвинг Кристал, – и равно терпимо относились ко всем прочим религиям – до тех пор, пока те соответствовали традиционной иудео-христианской морали. Однако равная терпимость никогда не означала полного равенства в правах». Христианство утвердилось в обществе благодаря не закону, а «душевной потребности»¹⁴⁵. Кристал предостерегает своих собратьев-иудеев о необходимости помнить об этом. Американцы – христианский народ; так было и так будет.

Но являются ли они при этом «воцерковленными» христианами? Не замутилась ли прежняя искренняя религиозность, не иссякла ли она с течением времени и не сменилась ли культурой светской и безразличной, если не впрямую враждебной к религии? Вероятно, так и есть применительно к интеллектуальной, академической и массмедийной элите Америки. Что же касается остальных, ничего подобного, как мы видели, не произошло¹⁴⁶. Американская религиозность по-прежнему необычайно высока в сравнении с религиозностью других обществ; правда, секуляризация общества несомненно продолжается, и предсказать, чем она закончится, сейчас невозможно. При этом не будем забывать, что достоверных исторических свидетельств об упадке религиозности в Америке в распоряжении исследователей не имеется, если не считать данных о «перемене» в американском католицизме. В 1960-х и 1970-х годах было отмечено падение религиозности католиков. Снижение количества прихожан в церквях в 1960-

е годы объяснялось именно уменьшением числа католиков на воскресных мессах. В 1952 году 83 процента американских католиков считали религию важнейшей частью своей жизни; в 1987 году таковых было уже 54 процента. «Перемена» в мировоззрении американских католиков сделала их ближе к протестантам¹⁴⁷.

В последнюю четверть двадцатого столетия случились и другие малозначимые «сдвиги» в религиозном сознании части американцев. В 1944 году 96 процентов жителей США верили в Бога; в 1968 году таковых было 98 процентов, а в 1995 году 96 процентов респондентов признали, что верят в Бога или в универсальное Высшее Существо⁵. Количество американцев, согласных с тем, что в их жизни вера играет важнейшую роль, сократилось с 70 процентов в 1965 году до 52 процентов в 1978 году – а к концу 2002 года возросло до 61–65 процентов. Упадок 1970-х связан в первую очередь с католиками. В 1940 году 37 процентов американцев сообщили, что посещают церковь или синагогу хотя бы раз в неделю; в 2002 году это подтвердили 43 процента опрошенных. В 1940 году 72 процента американцев были прихожанами церквей и синагог; в 2002 году таких насчитывалось 66 процентов, причем сокращение показателя опять-таки связано с католиками. В своем исчерпывающем анализе данных социологического опроса Эндрю Грили пишет: «Снижение отмечено лишь по трем категориям – посещение храма, финансовые вложения и вера в буквальное восприятие Священного Писания. Во всех трех категориях отмечен отток католиков». Причиной этого оттока, быть может, стали решения Второго Ватиканского Совета и жесткая позиция католической церкви в вопросе контроля рождаемости¹⁴⁸.

На протяжении американской истории, безусловно, случались перепады как в общей религиозности Америки, так и в приверженности американцев христианству. В известной мере эти перепады соотносятся с Великими пробуждениями середины восемнадцатого столетия, начала девятнадцатого столетия, конца девятнадцатого столетия и начала столетия двадцатого. Однако не имеется ни малейших доказательств существования тренда к понижению американской религиозности. Увеличение числа религиозных организаций, в особенности «размножение» методистских и баптистских общин в девятнадцатом столетии, наоборот, свидетельствует об ее нарастании. Между 1775 и 1845 годами произошло почти десятикратное прибавление населения Америки, а количество христианских священников на душу населения за тот же период возросло в три раза – с 1 до 3 на 1500 человек. Сравнимо с этим выросло число религиозных организаций. Как отмечено в исследовании данных очередной переписи, процент американцев, принадлежащих к той или иной церкви, вырос с 17 процентов в 1766 году до 37 процентов в 1860 году и неуклонно возрастал в дальнейшем до 62 процентов в 1980 году¹⁴⁹. В начале двадцать первого столетия американцы не стали меньше приверженными вере; пожалуй, сегодня они более, чем когда-либо, идентифицируют себя с христианской религией.

Гражданская религия

«В Соединенных Штатах, – писал Токвиль, – религия... смешивается с обычаями местных жителей и общим чувством патриотизма, откуда она черпает особенную силу». Объединение религии с патриотизмом, очевидно, отразилось в гражданской религии Америки. В 1960-х годах Роберт Белла определял гражданскую религию «в самой общей форме как уникальное представление универсальной трансцендентной религиозной реальности, воспринятой – или, иначе говоря, открывшейся – через исторический опыт американского народа»¹⁵⁰. Гражданская религия позволяет американцам совмещать секулярную политику и религиозное

⁵ Слова «универсальное Высшее Существо» были добавлены к опросному листу в 1970-е годы. Возможно, хотя и не наверняка, что если бы в вопроснике упоминался лишь Бог и никакого «универсального существа», количество утвердительных ответов сократилось бы до 13 процентов. Richard Morin, *Washington Post Weekly Edition*, 1 June 1998, p. 30. – *Примеч. автора.*

общество, «бракосочетаться с Богом и страной», придает религиозную святость патриотизму и национальную легитимность вере и тем самым примиряет потенциально конфликтные лояльности и преобразует их в лояльность религиозной стране.

Гражданская религия Америки словно благословляет то общее в американцах, что объединяет их и превращает в единую нацию. Этой религии придерживаются все американцы без исключения, вне зависимости от того, какую веру они исповедуют, христиане они или нехристиане, или агностики, как некоторые из отцов-основателей. Правда, гражданская религия несовместима с атеизмом, поскольку она является именно религией, то есть подразумевает присутствие некоего трансцендентного Существа, находящегося вне пределов человеческого мироздания.

Гражданская религия Америки зиждется на четырех принципах.

Принцип первый. Американская система управления основана на религии и неявно апеллирует к Высшему Существо. Точка зрения творцов конституции, полагавших, что республика, которую они создают, сможет выжить лишь среди религиозных людей, получила дальнейшее развитие в последующих поколениях американцев. Наши общественные институты «взывают к Высшему Существо», как выразился судья Уильям Д. Дуглас; президент Эйзенхауэр заявил, что «признание присутствия в мире Высшего Существа – первый и важнейший признак американизма. Без Бога не было бы американской формы правления и американского образа жизни»¹⁵¹. Отрицать Господа означает бросать вызов фундаментальному принципу, на котором возведено американское общество.

Принцип второй. Американцы – богоизбранный, или, если воспользоваться формулировкой Линкольна, «почти богоизбранный» народ. Америка – «новый Израиль», обладающий боговдохновенной миссией творить добро среди людей. Как заметил Конрад Черри, основой гражданской религии является убеждение «в особой судьбе Америки, отмеченной Божественным перстом»¹⁵². Отцы-основатели избрали девизом для новорожденной республики три латинские фразы; две из них выражают это «чувство избранности», «чувство миссии»: *Annui't Coeptis* (Господь с улыбкой взирает на наши дела) и *Novus Ordo Seclorum* (Новый порядок на века)⁶.

⁶ Третья фраза – *E pluribus unum* (Из многих один). – Примеч. автора.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.