



Одно из квакерских собраний Индианы, ок. 1898 г.

Трансформация американского квакерства ***Ортодоксальные Друзья, 1800—1907 гг***

Томас Хэмм

Переведено с помощью искусственного интеллекта (DeepSeek и YandexGPT)

Предисловие

Это исследование Томаса Хэмма открывает новые горизонты в изучении религиозных и теологических изменений в американском квакерстве XIX века. Описание Хэммом трансформации ортодоксального крыла Общества Друзей дает новый взгляд на силы религиозной аккультурации, действовавшие среди квакеров в тот период. Действительно, Хэмм помогает нам понять, почему многие американские квакеры в XX веке стали почти неотличимы от своих протестантских соседей.

История, которую рассказывает Хэмм, гораздо сложнее, чем мы обычно предполагаем. Её действующие лица малоизвестны посторонним. Кроме того, квакеры XIX века не всегда отличались от членов других религиозных общин простой одеждой, молчанием на богослужениях, осуждением платного служения, отвержением таинств или сосредоточенности на принципе Внутреннего Света. На самом деле, часто создается

впечатление, что Друзья того века редко сходились во мнении по каждому из этих вопросов или практик и зачастую были очень недружелюбны друг к другу.

Хэмм дает подробный исторический отчет о развитии фракционности среди тех частей Общества Друзей, которые отвергли нововведения хикситского движения. Групповые ярлыки встречаются в изобилии — вильбуриты и герниты; Друзья обновления и пробуждения; консервативные, умеренные Друзья и Друзья святости; модернисты и даже «уотериты» (сторонники водного крещения). Каждая из этих фракций формулировала разные ответы на религиозные вопросы, поставленные либо традицией, либо контекстом. Каждая из них по-разному опиралась как на квакерское наследие, так и на ресурсы, доступные в американской культуре.

Безусловно, по-прежнему действовала сила традиции. Каждая партия в этих схватках утверждала, что представляет некий элемент подлинного квакерства или обнаружила согласованность своих взглядов с более ранними традициями. Реформаторы обосновывали свои программы, ссылаясь на свидетельства ранних активистов; евангельские квакеры видели параллели между идеей святости и опытом Джорджа Фокса; все партии пытались использовать налаженные семейные связи среди Друзей в своих интересах. Значение связующих отношений между квакерскими собраниями никогда не упускалось из виду, также как не был забыт процесс дисциплины внутри традиции. Другими словами, несмотря на раскол в рядах и радикальные изменения, большинство Друзей оставались верны определенным явно квакерским образцам религиозной жизни.

Чтобы изложить это повествование, Хэмм погрузился в материалы интеллектуальной истории — опубликованные и неопубликованные документы того периода, и его библиография является полезным путеводителем в неисследованную область. Но в основе прочтения материала Хэммом лежит признание того, что пропасть, отделявшая квакеров от других протестантов в XVII и XVIII веках, к концу XIX века более не существовала. К тому времени многие Друзья пережили евангельское обращение, приняли ривайвелизм как инструмент евангелизации и участвовали в содержании оплачиваемых служителей. Некоторые квакерские собрания возводили нарядные здания, устанавливали в них органы и организовывали регулярные воскресные школы. Некоторые проповедники даже защищали водное крещение. Квакерство также обрело свои собственные разновидности фундаментализма и модернизма. К 1900 году вопросы, разделявшие протестантов основных течений, также разорвали и Общество Друзей: авторитет Библии, роль служения, природа обращения, понимание святости и освящения.

Короче говоря, привлекательность американской культуры с ее евангельским религиозным духом становится самой поразительной историей, которую рассказывает Хэмм. По его мнению, религиозная отстраненность и «особенность» за столетие трансформировались, превратив квакеров в народ, который больше не является чем-то особым, а удивительно похож на основной поток. В его изложении религиозная обособленность и «особость» трансформируются на протяжении столетия, превращая квакеров в народ уже не особый, а удивительно похожий на мейнстрим. Тот факт, что невозможно избежать влияния доминирующих культурных сил, является сильным уроком исследования Хэмма. Таким образом, эта книга предлагает способы изучения процесса аккультурации в других малых группах. Она многое рассказывает о проблеме и возможности религиозного центра, о том, как религиозно «иные» люди начинают отождествлять себя с основным потоком. Таким образом, эта книга проливает свет на темы, которые способствуют новому и всестороннему пониманию американской религии в целом.

*Катерин Албанезе, Стивен Стайн,
редакторы серии*

Благодарности

Самая приятная часть в написании этой книги — это вспоминать всех людей, которые так или иначе внесли в неё свой вклад. Она началась как диссертация в Университете Индианы, где мне посчастливилось иметь как руководителя и как пример Льюиса Перри в моей выпускной работе. Он вместе со Стивеном Стайном, Полом Лукасом и Джеймсом Мэдисоном составили выдающийся консультативный комитет. Их руководство как учителей, а также их вдумчивая и проницательная критика и профессиональное редактирование оказали неоценимую помощь. Хью Барбур из Эрлемского колледжа также поддерживал меня в этом проекте и комментировал черновики рукописи. Катерина Албанезе из Университета Райт Стейт и Грант Вакер из Университета Северной Каролины в Чапел-Хилл также прочитали всю рукопись и сделали бесчисленные полезные замечания и предложения. Стипендия для написания диссертации от Исторического общества Индианы позволила мне путешествовать, а грант от Школы гуманитарных наук Университета Индианы-Пердью в Индианаполисе помог с публикацией книги.

Мне также посчастливилось встретить неизменное внимание и доброту со стороны всех, к кому я обращался в ходе моего исследования. Эту книгу никогда нельзя было бы написать без щедрости Уилларда Хейсса из Индианаполиса, который не только предоставил мне свободный доступ к своей замечательной коллекции квакерской доктринальной литературы (ныне в основном в Университете Бригама Янга), но и безвозмездно подарил мне множество книг, брошюр и микрофильмов, а также помогал мне другими многочисленными способами. Сотрудники службы межбиблиотечного абонемента библиотеки Университета Индианы разыскивали для меня десятки материалов. Деймон Хики и Кэрл Тредвей из Коллекции Друзей в Колледже Гилфорда; Диана Алтин и Элизабет Поттс Браун из Квакерской коллекции в Колледже Хаверфорда; Альберт Фаулер и Нэнси Спирс из Исторической библиотеки Друзей в Колледже Свортмора; Стэнфорд Терхун из библиотеки Каттелла в Колледже Малоун; и сотрудники Южной исторической коллекции в Университете Северной Каролины, Отдела рукописей библиотеки Университета Дьюка, Библиотеки Исторического общества Индианы и Отдела Индианы Библиотеки штата Индиана — все они оказывали помощь сверх служебного долга. Это особенно относится к Филу Шору, Саре Бет Террелл и другим сотрудникам библиотеки Лили в Эрлемском колледже, где я провел большую часть своих исследований. Другие, кто делился воспоминаниями и материалами или стимулировал мое мышление, включают доктора и г-жу Байрона Осборна из Норт-Кантона, Огайо; покойную Этел Бевен из Хавиленда, Канзас; Каталин и Лиланда Картеров из Вальпараисо, Индиана; Элизабет Могер из Хавилендского архивного зала, Нью-Йорк; Роберта и Элси (Дэвис) Пирс из Далтона, Индиана; Джозефа и Лианну (Баркер) Робертсов из Уэстфилда, Индиана; Джорджа Паркера из Бейкерсфилда, Калифорния; Гёрни Риза из Клермонта, Калифорния; Уилмера Купера из Эрлемской школы религии; и Рея Стюарта и Эррола Эллиотта из Индианаполиса.

Я обязан менее прямой, но, тем не менее, существенной благодарностью редакторам и сотрудникам *Journal of American History* с 1981 по 1984 год, особенно Льюису Перри, Эдварду Макклеллану и Дэвиду Хоту. Они не только привили мне чувство изящного письма и важность технических навыков, но и расширили мои интеллектуальные горизонты. Без них эта книга была бы гораздо слабее.

Наконец, и это самое главное, моя жена Мэри Луиз Рейнольдс оказывала мне неослабевающую моральную и интеллектуальную поддержку на протяжении всех моих исследований и написания. Она делила квартиру с моими кипами заметок и бумаг, охотно освобождала место для периодически появлявшихся коробок с книгами и брошюрами и терпела мою поглощенность давними теологическими дебатами, одновременно поддерживая мою связь с большим миром.

Введение

В 1910 году Джеймс Болдуин, издательский руководитель, автор учебников и поставщик полезных и моральных знаний для поколения американских школьников, попытался воссоздать в литературной форме квакерскую общину, в которой он родился почти семьдесят лет назад. Его воспоминания в основном касались изменений, принесенных технологиями и силами модернизма XIX века в «Новое Поселение» Друзей в Уэстфилде, Индиана — железной дороги, телеграфа, газет массового тиража и города. Однако, подводя итоги своим мемуарам, Болдуин сместил акцент с материального преобразования Уэстфилда на духовное преобразование квакерства, сформировавшего его юность. Уэстфилд 1840-х и 1850-х годов был, по словам Болдуина, местом, где женщины носили «простые» чепцы голубого цвета, а мужчины — шляпы с широкими полями из бобрового меха и серые сюртуки особого покроя. Жители говорили на «ты» и «твой»; их язык был языком Англии XVII века. Их любимым чтением были дневники умерших Друзей. Они поклонялись в совершенно простом, похожем на сарай здании, которое они называли молитвенным домом. Там мужчины и женщины сидели отдельно, а старейшины и «влиятельные» Друзья сидели напротив них впереди, и тишину прерывала лишь случайная импровизированная проповедь, считавшаяся произнесенной под прямым вдохновением Святого Духа. «Свидетельства» управляли их жизнью — свидетельства против рабства, драк, «легкой и непотребной» литературы, «мирских развлечений», музыки, «наемного служения» — одним словом, против «мира». Их жизни были предписаны «дисциплиной», «тонкой, унылой книгой», которая регулировала каждый аспект существования доброго Друга, от ширины полей шляпы до высоты надгробия. Каждое правило приводилось в исполнение тремя зрителями, «святыми ханжами», которых Болдуин описывал как странный гибрид средневековых инквизиторов и современных детективов. Друзья, которых Болдуин увидел, когда вернулся в Уэстфилд в 1910 году, привели доброго издателя в замешательство. Они поклонялись не в молитвенном доме, а в церкви со шпилем, которая, как сообщил ему его сопровождающий, могла соперничать по «стилю и комфорту» с любой в штате. Орган для музыки и кафедра, занятая лощеным и элегантным служителем, заменили мрачных старых обитателей скамей напротив. Простой язык стал воспоминанием, связанным с давно умершими бабушками и дедушками; исчезли и сюртуки, и простые чепцы. Никто больше не видел «в них никакого смысла». Квакеры Уэстфилда больше не были отделены от мира — они стали его частью.

Воспоминания Джеймса Болдуина важны не только тем, что они рассказывают нам о квакерстве XIX века, но и тем, что они говорят о взаимоотношениях между квакерской субкультурой и более широкой американской культурой. В середине XIX века сочетание внутренних напряжений, социально-экономических изменений и влияния не-квакерской религиозной мысли, особенно евангелизма, тонко и постепенно заложило основу для почти революции, которая в 1870-х годах смела почти все следы квакерской самобытности. К 1900 году подавляющее большинство американских Друзей больше не были частью секты, а вместо этого стали частью религиозного движения, достигшего статуса деноминации.

Несмотря на свою важность для американских квакеров, эти изменения остались в значительной степени неисследованными. Крупные квакерские историки, такие как Аллен Томас и Ричард Томас, Руфус Джонс и Элберт Рассел, уделили им необходимо ограниченное внимание; с момента публикации работы Рассела, самой последней, прошло уже два поколения. С 1940-х годов научные исследования имели тенденцию концентрироваться на более ранних периодах истории квакеров, до 1800 года, или на участии американских Друзей в таких движениях, как мир, отмена рабства и права женщин. Результатом стал значительный пробел в истории американского квакерства, пробел, который данное исследование стремится заполнить.

Эта книга начинается с описания квакерского представления о религиозной жизни в первой

половине XIX века, отличительного представления, которое, в отличие от доминирующей евангельской религиозной культуры Соединенных Штатов, делало акцент на позрании в святости, а не на «новом рождении». Это представление впервые начало разрушаться в 1820-х годах, когда единство американского квакерства распалось в результате ожесточенного раскола, который во многом напоминал конфликты между евангелистами и либералами в более широком религиозном мире. В этом исследовании рассказывается об истории Друзей-ортодоксов, которые ответили на ряд вопросов почти так же, как евангелисты-неквакеры. Некоторые, несомненно, пожалеют об исключении Друзей-хикситов, противоположной стороны, из этого исследования, но их история была настолько иной, что включить их сюда значило бы написать две книги.

В 1830-х годах ортодоксальные Друзья в Соединенных Штатах вступили на путь, который привел их под мощное влияние доминирующей евангельской культуры Соединенных Штатов. Евангельские нормы и ценности медленно проникали в ортодоксальное квакерство, часто так постепенно и так тонко, что многие Друзья не полностью осознавали, что происходит. Тем не менее, результатом стал еще один раскол. Евангельское влияние достигло кульминации в 1870-х годах, когда группа молодых квакерских служителей привнесла методы пробуждения движения святости (второе благословение) в Общество Друзей. Пробуждение святости породило новую фракционность среди ортодоксальных квакеров, которые потратили время с 1875 по 1895 год на попытки примирить эти нововведения с квакерской традицией. К началу XX века большинство американских Друзей поглотили те же вопросы модернизма и зарождающегося фундаментализма, которые беспокоили других протестантов.

Цели данного исследования — дать новое понимание разнообразия и сложности американской квакерской истории, пролить новый свет на истоки квакерской благотворительности и гуманизма, а также сделать понятными столетние доктринальные дебаты, которые в противном случае могут оставить непосвященных в недоумении; и, прежде всего, показать, что история квакеров XIX века была по большей части серией взаимодействий между американскими Друзьями и более широким политическим, социальным и особенно религиозным миром. Реакция Друзей на эти взаимодействия и их влияние определяли курс квакерства.

Однако, чтобы сделать больше, чем просто осветить пропущенный аспект истории влиятельной, но относительно небольшой секты, исследование также фокусируется на двух предметах, представляющих значительный интерес для изучающих американскую историю и культуру — евангелизме и плюрализме. История ортодоксального квакерства в рассматриваемый период многое говорит о американской религии XIX века, в частности о взаимоотношениях между её евангельским центром и теми традициями, которые изначально находились за его пределами. В то самое время, когда евангелизм и оппозиция ему порождали новые деноминации и религиозные движения, тем самым расширяя американский религиозный спектр и границы плюрализма, евангелизм также глубоко влиял на не-евангельские традиции и притягивал их ближе к религиозному центру. Ортодоксальное квакерство в XIX веке показывает яркий пример этого процесса.

Эти две темы — евангелизм и плюрализм — были, конечно, предметами обильного изучения в других местах. Мы многое знаем об истории традиционно евангельских групп, таких как методисты, баптисты и пресвитериане, и об их видении христианской Америки. Это видение оказало глубокое влияние на американскую жизнь, с важными последствиями для политики, реформ, литературы, статуса женщин и природы семьи. Однако лишь недавно историки начали оценивать влияние евангелизма на деноминации вне евангельской традиции. Евангелизм сильно затронул как епископалов, так и лютеран, не говоря уже о таких сепаратистских сектах, как Немецкие баптистские братья (данкарды), амиши и меннониты.

Римокатолики в Соединенных Штатах приняли некоторые техники евангельского ривайвелизма. По мере того как плюрализм увеличивался в количестве разнообразных сект, и по мере того как некоторые из этих сект расширяли его границы, нормы других всё больше устанавливались доминирующей евангельской культурой.

Пожалуй, ни одна религиозная группа в XIX веке не воплощает этот процесс так хорошо, как ортодоксальные Друзья. Общество Друзей возникло в Англии XVII века как протест против доминирующей религиозной культуры своего времени, укрепившись не только за стеной, отделяющей от мира, но и с доктринальными верованиями, которые отличали квакеров от почти всех других протестантов. В течение XVIII века американские Друзья прошли процесс внутренней реформации, который укрепил эти баррикады и усилил чувство обособленности и особенности квакеров. Однако в XIX веке, в ответ на то, что большинство восприняло как вторжение внешних ересей в учение служителя Элиаса Хикса, ортодоксальные Друзья отреагировали совершенно иначе. Их защита от заражения значительно приблизила их к американскому религиозному мейнстриму. В ходе сложной череды событий, часто направленных на формирование самобытного квакерского свидетельства или возвращение к основополагающим принципам, квакеры начали интерпретировать свое наследие таким образом, чтобы оно отражало евангельские нормы. Это, в свою очередь, заложило основу для пред-революции 1870-х годов, когда учения, взятые из межденоминационного движения святости, трансформировали Общество. К 1900 году большинство членов Общества Друзей в Соединенных Штатах приблизились ближе к американскому религиозному мейнстриму, но ценой раскола, который привел к возрастающему разнообразию внутри американского квакерства, отражающему более широкий религиозный мир. Ортодоксальные квакеры предлагают замечательный пример тонких средств, с помощью которых доминирующая культура привлекает маргинальные группы под своё влияние и ближе к мейнстриму.

Одним последним замечанием, необходимым при введении в историю ортодоксального квакерства, является его организационная структура. К XIX веку ортодоксальные Друзья жили в рамках сильно структурированной, но несколько децентрализованной системы церковного управления со следующими компонентами. (1) Самой низкой ступенью на организационной лестнице квакеров было подготовительное собрание, которое можно рассматривать как отдельную конгрегацию. Часто Друзья называли его просто собранием. Одно или несколько таких собраний составляли (2) месячное собрание. Месячное собрание было основной единицей квакерской организации. Оно имело право принимать и отлучать (экскомуницировать) членов, владеть собственностью и регистрировать браки. Два или более месячных собрания составляли (3) квартальное собрание. Квартальное собрание занималось проблемами, обычно доктринальными и организационными, считавшимися слишком важными, чтобы оставлять их на усмотрение месячных собраний. Несколько квартальных собраний составляли (4) годовое собрание. До 1902 года годовое собрание было высшей властью для ортодоксальных Друзей, проживавших в его пределах. Каждое годовое собрание было независимым от всех других; ни одно годовое собрание не могло создавать правила для другого или контролировать его. Годовое собрание принимало решения как по доктрине, так и по дисциплине и служило судом окончательной апелляции в случаях отлучения. В 1860 году в Америке было шесть годовых собраний: Новой Англии, Нью-Йорка, Филадельфии, Балтимора, Вирджинии и Северной Каролины. В период с 1813 по 1908 год ортодоксальные Друзья в Соединенных Штатах образовали девять новых годовых собраний: Огайо в 1813, Индиана в 1821, Западное в 1858, Айова в 1863, Канзас в 1872, Уилмингтон в 1892, Орегон в 1892, Калифорния в 1895 и Небраска в 1908. (Годовое собрание было также создано в Канаде в 1867.) Эти названия могут вводить в заблуждение. Например, после 1821 года Годовое собрание Огайо включало только Друзей в восточном Огайо. Те, кто находился в центральной и западной частях штата, были частью Годового

собрания Индианы. Однако Годовое собрание Огайо действительно включало Друзей в западной Пенсильвании и Вирджинии. Ортодоксальные Друзья в юго-восточном Мичигане были частью Годового собрания Нью-Йорка до 1867 года, когда они стали частью Годового собрания Огайо.

Следует иметь в виду, что собрания были как институты, так и события. Таким образом, в некоторых контекстах «Годовое собрание Индианы» может относиться к органу Друзей. В другом контексте оно может относиться к ежегодным сессиям, когда члены годового собрания собирались для ведения дел и решения вопросов общества.

ГЛАВА I. КВАКЕРСКОЕ ВИДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ, 1800—1860

В конце 1839 года Уильям Хоббс, видный служитель в Обществе Друзей, изложил для своих детей «кое-что из своего религиозного опыта». Духовные автобиографии не были редкостью в Америке XIX века, но воспоминания Хоббса представляют разительный контраст с воспоминаниями его современников, таких как Чарльз Финни и Лиман Бичер. Общая лексика евангельского протестантизма — убеждение, обращение, возрождение, новое рождение и даже церковь — отсутствует. Вместо этого Хоббс писал о «Нашем Обществе», о многих случаях крещения, о несении креста.

Хоббс прожил духовную жизнь, которая радикально отличалась от жизни почти всех других христиан. К началу XIX века Общество Друзей создало систему религиозных доктрин и моральных предписаний значительной сложности. Это была система, которая затрагивала практически каждый аспект жизни последовательного Друга. И она являет разительные контрасты с доминирующей религиозной культурой Соединенных Штатов до 1850 года.

Вот уже полвека отправной точкой для понимания американской религии XIX века является евангелизм. Дать определение евангелизму — непростая задача. Как отметил Дональд Мэтьюз, этот термин раздражает всех, кто любит «четкие и точные определения». Однако одна идея была центральной для евангелизма: опыт обращения, «глубоко эмоциональное» новое рождение, в котором человек устанавливал приемлемые личные отношения с Богом. В опыте обращения была заложена уверенность большинства евангелистов в том, что этого глубокого личного переживания обычно нельзя достичь в одиночку; ищущий будет приведен к нему «помазанным Духом» проповедником. И это был определенный опыт. Возрожденные христиане могли назвать дату своего нового рождения с той же точностью, что и дату своего появления на свет.

Видение квакерами религиозной жизни было совершенно иным. Ярлык, который историки обычно применяют к религиозной жизни Общества Друзей в XVIII и начале XIX веков, — квиетизм. Это была, утверждают они, жизнь медитации и размышления, сосредоточенная на опыте непосредственного воздействия Святого Духа на душу. Таким образом, она имела определенные мистические черты. Она принижала значение проповеди и всех других внешних средств благодати и вместо этого фокусировалась на отсечении всего, что могло отвлечь от достижения полного духовного общения с Богом. Образ жизни и концепции богослужения квакеров были сознательной альтернативой аскетизму, в котором обычно находила прибежище рефлексивная религия, альтернативой, которая ставила Друзей на путь спасения, позволяя им жить в мире, не будучи запятнанными им.

В центре этого видения была самая отчетливая доктрина Друзей — Внутренний Свет. Видение Джорджа Фокса на североанглийских пустошах в 1640-х годах — о том, что «каждый человек был просвещен божественным светом Христа... и те, кто верил в него,

выходили из осуждения к свету жизни и становились детьми его», — все еще направляло Друзей 150 лет спустя. Внутренний Свет делал ненужными всех посредников — священников, таинства, приношения. Следуя свету внутри, любой мог достичь спасения. Игнорирование света в конечном итоге гасило его и приводило к осуждению на вечные муки. Разногласия по поводу источника и природы Внутреннего Света в конечном итоге раскололи американских Друзей, но практически все квакеры соглашались с молодым Другом из Огайо Томасом Арнеттом в том, как воспринимался Внутренний Свет. Это был «тихий, спокойный голос» в «душе каждого человека... с целью научить его, как ему провести свое время в этом мире, чтобы обрести благоволение и благословение Божье». Поскольку свет был от Бога, он учил так, как ни один смертный не мог научить. Таким образом, все люди, даже те, кто никогда не слышал о Христе, имели внутри себя не только путь к спасению, но и путь, далеко превосходящий любые человеческие средства.

Таким образом, целью религиозной жизни квакеров было позволить семени Христа, Внутреннему Свету, постепенно вести верующих к спасению. Друзья искали не кризисного опыта единого нового рождения, а постепенного роста в святости. Таким образом, рост стал любимой квакерской метафорой религиозной жизни. Служитель из Северной Каролины Натан Хант сравнил духовную жизнь с растением, где Внутренний Свет — это семя, которое прорастает под руководством Бога, постепенно принося плоды спасения. Друзья часто сравнивали свой духовный рост со своим физическим развитием, как в случае с Фрэнсисом Гулдом, молодым Другом из Новой Англии, который в 1850-х годах писал, что «он думал о «прогрессии от этого состояния детства к состоянию юноши, а затем сильного мужа в Иисусе Христе». Тема роста, возрождения через «постоянную борьбу за продвижение», движения «постепенно и мягко» является постоянной в писаниях Друзей между 1800 и 1850 годами. Часто этот рост происходил такими малыми шагами, что казался незаметным. Так, один Друг вспоминал о своей духовной жизни лишь то, что он приобретал «понемногу... во многих отношениях», пока не преодолел «то падшее», что было в нем самом.

Это не означает, что многие Друзья не переживали определенные переломные моменты в своем росте. Обширная литература квакерских дневников и мемуаров часто упоминает конкретные переживания, которые рассматривались как начало послушания Внутреннему Свету. Известный служитель Стивен Греллет пережил глубокое пробуждение во время молитвенного собрания, столь же драматичное, как и у любого из его современников-неквакеров. Однако обычно такие переживания были менее внезапными. Так, Друзья из Пенсильвании записали о Мерси Эллис, что «в ранней жизни она ощущала умиляющие посещения Бога, склоняющие ее избирать добро и отказываться от зла». Уильям Хоббс вспоминал проявления Божьей любви и суда уже в возрасте пяти или шести лет. После многих таких посещений, в возрасте двадцати одного года, во время молитвы, ему показалось, что он услышал голос, говорящий: «Если ты будешь верен в следовании тому внутреннему свидетельству, которое так долго взывало к тебе, твои грехи будут прощены, и Я буду с тобой и буду твоим хранителем». Язык «голоса» Хоббса значим: он не говорил, что его грехи прощены сразу; скорее, он говорил, что его грехи будут прощены, если он последует указаниям «внутреннего свидетельства».

Важно помнить, однако, что многие воспоминания и мемуары не упоминают такого опыта, из чего следует, что он не считался необходимым для спасения. Типичен в этом отношении панегирик собрата по вере, написанная Друзьями из Индианы в 1820-х годах: «Поскольку она с юных дней покорялась божественному наставлению, — писали они, — она свидетельствовала о росте и продвижении в жизни истинной религии и, через ее энергичные действия, стала сильным и образцовым членом церкви». В зрелом возрасте служитель из Нью-Йорка Генри Халл мог написать лишь, что он на пути к спасению; будет ли небо его наградой, было неопределенно. Действительно, в глазах многих Друзей, евангельское

утверждение о спасении, основанное на единичном событии, вело к опасному ложному покою. «Горе тому, кто ослабляет труды, пока не достигнет безопасных берегов вечной вечности», — писал один филадельфийский Друг. Друг, рожденный в Индиане в 1842 году, вспоминал, что был подростком, прежде чем вообще услышал о том, чтобы быть «обращенным раз и навсегда».

Сравнение евангельских и квакерских взглядов на религиозный рост дает поучительный контраст. Для евангелистов было обычным делом говорить и писать о необходимости возрастания в благодати и непоколебимости в вере, но они видели в новом рождении ключевой опыт и сосредотачивали на нем большую часть своего внимания. Для квакеров же рост и был опытом. Таким образом, Друзья пытались помогать другим на этом пути. Возрастание в спасении, как его излагали Друзья, было внутренней природы с внешними проявлениями.

Ортодоксальные Друзья спешили указать, что люди не могут ничего сделать для достижения собственного спасения; сам Джонатан Эдвардс никогда не выражал эту бессильность более ясно. Не было значительной разницы между позицией ортодоксальных квакеров и позицией большинства евангелистов относительно последствий грехопадения Адама для его потомков. Люди были полностью бессильны; их испорченная воля всегда препятствовала продвижению и преображению во Христе. Невозможно было сделать и шага в одиночку. Но для ищущих был Внутренний Свет, «Божественная воля, открываемая внутренне», и крещение Святым Духом.

Концепция крещения у квакеров радикально отличалась от таковой у большинства христиан. Джордж Фокс и ранние Друзья отвергли водное крещение (наряду с причастием) как одну из иудейских церемоний, которые пришествие Христа упразднило. Истинное евангельское крещение, утверждал Фокс, было крещением «Духом Святым и огнем». Друзья видели в этом крещении особое посещение Бога, переживаемое внутренне, чтобы помочь возрасти в святости. Христос, говорили Друзья, пришел в мир, чтобы положить конец греху и принести праведность; если праведность должна была покорить сердце, это должно было произойти через дух Божий — никакое внешнее установление не могло очистить его.

Крещения Святым Духом принимали множество форм, но, по опыту Друзей, они обычно приходили через страдания и бедствия. Это могла быть болезнь или какое-то личное горе, но наиболее распространенной была своего рода душевная боль или депрессия, возникавшие без видимой причины; любимой фразой было «в сильных лишениях». Друзья, живущие в свете, научились радоваться таким переживаниям, которые, как они верили, омывали и делали белыми одежды верующих. Одна квакерская мать в Индиане в 1890-х годах пыталась утешить свою дочь уверением, что «испытания и невзгоды, терпеливо переносимые и тихо принимаемые, подготавливают народ Господень к наслаждению Его любовью и силой». Один филадельфийский Друг писал, что опыты и испытания были так же необходимы для духовного здоровья, как лекарства для физического. Преобладающий тон, однако, был гораздо резче. Стивен Греллет цитировал Писание: «Кого любит Господь, того наказывает, и бьет всякого сына, которого принимает. Если бы мы не были наказываемы, мы были бы незаконными детьми, а не сынами».

Не все крещения были связаны со страданием. Некоторые были от радости и восторга. Служитель из Новой Англии Джон Уилбур, несокрушимый противник доктринальных нововведений, считал, что переживания горя и счастья уравнивают друг друга. Таков был опыт Джона Билса, Друга из Северной Каролины. Незадолго до своей смерти в 1796 году он имел видение неба с Христом, восседающим во славе и окруженным святыми. Билсу было дано обещание, что через несколько дней он присоединится к их числу. Этот опыт, рассказывал он своей семье, наполнил его невыразимой радостью и чувством неопишуемой

сладости.

Однако преобладающим мотивом в «глубоких крещениях», которые переживали Друзья, была скорбь. Типичен язык Маргарет Джонс, служительницы в Индиане в 1850-х годах: «Слабость и бедность вообще мой удел... Я думаю, что подвергалась самым странным и необычным искушениям, испытаниям на прочность, причем таким образом, который сейчас невозможно описать». Один филадельфийский Друг в 1820-х годах отказался даже пытаться утешить одного такого страдальца, сказав, что это было бы противно воле Божьей. Это может объяснять распространенное описание Друзей как угрюмых, ярлык, справедливость которого Друзья признавали. Друзья, однако, считали, что такой внешний вид является признаком внутренней благодати. Как сказал один из них в 1841 году: «От печали лица сердце делается лучше». Конечно, и другие протестанты, такие как евангельские ривайвелисты Великого пробуждения, были печально известны своим угрюмым видом и мироощущением; почти все евангелисты избегали легкомыслия и «легкости». Но мало какие группы доводили угрюмость до такой степени, как Друзья, или видели в депрессии такую духовную заслугу.

Эти переживания, в глазах Друзей, приносили их страдальцам награду. Они были средством «усовершенствования и очищения». Друзья видели в крещении Святым Духом нечто, что нужно часто переносить. «О, глубокие крещения, которые мне приходится испытывать ежедневно», — сетовал Чарльз Осборн в 1816 году. Они постепенно смывали не только грех, но и желание и склонность ко греху, помогая страдальцу достичь совершенства. После многих крещений Друзья будут как «золото, испытанное в огне», полностью очищенными. Они приходили к тому, чтобы вверить свою волю Христу. Таким образом, конечной целью «глубоких крещений» было не просто «обращение», а освящение, состояние безгрешности.

Люди не могли ничего сделать сами, чтобы продвинуть дело спасения, но они могли сотрудничать с ним. Лучшим средством было уединение в одиночестве, где мир и все, что отвлекало от Бога или заглушало «тихий, спокойный голос», были далеки. «Удалиться в душу, — писал Томас Арнетт в 1833 году, — значит войти в дом знания и совершенное молчание всех воображений и действий». Такое уединение готовило ищущих к божественному наставлению. Как пророки древнего Израиля, говорил Арнетт, ищущие должны пребывать в уединении, ожидая Господа. Однако «пребывать в покое» часто было борьбой для Друзей, и их письма и дневники полны просьб о божественной помощи оставаться в таком состоянии. Постоянное приближение, ожидание, имело своим самым ощутимым результатом огромное количество дневников и памятных записок, в которых Друзья записывали свой духовный прогресс или оплакивали его отсутствие.

Точно так же, как Друзья время от времени стремились к абсолютному уединению, они также стремились оградить себя от вторжения окружающего мира множеством других способов. Эти ограды со временем затвердели в систему, которую многие Друзей называли «простой жизнью». Сохранившиеся с XVII века, многие обычаи простой жизни включали использование «ты» и отказ от «вы» в единственном числе второго лица, особая одежда, и принципиальный отказ снимать шляпы, использовать титулы и приносить клятвы. В некоторых случаях, запрет был основан на Писании. К 1800 году простая жизнь создала отдельный мир вокруг Друзей, который помогал им оставаться отделенными от окружающего мира, который они отвергали за его отвращения. Необычная одежда и манера говорить придавали Друзьям еще одну странность и лишали их популярности у окружающих. Таким образом, Друзья избегали приглашений и соблазнов, которые могли бы вовлечь их в мир. Мир по своей природе был враждебен росту благочестия, и Друзья воспринимали свои особенности не только как средство отделения от загрязнений мира, но и как напоминание миру о лучшем пути.

Рука об руку с простой жизнью шли суровые ограничения на развлечения и увеселения.

Друзья запрещали практически все мероприятия, которые не вели к религиозному размышлению. Типичным было отношение филадельфийского журнала «Френд» к романам в 1837 году. Цель жизни, писала редакция «Френд», — достичь спасения, задача, которая требует почти всего времени любого человека. Чтобы заполнить оставшиеся свободные моменты, так много хорошей литературы доступно в религии, истории и науке, что не остается времени для более легких занятий. Друзья накладывали подобные запреты на музыку, включая гимны. Богу не нужна такая хвала; музыка лишь услаждает чувства. Друзья, естественно, разделяли критику евангелистов в отношении такой «вопиющей безнравственности», как азартные игры, танцы, блуд и пьянство.

Друзья суммировали весь этот образ жизни — крещения, невзгоды, отречение от мира и простую жизнь — во фразе «нести крест». «Без креста нет короны», — писал Уильям Пенн в 1680-х годах, и Друзья видели в «личном кресте» путь спасения. Подобно тому как Христос очистил мир от греха Своей искупительной смертью на кресте, так и Друзья должны были ежедневно умирать для греха. «Ежедневный крест должен испытываться, — писал Джозеф Эджертон, ведущий Друг из Огайо, в 1842 году, — посредством чего, будучи распяты для мира, мы можем быть приведены к следованию за благословенным вождем спасения по прямому и узкому пути самоотречения». Томас Арнетт лирически писал о кресте как о том, что «божественная благодать богата... приносит спасение всем, кто... ходит под его божественным влиянием», он искоренит каждое внутреннее желание, покорит всякий грех и в конечном итоге сделает приятными жизни всех, кто живет под ним. Когда Друзья таким образом подчинялись наказанию креста в жизни, они становились способными вести свои семьи по тому пути, по которому им следовало идти, поскольку они привыкали к тому, что потерю становилось легче переносить. Таким образом, крест стал символом как средства благодати, так и образа жизни для Друзей.

На основе этих убеждений Друзья создали духовный мир, радикально отличающийся от такового у других протестантов. Друзья иногда говорили о том, что у них меняются взгляды, но они не успокоились и не восприняли это в том же свете, что и евангелисты. Когда Друзья выходили за рамки цели религиозной жизни, они называли это освящением, святостью или отвержением, а не обращением. Многие евангелисты, особенно Джон Уэсли в XVIII столетии и Чарльз Финни в XIX, также говорили о благословении и обязанности освящения, но они представляли это как вторичное. Сначала обращение в веру, затем освящение. Вместо этого Друзья считали, что оправдание (обратная сторона обращения в глазах евангелистов) — пребывание в состоянии принятия Богом — и освящение — очищение от влияния всякого греха — неразделимы. Любимым текстом квакеров было послание к Евреям 12:14, где говорится о святости, «без которой никто не увидит Господа». Так, в 1850 году журнал «Френдз Ревью» с гордостью заявил, что Общество никогда не переставало отстаивать идею спасения как «*освящения* через непосредственное и осязаемое влияние Христа» (выделено курсивом). Друзья категорически отвергали уэслианскую и финнианскую формулировку о мгновенном освящении после обращения, по крайней мере, до 1870-х годов. Несколькими годами ранее один Друг из Индианы в своем обращении к квакерской молодежи резюмировал это мировоззрение: «Вся неправедность, которая является грехом, должна быть устранена... прежде чем мы сможем воссоединиться... Мы должны быть готовы подвергнуться мощному воздействию этого пылающего меча, который всеми способами воздействует на преступную природу внутри нас, прежде чем мы сможем вкусить плоды с древа жизни или войти в город через "тесные врата"». Такой опыт был трудным, но он был вознагражден, поскольку «если есть готовность пребывать в смиренном терпении, то под действием этой священной войны в сердце будет пережито преодоление, и со временем все сердце изменится и станет новым».

Часто уединенная природа религиозной жизни, как ее представляли Друзья, могла заставить

некоторых усомниться, необходима ли какая-либо форма человеческого общения, но квакеры пылко верили, что собираться вместе для божественного поклонения — на «молитвенное собрание», как они его называли, — имеет жизненную важность. Собрание не только давало Друзьям возможность воплотить в действие их идеи о природе истинного поклонения: оно также становилось частью несения креста. Самое главное, молитвенное собрание, вдали от отвлечений мира, предоставляло лучшие средства для ожидания Бога и укрепления Им.

Молитвенные собрания были логическим продолжением квакерской концепции религиозной жизни. Их основой была тишина, «самая возвышенная часть нашей религиозной жизни», как выразился один восторженный Друг. Тишина отчасти означала отсутствие всякого шума, поскольку никто не должен был ничего делать на молитвенном собрании без прямого вдохновения Святого Духа. Чтобы ощутить такое вдохновение, нужно было отрешиться от всего остального. Истинное безмолвие — это «простираение души перед Богом, когда мы ожидаем чего-то от Него, и только от Него». Это ожидание может принимать форму молитвы, увещания или проповеди. Это могло бы принести внутреннее переживание, глубокое крещение, к которому так стремились Друзья. Однако молчание было чем-то большим, чем просто средством. По мнению Друзей, истинное молчание само по себе было богослужением. Как писал в 1850 году один из Друзей, было странно думать, что Богу нужно слышать, как кто-то говорит вслух, чтобы Ему поклонялись: «Чем более мысленным является наше поклонение, тем больше оно уподобляется Его подобию; чем более безмолвным оно становится, тем больше подходит для языка духа». Было бы неверно утверждать, что Друзья отвергали проявление эмоций на собраниях. Плач не считался неприличным. Однако словесные выпады осуждались. Слова и физические действия предназначались для смертных, но Бог знал язык души и не нуждался в том, чтобы слышать произносимые слова.

Таким образом, нарушить тишину на молитвенном собрании было очень серьезным делом. По этой причине Друзья скептически относились к выступлениям посторонних на собраниях. Они не одобряли даже одобрительное «аминь» методиста, слушающего проповедь квакерского проповедника. Немногие Друзья время от времени выступали на собраниях, но те, кто это делал, по-видимому, делали это регулярно. В девятнадцатом веке Друзья признавали такой дар, официально записывая тех, кто выступал «в служении». Слово «запись» имеет важное значение. Люди могли распознать дар, дарованный только Богом. Они не могли продвинуть его вперед, и ни одно человеческое действие, такое как рукоположение, не могло придать ему особой силы или легитимности.

Друзья доводили доктрину прямого вдохновения до крайности. Одним из любимых высказываний Джорджа Фокса было то, что ученая степень, полученная в Оксфорде или Кембридже, не делает человека священником. Результатом стал антиинтеллектуализм, из-за которого Друзья сильно отстали от других конфессий в развитии высшего образования, даже несмотря на то, что они были лидерами в области начального образования. Некоторые Друзья осуждали любое обучение, кроме элементарной грамотности. Поскольку проповедь или другое служение должно было совершаться под непосредственным вдохновением Святого Духа, Друзья запрещали какую-либо подготовку. На собрания редко можно было взять с собой даже Библию для чтения. Служители не имели профессионального статуса. Они работали на светской работе, чтобы прокормить себя. И они относились к молчаливому ожиданию так же серьезно, как и любой другой прихожанин. Нередко служитель просил Друзей провести собрание, а затем на протяжении всего этого времени сидел молча.

Характер проповедей квакеров до 1850 года неясен, поскольку рукописей проповедей не существовало, а в различных дневниках квакеров обычно записывались лишь самые поверхностные сведения о том, что говорили или слышали Друзья. Многие Друзья категорически возражали против их расшифровки и публикации. То, что сохранилось,

говорит о том, что темами проповедей были вопросы, имеющие жизненно важное значение для Друзей, пытающихся продвинуться в святости: крещение, возрастание, простота, молчание, опасности этого мира и, особенно, Внутренний Свет. Как писал один служитель в начале XIX века, целью проповеди было «убедить людей искать Господа и быть верными Его слову, сокровенным словам сердца». Языком таких бесед обычно были внутренние переживания разума. Язык таких бесед обычно заимствовался из Библии и был наполнен аллегориями, необычными метафорами и аналогиями. К девятнадцатому веку сложилась определенная форма квакерской проповеди — своего рода песнопение, известное как «песнопение нараспев». Пение нараспев не имело официального разрешения, и часто на годовых собраниях служителей просили избегать эмоциональности в речи и жестах. Тем не менее, эта форма стала типичной для проповеди квакеров.

Квакерское служение предназначалось не для широкомасштабного прозелитизма, а для назидания тех, кто уже был членами. Вопреки распространенному мнению, квакерские служители до 1850 года часто проводили, или «назначали», собрания среди нечленов, и «обращенных Друзей» можно было найти почти на каждом собрании. Некоторые из самых видных служителей Общества в начале XIX века — Стивен Греллет, Кристофер Хили, Уильям Хоббс и Джереми Хаббард — были обращенными. Однако Друзья обычно воспринимали свою миссию как в корне отличную от миссии евангельской религии. Они не предпринимали регулярных, запланированных усилий для обращения, вместо этого полагаясь на членство по рождению для поддержания своей численной силы. Таким образом, они направляли большую часть своих ресурсов укреплению и обучению тех, кто всегда был Друзьями. Для остального мира Друзья должны были быть закваской, примером. Общество Друзей должно было быть «как свет для мира», чтобы «люди видели добрые дела, совершаемые его членами, и, подражая их примеру», прославляли Отца своего Небесного».

Такое отношение ставило Друзей в неловкое положение по отношению к другим конфессиям. С одной стороны, Друзья видели хорошее во всех церквях. Само название «Общество Друзей» свидетельствовало о том, что «церковь» — это слово, которое применимо только ко всем верующим. И Друзья были твердо убеждены в том, что послушание Внутреннему Свету может спасти даже тех, кто никогда не слышал о Христе. С другой стороны, Друзья по-прежнему были убеждены, что их общество — это «возрожденное раннее христианство», что они должны быть «светом для народов». Принимать участие в богослужении других конфессий означало бы рисковать вернуться к «нищенским элементам», таким как таинства, уводящие от света и креста.

Концепция сообщества у квакеров выросла как из «простой жизни», так и из идеи Друзей как закваски для мира. Друзья кодифицировали требования простой жизни в «дисциплине», которая устанавливала стандарт поведения, ожидаемый от каждого Друга во всем — от поведения на собрании до стиля одежды и высоты надгробий. В каждом месячном собрании были наблюдатели — «святые, самодовольные, фанатичные создания», по словам Джеймса Болдуина, «которые в другие времена и в других местах были бы святыми инквизиторами или, возможно, второсортными современными детективами». Обязанностью наблюдателей было обнаруживать и сообщать месячному собранию о любом нарушении дисциплины, чтобы помочь членам оставаться на «прямом и точном» пути, и чтобы обеспечить защиту репутации Общества, дабы она не пострадала от упреков. Практически все аспекты жизни находились под присмотром собрания. Даже переезд от его опеки без рекомендации другому месячному был нарушением, которое могло привести к потере членства, или «лишению признания».

Друзья старались свести к минимуму отношения с внешним миром. Наиболее заметным проявлением этих усилий стала дисциплина брака. Брак должен был заключаться только с другим Другом; брак с не-квакером был запрещен на том основании, что родители,

придерживающиеся разных религиозных убеждений, могли запутать своих детей. Более того, такие браки, как правило, уводили Друзей от «простой жизни» и креста. Брачные правила создавали сплоченные общества со сложными семейными связями, как, например, в Нантакете с его пятью тысячами двоюродных братьев и сестер. По этим причинам Друзья сконцентрировались в определенных регионах. Еще в 1860-х годах женщина, выросшая в состоятельной семье балтиморских квакеров, могла общаться только с другими квакерами. Большинство Друзей из Пенсильвании проживало в пяти округах вокруг Филадельфии. Подавляющее большинство квакеров в Огайо проживало в трех округах на восточной окраине штата и в трех на юго-западе. В Северной Каролине более половины квакерского населения проживало в двух округах. Выход из своего сообщества, даже в другие сообщества Друзей, был делом, которое, по крайней мере, в начале девятнадцатого века требовало одобрения собрания. «Сообщество квакеров — это почти целый мир внутри себя», — написал один из бывших Друзей. «Это место настолько отделено от внешнего мира... насколько это вообще возможно в кругу смертных».

Даже самая известная и наиболее изученная черта квакерства девятнадцатого века — его приверженность гуманизму и филантропии — была связана с требованиями «простой жизни» и креста. Истоки квакерского гуманизма сложны, но для многих Друзей он естественным образом вытекал из квакерской концепции религиозной жизни. «Дух филантропии — это неизменный плод строгого и пристального внимания к наставлениям благодати», — говорилось в редакционной статье «Френдз Ревью» в 1859 году, и Друзья рассматривали добрые дела как один из лучших признаков возрастания в святости. Сидни Джеймс обнаружила, что Друзья в восемнадцатом веке придерживались аналогичной точки зрения. Выступая против рабства, например, квакеры руководствовались двойной заботой. Конечно, они были обеспокоены насилием и лишениями, которым подвергались рабы. Но, как отметил Дэвид Брайон Дэвис, в основе протеста квакеров против рабства лежали забота о чистоте и ответственности. Рабство было отвратительным для раба, потому что, как писал Томас Арнетт, оно лишало рабов свободы строить свою жизнь в соответствии с внутренним светом. Что касается рабовладельцев, то их власть над своей собственностью была настолько велика, что это давало множество возможностей для потворства греховным наклонностям. Таким образом, отказ от рабства стал признаком внешней чистоты, а также отражением прогресса внутренней работы духа. Аналогичная тема обсуждалась и в других реформах квакеров. Друзья выступали за грамотность, потому что это было необходимо для чтения Библии и других полезных произведений, которые мешали святости. Друзья были видными сторонниками печально известной пенсильванской системы тюремной дисциплины, в рамках которой одиночное заключение каждого заключенного с Библией должно было привести к размышлению, покаянию и перевоспитанию. Даже пацифизм частично объясняется требованиями простой жизни и креста. Война и насилие давали волю страстям, а страсти были одними из главных объектов наказания под крестом.

Так ортодоксальные квакеры сохраняли образ религиозной жизни, который радикально отличался от доминирующей евангельской религиозной культуры Соединенных Штатов до 1850 года. Друзья описывали эту жизнь как «несение креста» — креста необычности, крещения, простой жизни, молчаливого богослужения. Они выдерживали это только благодаря постоянному соблюдению дисциплины и сопротивлению миру. Но полностью отгородиться от мира было невозможно. И под натиском этого мира старое видение начало разрушаться.

ГЛАВА II. КРУШЕНИЕ СТАРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ, 1800—1850

В 1870-х годах, когда Уильям Ходжсон из Филадельфии написал свою собственную острую и

очень личную историю Общества Друзей в девятнадцатом веке, он выбрал показательный подзаголовок: «Исторический взгляд на последовательные потрясения и расколы в нем в течение этого периода». Краткое изложение истории квакеров с 1800 по 1860 год, сделанное Ходжсоном, является точным. В 1800 году Общество Друзей, не только в Америке, но и во всем мире, отличалось поразительной компактностью населения и, как казалось, единством в вопросах теологии. В 1860 году американские Друзья были разделены не менее чем на три, казалось бы, непримиримые фракции, каждая из которых заявляла, что является единственным истинным Обществом Друзей, и каждая осыпала бранью других. И по мере того, как разрушалось единство доктрин, разрушалась социальная и демографическая компактность, поскольку Друзья, как и другие американцы, рассеивались по Соединенным Штатам.

Великое переселение

Социальным фактом американского квакерства в XIX веке было движение на Запад. Некоторые историки пытались интерпретировать американское квакерство как продукт опыта проживания на границе. Друзья, утверждают они, всегда были людьми, стоявшими в авангарде оседлости. Эти ученые утверждают, что свобода, присущая фронтиру, находилась в постоянном противоречии с более консервативным, ограниченным квакерством Востока. Это противоречие, по их мнению, стало причиной большинства разногласий, с которыми столкнулись американские Друзья. Как и более масштабная попытка Фредерика Джексона Тернера столетней давности, этот тезис о пограничности преувеличен. Однако бесспорным является то, что к 1850 году миграция на запад изменила облик американского квакерства.

Великое переселение, как называли его Друзья, радикально изменило структуру населения американских квакеров. Некоторые районы, где в 1800 году проживало значительное количество квакеров, — Тайдуотерская Вирджиния, Южная Каролина и Джорджия — к 1850 году остались без Друзей. В Северной Каролине, крупном квакерском центре конца XVIII века, в период с 1800 по 1850 год около четверти собраний в штате были распущены, или «отложены», в то время как в уцелевших квакерских общинах произошло резкое сокращение численности населения. «Наше собрание становится все более тесным, — писали два Друга из Северной Каролины в 1831 году. «Люди так часто переезжают на запад, что, кажется, мы скоро останемся вдвоем». Похожая судьба постигла поселения квакеров в Восточном Теннесси всего через поколение после их основания. Аналогичные миграции происходили из Новой Англии и средних штатов, хотя и не в таких масштабах. Однако у нас нет точных статистических данных и в отношении собраний, на которые повлиял хикситский раскол; трудно судить о том, какие потери были вызваны миграцией, а какие — богословскими распрями.

Основными направлениями миграции квакеров до 1850 года были Индиана и Огайо. Опять же, точных статистических данных мало, но они свидетельствуют о массовом притоке Друзей. Стивен Уикс, используя фрагментарные записи с Юга, обнаружил более 1400 семей и 900 отдельных лиц, отправившихся на запад до 1850 года. Джон Хант, Друг из Филадельфии, посетивший Огайо в 1813 году, прокомментировал это так: «Редко, если вообще когда-либо, там происходило более быстрое урегулирование... Там обосновалось огромное количество Друзей». В год визита Ханта Друзья к западу от Аппалачей организовали Годовое собрание в Огайо, первое новое Годовое собрание, организованное с 1698 года. Восемь лет спустя Годовое собрание в Огайо было разделено, и «Друзья к западу от реки Скотто» стали Годовым собранием в Индиане. К 1843 году большинство Друзей-ортодоксов жили к западу от Аппалачей: 30000 — в Годовых собраниях в Индиане и 8000 — в Огайо, по сравнению с примерно 35000 в Годовых собраниях на восточном побережье. В Огайо переселенцы из средних штатов и с Юга находились в грубом равновесии, но в Годовом собрании Индианы

была сильная гегемония выходцев из Северной Каролины, которая распространялась на запад до конца столетия.

Великое переселение также многое говорит о чувстве общности и дисциплине среди Друзей. На ранних этапах Друзья часто перемещались на запад группами. Одним из примеров является месячное собрание Друзей Трент-Ривер в округе Джонс, Северная Каролина. В 1800 году, желая вырваться из «египетской тьмы» этой «угнетающей части страны» на территорию, где рабство было запрещено, Друзья из Трента отправили двух членов на поиски подходящих земель в Северо-Западной территории. Посоветовавшись с Друзьями, живущими на Редстоун-Крик в западной Пенсильвании, два разведчика обнаружили большой участок на Колрейн-Крик в округе Белмонт, штат Огайо, куда Друзья из Трента переехали всем скопом. Друзья из Южной Каролины и Джорджии мигрировали в округ Уоррен, штат Огайо, аналогичным образом, получив предупреждение от Захарии Дикса, служителя, который, как многие считали, обладал даром пророчества, о том, что их дома на Юге станут полем битвы. После 1805 года такие миграции целых общин были редкостью, но даже когда Друзья мигрировали поодиночке, для их перемещения требовалось согласие и сопричастность коллег-квакеров. Примерно после 1815 года даже эта система консультаций рухнула, поскольку собрания перестали играть какую-либо роль, кроме передачи членства Друзей-мигрантов в собрания, к которым они присоединялись в своих новых домах. На самом деле, для многих Друзей миграция с проклятого рабством Юга становилась святым долгом. Другие были обеспокоены тем, что на запад Друзей привлекают менее благородные мотивы, такие как экономическая выгода, но серьезных попыток обуздать миграцию не предпринималось. К 1819 году в Годовом собрании Огайо, которое само по себе стало отправной точкой для продвижения на запад, можно было лишь констатировать, что «разрушение старых и формирование новых связей в некоторых случаях сопровождалось последствиями, наносящими ущерб росту в истине». Предписывалось, но без настоятельных требований проводить консультации с членами собрания, прежде чем Друзья поменяют свое место жительства.

Эти смешанные чувства свидетельствуют о неуверенности во влиянии миграции на квакерство. Некоторые Друзья были идеалистами. В 1847 году журнал «Френдз Ревью» выразил надежду, что квакеры, которые начинают проникать в Айову и Висконсин, станут светом в пустыне, светочем цивилизации и религии. Но другие Друзья загорелись идеей создания благочестивых общин, которые оставались бы отделенными от мира. «Когда я и другие Друзья приехали сюда, чтобы основать это Новое Поселение, — сказал Айзек Болдуин, отец летописца Джеймса, английскому служителю, приехавшему с визитом, — мы приехали с твердым намерением сохранить себя и наши дома незапятнанными от мира». Друзья на фронтире старались придерживаться старых стандартов во всей их строгости. Таким образом, дисциплина новых Годовых собраний была такой же строгой и бескомпромиссной, как и у их восточных коллег. Западные Друзья проявляли такое же рвение в создании школ, добросовестно посещали собрания и применяли всю силу дисциплины к правонарушителям.

Несмотря на такие усилия, было широко распространено мнение, что Друзья на границе не соответствуют самым высоким стандартам. По мнению многих Друзей, мигранты слишком часто ставят материальные мотивы на первое место, а духовное благополучие — на второе. В 1821 году Уильям Форстер, служитель из Англии, оплакивал «низкий уровень развития религии» в отдаленных поселениях Огайо и Индианы — служение оставалось без внимания, собрания посещались редко, дисциплина не соблюдалась. «Если бы удалось убедить наших Друзей остаться там, где они есть, позволить цивилизованному миру собраться вокруг них и воспользоваться преимуществами..., насчет них появилась бы хоть какая-то надежда», — написал он. Три года спустя Стивен Греллет, возможно, самый выдающийся из

ортодоксальных служителей того периода, был встревожен безудержным «неверием», которую он обнаружил среди Друзей в Индиане и Огайо. Конечно, не было недостатка и в нарушителях дисциплины. Например, в одном месячном собрании в Огайо наблюдатели наказали шестьдесят восемь членов церкви за одно-единственное нарушение — «брак на стороне» в период с 1804 по 1828 год. Нет никаких оснований полагать, что это собрание было исключением.

Таким образом, к 1850 году миграция изменила облик американского квакерства. Динамика миграции до сих пор до конца не изучена, но некоторые аспекты ясны. Друзья отправились на запад в поисках дешевой земли и возможностей основать благочестивые общины, в которых они могли бы жить вдали от мирских обольщений. К западу от гор Друзья изо всех сил старались сохранить дисциплину во всей ее прежней строгости, но почти с самого начала столкнулись с высоким уровнем отклонений, которые создавали ощущение кризиса и упадка. И это ощущение кризиса совпало с серией доктринальных кризисов, первый из которых произошел в 1827 году.

Хикситский раскол

В традиционном квакерском понимании религии личности занимали не так много места. Поколение Друзей, которое последовало за Робертом Баркли и Уильяма Пенна породило мало лидеров их уровня, мало авторов доктрин и ни одного систематического теолога. Не было создано ни одной работы, которая бы помогала Друзьям или объясняла квакерство непосвященным. Однако в период с 1800 по 1860 год три личности стали ключевыми в развитии американского квакерства: Элиас Хикс, пожилой фермер с Лонг-Айленда; Джозеф Джон Гёрни, английский банкир и аристократ; и Джон Уилбур, бескомпромиссный школьный учитель из Новой Англии. Каждый из этих людей стал голосом мощных течений в американском квакерстве и способствовал расколу Общества Друзей на три фракции.

Во многих отношениях самой привлекательной из этих личностей был Хикс, фермер-проповедник из Иерихона, Лонг-Айленд, который положил начало расколу 1827-1828 годов, ставшему переломным событием в истории американских квакеров. В 1820-х годах Хикс был пожилым человеком, сделавшим карьеру в квакерском служении еще во времена революции. Он много лет путешествовал, навещая Друзей по всей Северной Америке. К 1820 году проповеди Хикса вызвали смятение и страх в умах многих Друзей, испуг, который в конечном счете привел к расколу во время ежегодных собраний в Нью-Йорке, Филадельфии, Огайо, Балтиморе и Индиане. Эти разделения были вызваны не столько особым желанием Хикса основать новую секту (хотя он и добивался определенных перемен), сколько решимостью его противников очистить Общество от его ересей. Реакция на Хикса и его Друзей-хикситов определила курс самопровозглашенной «ортодоксальной» фракции на оставшуюся часть девятнадцатого века.

Взгляды Хикса лучше всего можно охарактеризовать как модифицированный квиетизм. Хикс не был либералом или модернистом, хотя некоторые из его идей предвосхитили определенные модернистские концепции. Он был человеком, защищавшим то, что он считал традиционным квакерством, от нападков инноваций и внешнего мира; он стремился реформировать Общество, вернув его к первоосновам.

В основе мышления Хикса лежала его вера во Внутренний Свет. Как и все Друзья, Хикс верил, что Свет ведет последователей к спасению, и на основе принципа Внутреннего Света он создал сложную систему доктрин, некоторые из которых были откровенно антиинтеллектуальными. Он выступал практически против всех форм обучения, выходящих за рамки элементарной грамотности, и почти против всех совместных усилий, направленных на социальное улучшение. У Хикса были и другие, весьма прогрессивные идеи, такие как его

смелое выступление против использования продуктов рабского труда и непоколебимая оппозиция любому вероучению.

“Ереси” Хикса заключались не в его приверженности Внутреннему Свету, а скорее в выводах о Христе и Библии, которые он делал на основе своего понимания Света. Хикс утверждал, что Христос был Сыном Божьим в том же смысле, что и все люди. Важность Христа заключалась в его примере: он достиг божественности благодаря совершенному послушанию Свету. Попутно Хикс косвенно отверг целый ряд доктрин, важных как для “ортодоксальных” христиан, так и для не-квакеров: искупление, первородный грех, существование дьявола, ад как место, а не условие существования. Подход Хикса к Библии был столь же неортодоксальным. Он признавал ценность Священных Писаний, но считал, что содержащееся в них откровение намного уступает тому, что до сих пор сообщается людям Святым Духом, и поэтому отказывался быть ограниченным ими.

Есть свидетельства того, что корни разделения были гораздо глубже, чем различия в доктринах. Историки когда-то разделяли точку зрения хикситов о том, что Хикс боролся за демократическую свободу мысли и свободу совести против авторитаризма евангелистов. Более поздние исследования акцентировали внимание на социально-экономических факторах. В ходе исследования разделения в Филадельфийском Годовом собрании Роберт Доэрти обнаружил, что в основе раскола лежит приспособление к недавно возникшему капиталистическому порядку Америки. Ортодоксы были успешными торговцами и предпринимателями из города и окрестных поселков; фермерами, которые приспособились к коммерческому сельскому хозяйству. Они придерживались евангельской системы верований, которая позволяла им участвовать в мирской деятельности и считала богатство наградой за веру. Хикситы были более разношерстной группой. Среди них были ремесленники, вытесненные индустриальной экономикой, фермеры с большими ипотечными кредитами, крайние консерваторы, опасющиеся инноваций, и либералы, выступающие против неизменности. Все эти факторы в сочетании с массой личных антипатий привели к возникновению взрывоопасной ситуации.

Картина Доэрти может быть точной для филадельфийских Друзей, но у нее также есть свои ограничения. Она, по-видимому, неприменима к другим годовым собраниям, на которых также происходили разделения, и не объясняет, почему три годовых собрания оставались едиными. Новая Англия, например, переживала те же социально-экономические изменения, что и Филадельфия, но при этом осталась полностью ортодоксальной. Точно так же почти все Друзья из Северной Каролины были мелкими фермерами, но они тоже остались решительно ортодоксальными. В Индиане семейные связи и происхождение с восточных регионов, по-видимому, в большей степени были связаны с немногочисленными случаями разделения, чем с социальным положением.

Таким образом, хотя социально-экономические изменения, возможно, и сыграли свою роль в конфликте, хикситский раскол произошел из-за вопросов веры и авторитета, вопросов, подобных тем, которые волновали другие конфессии в 1820-х и 1830-х годах. Для оппонентов Хикса, ортодоксальных Друзей, как они себя называли, центральным вопросом был Христос и его искупительная жертва. В этом вопросе позиция ортодоксов не сильно отличалась от позиции евангельских протестантов. Ортодоксы были прямолинейны в утверждении божественности Христа. Они без конца цитировали письмо Джорджа Фокса губернатору Барбадоса от 1672 года, в котором Христос описывался языком, заимствованным из решений вселенских соборов. Он был “славным явлением великого Бога... возлюбленным и единокровным сыном, в котором есть Его благоволение; который был зачат от Святого Духа и рожден от Девы Марии... явным образом невидимого Бога”. Ортодоксы утверждали, что грехопадение Адама принесло в мир грех, и Адам передал свою падшую природу всем своим потомкам. Христос пришел в мир для примирения между Богом и человеком. На кресте он

взял на себя грехи всего человечества и своей смертью понес наказание за всех. Благодаря искупительной жертве Христа, заключили они, «мы наблюдаем и познаем чистое и совершенное искупление».

Сами того не осознавая, ортодоксы подошли к критической точке: им предстояло примирить грехопадение и искупление с Внутренним Светом. Существовало смутное согласие в том, что смерть Христа каким-то образом пролила свет на всех, и это был Внутренний Свет. В течение полутора столетий Друзья избегали систематического богословского осмысления. У них не было в этом необходимости. Хикс заставил Друзей попытаться систематизировать свои мысли о Христе, Святом Духе, Библии, искуплении, первородном грехе и Внутреннем Свете. После 1830 года эти попытки привели бы только к еще большему разделению и противоречиям.

Однако всё это было еще впереди. В конце 1820-х годов противники Хикса были едины во мнении, что его учение опасно. Для многих ортодоксов Хикс был не столько причиной, сколько симптомом: признаком того, что растущая волна неверия захлестнула квакерство за границей, Анна Брейтуэйт, квакер из Англии, путешествовавшая по Америке в 1820-х годах, видела «витающий в воздухе дух теоретизирования». Это началось с Томаса Пейна и Джозефа Пристли и к 1828 году открыто проявилось в «жестоких и чудовищных доктринах школы Роберта Оуэна и Фанни Райт», а также в Элиасе Хиксе.

Безбожие было самым распространенным обвинением, которое ортодоксы выдвигали в адрес Хикса и его последователей. Служитель из Огайо Томас Арнетт утверждал, что хикситы «открыто исповедовали неверие и деизм». Чарльз Осборн, другой служитель обвинил хикситов в том, что они были «обманщиками», «лжепророками», «злыми людьми и соблазнителями», которых антихрист побудил помогать «великой блуднице» в «войне против божественности Иисуса Христа». Их доктрины «имели тенденцию разрушать веру» в христианство, «уничтожать всякое почитание Господа нашего Иисуса Христа... чтобы разрушить подлинность и авторитет Священного Писания и посеять семена неверия». В сознании ортодоксов Хикс и его последователи не были христианами, точно так же, как в сознании современных евангелистов-неквакеров унитарияне и универсалисты не являются таковыми. Таким образом, с ними приходилось вести работу, их отстраняли от руководящих постов в Обществе и, в конце концов, лишали признания.

Разрыв впервые произошел в Филадельфии в апреле 1827 года. Последователи Хикса отчаялись получить контроль над годовым собранием или хотя бы добиться справедливости в его рамках и создали конференцию, на которой создали то, что, по их утверждению, было настоящим Филадельфийским Годовым собранием. Жители Нью-Йорка были смелее. Они не только настаивали на признании Филадельфии законным годовым собранием, но и в грубой форме пытались вытеснить всех бюрократов, которые осмеливались выступать против них. На годовом собрании в Огайо чуть не произошла потасовка, в результате которой у клерка было сломано ребро. Даже на годовом собрании в Балтиморе, где почти все Друзья были хикситами, и в Индиане, где подавляющее большинство были ортодоксами, было много случаев ожесточения.

Это разделение травмировало целое поколение ортодоксальных Друзей. По словам Ханны Чепмен Бэкхаус, квакера из Англии, которая путешествовала по Соединенным Штатам в 1830-х годах, это выглядело «как будто силы тьмы вырвались на свободу». О последствиях разрыва ходило множество страшных историй, в которые верили ортодоксы. Хикситы подвергали пожилых и почтенных Друзей жестоким словесным оскорблениям; они угрожали ортодоксальным квакерам плетью и не пускали их в молитвенные дома или запирали внутри. Даже если эти сообщения были преувеличениями, каковыми, несомненно, были многие из них, процесс разделения привел к распаду семей и привел к тому, что многие

ортодоксальные собрания едва могли действовать дальше. Элайджа Коффин, клерк годового собрания в Индиане, видел, как его отец и брат ушли с хикситами, в то время как его мачеха оставалась ортодоксальным служителем. Тесть Коффина, Бенаджа Хайатт, отказался разговаривать со своим братом Сайласом из хикситов. Бэкхаус сообщал, что на Лонг-Айленде “едва ли найдется семья, в которой кто-то из членов не ходил бы в разные молитвенные дома — мужья и жены, родители и дети, братья и сестры, разлученные друг с другом”. Дневник Бэкхауса, в котором он описывает посещения различных ортодоксальных собраний, полон комментариев о небольших собраниях, состоявших из тех, кто был уверен в истине, — “немногих избранных, которые действительно знают, во что они верят”.

Такая травма облегчила ортодоксам борьбу с хикситами. Каждое из годовых ортодоксальных собраний, начиная с осени 1827 года в Индиане, публиковало заявление о Хиксе и его доктринах, подчеркивая божественность Христа, искупление и авторитет Библии. В 1829 году представители различных ортодоксальных годовых собраний провели конференцию в Филадельфии, чтобы подтвердить притязания ортодоксов на звание истинного Общества Друзей. В ходе обсуждений на конференции было принято заявление о принципах, первое из когда-либо распространявшихся Друзьями в Америке. В основном это была работа Элиши Бейтса, клерка годового собрания в Огайо, в которой основное внимание уделялось грехопадению, божественности Христа, искуплению, авторитету и вдохновенности Священного Писания, а также Внутреннему Свету. Признание ортодоксов британскими Друзьями укрепило претензии противников Хикса на то, что именно они являются истинным Обществом.

Установив свою собственную легитимность, Друзья-ортодоксы заняли бескомпромиссную позицию по отношению к хикситам. Необходимо было “тщательное изучение... веры” членов церкви. Поскольку хикситы больше не были квакерами, “честь истины” потребовала, чтобы появились свидетельства против них, и от них отреклись. Ортодоксы быстро распустили собрания, которые показали, что не желают этого делать. Более того, в процессе отречения сельские жители оказались в одной группе с пьяницами, блудниками и сквернословыми. Друзья, единственным проступком которых было то, что они приняли некоторые учения Хикса, или посетили одно из местных собраний, или даже прочитали одну из книг Хикса, обнаружили, что зрители обрушились на них с критикой. В некоторых районах процесс отречения продолжался годами. В соответствии с системой членства по праву рождения дети хикситов, родившиеся до отделения, в глазах ортодоксов по-прежнему были членами ортодоксальных собраний. Таким образом, когда такие дети достигали совершеннолетия, они сталкивались с тем, что ортодоксы обвиняли их в нарушении дисциплины за то, что они посещали свои собрания в сельской местности или заключали в них браки. Продолжающееся отречение приносило горечь разлуки и в 1840-е годы.

Эти действия стали примером, которому Друзья-ортодоксы следовали в течение почти столетия. Единство и чистота Общества были важны. Разделение было величайшим из всех зол. Многие Друзья-ортодоксы считали, что их самой большой ошибкой было слишком долгое терпимое отношение к Хиксу и его последователям. Строгое соблюдение дисциплины стало ортодоксальной панацеей. Таким образом, даже общение с соседями могло привести к отречению. Трудно найти хоть одного ортодоксального Друга на руководящей должности до 1870 года, которого можно было бы охарактеризовать как непредубежденного или терпимого. До 1900 года их было очень мало.

Таким образом, к 1830 году американское квакерство раскололось на две непримиримые фракции. Меньшая из них, основанная на учении Элиаса Хикса, была объединена смесью крайнего квиетизма, религиозного либерализма и антипатии к ортодоксальным лидерам. Оппозиция предполагаемым еретическим взглядам Хикса на Христа, Библию и искупление объединила группу побольше. Оппоненты Хикса, ортодоксальные Друзья, высказывали

взгляды на эти темы, не сильно отличающиеся от взглядов евангелистов. Стремясь защитить Общество от ереси, ортодоксы не только спровоцировали раскол с хикситами, но и на протяжении десятилетий пытались добиться единства, обрушивая на инакомыслящих всю силу дисциплины.

Ортодоксы, однако, достигли консенсуса только в отношении противостояния Хиксу. Настоящего единства им так и не удалось достичь. К 1840 году на первый план вышли новые личности и проблемы, нарушившие непростой внутренний мир ортодоксов. К 1845 году сами ортодоксы раскололись на две фракции, каждая из которых была недовольна статус-кво квакеров и имела свое собственное решение проблем, стоящих перед Обществом. Одна фракция видела корни упадка и разобщенности в недостаточной приверженности квакерской традиции; другая — в недостаточной приверженности более широким принципам христианства.

Подъём евангельского квакерства

Взаимосвязь между евангелизмом и ортодоксальным квакерством вот уже несколько десятилетий находится в центре исторических дебатов. Некоторые ученые утверждают, что “евангельское вторжение” в Общество началось в начале девятнадцатого века и что это “вторжение” объясняет реакцию ортодоксальных Друзей на служение Элиаса Хикса. Другие, однако, утверждали, что ортодоксальные Друзья в 1820-х годах отстаивали доктрины, которые Общество всегда принимало, и, таким образом, продолжали учение Фокса и Пенна. Этот спор слишком сложен, чтобы останавливаться на нем здесь. Бесспорным является то, что в период с 1830 по 1860 год большинство ортодоксальных Друзей значительно сблизилось с доминирующей евангельской религиозной культурой Соединенных Штатов, влияние которой оказало глубокое влияние на ортодоксальное квакерство. Любопытно, однако, что американские Друзья-евангелисты нашли своего самого важного представителя в лице англичанина Джозефа Джона Гёрни.

Гёрни родился в Норвиче в 1787 году в семье известного квакерского банкира. Одной из его сестер была Элизабет Фрай, занимавшаяся тюремной реформой; другая сестра была женой сэра Томаса Фауэлла Бакстона, члена парламента и лидера британского крестового похода против рабства. Последнее обстоятельство многое говорит о Гёрни. Их квакерство было значительно более открытым для мира, чем у большинства Друзей до 1830 года. К двадцати годам Гёрни твердо решил посвятить себя служению Обществу, но его приверженность делу не мешала жизни, которая по квакерским стандартам была вполне либеральной. Гёрни в течение двух лет учился у преподавателя-диссидента в Оксфорде и на протяжении многих лет поддерживал дружеские отношения с важными евангелистами-неквакерами, такими как Чарльз Симеон, Томас Чалмерс и Уильям Уилберфорс. Влиятельный проповедник, проникательный ученый и обладатель харизматической личности, Гёрни был лидером (хотя и часто оспариваемым) среди британских Друзей после 1830 года и самой важной фигурой в интеллектуальном движении, которое преобразило как британское, так и американское квакерство.

Внешне квакерство в понимании Гёрни мало чем отличалось от квиетизма. Он придерживался духовности таинств, важности молчания и традиционного взгляда на служение. Он также принимал все внешние предписания простой жизни. Но Гёрни произвел революцию в квакерском понимании некоторых жизненно важных положений доктрины: роли Библии, роли ранних Друзей, водительства Внутреннего Света, природы оправдания и освящения, а также отношения Друзей к другим конфессиям.

В основе системы Гёрни лежал взгляд на Библию, мало чем отличающийся от взглядов евангелистов как в Англии, так и в Америке. Мнение Гёрни о том, что всё Священное

Писание было вдохновлено Богом и открывало все религиозные истины, совпадало с мнением его Друзей-ортодоксов в Америке в 1820-х годах. Однако Гёрни довел эти идеи до логического завершения. Начиная с семнадцатого века, Друзья настаивали на том, что никто не должен превозносить букву Священных Писаний выше Духа, который им дан. Руководство Святого Духа должно было стать основным источником религиозных знаний. Для Гёрни роль Святого Духа заключалась не в том, чтобы сообщать новую истину, а скорее в том, чтобы направлять к правильному прочтению Библии. Таким образом, он возвысил важность Священного Писания и преуменьшил значение прямого откровения.

То значение, которое Гёрни придавал Библии, заставило его более критически отнестись к ранним Друзьям. Ортодоксы всегда утверждали, что их вера согласуется с Библией, но они использовали в своих толкованиях "стандартные труды" таких Друзей XVII века, как Фокс, Пенн, Роберт Баркли и Джордж Уайтхед. Гёрни настаивал на том, что если при толковании Библии руководствоваться каким-либо авторитетом, помимо Святого Духа, это означает, что Библия сама по себе непонятна и, следовательно, является антипротестантской. Затем он осторожно предположил, что некоторые из ранних Друзей ошиблись в двух вопросах, лежащих в самой основе квакерства. Первое было логичным продолжением библиизма Гёрни: он верил, что Друзья доводят учение о Внутреннем Свете до опасных и небиблейских крайностей. Гёрни соглашался с тем, что у всех людей есть определенное озарение, которое позволяет им отличать добро от зла. Однако сравнивать этот свет со светом Писания, утверждал он, все равно что сравнивать свет луны со светом солнца. Гёрни в глубине души был очень близок к тому, чтобы отвергнуть всю концепцию Внутреннего Света.

Хотя немногие историки признают это, в основе споров о доктринах Гёрни лежала его модификация позиции ранних Друзей по второму вопросу: взаимосвязи между оправданием и освящением. В глазах всех христиан оправдание было состоянием, приемлемым для Бога. Освящение - это состояние безгрешности или обретения силы. До появления Гёрни Друзья считали, что эти два понятия неразделимы: невозможно быть в состоянии принятия, не будучи святым. Гёрни утверждал, что любой человек может обрести оправдание простым актом веры, веры во Христа, актом, который наделяет верующего праведностью Христа. Освящение пришло позже как действие Святого Духа. Хотя Гёрни рассматривал оправдание как разовый, мгновенный акт, он придерживался традиционного квакерского представления об освящении как о постепенном, длительном процессе.

Гёрни в долгу перед неквакерским евангелизмом, что наиболее ярко проявляется в его отношении к благим делам. Интерес квиетистов к филантропии был вызван стремлением убрать с пути Друзей и других людей препятствия, которые могли бы преградить им путь на небеса. Гёрни, как и евангелисты-неквакеры в Соединенных Штатах, подчеркивал положительное влияние благотворительности на тех, кто совершает добрые дела. Это стало тем, что один наблюдатель назвал центральным парадоксом евангелизма: добрые дела не могут привести к спасению, но спасение действительно приводит к добрым делам. Более того, как отметил Дэвид Брайон Дэвис, благотворительность обеспечивала квакерам приемлемую связь с людьми, не являющимися Друзьями. Гёрни олицетворял эту тенденцию. Он без колебаний активно сотрудничал с евангелистами-неквакерами в Англии и Америке, пропагандируя трезвость, борьбу с рабством, чтение Библии и тюремную реформу.

В 1837 году Гёрни приехал в Америку с трехлетним визитом, который, по выражению Руфуса Джонса, был "триумфальным шествием". Репутация Гёрни как выдающегося проповедника и блестящего ученого была у него и до этого, и он редко не оправдывал ее. Многочисленные свидетели говорят о его обаятельном характере, который помогал сглаживать разногласия с теми, кто возражал против некоторых частей его проповедей. Натан Хант, патриарх из Северной Каролины, чьи собственные доктринальные взгляды значительно отличались от взглядов Гёрни, писал: "Я никогда не встречал брата или соратника по славному Евангелию

Христа, с которым я мог бы объединиться с таким чувством”. Хант продолжил с ноткой благоговейного трепета, отметив, что “обширный ум Гёрни” охватывает “такой широкий диапазон, что обычному уму нелегко уследить за ним”. Чарльз Коффин, четырнадцатилетний мальчик из Индианы, живший во время путешествия Гёрни, вспоминал семьдесят лет спустя, что Гёрни “произвел на меня неизгладимое впечатление” своим властным видом, личным обаянием и красноречивой речью. Ученость и утонченность Гёрни покорили многих других. Он спорил о теологии с Мозесом Стюартом в семинарии Эндовера, дискутировал со студентами-богословами Йельского университета, встречался с президентом и членами Конгресса и завоевал дружбу Генри Клея. Повсюду Гёрни находил подтверждение правильности выбранного им курса. Ни одно собрание не было слишком незначительным, чтобы заинтересовать его, ни один спор не был слишком несущественный, чтобы вызвать его попытки посредничества.

Личность и обаяние Гёрни, какими бы важными они ни были, не могут полностью объяснить, почему его идеи оказали такое влияние на американских Друзей. К 1860 году его интерпретация квакерства стала стандартом для большинства Друзей-ортодоксов. Истинное объяснение заключается в том, что Гёрни был в такой же степени как симптомом, так и источником перемен. Английский проповедник выразил мнение о том направлении, которого придерживалось большинство ортодоксальных Друзей с 1830 по 1860 год, — направлении, которого они, вероятно, придерживались бы, даже если бы Гёрни никогда не существовал. Гёрни был выразителем квакерской культуры, которая быстро становилась частью более широкой культуры американского евангелизма и все больше подвергалась ее влиянию.

Движение квакеров от своеобразной ортодоксии к своеобразному евангелизму – это сложная история. Отделение хикситов стало непосредственным толчком. Друзья-ортодоксы рассматривали “хиксизм” как часть общей волны неверия, которая угрожала захлестнуть христианство. Медленно, постепенно, с 1820 по 1860 год, Друзья заново открыли для себя евангельские элементы в своей собственной традиции и стали воспринимать себя как часть евангелической армии, которая борется за сохранение богооткровенной религии против деизма и унитаризма, как часть евангельского протестантизма. И как только они вступили в ряды евангелистов, многие Друзья начали подстраивать свое наследие под эту новую роль.

Некоторые из наиболее интересных свидетельств постепенной трансформации под влиянием евангелизма содержатся в сохранившихся обычных книгах, записных книжках и альбомах с вырезками Друзей того периода. Молодые квакеры, такие как Лидия и Сюзанна Хокетт из округа Гилфорд, Северная Каролина, переписывали в свои тетради стихи, отражающие сильное традиционное влияние квакеров и носящие такие названия, как “В тишине”, но они также переписывали такие пылкие евангельские гимны, как “На бурном берегу Иордана я стою”. К 1830-м годам Энн Уильямс из округа Хайленд, штат Огайо, стала помещать различные евангельские песни и стихи в своей книге для чтения наряду с рассказами о видениях и благочестивой смерти Друзей, в то время как Друг из Нью-Йорка делал то же самое с трудами английской евангелистки Ханны Мор. Среди рядов цифр в своей бухгалтерской книге Айзек Бисон из Далтона, штат Индиана, написал гимны на такие темы, как

Иисус, Иисус — мой друг.

О, Аллилуйя.

Иисус, Иисус — мой друг.

Элайджа Коффин, клерк годового собрания в Индиане, с одобрением вклеивал в свой альбом статьи о росте числа воскресных школ, обращении универсалистов, унитариев и деистов в евангельское христианство и распространении Евангелия среди язычников.

Еще одним важным свидетельством стремления квакерского движения к евангельской культуре является выбор многими Друзьями книг для чтения. К 1833 году в месячном собрании в Шорт-Крике в Маунт-Плезанте, штат Огайо, труды таких евангелистов, как Уильям Уилберфорс и Ханна Мор, были размещены в библиотеке собрания рядом с трудами Пенна, Баркли и Джона Вулмана. Друзья читали и принимали концепции, изложенные в этих трудах. Особенно показателен дневник Энн Тейлор Апдерграфф, представительницы известной квакерской семьи из Маунт-Плезант. В 1840-х годах она регулярно читала "Оберлинский Евангелист" (Апдеграффы были близкими друзьями Чарльза К. Финни), комментарии Джеймса Кларка, "Призыв к религии" Мэтью Симпсона, биографии английских евангелистов Генри Мартина и Эдварда Пейсона, а также произведения "благочестивой миссис Хеманс". Закончив биографию одной евангельской миссионерки, Апдерграфф написала, что ее жизнь была бы полной, если бы она смогла привлечь ко Христу хотя бы одну душу.

Лучшим примером движения квакеров к евангелическому литературному стилю является карьера Джозефа Толлкота. Родившийся в 1767 году, Толлкот достиг зрелости в период расцвета квиетизма. Интерес Толлкота к трезвости, однако, привел его к контактам с другими конфессиями в Нью-Йорке, особенно с методистами и пресвитерианами. Во время отделения хикситов он был одним из немногих нью-йоркских Друзей, которые остались с ортодоксальной фракцией. В начале 1830-х годов Толлкот начал путешествовать по штату Нью-Йорк, посещая собрания с целью поощрения изучения Библии и распространения брошюр. Он также издавал "Дружественный посетитель", периодическое издание, ориентированное на молодых квакеров. Содержание "Дружественного посетителя" весьма показательно. Некоторые из рассказов были явно квакерского содержания: Толлкот был заинтересован в том, чтобы Друзья были знакомы с их собственными традициями и литературой. Например, в одной истории рассказывалось о том, как семья из восьми детей стала квакерскими проповедниками, придерживаясь простого языка обучения в школах. Но Толлкот также взял многие из своих работ из различных публикаций Американского евангелического общества и Американской ассоциации домашних миссионеров. Типичной для этого последнего направления была небольшая повесть, рассказывающая читателям о том, что "мы будем вечно несчастны, если не покаемся и не изменим свое сердце". Произведения Толлкота олицетворяют слияние традиций квакеров с евангельскими догматами.

Наиболее заметным объединением квакерства и евангелизма стала деятельность по продвижению реформ. Крестовые походы за евангельскую реформу проводились параллельно со многими традиционными мероприятиями Друзей. Борьба с рабством — самый очевидный пример: Друзья, ориентированные на Евангелие, участвовали в различных мероприятиях вместе с другими людьми, начиная от участия служителя из Северной Каролины Джереми Хаббарда в Американском обществе колонизации и заканчивая членством сотен Друзей из Индианы в местных организациях помощи Американского и зарубежного общества борьбы с рабством. К 1820-м годам некоторые Друзья выступали за распространение петиций против рабства на месячных собраниях. Трезвость была еще одним любимым делом квакеров, хотя Друзья неодобрительно относились к таким полусекретным организациям, как Добрые Тамплиеры. Например, когда в 1838 году было образовано Общество трезвости округа Рэндольф, штат Индиана, Друзья составляли около трети его членов и обеспечили пять из шести должностных лиц. В рамках различных мероприятий, направленных на улучшение социального положения — тюремной реформы, образования, соблюдения субботы, распространения брошюр и оказания помощи достойным беднякам, — Друзья работали с неквакерами. Они отвергали вопросы о том, как стать ближе к миру. "Истинное, неподдельное квакерство, — писал их нью-йоркский Друг Ричард Мотт, — не

ограничивается узкими рамками небольшой ассоциации”. “По какой причине, — спрашивал Энн Апдерграфф, — нам не следует объединяться в благотворительных делах, потому что мы объединяем наши усилия с христианином, у которого другое имя?” Друзья даже пришли, чтобы разделить уверенный постмиллениаризм евангелистов. “Прогрессирует ли мир в том, что касается морали и благочестия, или идет в обратном направлении?” — спрашивал Джозеф Толлкот. Перечислив различные реформы, он ответил: “Баланс явно преобладает в пользу прогресса”. Другие Друзья высказывали мысли, которые могли исходить от Чарльза Финни. “Именно через веру в кровь Иисуса Христа, - писал Томас Арнетт, — это Евангелие преобразит и благовестит мир, так что, в конце концов, войны, невождержанность и рабство будут отменены по всему миру”.

Однако, даже больше, чем они стремились к социальным реформам, евангельски ориентированные Друзья следовали примеру евангелистов-неквакеров, делая упор на изучении Библии. Они были убеждены, что “недостаток надлежащего знания Священных Писаний” был одной из основных причин распространения ереси хикситов. Они утверждали, что наиболее насущной потребностью Общества является лучшее понимание его членами как “жизненно важных принципов христианства”, так и того, как квакерство основано на этих принципах. Этот новый квакерский библеизм развивался в двух направлениях.

Одно из направлений возникло благодаря квакерской версии Американского библейского общества, Библейской ассоциации Друзей в Америке. Ассоциация, организованная в Филадельфии во время разделения, в 1830-х годах достигла феноменального роста. Первоначальные цели проекта состояли в том, чтобы в каждой квакерской семье была Библия и чтобы у каждого Друга был, по крайней мере, экземпляр Нового Завета. Хотя статистических данных нет, среди Друзей было распространено мнение о нехватке Священных Писаний. Ханна Бэкхаус, например, пришла в ужас, обнаружив, что в начале 1830-х годов в школе-интернате «Найн Партнерз» в Нью-Йорке на всех учащихся приходилось всего по три полных Библии. В квартальном собрании в Спайсленде, штат Индиана, в 1838 году сообщалось, что 237 из 287 семей членов не были “должным образом обеспечены” Библиями. Годом позже все, кроме одной, уже были обеспечены. В 1840 году национальная ассоциация сообщила, что практически каждая ортодоксальная квакерская семья в Соединенных Штатах владеет полной Библией.

Параллельно с распространением Библии шло чтение Библии. Отношение к этому вопросу постепенно менялось. Позднее, в девятнадцатом веке, многие жаловались, что до Гражданской войны большинство квакерских семей игнорировали чтение Библии. Постоянные увещевания членов со стороны влиятельных Друзей и годовых собраний поддерживать “привычку ежедневного чтения Священных Писаний в своих семьях” указывают на ощущение расслабленности. Джозеф Толлкот, например, сокрушался по поводу того, что в 1820-х годах Друзья имели меньше библейских знаний, чем поколение назад. Но к 1830-м годам неравнодушные Друзья с радостью отметили рост интереса к Библии и знаний о ней.

Поскольку семьи казались таким ненадежным источником изучения Библии, Друзья последовали примеру других протестантов и открыли воскресные школы, или, как предпочитали называть их Друзья, “Школы первого дня для изучения Священного Писания”. В 1830-х годах эти школы быстро развивались; они были предметом особой заботы Ханны Бэкхаус, которая поднимала эту тему в каждой квакерской общине, которую посещала. К 1866 году школа первого дня стала обязательным мероприятием в большинстве собраний Друзей.

Не было неминувшим, что библейские ассоциации и школы первого дня примут евангельское направление. Друзья-квиеитисты могли ссылаться на множество библейских текстов, чтобы

обосновать свои взгляды. Субботние школы не обязательно были евангельскими, но Друзья придавали им евангельский оттенок, делая упор на определенные отрывки из Библии и используя ориентированные на Евангелие руководства для учителей и комментарии представителей других конфессий, в том числе почтенные труды архиепископа Джеймса Ашера и Арчибальда Александера. Библейские ассоциации и школы первого дня — это признаки того, что в 1830-е и 1840-е годы многие Друзья проходили курс, аналогичный курсу евангельских деноминаций, и что они начинали осознавать это. Нет убедительных доказательств того, что Друзья все еще считали себя связанными евангельскими нормами; скорее, осознаваемые потребности приближали их к евангельской позиции.

Возможно, лучшим свидетельством участия квакеров в мирской жизни является изменение отношения некоторых Друзей к политике, особенно в Индиане и Огайо. На востоке Друзья, как правило, избегали политической деятельности, хотя всегда голосовали в большом количестве. Однако на фронтире Друзья с энтузиазмом окунулись в политическую жизнь. Они работали в территориальных законодательных органах и на конституционных съездах Индианы и Огайо. Начиная с 1820-х годов и достигнув своего пика примерно в 1850 году, несколько Друзей присутствовали почти на каждой сессии законодательных собраний Индианы и Огайо, представляя округа, в которых проживали квакеры, — например, округа Уэйн и Генри в Индиане и Белмонт и Клинтон в Огайо. На местном уровне Друзей было еще больше. Когда в 1818 году был образован округ Рэндольф, штат Индиана, пятеро из первоначальных восьми чиновников округа были Друзьями.

Более того, квакеры с энтузиазмом включились в массовую политическую деятельность, по крайней мере, к западу от Аппалачей. О политической деятельности квакеров еще многое предстоит узнать, но в эпоху второй партийной системы подавляющее большинство Друзей-ортодоксов были вигами. В глазах квакеров, как и тысяч евангелистов-неквакеров, виги были партией трезвости и соблюдения субботы, гуманности по отношению к индейцам и чернокожим, религии и морали. Джексоновские демократы, напротив, были партией рабства и спиртного, возглавляемой военным вождем. В 1840 году один из Друзей из Мичигана сказал губернатору, что “мы знаем только двух человек во всем нашем Обществе в этом штате... но они являются вигами и приложили все усилия, чтобы обеспечить ваше избрание”. В том же году один типичный Друг из Индианы убеждал свою семью поддержать “старину” Уильяма Генри Харрисона в президентской гонке против демократа Мартина Ван Бюрена. “Я хочу сделать все, что в моих силах, чтобы Ван был отстранен от должности”, — написал Леви Брэнсон своему шуруну. Брэнсон радостно сообщил, что беседы с путешественниками с востока свидетельствовали о безоговорочной победе Харрисона. В 1842 году тысячи ортодоксальных Друзей в Ричмонде, штат Индиана, пришли послушать политическое выступление Генри Клея, где его приветствовали как героя. Элайджа Коффин выступил в роли хозяина дома и усадил Клэя рядом с главой собрания, а затем покатал Клэя по территории дома собраний, чтобы присутствующие Друзья могли мельком увидеть государственного деятеля. Когда аболиционист-хиксит представил Клею петицию, в которой призывал его освободить своих рабов, ортодоксы пошли на все, чтобы отмежеваться от этого, опасаясь, что, по их собственным словам, из-за аболиционизма они могут потерять “место и влияние, которыми как Общество ”они пользовались“ у правителей страны”. Легкость, с которой Коффин разбирался в политике, не была чем-то необычным; Джордж Эванс, его помощник на посту клерка годового собрания, был одним из триумvirата, возглавлявшего партию вигов в его родном графстве, и взявшего на себя ответственность за получение “квакерского голоса”.

К 1850 году большинство Друзей-ортодоксов сблизилось с доминирующей евангельской культурой Соединенных Штатов. Они отреагировали на неортодоксальность Элиаса Хикса, сделав новый акцент на многих из тех же доктрин, за которые выступали неквакерские

евангелисты в 1820-х и 1830-х годах. Ортодоксы придерживались таких позиций не потому, что они были евангелистами; напротив, они придерживались их из-за своей собственной веры в то, что таким образом защищают изначальное квакерство. Но по мере того, как реформы, благотворительность и политика приводили Друзей к контакту с евангелистами-неквакерами, Друзья-ортодоксы осознавали общие проблемы, общие цели и внедряли такие методы, как школы первого дня, которые напоминали те, что использовали не-квакеры. Такие Друзья по-прежнему считали себя особенными людьми; они по-прежнему были уверены, что могут работать с благочестивыми людьми мира, не подвергаясь их осквернению. Как сказал Джозеф Толкот: “Возможно, для нас было бы лучше не так бояться следовать практикам других обществ, чтобы не мешать нашему собственному совершенствованию”. Тем не менее, как только Друзья устанавливали такие связи, на них невозможно было не влиять десятками способов, некоторые из которых были сознательными, некоторые — нет, судя по более широкой евангельской культуре. И были другие Друзья-ортодоксы, которые понимали это, Друзья, которые были в равной степени настроены против “ереси” хикситов, но которые не могли принять компромиссы, на которые шли Гёрни и его последователи. Каждый новый дом, каждый новый признак растущего влияния евангелистов возмущали их всё больше. Эти Друзья нашли своего представителя в слуге из Род-Айленда Джоне Уилбуре.

Реакция консерваторов на гернизм: отделение уилбуритов

Джон Уилбур, одна улыбка может рассеять наши печали.

В скорби всегда появляешься ты.

Так звучал любимый стишок квакерских школьников Новой Англии в 1830-х годах. Это была точная характеристика мировоззрения человека, которому суждено было стать символом сопротивления нововведениям гернитов. Родившийся в 1774 году в Хопкинтоне, штат Род-Айленд, Уилбур был образцом Друга-квиегиста. Он вырос в трезвеннической квакерской семье, соблюдал все требования дисциплины и был постоянно внимателен к тому, что воспринимал как водительство Внутреннего Света. Бывший школьный учитель и мелкий фермер, Уилбур в 1812 году стал слуге. В 1820-х годах он был одним из ведущих Друзей-ортодоксов в Новой Англии, находясь на переднем крае борьбы с хиксизмом. Уже много путешествовавший по Соединенным Штатам, в 1832 году Уилбур почувствовал, что его тянет в Европу. Долгое время его беспокоили труды Гёрни, и Уилбур, естественно, тяготел к консервативным противникам Гёрни в Англии. Уилбур выразил свои опасения в серии писем, позже опубликованных, в которых критиковал взгляды Гёрни. Когда в 1838 году Гёрни приехал в Новую Англию, Уилбур в частном порядке попытался познакомить тамошних Друзей с “ненормальностью” англичанина.

Большинство членов Годового собрания Друзей Новой Англии сочли служение Гёрни приемлемым и сочли действия Уилбура клеветническими. В качестве беспрецедентного шага Годовое собрание создало комитет, состоящий из сторонников Гёрни, чтобы заставить Уилбура замолчать. Когда месячное собрание, к которому принадлежал Уилбур, отказалось принять меры против старого проповедника, герниты распустили его, присоединили своих членов к другому месячному собранию, а затем использовали это месячное собрание, чтобы отречься от Уилбура в 1843 году. Уилбур обжаловал эти действия на Годовом собрании, но безрезультатно. Убеденный в том, что руководство годового собрания было безнадежно несостоятельным, Уилбур и его сторонники, около 500 Друзей из общего числа участников годового собрания в 6500 человек, вышли.

В Новой Англии на карту было поставлено нечто большее, чем членство Джона Уилбура или его служение. В центре разногласий была непреклонная защита Уилбуром и его

сторонниками квиетистского мировоззрения. Уилбуриты придерживались веры восемнадцатого века, не допуская компромиссов с модернистскими силами девятнадцатого века. Они боялись, что общение с миром, даже с самыми благожелательными и гуманными намерениями, отвлечет Друзей от великой борьбы души за святость. Уилбуриты считали себя народом, осажденным и проверяемым испытаниями: хиксизмом, деизмом, светскостью, а теперь и гернизмом. Уилбуриты доводили простую жизнь до крайности аскетизма. Они были бескомпромиссны в соблюдении дисциплины. Испытания, с которыми они сталкивались, не пугали их, поскольку испытания были крещением, которое выжигало плевелы из души. Но они боялись, что многие из тех, кто в противном случае мог бы добиться своего спасения, поддадутся ложной надежде на легкий путь на небеса. Этот страх лежал в основе страстной реакции уилбуритов на Гёрни и квакерство гернитов.

Историки квакерства склонны преуменьшать различия между уилбуритами и гернитами, считая их глубокомысленными теологическими рассуждениями. Герниты обычно придерживались точки зрения, утверждая, что у уилбуритов нет веских оснований для претензий. Несомненно, уилбуриты были в основном согласны с гернитами по вопросам, которые разделяли американской квакерство в 1820-х годах, таким как богодухновенность Библии, божественность Христа и ценность его искупления. Никто никогда всерьез не ставил под сомнение их статус ортодоксальных Друзей или искренность их неприятия хиксизма. Но, по правде говоря, уилбуриты были правы, видя, что на карту поставлен жизненно важный вопрос. Позиции и интерпретации Гёрни действительно могли произвести революцию среди Друзей-ортодоксов.

Уилбуриты основывали свое понимание религии на трудах ранних Друзей, на своде, который они никогда не определяли, но который, по-видимому, включал в себя все произведения первых трех поколений квакерских писателей и полемистов. Приверженцы Гёрни тоже читали эти труды, но уилбуриты, как правило, придавали им некую непогрешимость. С точки зрения уилбуритов, ранние Друзья были наделены большей степенью понимания истин христианства, чем другие. Таким образом, одобренные труды ранних Друзей были стандартом, по которому можно было судить о последующих Друзьях. По словам Уилбура, труды ранних Друзей представляли собой "письменное исповедание веры", обязательное для всех квакеров. В этом и заключалась первая ошибка Гёрни. Отказавшись подчиняться ранним Друзьям, Гёрни поставил себя выше них. Самоуверенность и самонадеянность Гёрни были несовместимы со смиренным характером.

Сторонники Гёрни, конечно, утверждали, что основывают свои взгляды на Священном Писании, к которому не могло быть никаких претензий. И здесь уилбуриты снова обиделись. Они признавали, что Библия является "декларацией всех фундаментальных доктрин и принципов, относящихся к спасению"; они не принимали ничего, что противоречило бы ей. Но над Священным Писанием был дух, который давал им силы — Святой Дух, который по-прежнему являлся, чтобы обращать, освящать и назидать Друзей. Уилбуриты опасались, что герниты попадут в сети сатаны, увлекая "многих в такой дух, который ставит [Священное Писание] выше того, за что они себя выдают". Таким образом, герниты рисковали "очень близко подойти к тому, чему были научены наши достойные предки". Полагаясь на букву при использовании письменных свидетельств прошлых откровений Святого Духа вместо того, чтобы прислушиваться к нему сегодня, имело риск отодвинуть религиозную жизнь на более низкий уровень.

Отношение уилбуритов к распространению и изучению Библии Друзьями-евангелистами варьировалось от неоднозначного до враждебного. Некоторые уилбуриты, особенно в Филадельфии, состояли исключительно в квакерских организациях, таких как Библейская ассоциация Друзей. Однако они боялись школ первого дня и изучения Библии. Многие уилбуриты, полностью доверявшие водительству Святого Духа, отказывались читать Библию

без специального наставления. В библейских школах уилбуриты видели зачатки поверхностной религии. Интеллектуальные знания никак не помогали в поисках спасения. Напротив, это только усиливало мирскую гордыню. Религия, которая исходила из головы, а не с трудом вырабатывалась в сердце, не приносила спасения.

В этом и заключалась суть спора. Сторонники Уилбура утверждали, что Гёрни пытается найти легкий путь на небеса, минуя дисциплину несения креста. В том, что Гёрни настаивал на простой вере в эффективность Искупления как достаточного средства для достижения спасения, и в том, что он разделял оправдание и освящение, уилбуриты видели угрозу самому существованию квакерства.

Уилбуриты считали, что протестанты совершили ошибку, "полагаясь только на веру, не принимая во внимание ту работу, которую сила и дух Христа совершают в сердце". Разделяя оправдание и освящение, герниты впадали в ту же ошибку. Они говорили, что могут быть приемлемы для Бога, сохраняя при этом себя от "оскверненных одежд греха и несправедности". Не желая "умирать со Христом и терпеть мучительную борьбу за подчинение воле и мудрости плоти", герниты выдавали внешние страдания Христа за оправдание и отвергали "истинное послушание вере..." и что "работа освящения совершается в сердце". Действительно, Уилбур спрашивал, может ли "едва верующий во Христа" обрести спасение, тот, кто откажется от простого согласия и избежит "болезненного прохождения крещения огнем и Святого Духа в себе".

Хотя уилбуриты отрицали личную неприязнь к Гёрни, у них не было сомнений в том, что им двигало. Английский проповедник, по их словам, получил образование под эгидой епископальной церкви и таким образом приобрел свои еретические взгляды. Он был очарован аплодисментами, которые его работы вызывали у неквакеров. Теперь Гёрни вел других Друзей в мир, а мир всегда был враждебен истине. Уже можно было заметить его пагубные последствия: дух Антихриста действовал среди Друзей, что проявлялось в "накопленном нами богатстве, наших мирских связях, наших просторных жилищах, нашей дорогой мебели и одежде, роскошных столах и беспутных сборищах наших младших Друзей в домах их высоконравственных родителей".

Таким образом, единственным лекарством была полная изоляция от мира. На практике, в том, что касалось простой жизни, герниты редко вступали в спор с уилбуритами. Но в других сферах, где герниты налаживали связи с не-квакерами, уилбуриты предпочитали изоляцию. Наиболее заметными были их чувства по поводу участия Друзей-евангелистов в реформаторской деятельности. Некоторые уилбуриты считали, что благотворительные общества, сосредоточивая внимание на одном предмете, ослабляют приверженность другим, не менее насущным проблемам. Чаще всего уилбуриты жаловались на то, что подобные объединения неизбежно вовлекают Друзей в мирской дух. Джозеф Эджертон отмечал, что подобные предприятия основаны на возбуждении и своеволии, а не на ожидании божественной воли. "Присоединяясь к тем, кто не верит в непосредственное руководство Христа в таких вопросах и, следовательно, не ждет его, вы, скорее всего, станете такими же, как они", — предупредил Эджертон. Этот "сверхактивный, неутомимый дух", продолжал Эджертон в книге "Отмена рабства", "трезвость" и «гернизм», был "подобен саранче, червю и гусенице", "готовым сожрать всё, что только есть зеленого", готовым поразить квакерство в самое сердце. Уилбуриты опасались, что конечным результатом будет невосприимчивость к действию Святого Духа. "Какая жалость! Какая жалость!" предупредил голос во сне Чарльза Осборна в 1833 году, "что ради отмены рабства и распространения Библии люди должны отвернуться от Христа".

Таким образом, Друзья-уилбуриты пытались защитить старую веру. В их глазах гернизм был опасен, поскольку предлагал ложный, но заманчивый путь к спасению, призванный взывать к

любви к легкости. Уилбуристы не поддались ему. Они продолжали бы придерживаться старых методов несения креста. Ничто не могло бы их поколебать: ни популярность в мире, которую предлагало евангелическое движение Гёрни, ни интеллектуальные аргументы, ни даже дела, преследующие похвальные цели и проводимые в соответствии с мирскими методами. Они не шли ни на какие компромиссы.

Учитывая эти фундаментальные различия, конфликт между двумя группировками был неизбежен. История американского квакерства в 1830-х и 1840-х годах представляет собой серию мелких локальных споров и склок, которые в конечном итоге переросли в непреодолимую пропасть. Ни одна из сторон не отказалась от традиции использовать дисциплину против любых угроз власти, и ни одна из сторон не испытывала угрызений совести по поводу ее применения. Эта фиксация, в сочетании с предположениями о непогрешимости с обеих сторон, сделала трагедию неизбежной.

Разногласия возникли в первую очередь на западе. В 1830-х годах разногласия по поводу зарождающегося евангелизма привели к срыву двух месячных собраний в Индиане. Друзья одного из них попытались создать “союзное” движение, объединившее методизм и квакерство. Члены другой группы разделились из-за учения Гёрни. В 1839 году многие из ведущих членов месячного собрания друзей Адрианы в Мичигане подали в отставку, утверждая, что большинство участников месячного собрания были неверны в евангельской вере. Самые ожесточенные споры разгорелись на Годовом собрании в Огайо, которое было ошеломлено, когда его бывший клерк Элиша Бейтс публично осудил “ересь” в трудах ранних Друзей и сам принял крещение. В каждом случае реакция Друзей была одинаковой: суровое применение дисциплинарных мер, кульминацией которых было отречение от инакомыслящих и роспуск собраний.

Эти события были лишь прелюдией к отделению Джона Уилбура и его последователей в Новой Англии. Это разделение поляризовало остальную часть ортодоксального квакерства, поскольку другие годовые собрания должны были решить, какую группу в Новой Англии они признают для ведения переписки, а также для приема и перевода членов. В глазах противников гернизма во всем мире Уилбур был мучеником, защитником истинной веры, который защищал квакерство от посягательств инноваций. Сторонники Гёрни утверждали, что роспуск месячного собрания Уилбура и отречение от него противоречили дисциплине; таким образом, именно герниты были настоящими сепаратистами. В ответ герниты призвали к единству и дисциплине. Гёрни, по их словам, был полностью признанным проповедником, который приехал в Америку вместе с английскими Друзьями. Не Уилбуру было судить о его здравомыслии. Это было прерогативой годовых собраний, а не отдельных людей. Уилбур противопоставил свое собственное мнение “весомости”, или взвешенному суждению наиболее выдающихся членов Годового собрания Новой Англии, и разошелся с ними, когда годовое собрание упрекнуло его за это. Очевидно, большинство Друзей сочли версию гернитов более убедительной. Друзья в Нью-Йорке, Балтиморе и Северной Каролине на годовых собраниях объединились против Уилбура. Битвы вокруг уилбуристов разделили Друзей в Огайо, Филадельфии и Индиане.

Раскол в Годовом собрании Индианы в 1840-х годах был уникальным явлением. Любые симпатии, которые лидеры годового собрания могли испытывать к Уилбуру, исчезли во время ожесточенного раскола в самой Индиане зимой 1842-1843 годов. Около одной восьмой членов годового собрания вышли после того, как его руководство отстранило восьмерых важных Друзей, включая Чарльза Осборна, от руководящих должностей из-за их аболиционистской деятельности. Риторика более широкой организации в Индиане представляла собой смесь аргументов как уилбуристов, так и гернитов. Аболиционисты поставили под угрозу чистоту общества, объединившись с недружелюбными людьми, которые не стали дожидаться руководства Духа. Отказавшись руководствоваться весомостью

годового собрания, Друзья-аболиционисты ушли в придирчивом и приниженном настроении.

Друзья-антирабовладельцы, как называли себя сепаратисты из Индианы, придерживались того, что в 1840-х годах в кругу Друзей было не менее запутанным набором идей. С одной стороны, они, как и сторонники Гёрни, утверждали, что их квакерский долг — сотрудничать с кем угодно, чтобы продвигать идею отмены рабства. Таким образом, они включились в организованную деятельность по борьбе с рабством. С другой стороны, главным пророком сторонников борьбы с рабством был Чарльз Осборн, который, после встреч с Гёрни в Англии и Новой Англии, пришел к выводу, что английский проповедник не прав по ряду вопросов. Уолтер Эджертон, клерк антирабовладельческого годового собрания, был непримиримым врагом Гёрни и братом Джозефа Эджертона, ведущего участника годового собрания уилбуритов в Огайо. В брошюрах и обращениях Друзей-антирабовладельцев чувствуется сильная уилбуритская направленность. Они утверждали, что большая часть Друзей из Индианы была развращена богатством и мирской суетой. Долгом Друзей, выступающих против рабства, было повысить уровень дисциплины, подтвердив историческую позицию квакеров в отношении рабства и дисциплинарных вопросов.

Таким образом, Друзья, выступавшие против рабства, оказались в вдвойне изолированном положении. Как аболиционисты, они дали отпор уилбуритам; как сепаратисты, они были преданы анафеме гернитами. После этого случая с местными раскольниками Уилбур больше не был нужен широкой общественности Индианы. “[Мы] так много страдали от сепаратистов, — писал Элайджа Коффин, — и так много претерпели в ходе конфликта... что должны держать ”руки подальше от всего, что придает им силу и поддержку””.

Поле битвы, таким образом, стали годовые собрания Огайо и Филадельфии. В обоих случаях главной проблемой были отношения с Годовым собранием Новой Англии. Кризис в Огайо разразился на Годовом собрании в 1854 году. В течение десяти лет напряженность в стране росла. К 1854 году проблема стала неизбежной. Присутствовали Томас Гулд, старший помощник Уилбура в Новой Англии, и Элиза Гёрни, вдова Джозефа Джона. С самого начала фракция Гёрни была полна решимости вырвать контроль у Бенджамина Хойла, клерка годового собрания, которого они считали уилбуритом, и отстранить противников Гёрни от ответственных постов. Они категорически возражали против присутствия Гулда, который, по словам Элизы Гёрни, был виновен в “отвратительных и непрощаемых” грехах. Сторонники Гёрни начали с того, что предложили нового клерка, с чем большинство присутствующих не согласилось. Сторонники Гёрни, тем не менее, попытались продвинуть своего кандидата, Джонатана Биннса, в то время как Хойл, сторонник Уилбура, остался на своем посту, поскольку не было единого мнения о преемнике. Таким образом, в Новой Англии появились два годовых собрания. Сторонники Гёрни указали на то, что, по их мнению, было незаконными действиями уилбуритов. Уилбуриты ответили, что они настоящее годовое собрание, придерживающееся старых традиций, и что сторонники Гёрни — закоренелые сепаратисты.

Ситуация на годовом собрании в Филадельфии была похожей. Однако здесь уилбуриты твердо контролировали ситуацию. Правящие круги — Собрание в поддержку страждущих (эквивалент исполнительного комитета годового собрания), клерки годового и квартальных собраний, редакторы журнала "Френд" — были убеждены, что учение Гёрни опасно и что отречение от Уилбура противоречит дисциплине. Однако, будучи суровыми приверженцами дисциплины, они были обеспокоены сепаратистской тактикой уилбуритов. В конечном счете, они решили, что Годовое собрание Новой Англии несправедливо отсеклось от Уилбура и что до тех пор, пока Новая Англия не отменит свое решение, Филадельфия не сможет оставаться с ним в единстве. Таким образом, преимущество годового собрания было на стороне Уилбура.

В Филадельфии, тем не менее, было влиятельное меньшинство, симпатизировавшее Гёрни и не желавшее разрывать связи с остальным ортодоксальным квакерством, официально признав уилбуритов. Как отметил Руфус Джонс, филадельфийские герниты были самыми активными и динамичными членами годового собрания. Они сыграли ведущую роль в основании Хаверфордского колледжа, были заметны в проведении реформ и, что, пожалуй, самое важное, основали в 1847 году "Френдз ревью" как орган гернитского квакерства. Это талантливое и красноречивое меньшинство было достаточно сильным, чтобы предотвратить официальный разрыв с годовыми собраниями гернитов.

В течение десяти лет филадельфийские Друзья жили в непростом компромиссе, управляемые "средней партией", которая разделяла оппозицию Уилбура к Гёрни, но также стремилась избежать раскола практически любой ценой. В 1849 и 1851 годах годовые собрания гернитов проводили конференции в Балтиморе, якобы для того, чтобы способствовать "единству", но на самом деле для того, чтобы потребовать от Филадельфии отказаться от уилбуризма. Отделение в Огайо породило новые трения. В 1856 и 1857 годах герниты, зная, что могут рассчитывать на признание в годовых собраниях гернитов, были близки к расколу, но в 1857 году две фракции в Филадельфии достигли решительного компромисса. В годовом собрании была прекращена переписка со всеми другими организациями Друзей. Филадельфийское годовое собрание продолжало принимать участников других годовых собраний, но не издавало и не получало писем и не поддерживало других официальных отношений.

Остается один вопрос: было ли разделение уилбуритов и гернитов еще одним примером социального раскола, подобного тому, что имело место в Филадельфийском годовом собрании во время хикситского раскола? Полный анализ выходит за рамки данного исследования, но предварительный анализ данных переписи 1850 и 1860 годов по некоторым членам годового собрания Огайо не указывает на явный социально-экономический разлом. По крайней мере, в Огайо и герниты, и уилбуриты были в основном фермерами и ремесленниками, обслуживающими фермеров; почти у всех стоимость их собственности значительно возросла в период с 1850 по 1860 год. В обеих группах были как неимущие рабочие, так и зажиточные фермеры. Более тщательный анализ может дать иные результаты, но, по-видимому, расколы, с которыми столкнулись ортодоксальные Друзья в 1840-х и 1850-х годах, следует объяснять скорее интеллектуальными и доктринальными, чем социальными факторами.

К 1850 году ортодоксальное квакерство находилось в состоянии кризиса. В нем сформировались две почти непримиримые школы мысли. Одна из них стремилась отстаивать то, что она считала традиционным, неизменным квакерским взглядом на религиозную жизнь. Спасение должно было быть достигнуто путем длительного процесса испытаний, пока, благодаря послушанию Внутреннему Свету, не будет достигнут рост в святости. Следовало избегать всего, что могло бы сбить с этого пути, какими бы похвальными ни были его цели. Таким образом, консервативные Друзья-уилбуриты стремились сохранить все ограничения и границы, окружающие квакеров.

Этому ультраконсервативному взгляду противостояло движение, которое к 1850-м годам только начинало формироваться. Вдохновленные в значительной степени английским проповедником Джозефом Джоном Гёрни, эти Друзья медленно продвигались к основному течению евангельской религии в Америке благодаря связям в области реформ, гуманизма и политики. Что еще более важно, Друзья-герниты начинали принимать религиозное видение, не только схожее с евангелизмом, но и оказавшее на них глубокое влияние. В их глазах вера приносила спасение, и главным, ни с чем не сравнимым средством для достижения этой веры была Библия. Герниты оставались приверженцами простой жизни, но акцент на спасении по вере неизбежно подрывал свидетельство, основанное на человеческих поступках.

Воспоминания о хикситском расколе разрушали все шансы на достижение компромисса между двумя группами. Раскол 1828 годов настолько травмировал ортодоксальных Друзей, что они видели опасность практически в любом инакомыслии. Единство стало господствующим идеалом, но это единство часто основывалось на авторитарных репрессиях. Таким образом, накануне Гражданской войны Америка столкнулась с беспокойным Обществом, переживающим свой собственный надвигающийся кризис.

ГЛАВА III. ДВИЖЕНИЕ ОБНОВЛЕНИЯ, 1850—1870

Летом 1861 года офицер армии Союза, обучавший новобранцев в Ричмонде, штат Индиана, решил удовлетворить свое любопытство и посетить собрание квакеров. В течение получаса почти тысяча человек сидели в тишине, «такой неподвижной, что можно было услышать биение их сердец... мужчины были в шляпах и смотрели в пол, женщины держали друг друга за руки... и глаза у них были закрыты, как будто они спали». Затем, как сообщал офицер своей жене, к ним «выскочила» пожилая женщина и говорила в течение пяти минут, за ней в течение получаса следовала другая женщина, а затем еще один Друг, который говорил около десяти минут. Вскоре после этого двое стариков, сидевших впереди, пожали друг другу руки и покинули свои места, завершив собрание. В помещении не было никаких знакомых ориентиров — ни кафедры, ни пастора, ни органа, ни гимнов. Он пришел к выводу, что это была «странная» религия, настолько отличная от остального протестантизма, что он с трудом мог ее понять.

В то время как Друзья в Индиане и других местах казались посторонним странными и молчаливыми, в 1861 году они на самом деле были на пороге революции, которая в течение двух десятилетий привела большинство из них в русло евангельских протестантов. 1860-е годы были десятилетием перемен для Друзей-гернитов, когда новое поколение взяло на себя руководство Обществом. Еще большие перемены произошли в 1870-х годах, изменения настолько драматичные, что историки квакерства предположили, что они, должно быть, были связаны со Свободой, но на самом деле интеллектуальные течения и цели Друзей-гернитов в 1860-х годах существенно отличались от тех, что были в 1870-х годах. В 1860-х годах в рамках квакерства гернитов возникло движение обновления, которое пыталось изменить и реформировать, а не революционизировать Общество. Оно стремилось к разрушению межконфессиональных барьеров при сохранении самобытности, усилению гуманитарных и реформаторских интересов, а также к видоизменению культа, которое делало упор на индивидуальную инициативу и свободу. Поскольку цели движения были едва различимыми, а методы — тихими, гораздо более радикальные изменения 1870-х годов затмили значение движения обновления.

Социальные изменения и ментальность

Почти столетие историки американского квакерства пытались постичь источники революции, охватившей Общество в период с 1850 по 1880 год. Более ранние ученые находили объяснения в движениях за реформы, воскресных школах и влиянии фронта. Более поздние исследования видят корни религиозной трансформации в социально-экономических изменениях, которые радикально изменили ментальность гернитов в 1850-х и 1860-х годах.

К 1860 году районы, где Друзья были сосредоточены, такие как Нью-Йорк, Пенсильвания, Огайо и Индиана, недавно прошли или проходили через революцию взаимозависимости, которую Томас Л. Хаскелл описал так убедительно. Расширение американских транспортных и коммуникационных сетей разрушало изолированные, самодостаточные аграрные общины,

в которых Друзья жили двести лет, и вместо этого интегрировало их в региональные, национальные и даже международные рынки. Для миллионов американцев это был радикальный, даже революционный опыт. «Немыслимо, чтобы люди пережили такое преобразование общества без глубоких изменений в своих привычках мышления, их способе организационного опыта, самой их манере воспринимать человеческие дела, — писал Хаскелл. — Это был не обычный переход от одного поколения к другому, а движение из одной социальной вселенной в другую, управляемое разительно отличающимися условиями действия и объяснения». Американец, родившийся в 1800 году, к 1860 году жил в совершенно другом мире. Таков был опыт подавляющего большинства американских Друзей.

Вероятно, никто не описал последствия этой трансформации для американских Друзей лучше, чем английский квакер Уильям Таллак, много путешествовавший по Соединенным Штатам накануне Гражданской войны. Рассказ Таллака о западных квакерах в 1860 году оставляет, на первый взгляд, впечатление идиллического аграрного общества. Эти Друзья жили в простом достатке, носили простую одежду собственного изготовления, питались плодами своего труда, с излишками для торговли ради немногих необходимых вещей, которые они не производили на своих фермах или в своих «опрятных и вместительных домах». Их тенденция селиться близко друг к другу оставляла их в значительной степени не потревоженными «посторонними», в то время как всеобщее единообразие обстоятельств и «взаимное равенство ума и внешнего положения» способствовали гармонии между ними.

Однако Таллак видел, что сельский квакерский мир меняется. Железная дорога и телеграф принесли с собой мир инноваций — как социальных, так и экономических. Главнейшими тенденциями XIX века Таллак провозгласил ассимиляцию и консолидацию. «От этой тенденции не могут удержаться самый дальний запад и самая дикая глушь», — утверждал он, и Друзья проявляли немногим больше сопротивления, чем другие люди. «В самых уединенных их домах, — писал Таллак, — растет пристрастие к утонченностям литературы и науки».

Предстоит еще многое узнать об этом социально-экономическом преобразовании, но нет сомнений в его реальности. В Индиане и Огайо железная дорога была важнейшим агентом перемен. Между 1850 и 1860 годами в этих двух штатах железнодорожные линии достигли почти каждого округа со значительным квакерским населением. Бернхард Кнолленберг описал влияние железной дороги на Ричмонд, Индиана, центр западного ортодоксального квакерства: «В 1850 году это было изолированное захолустное поселение, где доминировали квакеры в одежде, манерах и понятиях», но к 1860 году «оно стало относительно космополитичным и тесно связанным железной дорогой с тысячей других подобных сообществ». Опыт Друзей в Спайсленде в соседнем округе Генри, куда железная дорога пришла в 1854 году, был схожим. Между 1850 и 1860 годами стоимость недвижимости в преимущественно квакерском городке удвоилась. Отдельные Друзья видели, как стоимость их ферм взлетела, как в случаях с Уильямом Антэнком, чья земля выросла в цене с 2000 до 3500 долларов, и Сэмюэлем Гриффином, который наблюдал, как стоимость его фермы, удобно расположенной около депо новой железной дороги, поднялась с 6500 до 10300 долларов. Возросший доход означал досуг для чтения и добрых дел, деньги, чтобы обеспечить превращение школы месячного собрания в полноценную академию, привозить лекторов и создавать лицеи или заменять похожий на сарай каркасный молитвенный дом на кирпичный с черепичной крышей. Это означало, что больше молодых людей из Спайсленда могли получить образование в колледже Эрлем для карьеры вне сельского хозяйства. Более легкие путешествия; больше денег на книги, газеты и другие периодические издания, на образование, и особенно растущий контакт с новыми людьми и новыми идеями — таковы были результаты меняющейся экономики.

Подобные социально-экономические изменения были частью сдвига фронта, что делает

маловероятным утверждение некоторых историков квакерства, будто новый квакерский взгляд 1860-х годов был результатом «опыта близ фронта». На самом деле, окончание состояния фронта было ключевым фактором. Движение обновления и более поздние пробужденческие движения возникли не из сырого фронта Айовы и Канзаса, а скорее из давно обжитых частей Индианы и Огайо и еще более давно обжитых районов Нью-Йорка, Новой Англии и Северной Каролины. Друзья всегда были народом на фронтире, и до 1860-х годов квакеры во вновь заселенных районах непременно придерживались старого образа жизни. Если фронт способствовал изменениям, почему он не сделал этого раньше? Друг на фронтире в 1850-х и 1860-х годах был гораздо менее изолирован от большого общества, чем в 1800. Наконец, если можно принять и здравый смысл, и свидетельства современников, квакеры на фронтире были слишком заняты расчисткой земли и выживанием, чтобы у них было время на библейские общества, реформаторские организации или доктринальные рассуждения, которые все признают предвестниками перемен.

Вероятно самым значительным изменением, которое претерпели герниты к 1860 году, было их участие в более широком интеллектуальном мире. Таллак был не одинок, отмечая вкус к «утонченностям литературы» среди Друзей. К 1850-м годам газеты, ранее почти неизвестные среди квакеров, стали обычным явлением в жизни гернитов; один виргинский квакер жаловался в 1853 году, что нельзя войти в дом Друга, не увидев газет, разбросанных по комнате. Другие, однако, радовались тому, как часто те содержали поучительные и нравоучительные статьи. Журналы также становились более распространенными. Нериус Менденхолл, молодой Друг, боровшийся со всеобщей отсталостью Северной Каролины, записал в 1851 году, что его регулярное чтение включало не только «Френд» и «Френдз Ревью», но и «Нэшнл Эра» (чтобы быть в курсе реформ), «Тру Америкэн» (для политики), а также «Пёрлиз Мэгэзин», «Литтелл Ливинг Эйдж» и «Уэстминстер Ревью» для общего просвещения. Чтение молодого поколения Друзей в 1850-х и 1860-х годах становилось более эклектичным и более восприимчивым к не-квакерской литературе. Квакеры в нескольких районах Индианы, Огайо и Айовы создавали читательские кружки, чтобы обсуждать не «стандартные труды» Друзей, которые они часто находили утомительными, а общие работы по истории и биографии. Многие другие начинали интересоваться художественной литературой и поэзией. Популярны романисты, такие как Фанни Ферн, и поэты, такие как Генри Уодсворт Лонгфелло, Уильям Каллен Брайант и, конечно же, Джон Гринлиф Уиттьер, были фаворитами. (Квакерский литератор подобный Уиттьеру был бы немислим в 1800, но не в 1860 году). Приехав в Айову навестить родственников в 1852 году, одна молодая женщина-Друг с ужасом обнаружила, что никаких материалов для чтения нет. «Я так хочу, чтобы у дяди были какие-нибудь книги, — поведала она своему дневнику. — Я не понимаю, как люди живут без них, и как многие так делают». В следующем десятилетии редакторы нового «Америкэн Френд» отмечали, что «объем материалов для чтения, производимых в нашем Обществе в настоящее время, очень велик по сравнению с тем, что было пятьдесят или даже двадцать пять лет назад». Они заключили, что последствия этой «неимоверной» перемены только начинают сказываться.

Другим свидетельством интеллектуальных перемен среди гернитов в те годы является изменение в квакерском мнении об образовании, на что указывает серьезный рост числа квакерских средних школ. Начальное образование всегда было заботой квакеров, но в 1830-х годах появилась новая забота о среднем образовании. Между 1689 и 1830 годами ортодоксальные Друзья основали восемь академий в Северной Америке. Между 1830 и 1860 годами появилось восемь новых, а в годы с 1860 по 1880 — еще девять. Есть свидетельства, что лишь небольшой процент квакерской молодежи посещал такие учреждения, но сам факт, что американские Друзья считали необходимым или желательным их создавать, показывает степень, в которой Друзья начинали разделять установки большого мира.

Еще большим показателем фундаментальных изменений был новый интерес квакеров к колледжам после 1850 года. Традиционно Друзья чуждались высшего образования как тщетного и угрожающего простой жизни. Но к 1850 году, по крайней мере, несколько Друзей в Индиане и Огайо стремились к получению университетских степеней и, с некоторыми опасениями, им разрешали посещать Оберлин, Антиох, Амхерст и учебные заведения штатов без дисциплинарных взысканий со стороны их собраний. Многие из этих новаторов, такие как Илай и Аллен Джей, станут лидерами перемен следующего десятилетия. К 1859 году Джозеф Мур, Друг из Индианы с наклонностями к науке, смог поступить в Гарвард, чтобы учиться у Луи Агассиса, хотя его и преследовали увещевания Илайджи Коффина остерегаться унитариянства. По словам Таллака, Мур был одним из ряда американских Друзей в Кембридже. В конечном счете, однако, большинство Друзей, посещавших колледж в 1850-х и 1860-х годах, окончили не эти школы, а один из колледжей, основанных самими Друзьями в тот период. В 1856 году филадельфийские герниты повысили статус Хаверфордской школы-пансиона до колледжа. Примечательно, что, сделав это, они пригласили в качестве преподавателей Друзей из Новой Англии, обучавшихся в Гарварде и Йеле. Несколькими годами позже, когда Годовое собрание Индианы решило последовать их примеру со своей школой-пансионом в Ричмонде, оно наняло Джозефа Мура руководить ею. К 1870 году Хаверфордский колледж стал престижным учреждением среди ортодоксальных Друзей, в то время как колледж Эрлем обслуживал менее состоятельных Друзей на западе. В течение следующих двух десятилетий несколько других годовых собраний основали свои собственные колледжи.

Некоторые историки утверждали, что образование сыграло ключевую роль в изменениях среди Друзей, потому что после 1850 года растущее число квакеров посещало публичные школы или общалось с большим количеством не-квакеров, которых допускали, по финансовым причинам, в квакерские учреждения. Такое влияние трудно оценить. Безусловно, давление сверстников могло подрывать привязанность квакерских детей к особенностям речи и одежды в таких ситуациях, но, учитывая природу детей, маловероятно, что они уделяли много времени теологическим обсуждениям или доктринальным дебатам. По крайней мере, одна влиятельная северокаролинская женщина-Друг, Дельфина Менденхолл, приветствовала допуск не-Друзей в квакерские школы, потому что была убеждена, что те потянутся к квакерским идеалам, а не «заразят» Друзей. К 1860 году большинство квакерских детей в Индиане, штате с самым большим квакерским населением, уже не находились в школах собраний, но многих квакерских детей в по видимости публичных школах учили Друзья. Таллак отметил, что тенденция Друзей в Индиане и Огайо селиться близко друг к другу позволяла им составлять большинство в посещаемых ими публичных школах, причем месячное собрание служило *de facto* школьным советом. Статистика для гернитов, более того, не сильно отличается от таковой для уилбуритов Огайо и Филадельфии, которые сопротивлялись внешней культуре гораздо успешнее.

Те, кто подчеркивал приток не-квакерских учеников в школы собраний и поступление квакеров в публичные школы, упускали из виду более очевидный источник перемен: учебники, доступные квакерским детям в 1840-х и 1850-х годах. В то время Друзья начали использовать хрестоматии Макгаффи, основу публичных школ; к 1847 году использование такого материала уже стало источником беспокойства для некоторых Друзей, опасавшихся эффекта школьных учебников, потакающих «популярному вкусу». В этом отношении показательна работа Барнабаса К. Хоббса, директора трех квакерских академий. Обеспокоенный рассказами Макгаффи, которые не использовали простой язык и иногда прославляли войну и военных лидеров, Хоббс, при финансовой поддержке английских Друзей, взялся в 1850-х годах за написание серии учебников для квакерских школ. Хоббс взял большую часть своего материала у Макгаффи, исключив военные истории и используя

«thee» и «thou» где это уместно. Он включил наиболее моралистические и евангельские отрывки о Христе, христианских основах цивилизации, природе греха и покаяния и необходимости обращения. Хоббс также опирался на публикации Американского трактарианского общества и Американского библейского общества, работы реформатора образования Гораса Манна и аболиционистки-феминистки Анджелины Гримке Велд, речи «ученого кузнеца» и пацифиста Элиху Берритта и, конечно же, поэзию Уиттьера. За исключением акцента на пацифизме и использования простого языка, в работе Хоббса мало что отличает ее от работы Макгаффи.

Возможно, лучший способ подвести итог воздействию всех этих изменений — снова вернуться в Вестфилд, Индиана. Никто не определил последствия социальной трансформации яснее, чем Джеймс Болдуин в своих воспоминаниях о 1840-х и 1850-х годах. Его отец, Айзек Болдуин, приехал в Вестфилд, полный решимости жить в сообществе, которое останется нетронутым вторжениями мира. Но когда завершение строительства железной дороги до окраин Индианаполиса принесло рынки почти к его двери, Айзек принял это как благословение и направил доходы от возросших цен на урожай и скот на постройку нового дома с такими современными удобствами, как кухонная плита. Примерно в то же время посещавший их английский служитель Бенджамин Сибом сильно впечатлил Айзека своими доводами, что Друзья должны быть закваской для мира, а не городом на холме. Тем временем антирабовладельческие принципы Айзека привели его к подписке на «Нэшнл Эра» и лучшей информированности о событиях в большом мире. Они же привели его к интересу к политическим воззрениям «Свободной Земли»; вскоре он обдумывал возможность баллотироваться в законодательное собрание. Он также завязал дружбу с вновь прибывшим неквакером-врачом, который дал ему лучшее впечатление о тех, кто не из «Нашего Общества». Внешне он оставался простым Другом, но, как писал его сын, Айзек Болдуин «обрел более широкий взгляд на жизнь и мир».

И все же экономические и социальные факторы не могут объяснить всё, что происходило среди ортодоксальных Друзей в середине XIX века. Уже было видно, что социально-экономические различия, вероятно, не были связаны с расколом уилбуритов и гернитов; нет ничего в развитии американского общества, что объяснило бы, почему Друзья в Филадельфии по большей части сопротивлялись изменениям, в то время как их коллеги в схожих ситуациях в Нью-Йорке и Балтиморе принимали их; почему некоторые квакерские фермеры в восточном Огайо отвернулись от религиозной модернизации, а те, что в 150 милях к западу, — нет. Дальнейшая работа может пролить новый свет на эти вопросы, но в конечном счете всё сводится к индивидуальному выбору, лежащему в основе всех религиозных решений. Меньшинство ортодоксальных Друзей решило, что сохранение квакерства зависит от непреклонного сохранения традиции, сопротивления любым инновациям. Но большинство ортодоксальных квакеров к 1860 году решило, что они могут жить в мире; более того, они находили в мире многое, что одобряли всем сердцем. Одновременно появлялось новое поколение квакерских лидеров, поколение, которое во многом было продуктом меняющегося мира и которое полностью принимало его и его вызовы.

Лидеры обновления

В 1860-х годах новое поколение Друзей возглавило гернитские годовые собрания. Я назвал возглавляемое ими движение реформ движением обновления — отчасти чтобы отличать его от более позднего движения пробуждения, отчасти потому, что его целью было ни больше ни меньше как обновление квакерской жизненной силы. Оно стремилось достичь этой цели частично путем создания квакерских аналогов институтов, которые находило привлекательными в большом евангельском мире, частично путем возвращения к тому, что

воспринимало как первоначальные принципы.

Рассматривая биографии самых важных Друзей-обновленцев, можно сделать несколько обобщений. Происхождение каждого в этой группе заметно схоже. Почти все были продуктом длинных линий квакерских предков; все были членами Общества с рождения; большинство — детьми видных Друзей; большинство посещали квакерские школы в Провиденсе или Хаверфорде. Узы крови и браков сплачивали группу: Барнабас К. Хоббс и Джон Батлер женились на сёстрах Дэвида Татума; Ханна Бин была сестрой Сэмюэля Шипли; Чарльз Коффин был шурином Уильяма Лэдда и двоюродным братом Хоббса; Уильям и Тимоти Николсоны были братьями; Мэри Уайтолл Томас и Ханна Уайтолл Смит были сёстрами. Почти все были учителями, торговцами, банкирами или врачами; только Аллен Джей, Джеймс Оуэн и, возможно, Джон Генри Дуглас и Фрэнсис Томас могли быть названы «рядовыми фермерами», не имели других источников дохода и жили своим трудом. Большинство в группе были состоятельными людьми. Фрэнсис Кинг и Томас Кимбер, например, вышли из бизнеса с приличным состоянием, ещё будучи тридцатилетними, чтобы посвятить себя добрым делам.

Вероятно, самыми важными из этих лидеров были Барнабас Хоббс и чета Коффинов. Хоббс был одним из старейших в группе обновленцев. Его отец, Уильям Хоббс, был важным служителем и ведущим анти-хикситом в Годовом собрании Индианы. Его мать была двоюродной сестрой Илайджи Коффина. Ещё будучи молодым человеком в округе Вашингтон, Индиана, в 1830-х годах, Хоббс привлёк внимание двух важных не-квакеров, судьи Верховного суда Индианы и директора местной академии. Они одалживали ему книги и советовали ему поступить в медицинскую школу в Филадельфии. Хоббс так и не занялся медицинской практикой, вместо этого возглавив руководство недавно созданной квакерской школой-пансионом в Маунт-Плезант, Огайо. Там он женился на коллеге-учительнице, Ребекке Татум, дочери известной квакерской четы. Из Маунт-Плезант Хоббсы переехали в Ричмонд, Индиана, где руководили другой школой-пансионом, предшественницей Эрлемского колледжа. К тридцати годам Хоббс стал восходящей звездой Годового собрания Индианы, занимал ответственные посты, его уважали за религиозную учёность. «Он держал голову с сознательным видом превосходства», — вспоминал Джеймс Болдуин. «У меня захватывало дух от гордости при мысли, что я нахожусь в присутствии такого источника знаний и хранилища мудрости». В 1851 году Хоббс переехал в Блумингдейл, Индиана, чтобы возглавить ещё одну квакерскую школу-пансион. Там он обратился к республиканской политике, оставаясь активным в делах Общества. В 1858 году, когда Западное годовое собрание (объединявшее Друзей в западной половине Индианы) было «выделено» из Годового собрания Индианы, Хоббс стал его первым клерком.

Возможно, ещё более важными для движения обновления были Чарльз и Рода Коффины. Чарльз, родившийся в Северной Каролине и привезённый в Индиану в возрасте одного года, был сыном Илайджи Коффина, который служил клерком как Северокаролинского, так и Индианского годовых собраний, последнего — в течение тридцати лет. Его мать, Наоми Хайатт Коффин, сама была служителем и дочерью Бенджаи Хайатта, также известного квакерского проповедника. Чарльз получил образование в квакерских школах в Индиане и Цинциннати. В четырнадцать лет на него произвёл глубокое впечатление Джозеф Джон Гёрни; в начале двадцатых годов он путешествовал с отцом на востоке и познакомился с ведущими Друзьями в других годовых собраниях. В 1847 году он заключил подходящий брак с Родой Джонсон, дочерью состоятельного квакерского фермера и племянницей видного служителя Томаса Арнетта. Ещё будучи двадцатилетним, Чарльз вошёл в банковский бизнес своего отца в Ричмонде, Индиана, президентом которого он стал в 1860-х годах. Его продвижение в Обществе было ещё более быстрым. В девятнадцать лет он был клерком Уайтуотерского подготовительного собрания, в двадцать четыре года — членом собрания в

поддержку страждущих, и десять лет спустя сменил своего отца на посту клерка Годового собрания Индианы. В 1860-х годах богатство, благотворительность и положение во главе крупнейшего годового собрания в мире обеспечили Коффину преобладающее положение среди американских квакеров.

Карьера жены Чарльза, Роды, иллюстрирует как возможности, так и ограничения, с которыми сталкивались женщины-герниты в 1860-х годах. Рода Джонсон родилась в семье обеспеченных квакеров Огайо в 1826 году и выросла в квакерской общине Уэйнсвилля. В первые несколько лет после замужества в 1847 году она посвящала большую часть своего времени детям и домашним обязанностям. Только когда процветание мужа сделало возможным наем прислуги, она предприняла попытку собственной карьеры. Эта карьера не была связана с профессией; вместо этого это была карьера благотворительности, обычная для евангельских женщин высшего класса той эпохи. Она работала в комитетах по образованию и воскресным школам, распространяла трактаты и помогала страждущим бедным, одновременно активно участвуя в делах Общества. В отличие от женщин-хикситов, которые в этот период пробивались в сферы, до того исключительно мужские, ортодоксальные женщины-квакеры были довольны тем, что выполняли социально приемлемые роли.

Карьера Роды Коффин иллюстрирует несколько истин о женщинах в движении обновления. Большинство из них были, в лучшем случае, партнерами своих мужей, как, например, Ханна Бин и Ханна Уайтолл Смит. Элизабет Комсток уникальна тем, что добилась собственной независимой карьеры как Друг. (Муж Дельфины Менденхолл не был квакером и умер в 1860 году.) Только состоятельные имели свободное время, чтобы полностью посвятить себя делам Общества. Карьеры таких мужчин, как Аллен Джей и Джон Генри Дуглас, в значительной степени стали возможны благодаря женам, которые героически вели фермерское хозяйство и удерживали семьи вместе, пока их мужья были заняты другим. И даже «партнерства» были скорее исключением, чем правилом. Жены большинства Друзей-обновленцев — малозаметные фигуры, остававшиеся в значительной степени в тени своих мужей.

Большинство мужчин-Друзей в движении обновления строили карьеру внутри Общества, схожую с карьерой Барнабаса Хоббса и Чарльза Коффина. В деноминации, где мудрость приравнивалась к возрасту, эти Друзья приходили к руководящим позициям относительно молодыми. Быстрый взлет Хоббса и Коффина уже был описан. Фрэнсис Кинг стал клерком Балтиморского годового собрания в возрасте тридцати с небольшим лет. Тимоти Николсон был назначен суперинтендантом Хаверфордского колледжа, когда ему еще не было и тридцати; Нериус Менденхолл занял ту же должность в школе-пансионе Нью-Гарден в Северной Каролине, когда ему едва исполнилось тридцать. Однако около половины этих Друзей не стали зарегистрированными служителями до старости, если вообще когда-либо становились; Бин, Джей, Дуглас, Татумы и Комсток являются заметными исключениями.

Друзья-обновленцы в Филадельфийском годовом собрании занимали уникальное положение. Филадельфия оставалась прочно в руках уилбуритов вплоть до 1900 года, блокируя доступ активистов-гернитов почти ко всем официальным постам. Однако у филадельфийских гернитов было два ресурса. Одним из них был Хаверфордский колледж. В отличие от школ начального уровня в районе Филадельфии, он контролировался не годовым собранием, а самопополняющимся советом, сочувствовавшим обновлению. Администрация и учителя школы предпринимали некоторые осторожные инновации в квакерском образе жизни и старались ознакомить студентов с более широкими течениями в мире. Постепенно они смягчали требования простой жизни и старались поддерживать перспективное служение в хаверфордском собрании. И Хаверфорд оказывал огромное влияние. Многие лидеры движения обновления — Джеймс Кэри Томас, Генри Хартшорн, Дуган Кларк-младший, Нериус Менденхолл, Тимоти Николсон, Томас Кимбер и Роберт Линдли Мюррей, назову лишь несколько, — прошли через Хаверфорд в качестве студентов или преподавателей.

Вероятно, более важным было влияние выпускников Хаверфорда, которые преподавали в других квакерских школах. Значительная часть руководства гернитов во второй половине XIX века имела «хаверфордскую связь».

Другим ресурсом для Друзей-обновленцев в Филадельфии и излюбленным органом дискуссий для гернитов в целом был журнал «Френдз Ревью». Основанный в 1847 году после того, как филадельфийский «Френд» поддержал Джона Уилбура, «Ревью» был откровенен в своей поддержке Гёрни и осуждении вилбуризма. Он не только открыл свои колонки для Друзей в Америке, но и пытался укрепить связи между американскими Друзьями и евангельскими квакерами Англии. «Ревью» также с некоторой регулярностью перепечатывал статьи о реформе, образовании и гуманитарных проблемах, взятые из других евангельских периодических изданий. До 1870-х годов им управляла группа довольно пожилых Друзей, но они сум симпатией относились к движению обновления и открывали свои колонки для обсуждения его дел. Таким образом, к 1860 году Друзья-обновленцы смогли построить сообщество, основанное на личных дружеских отношениях, связях, установленных в квакерских школах и через путешествия, и общении через любимый журнал. Они использовали все это для продвижения программы по реформированию квакерства.

Программа обновления

Если Друзья-обновленцы и видели в ком-то одном (помимо Христа) образец и пророка, то этим человеком был Джозеф Джон Гёрни. Активисты обновления без стеснения описывали себя как герниты. Те из них, кто никогда не встречался с Гёрни, были столь же очарованы его личностью, как и те, кто с ним сталкивался. Для Элизабет Кинг, жены Фрэнсиса Кинга, Гёрни был «ярким примером христианских добродетелей», кто «неутомимым усердием... полной посвященностью... служению Учителю... [и] неизменной благотворительностью и глубоким смирением» стал «самым заметным украшением Общества Друзей». Критики, писал другой поклонник, просто не обладали умом, чтобы понять его. Гернитские Друзья перепечатывали его эссе в своих изданиях и распространяли его книги как авторитетные изложения доктрины и веры.

Подобно Гёрни, Друзья-обновленцы были пламенны и красноречивы в своем евангелизме. В их доктринальных заявлениях доминируют две темы. Одна — это природа искупления. К 1860-м годам все гернитские Друзья подчеркивали не только искупительную жертву Христа, но и действенность пролитой Им крови как умилоствления за грех. В период с 1850 по 1870 год почти все гернитские годовые собрания выпустили развернутые доктринальные заявления. Большинство включало в качестве декларации веры письмо Джорджа Фокса 1672 года губернатору Барбадоса, в котором подчеркивались темы, важные для евангельских христиан, гораздо больше, чем в других ранних квакерских сочинениях.

Другая половина доктринального устремления обновления — продолжающийся акцент на Библии, особенно на изучении Библии. Молодежь была излюбленной мишенью движения обновления: движение поощряло рост воскресных школ, а в 1860-х годах стали проводиться национальные конференции для лучшего управления и продвижения их работы, что предоставляло дополнительные возможности для контактов и обсуждений. Оно даже пыталось привлечь взрослых «учеников», утверждая, что «никто не слишком стар или слишком мудр, чтобы изучать Библию, чтобы... занимать свой ум самоцветами Истины, которые можно найти на ее священных страницах». Друзья-обновленцы пытались заставить родителей брать на себя ответственность за домашнее обучение, подчеркивая важность ежедневного семейного чтения Библии и богослужения. Эта кампания отделила группу обновления от многих старых Друзей, которые опасались, что ежедневное семейное богослужение станет тем видом формальной церемонии, которую Друзья традиционно избегали. Для Чарльза Коффина было «делом удивления и унижения... видеть пожилых

Друзей, на которых я привык смотреть как на отцов и матерей в церкви», регулярно игнорирующих постановления годового собрания, призывающие к ежедневным молитвам и изучению Библии. По этому вопросу многие Друзья, будь то по апатии или оппозиции, не встали в ряды сторонников программы обновления. В месячном собрании Сидар-Крик в Айове в 1871 году, например, только шестнадцать из восьмидесяти семей-членов проводили ежедневные богослужения.

Акцент обновления на библейских знаниях имел более важное последствие: тонкий сдвиг в интерпретации основ квакерства. К 1860-м годам гернитские Друзья все чаще находили стандарт для квакерских убеждений в Библии, а не в прямом откровении, не в доктрине Внутреннего Света, и не в писаниях ранних Друзей. Герниты никогда не отрекались ни от чего из этого; действительно, некоторые Друзья-обновленцы позже прославились как защитники таких традиционных квакерских концепций, как Внутренний Свет. Но сдвиг был разительным. Кэри Томас, дочь Джеймса и Мэри Томас из Балтимора, позже вспоминала, что «каждый вопрос... решался буквальными словами английского перевода Библии. После смерти моей матери я обнаружила, что даже в ее Библии были отмечены союзы *и* и *но* как помощь для буквального толкования спорных текстов». Участие гернитов в евангельской культуре привело большинство американских Друзей к новому пониманию основы их веры.

Несмотря на сдвиги в сторону открытого евангелизма, Друзья-обновленцы считали себя твердо стоящими в квакерской традиции. Они по-прежнему считали квакерство высшим и самым совершенным откровением христианства. В 1858 году Дуган Кларк-младший восторженно восхвалял Джорджа Фокса, которому, писал Кларк, «были открыты более ясные идеи о человеческом совершенстве и более точные понятия о долге человека, чем передавалось со времен Апостолов». Если бы Общество снова выросло, утверждал Уильям Николсон, не только «души... были бы собраны ко Христу», но и великие христианские принципы, до сих пор практически не признаваемые другими деноминациями, прочнее овладели бы общественной совестью». В глазах этих Друзей огромный потенциал квакерства оставался нереализованным. Постепенно они разработали ряд предложений, которые, как они считали, покончат с «узостью, холодностью и бездеятельностью» внутри общества.

Первым пунктом в программе обновления было переопределение «особости». Друзья-обновленцы видели квакеров как народ, отделенный от мира, но активно участвующий в нем. Как заявлял «Френдз Ревью», квакеры должны были быть «светильниками в своем сообществе», помогая создавать «атмосферу здравомыслия и честности». Таким образом, Друзья-обновленцы продолжали участие в евангельских реформаторских усилиях против рабства, за трезвость, библейские школы и образование, которые вдохновил Гёрни. Деятельность Илайджи Коффина служит хорошим примером. К концу 1890-х годов Коффин ушел из банковского бизнеса, чтобы посвятить все свое время воскресным школам и работе Американского библейского общества. В 1862 году на своем смертном одре он попросил свою семью почитать ему миссионерские журналы, чтобы он, умирая, был в курсе прогресса по повсеместному распространению Евангелия. Объединенные воскресные школы стали особым любимым занятием Друзей-обновленцев. Друзья из Нью-Йорка и Цинциннати были пионерами в объединении с другими евангелистами для «возвышения» детей бедных через образование и дела милосердия; вскоре к ним присоединились Друзья в Филадельфии, Ричмонде (Индиана) и Линне (Массачусетс).

Другой частью программы обновления был акцент на несектантском имидже. В росте антирабовладельческих настроений и пацифизма в течение 1840-х и 1850-х годов некоторые гернитские Друзья увидели, как другие протестанты движутся к истинам, давно хранимым Друзьями. «Френдз Ревью» отмечал такие тенденции в городском пробуждении 1877-1888 годов, с его лидерством мирян, безмолвными молитвами и «отсутствием шумных демонстраций». Какое-то время гернитам казалось, что остальной протестантизм готов

встретить Друзей на полпути.

Некоторые Друзья-обновленцы даже зашли в своем стремлении к реформе так далеко, что работали с религиозными либералами. Уиттиер и нью-йоркский старейшина Бенджамин Татхем, например, выразили готовность сотрудничать с унитариями и универсалистами в миротворческих усилиях. Хаверфордский колледж принимал хикситов в 1850-х годах, хотя, несомненно, с целью привести их к свету. В конце 1960-х два недавно основанных периодических издания, сочувствующих движению обновления, — «Америкэн Френд» в Ричмонде (Индиана) и чикагский «Хералд оф Пис», — опубликовали осторожные статьи, предлагающие своего рода диалог с хикситами. Журналы признавали фундаментальные различия, но предполагали, что у двух групп есть некоторая основа для диалога и совместных действий.

Такие настроения, несомненно, были исключительными. В 1860 году Элизабет Комсток обнаружила, что ортодоксальные Друзья всех типов «либеральны и терпимы» ко «всем "ортодоксальным" организациям христиан», но заключила, что «они не могут выносить спиритуалистов, универсалистов и унитариев. Они боятся и избегают их, как они избегали бы змей и ядовитых гадов». Хикситы полностью подпадали под этот запрет. Уильям Таллак обнаружил, что ортодоксы даже не удостоивали хикситов имени Друзей; простая вежливость по отношению к ним рассматривалась с подозрением. В 1866 году, когда гернитские Друзья провели конференцию по миру в Ричмонде, чтобы рассмотреть подготовку обращения о пацифизме к другим деноминациям, они дали понять, что будут работать только с евангелистами. Предложение не очерчивать границы сотрудничества было похоронено перед лицом подавляющего противодействия.

Пытаясь разрушить некоторые барьеры, отделявшие Друзей от других евангельских деноминаций, Друзья-обновленцы также выступали за изменение некоторых аспектов дисциплины. Нереус Менденхолл, размышляя о причинах упадка Общества Друзей в 1851 году, сосредоточился на трех проблемах: смерть, брак вне Общества и отсутствие агрессивного прозелитизма. Смерть, конечно, была вне человеческого контроля, но две другие проблемы — наоборот, и брачные правила стали главной мишенью реформаторов. Аргумент против запрета на брак с не-квакерами был двояким. Во-первых, лишение членства на таких основаниях приводило к потере сотен в противном случае безупречных Друзей каждый год. Более того, утверждали Друзья-обновленцы, брачные правила поощряли лицемерие. Нарушители могли сохранить свое членство в таких случаях, признав свою неправоту своему постоянному собранию. Реформаторы утверждали, что по настоящему добросовестные не видели ничего страшного в таких браках и, следовательно, чувствовали, что им не в чем каяться, в то время как другие признавали свою неправоту неискренне и формально. Таким образом, Общество теряло самых ценных членов, сохраняя наименее добросовестных. В течение 1850-х годов Друзья начали обсуждать предложения об изменении. В 1859 году Нью-Йоркское годовое собрание стало первым, где пересмотрели свои брачные правила. По новой системе, Другу, вступившему в брак с не-квакером, нужно было только указать, что он или она желает остаться членом. Ежемесячное собрание должно было ждать по крайней мере год после брака, прежде чем запрашивать такое заявление, в течение которого времени «нарушитель» оставался полноправным членом.

Друзья в движении обновления проявляли меньше единодушия и больше неопределенности в отношении отмены других дисциплинарных ограничений. Они не желали отменять запреты на занятия «сомнительной морали», к которым относились танцы, употребление алкоголя, азартные игры, посещение театров и так далее. Были некоторые разногласия по поводу целесообразности отмены правил речи и в носимой одежде. Тщательные правила относительно шляп и чепцов и покроя пальто оскорбляли евангелизм Друзей-обновленцев, потому что правила предполагали, что спасение достигается через мертвые дела, а не через

живую веру. Некоторые Друзья-обновленцы беспокоились (как и многие не-квакерские евангелисты), однако, что полный отказ от простой жизни означал бы стать рабами «моды». В конечном счете Друзья-обновленцы пришли к консенсусу, который, сознательно или бессознательно, отражал отношение других евангелистов. Главным правилом в одежде и разговоре, заключили они, должна быть функциональная простота, а не пристрастие к «квакерской униформе» и бессмысленным, архаичным моделям речи. В то же время Друзья должны были избегать вовлеченности в меняющиеся моды мира. В вопросах одежды 1860-е годы были эпохой перехода. В 1860 году Уильям Таллак оценил, что две трети всех западных Друзей скрупулезно придерживались простой одежды. Восемь лет спустя одно квакерское периодическое издание прямо заявило, что простая одежда стала делом прошлого, и одна студентка Эрлема носила квакерские женские платья, посещая его, как дань текущей моде. Речевые модели было труднее сломать. Большинство Друзей-обновленцев, по-видимому, использовали простой язык до самой смерти, хотя не требовали этого от своих детей.

Так же, как Друзья-обновленцы пытались изменить дисциплину, они также пытались смягчить ее администрирование. Они утверждали, что ее первоначальной целью было удерживать Друзей в обществе, а не предоставить повод для исключения их. Слишком часто, утверждали они, комитеты пренебрегали терпеливым и любящим трудом с нарушителями в пользу формальных визитов, которые не давали результатов. Большинство изменений в администрировании дисциплины были малозаметными, но записи месячных собраний Айовы, Огайо и Индианы показывают резкое сокращение жалоб, связанных с квакерской особостью, после 1860 года. Были и некоторые структурные изменения. В 1860 году Нью-Йоркское годовое собрание пересмотрело свою дисциплину, так что Друзья, лишённые членства, могли быть приняты обратно в члены путем простого запроса, а не публичного отречения от прошлых грехов.

Несколько лет спустя Западное годовое собрание постановило, что наблюдатели должны докладывать месячному собранию только о случаях, связанных со «скандальным или аморальным поведением». В случае менее серьезного нарушения дисциплины наблюдатели должны были просто навестить нарушителя. Если они находили его или ее раскаявшимся, они не должны были предпринимать дальнейших действий, и месячное собрание не должно было делать запись об инциденте. Таким образом, Друзья создали дисциплинарную систему, подобную другим евангелистам, такую, которая рассматривала функцию церковной дисциплины как сохранение морали, а не для исключения.

Статистика месячных собраний годового собрания Индианы показывает, что изменения, которых добивались реформаторы, были эффективны. До 1860 года все четыре месячных собрания показывают общую картину: потеря членства, которая намного превосходила приток новых членов в Общество. Браки, противоречащие дисциплине, постоянно превосходили по численности те, что заключались в рамках порядков Общества; и большинство тех, кто «женится вне» Общества, предпочли покинуть Общество, по-видимому, в растущем количестве в течение 1850-х годов. После 1860 года произошло значительное снижение лишений членства за брачные правонарушения; пропорциональное снижение лишений членства за такие правонарушения, как присоединение к другим деноминациям и непосещение собраний, показывают, что Общество удерживало своих членов в беспрецедентной степени. Одновременно оно привлекало значительное число новых членов — десятилетие 1860—1870 годов дало резкое увеличение числа «принятых в члены по их собственному запросу» во всех обследованных месячных собраниях. К 1870-м годам Друзья теряли свое членство по тем же причинам, что и другие евангельские деноминации: непосещение, моральные проступки или присоединение к другой церкви.

Так же, как Друзья-обновленцы прилагали усилия, чтобы удерживать Друзей в Обществе, они следовали евангельским примерам, возрождая миссионерский импульс. Ортодоксальные

Друзья в Соединенных Штатах следили за путешествиями английских Друзей-миссионеров Дэниела Уилера и Джеймса Бэкхауза с 1830-х годов. В 1860-х годах американские гернитские Друзья начали отправлять своих собственных миссионеров: Джоэла и Ханну Бин на Гавайи, Луиса и Сару Стрит на Мадагаскар, и Илая и Сибил Джонс в Палестину. Периодические издания, такие как «Френдз Ревью» и «Америкэн Френд», уделяли освещению миссий значительное внимание. И даже начав поддерживать свои собственные миссии, гернитские Друзья вносили вклад в миссионерские предприятия других евангелистов. Еще в 1860 году годовое собрание Индианы и Западное годовое собрание, несмотря на некоторые активные возражения, одобрили сбор средств для использования не-квакерскими миссионерами. Четыре года спустя Годовое собрание Индианы сформировало свое собственное зарубежное миссионерское общество. Большинство других гернитских годовых собраний вскоре последовало примеру Индианы. С самого начала квакерские миссионеры, такие как Бины и Стриты, работали с другими протестантами, не беспокоясь, что они вовлечены в «захватывающее служение». Позже, когда президент Улисс Грант начал свою «Мирную политику» по назначению различных протестантских деноминаций ответственными за «цивилизацию» западных индейских племен, Друзья откликнулись с энтузиазмом: Грант даже предложил Чарльзу Коффину пост руководителя Бюро по делам индейцев.

Интерес к зарубежным миссиям совпал с внутренним миссионерским импульсом среди гернитских Друзей. Еще в 1850 году Элизабет Кинг выучила немецкий язык, чтобы работать с немецкими иммигрантами в Балтиморе. На протяжении 1860-х годов Годовое собрание Индианы лидировало в организации деятельности внутренней миссии. Во время Гражданской войны ведущие Друзья в Ричмонде, обеспокоенные растущим числом беспризорников и сообщениями об отчаянной бедности в семьях солдат, объединились для организации благотворительной работы и библейских школ. В 1866 году, вдохновленное отчетами, привезенными из Англии Джоном Генри Дугласом и Мюрреем Шипли, Годовое собрание Индианы сформировало ассоциацию внутренней миссии. Тем не менее, в течение 1860-х годов индивидуальные усилия оставались наиболее заметными, особенно усилия проповедниц Элизабет Комсток и Сары Смит, чья работа в области тюремной реформы на Среднем Западе заслуживает того, чтобы быть поставленной в один ряд с работой Элизабет Фрай в Англии. Все эти усилия, индивидуальные и групповые, к середине 1860-х годов создали поразительный миссионерский дух. В 1865 году Годовое собрание Индианы вещало своим членам на языке, который был немыслим поколением ранее, что их долг — «трудиться для спасения душ и распространения Евангелия среди людей».

Вероятно, реформы Друзей-обновленцев с наибольшим потенциалом на будущее были по изменению молитвенных собраний. Они не стремились к радикальной трансформации; они оставались привержены безмолвному, непрограммированному богослужению. Однако они беспокоились, что слишком много молчания является симптомом доминирования на собраниях небольших групп проповедников и старейшин. Таким образом, Друзья-обновленцы поощряли осторожные эксперименты. Их первым шагом было побудить больше членов говорить, когда у них есть зов к этому на собрании. «Быть способным рассказать, что Господь сделал для нас, — это счастливая привилегия», — писал в 1863 году Фрэнсис Томас, проповедник из Индианы, и заявлял, что неспособность подавляющего большинства Друзей говорить на собрании указывает на прискорбное духовное состояние. Частью проблемы было широко распространенное мнение, что любой, кто говорит на собрании, собирается стать проповедником. Действительно, хотя первоначальная теория, стоявшая за собранием Друзей, заключалась в том, что любой, кто чувствует побуждение, свободен говорить, старейшины следили за тем, чтобы такая свобода оставалась с осторожностью ограниченной. Они препятствовали тем, кто не был проповедником или, по-видимому, не двигался в этом направлении. Те, кто продолжал говорить перед лицом

такого давления, обычно оказывались лишенными членства. Такая атмосфера делала выступление на собрании делом особой серьезности. Те, кто говорил, сталкивались при этом с точно таким же беспокойством и смятением, как и молодые проповедники других деноминаций, произносящие свои первые проповеди.

В то время как существовали опасения по поводу подавления талантов обычных членов, также существовала озабоченность по поводу манеры устного служения, которое Друзья действительно слышали. Друзья-обновленцы возражали против напевного стиля проповеди, который, хотя и уважался в квакерской традиции, не имел аналогов в других деноминациях и не имел доктринальных оснований. «Френдз Ревью» с неприязнью описывал его типичные черты: напевный стиль, «поющий тон», речь отрывистыми каденциями «без какого-либо учета нужных пауз или нужных ударений» и привычка предварять каждое предложение выраженным «А». Активисты обновления призывали проповедников избегать «особенностей жеста и тона» и «стараться изъясняться... достойным образом, подобающим великому предмету». В основе всех этих критических замечаний лежала идея, что беглость в проповеди — это то, к чему должны стремиться проповедники, идея, противоречащая старому убеждению, что все служение во всех его аспектах должно быть прямо вдохновлено Святым Духом. Некоторые Друзья-обновленцы даже начали подрывать давнее квакерское предубеждение против образования проповедников. Они никогда не ставили под сомнение старое убеждение, что образование не может сделать проповедника, и они конечно не защищали формальные курсы богословского обучения. Однако они утверждали, что информированное, систематическое изучение Писания, направляемое соответствующими пособиями, поможет проповедникам лучше понимать библейские истины и избегать эксцентричных и раскольнических толкований. Свидетельством их приверженности евангелизму является то, что к 1860-м годам Друзья-обновленцы рекомендовали такие стандартные протестантские комментарии, как конкорданс Александра Крудена, Эдварда Робинсона о гармонии евангелий, «Заметки» Альберта Барнса, Джорджа Буша о Пятикнижии, «Комментарии» Джеймса Кларка и «Циклопедию библейской, богословской и церковной литературы» Джона МакКлинтока и Джеймса Шарпа.

Однако реформа обновления, которая нашла широчайшее принятие, пришла не из изменений в обычных молитвенных собраниях или в служении, а из альтернативных форм квакерских собраний. Для Друзей никогда не было необычным заканчивать социальные собрания коротким периодом безмолвного богослужения. Друзья-обновленцы опирались на эту традицию, чтобы экспериментировать с новыми типами собраний. В конце 1850-х и 1860-х годах сотни молодых Друзей организовали группы, сочетавшие характеристики неформальных молитвенных собраний с характеристиками литературных обществ, называя себя «социальными кружками» или «собраниями для чтения трактатов». Члены договаривались об общем чтении — иногда стандартного квакерского произведения, иногда евангельского текста, взятого не из Общества. Обычно было чтение Библии, затем период молчания или краткого выступления, который закрывался молитвой. Некоторые видят в этих собраниях порождение домашних молитвенных групп, которые сыграли выдающуюся роль в пробуждении 1857—1858 годов, хотя они имели так же мало сходства с литературными обществами, которые были так обычны в Америке довоенного периода. Социальные кружки предоставляли место для молодых Друзей для обсуждения религиозных проблем и выражения себя, свободно, без доминирования старших членов. Они также содержали потенциал для значительных изменений; к концу 1860-х годов некоторые Друзья сообщали о «многих плачущих и взывающих о милости» под влиянием молитв.

Одним признаком радикального направления, которое могли принять эти новые собрания, стало событие во время годового собрания Индианы в Ричмонде осенью 1860 года. Группа молодых Друзей, включая Чарльза и Роду Коффин, Джона Генри Дугласа и Мюррея Шипли,

встретилась в доме Коффинов, чтобы обсудить доминирование пожилых Друзей на молитвенных собраниях. Участники встречи призвали к специальному собранию для молодежи тем же вечером. В начале Илияджа Коффин, «назначая время» для собрания, попросил присутствующих, которые были привычны говорить, уступить молодежи. Собрание продолжалось до 1:30 ночи, причем почти каждый присутствующий сказал несколько слов. Самое поразительное отступление произошло не со стороны молодого Друга, а от Ричарда Хаббарда, ведущего старейшины и сына выдающегося проповедника Джереми Хаббарда, который поднялся ближе к концу и запинаящимся голосом попытался спеть гимн — почти беспрецедентное отклонение от традиции. Хотя преувеличенные отчеты вызвали опасения среди восточных Друзей, присутствующие были единодушны в своей поддержке эксперимента.

Друзья-обновленцы не ограничивали свои заботы внутренними делами; они продолжали гернитский интерес к социальной реформе. В большинстве отношений их заботы не сильно отличались от забот других религиозных реформаторов, евангельских или иных. Борьба с рабством продолжала быть основной заботой, хотя к 1850-м годам Друзья стали ограничивать свое противодействие рабству поддержанием традиционных свидетельств и поддержкой Республиканской партии. Антиаболиционистские настроения, которые вызвали раскол в 1840-х годах, быстро ушли после 1850 года, и в 1857 году Анти-рабовладельческие Друзья в Индиане распустили свое годовое собрание на том основании, что их основная организация пришла к позициям, которых придерживались аболиционистские Друзья пятнадцать лет назад.

В то время как Друзья осуществляли то, что один историк назвал «тихим свидетельством» против рабства, они были гораздо более заметны в своей поддержке трезвости. В течение 1850-х годов годовые собрания двигались к тому, чтобы сделать употребление алкоголя в качестве напитка основанием для лишения членства, в то время как Друзья в гернитских годовых собраниях, с молчаливым одобрением ведущих Друзей, которые контролировали их, начали присоединяться к «смешанным» обществам трезвости. Одновременно, когда многие реформаторы трезвости поддерживали запрещение, гернитские Друзья, особенно в Индиане и Огайо, оказали искреннюю поддержку этому делу. Несколько годовых собраний официально ввели запрещение; они также включили литературу о трезвости и запрещении среди памфлетов, которые распространяли их трактатные комитеты. (Элизабет Комсток держала книгу обетов в своей гостиной, чтобы она была под рукой на случай, если посетителя охватит внезапное желание дать обет.) К 1860-м годам трезвость, когда-то квакерская особенность, стала другой связью с большей евангельской культурой.

Одним из способов, которым Друзья пытались продвигать свои свидетельства против рабства и пьянства в течение 1850-х и 1860-х годов, была сильнейшая преданность Республиканской партии. В течение 1850-х годов Республиканская партия со своей антирабовладельческой и, в некоторых случаях, алкозапретительной платформой, привлекла квакеров почти целиком из рушащихся партий вигов и Свободной Земли, и Друзья держались за республиканцев даже после того, как те приглушили свои настроения в пользу трезвости.

Было само собой разумеющимся, что ни один Друг не будет голосовать за "прорабовладельческого" кандидата. Некоторые Друзья, особенно уилбуриты, испытывали сомнения по поводу участия в голосованиях, но практически все Друзья-обновленцы были активными республиканцами. Барнабас Хоббс, например, занимал должность республиканского государственного чиновника, в то время как квакеры в округах вокруг Ричмонда, Индиана, были самыми рьяными сторонниками радикального республиканского конгрессмена Джорджа Джулиана, даже несмотря на то, что Джулиан был унитарием с

хикситским прошлым. В течение 1860-х годов редакторы квакерских журналов даже не делали вида, что они беспартийны. Для них демократы были партией рабства и анархии; республиканцы — партией демократических принципов, морали и реформ. В 1868 году чикагский «Геральд оф Пис» риторически спрашивал: «Есть ли хоть один калека в здравом уме, который не предпочел бы протопать несколько миль до избирательных участков, чем подвергнуть себя малейшему риску и помочь избрать Сеймура и Блэра [кандидатов от Демократической партии] своим пренебрежением гражданским долгом?» До движения либеральных республиканцев 1872 года было почти невозможно найти Друга, который не был бы республиканцем. Еще в середине 1870-х годов, как показал анализ избирателей Индианы, 98 процентов квакеров были республиканцами; остальные 2 процента — независимыми.

Для Друзей-обновленцев реформа и политическая активность были частью гораздо более важной цели: приближения тысячелетнего царства. Еще в 1838 году Дуган Кларк-младший видел личную борьбу за святость как часть крестового похода, который преобразит мир. Те, кто побеждал искушение, кто побеждал какой-нибудь врожденный грех, не просто освящали себя, но «работали с рычагом, который предназначен, с Божьим благословением, чтобы реформировать, возвысить и евангелизировать человечество». Все евангельские деноминации должны были сыграть важную роль в евангелизации мира и в наступлении тысячелетнего царства, когда «империя любви станет всеобщей на земле». Однако у Друзей была особая роль, поскольку их принципы мира и всеобщей любви — самые заметные из основных квакерских свидетельств — должны были стать главными характеристиками тысячелетнего царства. Таким образом, усилия по оживлению Общества, по расширению сферы влияния его свидетельств, имели особую срочность.

Друзья-обновленцы сформулировали интеллектуально жизнеспособную программу. Главными препятствиями на пути к её успеху были социальные факторы. Некоторые из Друзей, пытавшихся внести новую жизнь в квакерство, особенно на Западе, были из «простого народа», фермерами со сравнительно скромными средствами, такие как Фрэнсис Томас и Аллен Джей. Однако в мире, где большинство Друзей к западу и югу от Балтимора все еще оставались аграрным народом, большинство лидеров обновления были городжанами и относительно богатыми. Фрэнсис Кинг, например, удалился на покой с солидным состоянием в возрасте тридцати пяти лет; его общественное положение было достаточно высоким, чтобы быть членом первоначального попечительского совета Университета Джонса Хопкинса. Томас Кимбер был вице-президентом железной дороги и президентом Торговой палаты Филадельфии. Для не-Друзей Чарльз Коффин казался воплощением джентльменского богатства и влияния — банкир, филантроп, влиятельная фигура в местной республиканской политике, много путешествовавший по Европе и Америке. Даже те Друзья-обновленцы, которые не обладали большим богатством, такие как Кларк, Менденхолл или Николсоны, занимали должности, которые делали их частью квакерской элиты. Их положение влияло на их подход к проблемам Общества. Их решения обычно предполагали изменения, навязанные сверху: пересмотр дисциплины годового собрания, издание постановлений по различным вопросам, пожертвование времени и денег на благие цели. Большинство Друзей-обновленцев, сознательно или нет, сохраняли дистанцию с рядовыми Друзьями с ферм и деревень. В этом заключалось величайшее ограничение и величайшая неудача движения обновления.

Последствия этой неудачи стали очевидны лишь гораздо позже. Вместо этого, в начале 1860-х годов программа обновления, казалось, держала в своих руках будущее квакерства. Друзья-обновленцы внедряли программу реформ, которая, казалось, обладала потенциалом смести устаревшие наслоения, покрывавшие американское квакерство, не жертвуя при этом квакерской самобытностью. К 1860-м годам движение обновления производило изменения

среди гернитов. И эти изменения взаимодействовали с более популярными, которые были порождением евангельских настроений 1830-х и 1840-х годов.

Рождение свыше

Из всех изменений, произошедших среди гернитских Друзей в конце 1850-х — начале 1860-х годов, вероятно, наиболее важным было усиление акцента на определенном опыте обращения — *рождении свыше*. Хотя Друзья-обновленцы и защищали эту доктрину, пламенное принятие центральной доктрины евангелизма имело гораздо более широкую основу, чем только программа обновления. Это наиболее очевидно в доктринальных заявлениях, выпущенных различными годовыми собраниями и их подразделениями. Менее доступным, но, возможно, еще более важным было то место, которое рождение свыше начинало занимать в квакерской проповеди.

Воссоздать картину квакерской проповеди того времени чрезвычайно сложно. Почти не сохранилось рукописей квакерских проповедей того периода, и немногие из евангельских квакерских проповедников оставили дневники. Воспоминания современников и редкие краткие изложения услышанных ими проповедей позволяют предположить, что пять фигур были центральными в этом евангельском сдвиге: Стивен Греллет (1773—1855) из Нью-Джерси, Джереми Хаббард (1777—1849), Томас Арнетт (1791—1877) и Энос Прей (1812—1876) — все проповедники Годового собрания Индианы — и Сибил Джонс (1808—1875), проповедница из Мэна.

Эти проповедники были разнородной группой. Только Прей и Джонс были Друзьями с рождения. Греллет был французским эмигрантом и обращенным в квакерство римокатоликом; Арнетт — бывшим методистом; а Хаббард — на одну четверть чероки. Греллет провел свою жизнь в Нью-Йорке и Нью-Джерси; Джонс — в Мэне. Хаббард жил в Северной Каролине, пока не переехал в Индиану в 1837 году, тогда как Арнетт и Прей провели большую часть своей взрослой жизни в Огайо. Однако у них всех были некоторые схожие особенности. Все выделяли евангельские темы, как, например, в случае Хаббарда, «падшее и потерянное состояние человека» и необходимость определенного опыта обращения, или, как у Арнетта, «план спасения». Наряду с подчеркнуто евангельским посланием, эти пятеро принесли новый стиль проповеди, свободный от традиционного напевного произнесения, но близкий к стилю их современников из других деноминаций. Прей, например, произносил свои послания мощным, зычным голосом, чью силу признавали даже уилбуриты и который напоминал некоторым Друзьям Дэниела Уэбстера. Поскольку все эти проповедники много путешествовали, их влияние распространялось далеко за пределы их собственных годовых собраний.

К середине 1850-х годов труд таких проповедников приносил плоды. К сожалению, никто в то время не размышлял о том, почему герниты находили такое послание столь убедительным — это было просто логическим следствием влияния Гёрни и той евангельской культуры, в которой оказались Друзья. Тем не менее, это было реально и заметно. Друг из Новой Англии, посетивший в 1855 году годовые собрания в Индиане и Балтиморе, был поражен акцентом, который делался на обращении и рождении свыше. Несмотря на указания Внутреннего Света, Друзья в обоих годовых собраниях настаивали на необходимости лично заключить определенный завет с Богом и лично пережить возрождающую работу благодати в сердце. Такая проповедь становилась все более распространенной на годовых собраниях в течение 1860-х годов. В Годовом собрании Индианы в 1861 году молитвенные собрания были организованы таким образом, что несколько из них проводились на открытом воздухе, и на каждом присутствовали известные проповедники. Проповедники призывали всех присутствующих искать обращения. Два года спустя, когда Годовое собрание Айовы провело свою первую сессию, на нескольких молитвенных собраниях всех призывали «прийти к

Иисусу и принять так свободно предлагаемое прощение». В 1867 году один наблюдатель на Индианском годовом собрании отметил, что многие проповедники «усердно изливали торжественные предостережения или делали настойчивые призывы прийти ко Христу», и заключил: «Самый невнимательный наблюдатель едва ли может не заметить, что произошли иные, более важные изменения... и не последним из них является изменение стиля и характера служения».

Другие свидетельства растущего акцента на опыте обращения появляются из ряда воспоминаний, написанных гораздо позже, в которых рассказывается о Друзьях, переживших опыт обращения в 1840-х и 1850-х годах. Возможно, авторы, находясь под влиянием более поздних событий, характеризовали переживания, которые в то время так не воспринимались. Однако показательно, что в 1850-х и 1860-х годах некоторые Друзья делали именно так в отношении достойных Друзей из более ранних периодов. В 1857 году, когда Друзья Индианы почтили память Натана Хоуга, они описали его опыт обращения 1797 года — нечто совершенно чуждое Друзьям того периода, особенно квиетистской семье Хоугов. Примерно в то же время Друзья в Индиане и Балтиморе переиздали мемуары Марты Томас, балтиморской Друга, умершей в 1836 году. Хотя жизнь Томас была выдержана в старом духе постепенного возрастания в святости, Друзья Индианы предварили мемуары длинным эссе о необходимости рождения свыше.

Самое сильное доказательство нового акцента на опыте обращения исходит из доктринальных заявлений различных годовых собраний и их подразделений, а также из статей в гернитских периодических изданиях. «Ни один человек не может возлюбить Христа, пока не обратится и его сердце не изменится», — говорило Годовое собрание Индианы своим членам в 1864 году. Год спустя Годовое собрание Айовы включило в свою новую дисциплину простое заявление: «Вам надо родиться свыше». Такие гернитские журналы, как «Френдз Ревью» и «Саузерн Френд», публиковали статьи о необходимости обращения. И как значимый знак времени, Друзья начали распространять трактаты об опыте обращения не-квакеров.

Неудивительно, что к концу 1860-х годов несколько молодых проповедников начали нести послание о рождении свыше не-Друзьям через активную евангелизационную работу. Для некоторых это было просто продолжением благотворительной традиции. Женщины, в частности — например, Эстер Фрейм в Индиане, Элизабет Комсток в Мичигане и Мэри Роджерс в Чикаго, — а также лектор по трезвости Дэвид Татум из Кливленда, посещали тюрьмы и салуны, чтобы распространять Библии и трактаты, молиться и иногда проповедовать. Все они имели в виду не только нравственные наставления. В 1867 году Комсток сокрушалась, что в библейские времена три тысячи человек обратились в один день; Друзьям вряд ли удастся обратить столько людей за десятилетие. Жалоба Комсток имела бы некоторую основательность ранее в том же веке, но к концу 1860-х годов появились признаки более высокого уровня активности во всех гернитских собраниях, особенно к западу от Аппалачей. Журналы, такие как «Америкэн Френд» и «Хералд оф Пис», начали публиковать колонки новостей с местных собраний; ранее немногие собрания имели новости для такой отчетности. Статистика годовых собраний показывает устойчивый рост числа принятых в члены по их собственному запросу. К 1869 году несколько проповедников проводили специальные собрания, чтобы попытаться вернуть в Общество некоторых из тех, кто был потерян в предыдущие годы.

Дополнительными источниками растущего религиозного энтузиазма среди гернитских Друзей были собрания по чтению трактатов и периодическое влияние не-квакерских пробуждений. В нескольких «социальных кружках» происходили вспышки эмоционализма. Мы мало знаем о таких вспышках; только один проповедник, Фрэнсис Томас, одобрял их до 1868 года, но об инцидентах сообщалось в Индиане, Айове и Канзасе. Точно так же на

нескольких собраниях впервые слышались гимны, исполняемые отдельными лицами. Были также случаи, когда квакеры вовлекались в не-квакерские пробуждения. В Айове, например, некоторые Друзья из Бангорского квартального собрания, принявшие участие в кемпбеллитском пробуждении, «стали нетерпимы к здоровым ограничениям церковной дисциплины» и впали в «самый странный и дикий фанатизм». Некоторые даже отделились от Общества и отказались общаться с Друзьями. Но такие случаи были нечастыми. Ряд Друзей консервативных взглядов испытывали опасения, а некоторые пожилые Друзья беспокоились, что молодые квакеры становятся слишком быстрыми на слово во время собраний и вообще «слишком активными», но основная структура квакерства в конце 1860-х годов оставалась непоколебленной.

Несмотря на сильные новые евангельские акценты, по мере того как Друзья проповедовали рождение свыше и призывали других Друзей пережить его, старые традиции и модели мышления сохраняли свою силу. Старые способы проповеди не исчезли в одночасье, и евангельские Друзья никогда не отрекались от идей постепенного вхождения в святость и несения креста. Таким образом, Друзья посылали противоречивые сигналы. Они, казалось, не осознавали, что столкнулись с двумя фундаментально противоречащими друг другу видениями религиозной жизни. В 1870-х годах эти противоречия стали ясны. Но в 1860-х годах они, казалось, не беспокоили Друзей.

К 1860 году гернитские Друзья стали людьми в переходном состоянии. Среди молодой элиты Общества наблюдалось почти беспрецедентное интеллектуальное брожение, волнение от дебатов, происходящих изменений, исчезающих анахронизмов. На всех уровнях Друзья вовлекались в экономические и социальные преобразования нации и во все более евангельское направление Общества. Несмотря на такие изменения, гернитские Друзья чувствовали себя в безопасности в своем единстве. Большая часть программы обновления была так искусно сформулирована и выполнена, что вызывала мало противодействия. Сделанное не конфликтовало с базовой структурой квакерства. Безмолвное, непрограммированное богослужение, непрофессиональное служение, идея Друзей как отдельного народа оставались нетронутыми. Даже доктрина Внутреннего Света, хотя и была отодвинута на второй план, никогда не оспаривалась. В течение 1860-х годов Друзья игнорировали фундаментальные конфликты между евангелизмом и квакерской традицией и смотрели в будущее с уверенностью.

Война

Хотя в 1860 году Друзья и чувствовали уверенность в будущем своего Общества, у них тем не менее было предчувствие беды относительно своей страны. «Не будет чудом, если наша нация подвергнется суровым судам Божиим, — писал профессор Эрлема Джозеф Мур, — ибо мы, несомненно, виновная нация». Друг из Вирджинии с этим согласился. Грехи нации, утверждал он, «наказуемы всенародными карами», и американцы заслужили «праведный гнев» Бога. Другие Друзья начали распространять видение 1803 года Джозефа Хоуга, квакерского проповедника из Вермонта, в котором, якобы, предсказывались не только отделение хикситов и антимаасонское движение, но и пророчествовалась гражданская война, в которой рабство будет уничтожено, а политическая власть Юга сломлена. К 1861 году, по мере углубления кризиса Союза, проповедники в Индиане мрачно предрекали долгую, кровопролитную войну.

Начало военных действий застало Друзей едиными в своей поддержке Союза. Конфедерация, основанная в мятеже для защиты рабства, многим Друзьям казалась самым воплощением зла. «Я верю, что если бы ты, я или любой другой христианин могли уничтожить своих врагов, отняв у них жизни, они могли бы сделать это в этом нечестивом восстании», — писал проповедник из Айовы своему кузену, который бежал из Северной Каролины, чтобы

присоединиться к армии Союза. Еще до начала войны многие Друзья на Юге отчаянно пытались перевезти свои семьи на север, чтобы не жить под властью Конфедерации.

Квакеры Севера и Юга столкнулись с совершенно разными проблемами в период с 1861 по 1865 год. На Юге Друзья сильно страдали в военные годы не только от лишений, которые терпели тогда все южане, но и из-за своей репутации стойких юнионистов. Законы Конфедерации о призыве вызывали ужасные проблемы у молодых Друзей-мужчин, поскольку в них не были установлены условия освобождения от службы, которые добросовестные квакеры могли бы принять. Друзьям на Севере обычно не приходилось сталкиваться с таким преследованием. Когда администрация Линкольна прибегла к призыву, она была довольно либеральна в освобождении религиозных отказников по соображениям совести. Им помогли известные республиканские симпатии Друзей, как и военный министр Эдвин Стэнтон, у которого были квакерские родственники в Огайо. Проблема, с которой столкнулись северные Друзья, исходила изнутри самого общества.

Разумеется, твердой квакерской верой было то, что на зло нельзя отвечать злом. Ничто не могло оправдать убийство в глазах последовательных Друзей, и те, кто стоял во главе различных годовых собраний, оставались тверды в свидетельстве мира. Практически все годовые собрания выпустили обращения к своим членам и приняли довольно строгие правила в отношении военной службы. Вступление в армию влекло за собой лишение членства, как и подчинение призыву, наем заменяющего службу или уплата любого налога или штрафа за освобождение от службы.

Большинство годовых собраний основывали свою позицию на безоговорочном принятии квакерской традиции. Лишь немногие ортодоксальные Друзья пытались найти новые обоснования христианского пацифизма. Вместо этого они ограничились переизданием нескольких стандартных трудов о мире, написанных до 1850 года. Значительным исключением стало Годовое собрание Индианы. В 1863 году оно опубликовало «Воззвание о правах совести», в котором сильный юнионизм Друзей был объявлен основанием для их отказа воевать. Союз был слишком ценной вещью, заявляли авторы, чтобы подвергать его «решению средствами, результат которых зависит от множества факторов, не связанных с истинными достоинствами вопроса». (Почему именно Союз был так дорог, они не объяснили — по-видимому, в их глазах это было само собой разумеющимся.) Война, заключили они, приносит «слишком много элементов риска и неопределенности, проистекающих из погрешимости, неспособности и порочности человека». Таким образом, их пацифизм проистекал из высших побуждений патриотизма и религии.

Перед Друзьями, желавшими твердо держаться свидетельства мира, встали две проблемы. Одна — враждебность, с которой пацифисты всегда сталкиваются в военное время. «Из-за нашего свидетельства против войны, похоже, возникает сильное предубеждение против нашего Общества, — писала в 1862 году Элизабет Комсток. — Люди смотрят на нас как на своего рода полураскольников, потому что мы не хотим сражаться за Союз и выступаем против всякой войны». Тщетно Друзья протестовали, объясняя то, хотя Общество и является «защитником мира», оно питает отвращение к тем, «кто стремится разрушить наше общее Правительство и сковать эту землю цепями рабства».

Еще большей проблемой стало количество молодых Друзей-мужчин, которые толпами шли добровольцами в армию Союза. За исключением данных по Индиане, системный анализ на основе протоколов месячных собраний и записей о зачислении на службу, который показал бы, сколько именно Друзей отступило от свидетельства мира, еще предстоит провести. Цифры, вероятно, различались от места к месту. Лишь немногие филадельфийские Друзья, будь то уилбуриты или герниты, ушли в армию. Иная ситуация была в Годовом собрании Индианы и Западном годовом собрании, где значительное число квакеров-мужчин вступило в

армию, одни — с сомнениями, другие — бравируя своим неповиновением наблюдателям. Многие ведущие Друзья ощущали массовое отступничество. «Мы слышим о многих молодых Друзьях, берущихся за оружие ради Севера», — писал один из них и далее рассказывал историю о трех солдатах Союза, которые, случайно разговорившись, обнаружили, что один — сын клерка Годового собрания Новой Англии Сэмюэла Бойда Тоби; второй — сын известной проповедницы Сибил Джонс; а третий — сын Уильяма Чейза, ведущего нью-йоркского старейшины. На протяжении всех военных лет Западное Годовое собрание и Годовое собрание Индианы выпускали постановления, сожалея о повсеместном несоблюдении свидетельства мира; некоторые Друзья в частном порядке выражали опасения, что даже руководство не было столь твердо с нарушителями, как того требовали традиция и дисциплина. Безусловно, многие Друзья, по крайней мере в Индиане, никогда не были «привлечены к порядку» за военную службу. Приводились цитаты губернатора Индианы Оливера Мортонна, который говорил, что квакеры дали больше призывников в пропорции к своей численности, чем любая другая деноминация в штате.

Таким образом, Гражданская война принесла гернитским Друзьям ощущение кризиса. Еще в 1860 году будущее Общества казалось светлым: посещаемость собраний возросла, вырос интерес к обретению членства, и, что самое главное, было единство. Широкое отступничество от свидетельства мира, или по крайней мере его восприятие, принесло сомнения и споры.

Во время войны Друзья были слишком заняты помощью тем, кто сталкивался с проблемами из-за приверженности свидетельству мира, чтобы уделять много внимания тем, кто от него отступил. В 1866 году гернитские годовые собрания провели конференции в Балтиморе и Ричмонде (Индиана), чтобы обсудить проблемы пацифизма. Там делегаты наперебой рассказывали ужасающие истории о повсеместных отклонениях. Один член Годового собрания Огайо заявил, что половина членов не понимает квакерских принципов по этому вопросу. Другие придерживались более оптимистичной точки зрения, но все согласились, что что-то нужно делать. После напряженных дебатов конференция подготовила серию меморандумов для Конгресса и других деноминаций по вопросу международного арбитража и учредила Ассоциацию мира Друзей в Америке для пропаганды пацифизма как среди членов, так и не-членов, особенно среди служителей других деноминаций.

Но даже после войны Общество демонстрировало признаки раскола по вопросу пацифизма. Несколько Друзей начали аргументировать моральность оборонительной войны. Другие, включая некоторых видных Друзей-обновленцев, утверждали, что существуют некоторые обстоятельства, при которых для правительства морально отнимать жизнь. Возвращавшиеся солдаты получали прием как герои в квакерских общинах; восхищение военными было сильно среди молодежи. Когда в 1867 году в Эрлеме лектор-неквакер, выступавший за мир, дал нелестную характеристику всем военным, несколько слушателей, включая некоторых видных Друзей, с негодованием защищали знакомых им солдат и спрашивали, должны ли они были «кротко подчиниться» «зверствам солдат Юга». Только присутствие грозного Барнабаса Хоббса удержало студентов от того, чтобы не загудеть и не зашипеть. Спустя несколько лет квакерские агенты по делам индейцев будут вызывать армию для контроля над вверенными им подопечными.

В то время как война ставила под вопрос квакерские принципы, она же создала новые возможности для миллионов бывших рабов на Юге. Для многих, как квакеров, так и не-квакеров, казалось естественным для Друзей продолжить свою благотворительную традицию работой в лагерях вольноотпущенников. «Никогда в истории мира не было такой прекрасной возможности дать бедным и "одолжить Господу"», — писал один Друг. Для Уиттьера это была «благословенная привилегия» после «милостивой защиты» во время войны для Друзей сделать «всё, что в их силах, чтобы помочь в благом деле образования и

заботы об освобожденном народе».

Начиная с 1863 года и вплоть до 1870-х годов, сотни гернитских Друзей отправились на Юг в качестве учителей, наставников и руководителей лагерей. Большинство годовых собраний создали комитеты помощи вольноотпущенникам. Их отчеты, а также письма и обращения от Друзей, работавших на Юге, занимали заметное место в таких гернитских журналах, как «Френдз Ревью» и «Америкэн Френд».

Значимо то, что эти комитеты и большинство Друзей, работавших на Юге, подчеркивали гуманитарные аспекты помощи. Друзья на Севере собирали деньги, отправляли продовольствие, одежду, книги и сельскохозяйственные орудия, строили школы и использовали свое политическое влияние для обеспечения защиты и гражданских прав для своих подопечных на Юге. Друзья обычно сосредотачивались на образовании и общем «подъеме» и «цивилизации». Хотя они использовали Библию в качестве учебника и активно поощряли создание библейских классов и воскресных школ, большинство комитетов и квакерских работников мало интересовались прозелитизмом среди бывших рабов. Друзья проводили свои собственные молитвенные собрания, на которые чернокожие всегда приглашались, но квакеры не поощряли их вступление в члены. Причины такой пассивности не ясны. Возможно, здесь имели место элементы расизма. Именно этого опасались некоторые английские Друзья, среди них Уильям Таллак, который во время своих поездок среди северных Друзей в 1860 году обнаружил, что те считают тишину и самоуглубление собрания Друзей неподходящими для «возбудимых» умов чернокожих. Вероятно, играла роль и традиционная сдержанность в отношении приема любых новых членов. В 1869 году черная конгрегация в округе Рандольф, Северная Каролина, попросила присоединиться к Годовому собранию Северной Каролины в полном составе. Комитет, назначенный для посещения черной церкви, рекомендовал отклонить просьбу, заявив, что чернокожие абсолютно ничего не знают о квакерских принципах, кроме традиционной квакерской заботы о чернокожих.

Некоторые Друзья находили такую ситуацию невыносимой. Они утверждали, что долгом Общества является обращение чернокожих. «Отнюдь не "филантропический" аспект вопроса вызвал интерес Общества к усилиям по возвышению вольноотпущенников, — писал в 1866 году Дуган Кларк-младший. — С самого своего возникновения Общество признавало важность труда для возвышения человеческой расы... и теперь мы чувствуем настоятельную необходимость наставить вольноотпущенников в доктринах христианской религии». Джон Генри Дуглас, совершивший поездку по Югу в конце 1865 — начале 1866 года, писал в «Фридменз Рекорд»: «Говорили, что мы не можем сделать из этих людей квакеров... Я же со всей честностью говорю, что при намерении мы можем сделать из них настоящих квакеров». Никто не осмеливался открыто возражать против желательности «сделать квакеров из вольноотпущенников», но действия говорят громче слов. В Хелене, Арканзас, где Годовое собрание Индианы основало школу, впоследствии ставшую Саутлендским колледжем, было создано почти полностью черное постоянное собрание с четырьмя сотнями членов. Но Саутленд был уникальным, единственным черным пмесеячных собранием, появившимся в результате работы квакеров.

Раскол между Друзьями, видящими свою миссию среди бывших рабов в основном как филантропическую, и теми, кто хотел заниматься прозелитизмом, крайне важен, поскольку он предвещал более широкий раскол среди гернитских Друзей в 1870-х годах. Многие центральные фигуры последующей революции среди гернитов — Дуглас, Дуган Кларк-младший, Элкана и Ирена Бёрд, Сара Смайли, а также Кэлвин и Алида Кларк, руководители Саутленда, — активно пытались обратить вольноотпущенников. Усилия в защиту вольноотпущенников поставили многих Друзей в положение, при котором они работали с другими деноминациями и наблюдали их методы. По крайней мере один ведущий

работник среди вольноотпущенников, Джозая Батлер, Друг из Огайо, позже ставший лидером пробуждения в Канзасе, видел в этой миссии начало революции в Обществе Друзей. К сожалению, мы не знаем, как другие евангелисты — например, Дуглас и Бёрды — связывали свою работу на Юге со своей дальнейшей карьерой. Однако очевидно, что раскол по методам работы на Юге предвещал разделения, которые становились всё более явными до конца века.

Пока Друзья спорили из-за свидетельства мира и работы с вольноотпущенниками, вспыхнул старый доктринальный спор о воскрешении, восходящий ко временам Гёрни. Дебаты сосредоточились на вопросе о том, произойдет ли в конечном итоге физическое или же духовное воскрешение, причем сторонники «телесного» воскрешения, по-видимому следуя примеру не-квакерских евангелистов, настаивали на физическом воскрешении. Эта проблема ранее не была главной заботой квакерского богословия, по крайней мере до 1830 года, но писания ранних Друзей позволяют предположить, что они понимали воскрешение в духовном смысле. К середине 1860-х годов некоторые Друзья-обновленцы стали весьма страстны в своей настойчивости физического толкования. Барнабас Хоббс и Илай Джессап, проповедник из Айовы, особенно активный в работе за трезвость, начали утверждать, что вера в воскрешение физического тела есть «начало и конец христианской веры», поскольку «верующий видит в нем полное и окончательное искупление; окончательную победу Христа над сатаной, грехом и смертью». Некоторые зашли в аргументации еще дальше и решили, что их оппоненты вообще отрицают воскрешение и, следовательно, не являются христианами. Большинство Друзей пытались игнорировать полемику, но многие, от уилбуритов до зарождающихся либералов, были оскорблены догматизмом сторонников «телесного воскрешения». Такие сомневающиеся находили обильные доказательства своей позиции в писаниях таких ранних Друзей, как Джордж Уайтхед, Роберт Баркли и Айзек Пеннингтон, а также в библейском утверждении, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия. Вооруженные этими доводами, они ввергли многие собрания в полемику, предоставив озабоченным Друзьям-обновленцам еще один повод для беспокойства.

Разногласия по поводу вольноотпущенников, пацифизма и воскресения совпали со спором внутри Годового собрания Индианы, незначительным в ретроспективе, но тревожном в то время. Границы Годового собрания охватывали большие группы квакеров в северной Индиане и юго-западном Огайо, но самая большая концентрация была в округах вокруг Ричмонда, где жило большинство лидеров Годового собрания. Недовольство доминированием Друзей из местности близ Ричмонда в годовом собрании стало особенно острым в Огайо. В 1867 году три тамошних самых изолированных квартальных собрания попросили годовое собрание выделить их в отдельное годовое собрание. По неясным причинам годовое собрание отклонило просьбу. Этот инцидент вызвал у руководства Индианы некоторую озабоченность; в качестве уступки изолированным, недовольным Друзьям годовое собрание учредило специальный новый комитет для проведения общих собраний.

Общие собрания, по крайней мере на время, действительно сплотили Друзей Годового собрания Индианы. Сначала общие собрания обычно длились три или четыре дня. Поскольку обычно присутствовали члены комитета общих собраний, включая Чарльза Коффина, членов собрания в поддержку страждущим и многих известнейших проповедников и старейшин, ранее изолированные Друзья имели возможность услышать некоторых из лучших проповедников годового собрания. Общие собрания также знакомили ведущих Друзей с широким срезом членства годового собрания, создавая впечатление, по крайней мере, что руководство прислушивается к заботам рядовых членов. Общие собрания оказались настолько успешными, что вопрос о новом годовом собрании в Огайо не поднимался снова в течение двадцати лет.

Общие собрания также ясно соответствовали видению будущего общества у движения

обновления. Многие Друзья-обновленцы были глубоко встревожены массовым отступничеством от свидетельства мира во время Гражданской войны; это, наряду со спором о воскрешении, вызывало у них вопросы о том, насколько хорошо члены понимают принципы Общества. Таким образом, общие собрания должны были быть также и учебными собраниями. Друзья-обновленцы использовали их, чтобы наставлять членов в квакерском взгляде на такие темы, как обращение, освящение, богослужение, молчание, мир (особенно мир), служение, крещение и причастие, брак и простая жизнь. Первые общие собрания следовали четкой схеме: они в значительной степени состояли из лекций, прочитанных видными приезжими Друзьями. Когда позволялось обсуждение, в нем доминировали приезжие лидеры.

Общие собрания, конечно, также предоставляли возможности для богослужения. На них присутствовали проповеди в новой евангельской манере, и некоторые Друзья впервые слышали такое служение. Нередко слушатели обращались к некоторым проповедникам с личными религиозными заботами. Таких ищущих навещали либо один из проповедников, либо члены комитета общего собрания. Вскоре стало ясно, что обращение в веру было темой, вызывавшей наибольший интерес у многих Друзей, и общие собрания уделяли этому предмету все больше внимания. В этом заключались корни революции, которая произойдет в следующем десятилетии. Но это было впереди. В конце 1860-х годов общие собрания, казалось, давали ответ на многие проблемы, беспокоившие Друзей-обновленцев.

Годы после 1850-го были насыщенными событиями для гернитских Друзей. Расширяющаяся американская национальная культура и экономика, и особенно евангельская субкультура, привлекали все большее число Друзей. К 1860 году в гернитских годовых собраниях, особенно на Западе, появилось новое поколение квакерских лидеров. Новые лидеры сочетали интерес к изменению дисциплины с твердой приверженностью квакерской традиции, как они ее понимали, и продолжали квакерскую заинтересованность в благотворительности и социальных изменениях. Наряду с изменением характера проповеди, это движение заложило основу для квакерства, которое они видели свободным от анахронизмов, но с сохраненными уникальными аспектами.

У движения обновления были свои ограничения. Это было в значительной степени движение элиты. Оно не полностью объединило Общество, как показали массовые отступления от пацифизма во время Гражданской войны, и временами оно было расколото внутри себя, как при возникновении разногласий по поводу работы с вольноотпущенниками и в вопросе воскрешения тела. Ответом Годового собрания Индианы, оплота движения, стали общие собрания. Но даже общие собрания вскоре будут иметь последствия, которых никто из Друзей-обновленцев не предвидел.

ГЛАВА 4. ПРОБУЖДЕНИЕ, 1867—1880

В конце лета 1875 года один методистский проповедник решил удовлетворить свой профессиональный интерес, посетив ежегодную встречу квакерского Годового собрания Индианы в Ричмонде. В отличие от своего брата-офицера четырнадцать лет назад, методистский проповедник чувствовал себя совершенно как дома. Молитвенное собрание открылось пением знакомого гимна. Затем председательствующий проповедник призвал к свидетельствам. За полтора часа высказались почти триста человек. Затем последовал призыв к алтарю, и вскоре ищущие обращения и освящения столпились вокруг нескольких скамей кающихся. Для методистского гостя все это было до боли знакомо: «Это больше напоминало одну из наших лучших вечеров любви на Национальном лагерном собрании, чем

что-либо еще, с чем я мог бы это сравнить», — поделился он в ведущем межконфессиональном журнале о святости. Сцены в Ричмонде не были чем-то необычным для гернитских Друзей в 1875 году. Они встали на путь, не имевший прецедентов.

Новое направление для гернитских Друзей стало результатом соперничества двух движений. Одно, движение обновления, пыталось сохранить квакерскую самобытность, одновременно устраняя практики, которые считало архаичными и устаревшими. К концу 1860-х годов оно приносило плоды в социальном активизме, пересмотре дисциплины и обновленном евангелизме. В основном это было реформистское, а не революционное движение. Пробуждение, напротив, черпало свои движущие силы вне Общества Друзей, из межконфессионального движения святости, ориентированного на второй опыт. Движение святости среди Друзей подпитывало пробуждение, уничтожило простой образ жизни, революционизировало, а затем преобразовало основу и форму квакерского богослужения и дало гернитским Друзьям новое понимание природы религиозного опыта.

Начальные проявления энтузиазма

Поскольку пробуждения были самой заметной чертой революции 1870-х годов, необходимо их понимание. Друзья использовали термин «пробуждение» в его буквальном смысле с 1850-х годов, говоря о возросшем религиозном интересе и активности внутри Общества. К 1875 году квакеры использовали его в том же смысле, в каком протестанты использовали его со времен Великого пробуждения 1740-х годов. Говорить о пробуждении среди квакеров в 1870-х годах означало говорить о событии, которое включало пять элементов: (1) служения, сосредоточенные на небольшой группе проповедников; (2) акцент на мгновенном опыте, будь то обращение или освящение; (3) использование призывов к алтарю и скамей кающихся; (4) использование гимнов и совместное пение; и (5) терпимость к крайней эмоциональности и даже ее поощрение.

То, что обычно считается первым современным пробуждением среди Друзей, произошло в собрании Беар-Крик в округе Даллас, Айова, в начале 1867 года. Два странствующих проповедника из восточной Айовы, Джон Бонд и Стэйси Биван, провели одно вечернее собрание, в котором были разительные проявления. «Многие сердца были тронуты и все разбиты, что сопровождалось вздохами и рыданиями, и молитвами, признаниями и великой радостью за прощенные грехи и снятые бремена», — писал Биван. Два проповедника не делали призывов к алтарю, и пения тоже не было. После одного этого вечера старейшины Беар-Крик закрыли собрание Бонда и Бивана; ничего подобного там не происходило в течение семи лет. Два проповедника продолжили свой путь, не вызывая других вспышек «энтузиазма».

Более известны события в Уолнат-Ридж в округе Раш, Индиана, осенью 1867 года. Несколько молодых Друзей начали посещать серию методистских молитвенных собраний. Сначала любопытных было больше, чем истинно ищущих, но несколько ревностных молодых людей произвели глубокое впечатление на присутствующих, включая одного молодого Друга, который попал под «убеждение». Все больше молодых квакеров начали посещать молитвенные собрания после того, как их перенесли в методистскую церковь Гилбоа. Сообщения о молодых Друзьях на скамье кающихся в Гилбоа и в различных состояниях духовной тревоги побудили Джейн Джонс, проповедницу из собрания Друзей Уолнат-Ридж, назначить специальные собрания в доме собраний Уолнат-Ридж. Здесь вновь вспыхнули проявления пробуждения, виденные в Гилбоа: «мучительные крики», мгновенные обращения, работа с представителями других деноминаций в «союзе», или атмосфере сотрудничества. Тем не менее, некоторая сдержанность сохранялась, по крайней мере, в доме собраний. Скамья кающихся не использовалась, и никто не пел. В начале 1868 года подобные вспышки произошли на соседних собраниях в Рейсвилле и Спайсленде, хотя оба они были

гораздо меньшими по масштабу и не привлекли большого внимания в то время. Позже, в 1868 году, после окончания собраний в Уолнат-Ридж, некоторые из участников «впали в фанатизм», который был «плодовит в расстройстве рассудка нескольких человек». Некоторые начали изрекать дикие пророчества; один фермер оставил свои поля незасеянными на несколько лет из-за особого откровения.

Руфус Джонс утверждает, что пробуждение распространилось как «зараза» из Уолнат-Ридж по всему Среднему Западу. Такое утверждение трудно подтвердить. Уолнат-Ридж, возможно, справедливо считается первым подтвержденным квакерским пробуждением, но мало что указывает на то, что оно послужило моделью или вдохновило последующие пробуждения среди Друзей. Единственной квакерской проповедницей, принявшей участие в собраниях в Уолнат-Ридж, была Джейн Джонс, второстепенная фигура в пробуждениях 1870-х годов. Натан и Эстер Фрейм, впоследствии двое из самых важных квакерских возрожденцев, посетили квартальное собрание в Уолнат-Ридж вскоре после этого, но нет свидетельства того, что какие-либо другие крупные фигуры даже посещали этот район в то время. Квакерские периодические издания уделили вспышке в Уолнат-Ридж сравнительно мало внимания. Сочувствующий «Америкэн Френд» в Ричмонде, Индиана, напечатал два письма, которые являются единственными известными современными описаниями. Не менее сочувствующий чикагский «Хералд оф Пис» проигнорировал это, как и «Френдз Ревью». На протяжении всего остального десятилетия происходили схожие вспышки, но они также могли быть случаями пробуждений, которые начинались в других деноминациях и перекидывались на Друзей.

Таким образом, некий импульс пробуждения существовал среди гернитских Друзей до 1870 года, но он был разрозненным и ограниченным. Ему не хватало движущей и объединяющей силы. В глазах некоторых Друзей такие вспышки были признаками назревающей опасности, но большинство квакеров рассматривало их как отклонения, которые не заслуживают особого беспокойства. «Я думаю, что мы можем сделать вывод о том, что религиозное движение, из которого они возникли, полностью ошибочно, не больше, чем о том, что возникновение квакерства было неправильным из-за последовавшего за ним появления рантеров», — писал в 1870 году Джоэл Бин, клерк Годового собрания Айовы. «Какая Реформация не сопровождалась некоторыми излишествами?» — спрашивал он. «Как редко встречается мощная поросль, которая не нуждается в подрезающей руке». Эдит Гриффит, пожилая проповедница из Годового собрания Огайо, двумя годами позже заметила, что происходит то, что она не одобряет, но это работа духовных детей, молодых в христианской жизни, и излишества, которые они скоро перерастут. Подавляющее большинство Друзей в 1870 году разделяли чувства Бина и Гриффит. Успех общих собраний побудил остальные гернитские годовые собрания последовать примеру Индианы, учредив схожие комитеты в 1871 и 1872 годах. Признаки жизни были повсюду; общество, казалось, вступало в новую эру здорового роста и свидетельства.

Некоторые глядя на гернитское квакерство около 1870 года и находят, что оно все еще находилось на стадии становления. Традиционная история пробуждения утверждает, что общие собрания начались как часть импульса пробуждения и были главным средством его распространения. На самом деле, ранние общие собрания включали обращение лишь как одну из нескольких тем для обсуждения. Даже когда обращение стало центральным фокусом проповеди на общих собраниях, у слушателей не было возможности откликнуться немедленно. И это расстраивало некоторых Друзей. Проблема, как говорил «Хералд оф Пис», заключалась в том, что квакерские проповедники много знали о Евангелии, но очень мало о том, как вести грешников ко Христу. «Мы хорошо помним много случаев, когда мы с радостью откликнулись бы на приглашение выйти вперед и объединиться в горячей молитве о немедленном благословении, — писала редакция журнала, — но нас холодно отворачивали

от пира, который уже был уготован, и отправляли по домам, чтобы рассеять влияние события». К концу 1860-х годов развилось то служение, которого искали такие Друзья. В течение нескольких лет это вызовет революцию.

Пробуждение

Чтобы понять ураган, пронесшийся по гернитскими годовыми собраниям в 1870-х годах, необходимо обратиться к небольшой группе проповедников и опыту, который их объединял: мгновенному, следующему за обращением освящению, которое, как они верили, освобождало их от всякого желания или склонности ко греху и наполняло силой Святого Духа. Это учение об освящении они нашли вне Общества в межконфессиональном движении святости, возникшем после Гражданской войны. Они использовали его, чтобы преобразовать сначала движение общих собраний, а затем и все остальное гернитское квакерство.

С тех пор как Тимоти Смит более тридцати лет назад опубликовал «Ривайвелизм и социальная реформа», важность учений о святости в 1850-х и 1860-х годах стала понятна. Сторонники мгновенного освящения как второго опыта в уэслианской традиции утверждали, как всегда утверждали и Друзья, что совершенство, или полная свобода от греха, возможна. В отличие от традиционных Друзей, они видели в этом второй опыт, следующий за обращением, достигаемый через простую веру: убежденность в том, что искупительная кровь Христа делает возможным для людей достижение состояния, в котором у них более нет никакого желания или склонности ко греху.

В десятилетие с 1867 по 1877 год межконфессиональное движение святости находилось в состоянии flux. Крупные протестантские деноминации проявляли растущую амбивалентность по отношению к учениям о святости. Сторонники святости, особенно в Методистской епископальной церкви, ответили созданием в 1867 году Национальной ассоциации лагерных собраний для продвижения святости. Эта организация и множество более мелких подражателей и ответвлений сделали учение о святости своим центральной темой, но они связывали с ними растущее убеждение, что основные протестантские организации из-за растущего богатства и мирской гордыни становятся вялыми и холодными. Движение святости привлекало сторонников почти из всех евангельских деноминаций, хотя наибольшую привлекательность оно имело для тех, у кого было уэслианское наследие.

В конце 1860-х годов движение святости привлекло ряд молодых Друзей, особенно молодых проповедников. Проповеднический статус здесь значим. Многие Друзья-обновленцы не были записаны как проповедники или были записаны задолго после того, как стали активны в Обществе. Однако, как показывают позиции ведущих возрожденцев, движение святости среди Друзей с самого начала было движением проповедников, которое превозносило проповеднический статус и подчеркивало его prerogatives.

Самым важным и влиятельным из всех квакерских проповедников святости был Дэвид Брейнард Апдеграфф. Рожденный в Маунт-Плезант, Огайо, в 1830 году, Апдеграфф имел безупречную квакерскую родословную. Его отец, преуспевающий лавочник и фермер, был потомком джермантаунских квакеров, составивших первый в Америке антирабовладельческий документ. Его мать была выдающейся проповедницей и единственным ребенком Джонатана Тейлора, клерка Годового собрания Огайо, с которым так грубо обошлись хикситы в 1828 году, и Энн Тейлор, одной из самых известных ортодоксальных квакерских проповедниц первой половины девятнадцатого века. Апдеграффы были в евангельском авангарде Годового собрания Огайо. Само имя, которое они дали своему сыну, — имя миссионера XVIII века, чья биография, написанная Джонатаном Эдвардсом, была евангельской классикой, — показывает их близость к евангельской культуре. Они были активными гернитами и последними сторонниками

Элайджи Бейтса. Они даже снискали дружбу президента Оберлинского колледжа Чарльза Дж. Финни. Братья и сестры Апдеграффа читали стандартные евангельские произведения, посещали пресвитерианский колледж и жестко критиковали уилбуритов, которые контролировали Годовое собрание Огайо в 1840-х годах.

Отрочество Апдеграффа, возможно, под влиянием старшего брата, покинувшего Общество, было беззаботным по квакерским меркам. Он провел год в Хаверфорде до своей женитьбы в 1852 году. Внешне он был простым Другом, но внутренне не обрел мира. Это случилось с ним во время методистского пробуждения в Маунт-Плезант в 1860 году. Там Апдеграфф и его жена пережили мощный опыт обращения, но не выказали никакой склонности покинуть Общество.

В течение следующих девяти лет Апдеграфф жил тихо в Маунт-Плезант. Огайо было гернитским годовым собранием, наименее затронутым движением обновления, и нет ничего, что указывало бы на то, что Апдеграфф проявлял более чем обычный интерес к квакерским делам. Осенью 1869 года Джон Инскип, энергичный молодой методистский проповедник и учредительный президент Национальной ассоциации лагерных собраний, остановился в доме Апдеграффа, проводя серию собраний около Маунт-Плезант. Он привел Апдеграффа к учению святости. В ночь окончательных трудов Инскипа с ним, писал этот Друг из Маунт-Плезант, «всякая "мерзкая страсть" была пригвождена к кресту... Святой Дух сошел на меня так же, как я полагал, Он сошел в начале». Мгновенно я почувствовал, как очищающий огонь Божий пронизывает все мое существо... Я был глубоко сознавал присутствие Бога во мне и Его освящающую работу». В следующее же воскресенье после своего освящения Апдеграфф впервые заговорил на собрании. Его темой была святость.

Более чем кто-либо другой, Апдеграфф принес учение о святости Друзьям. Его обращенные включали некоторых из самых важных фигур пробуждения: Люка Вударда, Асахела Хасси, Джейкоба Бейкера и, что наиболее примечательно, Дугана Кларка-младшего и Джона Генри Дугласа. Кларк стал главным помощником Апдеграффа и самым близким к теологии пробуждения; Дуглас был единственным квакерским проповедником святости, который соперничал с Апдеграффом по силе и привлекательности. Жизни обоих иллюстрируют преобразующую силу учения святости.

Дуган Кларк-младший родился в Северной Каролине в 1828 году. Оба его родителя были выдающимися проповедниками, а его дед, Натан Хант, был патриархом Годового собрания Северной Каролины. Кларк получил образование в квакерских школах в Северной Каролине и Новой Англии, закончив Хаверфорд. Впоследствии он изучал медицину в Пенсильванском университете. В 1856 году Кларк перевез свою семью в Уэстфилд, Индиана, где начал медицинскую практику. Несколько лет спустя он отправился в Эрлем преподавать иностранные языки.

В молодости Кларк идентифицировал себя с движением обновления. Он с энтузиазмом участвовал в реформаторских усилиях, которые, как он видел, преобразовывали мир. В течение 1860-х годов его уверенность в движении исчезла, когда он обнаружил, что ставит под вопрос свой религиозный опыт. «Принципы внутренней, или сокрытой жизни» (1845) Томаса Юфема, одно из самых влиятельных произведений уэслианской святости, затронули отзывчивые струны в Кларке, и примерно в то же время он узнал о Национальной ассоциации лагерных собраний. Приверженность Кларка святости была укреплена Апдеграффом, который сказал профессору Эрлема, что все, что ему нужно сделать, чтобы стать безгрешным, — это публично заявить о своем опыте через веру. «О, это наполнило меня, — позже писал Кларк, — все мое существо было наполнено этим удивительным миром... Мертв для себя и греха, жив для Христа и наполнен Святым Духом!» Кларк полностью преобразился. Прежде робкая, замкнутая натура, само воплощение интровертного

ученого, Кларк наполнился новой энергией и стал агрессивным проповедником пробуждения и писателем о святости. «За три недели, последовавшие за моим освящением, я принес больше пользы, чем за три года до этого», — писал он.

Как и Кларк, Джон Генри Дуглас был хорошо известен в квакерских кругах в течение 1860-х годов. Родившийся в Мэне в 1832 году, он вырос в доме, где смешивались евангельская вера и строгое отношение к дисциплине. В начале двадцатых годов он переехал в округ Клинтон, Огайо, где женился, занимался фермерством и был записан проповедником. Он был поборником движения обновления в Годовом собрании Индианы, близким другом Чарльза и Роды Коффин, активистом работы с вольноотпущенниками и первым секретарем Ассоциации мира Друзей в Америке. В конце 1860-х годов он возглавил агрессивный прозелитизм среди не-квакеров.

На протяжении 1860-х годов религиозные взгляды Дугласа менялись. В возрасте девятнадцати лет он пережил драматичный опыт обращения, но его «ум не был так определен» в его жизни. Он избавил себя от последних следов «мистицизма», приняв обращение как результат веры, в то время как святость он все еще рассматривал как нечто, достигаемое постоянными усилиями и частыми крещениями через страдания. Тем не менее Дуглас обнаруживал, что постоянно борется с тем, что он называл «ветхим человеком». Наконец, через «полное посвящение» он обнаружил, что внутренняя битва окончена. Только позже, когда около 1870 года он впервые столкнулся с учениями о святости, Дуглас понял, что был освящен. Несмотря на свой собственный опыт, он сопротивлялся доктринам святости, поскольку был «осторожен» в отношении своей репутации и репутации Общества и решил, что ни та, ни другая не должны пострадать из-за «неразумного и неблагоразумного учения». На общем собрании в Бруклине в 1871 году, которое посетили Апдеграфф и Кэролайн Тэлбот, Дуглас увидел свою ошибку. Он открыто принял учение, отложив в сторону свои предосторожности о репутации и традиции. «Это, — позже писал Дуглас, — положило начало новой эре в моей работе для Бога».

Многие другие квакерские проповедники пережили святость примерно в то же время, что и Апдеграфф, Кларк и Дуглас, или, возможно, даже раньше. Мэри Роджерс, проповедница из Айовы, ставшая одной из самых важных фигур пробуждения, была освящена в 1868 году. Джон Гувер, другой поборник святости из Айовы, впервые столкнулся с этим опытом, читая «Путеводитель к святости» Фиби Палмер, одно из самых влиятельных произведений о святости. Для Эстер Фрейм, возможно, самой важной женщины-возрожденки, ее освящение в 1868 году принесло не только избавление от множества одолевающих страхов, но и силы для проповеднической карьеры, к которой она чувствовала призвание.

К сожалению, у нас нет детальных описаний опыта многих других возрожденцев. Как и Лори Татум в Айове, некоторые тщательно записывали точную дату события; другие были похожи на Амоса Кенворти, дородного, неотёсанного индианского производителя веников, который пугал три поколения квакерских детей своей репутацией чтения мыслей и видения будущего, который помнил только, что был освящен, копая канаву. Татум и Кенворти не оставили заметок о том, как они впервые столкнулись с этим учением. Относительно многих других ведущих персон пробуждения мы знаем только, что они получили этот опыт и обучали ему. По мере того как учение о святости как втором опыте набирало силу в Обществе, росли сила и популярность методов пробуждения. Только двое из выдающихся возрожденцев того периода, Фрэнсис Томас и Аллен Джей, не были сторонниками святости.

Историки квакерства часто отмечают, насколько глубоко многие возрожденцы были под влиянием не-квакеров, особенно методистов. В некоторых случаях влияние очевидно. Натан и Эстер Фрейм были методистами, ставшими Друзьями в 1867 году, чтобы Эстер могла быть признанной проповедницей. Кэролайн Тэлбот, после Апдеграффа ведущая сторонница

возрождения из Годового собрания Огайо, была методисткой до своего замужества за Другом в 1840-х годах. Руфус Кинг также был бывшим методистом, чей опыт в армии Конфедерации привел его к пацифизму, что, в свою очередь, привело его к квакерству. Такие мужчины и женщины, возможно, принесли с собой знакомые методы в свою новую деноминацию. В других случаях влияние было более медленным. Апдеграфф был обращен во время методистского пробуждения, тогда как на Джона Гувера в детстве глубоко повлияла методистская наемная работница, жившая в его семье. Но не ясно, были ли такие влияния в жизни других Друзей-возрожденцев. Джон Генри Дуглас и его брат, Роберт Дуглас, были воспитаны «в манерах самой строгой секты» новоанглийских Друзей, как и Люк Вудард в Индиане и Томас Лэдд в Огайо. Наши знания о ранних жизнях Дэниела Хилла, Мэри Роджерс, Асахела Хасси, Элканы и Ирены Бёрд, Кэлвина Притчарда и других позволяют предположить, что у них были ничем не примечательные квакерские корни. Даже видимые связи могут вводить в заблуждение. Отец Дугана Кларка-младшего был методистским проповедником, прежде чем стать квакером. Однако старший Кларк, как и многие другие обращенные, став Другом, стал «более иудеем, чем сами иудеи»; он и его жена были уилбуритами. Гораздо больше, чем предшествующий контакт другим деноминациям, влияние движения святости предлагает объяснение революции внутри Общества между 1870 и 1880 годами.

Таким образом, наученные сторонники святости смогли произвести революцию. Больше пробуждения не будут ограничены несколькими районами, переливанием методистского энтузиазма или продуктом небольших групп внешне перевозбужденных молодых людей. Сцены, подобные описанным ниже, стали правилом, а не исключением, среди гернитских Друзей:

Спайсленд, Индиана, 1873: «Ряд людей занимались увещанием и вслух молились, кроме того, многие другие пели, в то время как другие были у скамей кающихся, и большинство остальных стояли на ногах, поднявшись по призыву проповедника, и все это происходило одновременно. Тем временем дети и даже молодые женщины, явно напуганные и обезумевшие от страха, плакали, женщины сустились среди мужчин, а мужчины среди женщин. Более семисот человек, по факту все члены собрания, были обращены или освящены командой возрожденцев во главе с Апдеграффом.

Дамаск, Огайо, 1874: В ходе собрания, проводимого Амосом Кенворти, тринадцать человек лежали одновременно расprostертыми на скамье, и один ищущий был без сознания почти два дня.

Беар-Крик, Айова, 1877: Бенджамин Хайатт, руководя пробуждением, призвал всех, кто оставался на своих местах, некоторые перелезали через скамьи. Друзья выкрикивали страдальческие свидетельства, некоторые молились вслух, некоторые плакали, некоторые ломали [скамьи?]. Пока они это делали, одна пожилая женщина взобралась на скамью и заговорила на собрании в первый и единственный раз в своей жизни: «Общество Друзей мертво. Это убило его».

Здесь возникают два вопроса. Почему учения о святости произвели такую трансформацию в Обществе Друзей? И почему подавляющее большинство Друзей приняло такие революционные изменения?

Неуклонная логика святости

Чтобы понять влияние учений святости на гернитских Друзей, необходимо рассмотреть критику квакерства со стороны движения святости. Возрожденцы начинали с того, что призывали к обращению и освящению как к мгновенным актам веры. «Иисус спасает меня и спасает меня сейчас; Иисус освящает меня и освящает меня сейчас» — вот строки, которым они учили свою аудиторию, видя в них всё необходимое для спасения и святости. Вера в действенность искупительной крови Христа, когда исповедуется публично, приносит сначала спасение, а затем святость — ничего больше не требовалось, и ничего меньшего было недостаточно. С этой точки зрения возрожденцы применяли безжалостную критику к современному им квакерству, которое они видели «поглощенным мертвой формальностью и обрядностью».

Возрожденцы отвергали ценность традиционного квакерского простого образа жизни. Они не желали быть мирскими и говорили, что христианин должен говорить и одеваться просто, но считали, что ношение традиционной квакерской одежды и приверженность архаичным формам речи попадают в категорию мертвых дел, от которых они свободны. Для Друзей святости простая одежда уже не служила для отделения Друзей от мира, поскольку хикситы тоже ее носили. Простота, по их мнению, стала для многих Друзей источником ложной безопасности, западней, из которой их нужно было освободить. Так, одна молодая женщина, обращенная во время пробуждения в Огайо, сказала своей матери, проповеднице, что именно ее простой чепец стоял на пути к ее истинному обращению; что касается ее отца, то это была его цепочка от часов. Друг святости из Новой Англии горько жаловался, что в его детстве странствующие Друзья проводили часы, поправляя свои чепцы и шали, но никогда не проповедовали об Искуплении.

Возрожденцы прибегли к своей самой уничтожающей критике для молчаливого ожидания. Такое ожидание было ненужным для освященных, поскольку, как выразился один из них, «те, кто были крещены Святым Духом как определенным вторым опытом после обращения... всегда имели Его с собой и не нуждались в ожидании». Они утверждали, не без оснований, что молчание было скорее исключением, чем правилом, среди ранних Друзей. Для возрожденцев молчание и сдержанность почти всегда были признаками духовной мертвенности. Они нападали на Друзей, которые всегда оставались молчаливыми: «Это грех — не восхвалять Господа», — провозглашал Амос Кенворти. Один возрожденец из Канзаса сказал Друзьям на собрании в Хепере, что «те, кто сидят сложа руки, отправляются к дьяволу и проклятию».

Из всего этого возрожденцы сделали неумолимый вывод: большинство членов Общества Друзей не были истинно обращены: «Они не были спасены и находились на пути к гибели». Старые методы проповеди не производили обращенных, и возрожденцы горько негодовали по этому поводу; действительно, они открыто высмеивали старые пути. Пробуждения святости вне Общества, с их тысячами обращений и освящений через агрессивную, бескомпромиссную проповедь, были образцом для подражания. Вместо «сдержанности, холодности, застенчивости и молчания» они «рекомендовали религию прекрасными проявлениями радости, мира, любви, утешения и силы». Что касается музыки, она помогала производить обращения и, следовательно, не могла быть отвергнута. Критики наблюдали не просто то, что Друзья пели, а то, что пение стало среди них манией.

Видя как немного ценности в простой жизни, старых способах богослужения и делах вообще, возрожденцы мало ценили идею Друзей как особого народа, отделенного от других верующих. Один хвалился, что испытал освящение только тогда, когда отрекся от квакерской исключительности. Неприязнь к «особым доктринам» в сочетании с преданностью новым практикам в проповеди преобразовали общие собрания. Апдеграфф подвел итог этому

изменению:

«Многие не могли понять, что благословение Божье основано на попытке донести до погибающих грешников “точную информацию” о наших “отличительных принципах”. Я был одним из них и вместе с другими молил, чтобы “мертвых” оставили “хоронить мертвых” и чтобы мы могли объединиться в проповеди Евангелия и привлечении обращенных к Иисусу. По провидению Божьему такой совет возобладавал, и тогда наши Общие собрания превратились в “Собрания пробуждения”».

Таким образом, менее чем через двадцать лет после его смерти пророчество Джона Уилбура сбылось. Большинство гернитских Друзей более не видели необходимости ожидать крещения Духом и огнем; они получали его мгновенно. Большинство из них более не будет терпеть унижений простоты и испытаний скорбью. В религиозной среде, представлявшей спасение как нечто, к чему следует стремиться на протяжении всей жизни, все это имело свое место. Однако в мире, где спасение и святость обретались простыми актами веры, простой образ жизни более не предлагал пути к спасению. Внешний крест вытеснил внутренний.

Более того, простой образ жизни потерял свой смысл, потому что он более не определял сообщество. После того как пробуждение сделало свою работу, многие Друзья избегали проявлений особенности. Их первая верность была не Обществу, а более широкому сообществу евангельских христиан. Они настаивали, что Друзья полностью согласны с другими евангелистами по каждой фундаментальной доктрине христианства, что являлось явным сдвигом от позиции обновления, которая, признавая, что Друзья придерживаются евангельских взглядов на такие темы, как Искупление и боговдохновенность Писания, утверждала, что они призваны нести миру свидетельство о духовности истинного богослужения, ненужности обрядов и силе безмолвного ожидания. Но для Друзей святости ни одна из особенностей не была существенной. Возрожденцы убеждали вместо этого, что все истинные христиане будут в гармонии и что всё, что создает разделения между ними, непременно от сатаны.

Таким образом, возрожденцы не видели причин извиняться за сотрудничество с членами движения святости из других деноминаций. В то время как такие Друзья, как Кларк и Апдеграфф, заявляли о верности квакерской традиции, они сводили эту традицию к немного большему, чем возможность совершенства. Кларк не видел разницы между учениями Джорджа Фокса и учениями таких отцов евангельской традиции, как Ричард Бакстер и Джон Беньян, объясняя суть памфлетных войн, которые они вели с Друзьями в XVII веке. Апдеграфф настаивал, что квакерство потеряло свою силу в начале XVIII века с введением членства по праву рождения и института старейшин. Он утверждал, что настоящим преемником Фокса был Джон Уэсли, величайший поборник святости.

Почему же тогда подавляющее большинство гернитских Друзей молча уступили или стали частью таких радикальных изменений? Наиболее важная причина заключается в том, что пробуждение, по-видимому, удовлетворяло глубокую потребность в жизни многих Друзей. Уже целое поколение квакеры слышали, что они должны пережить обращение и стремиться к достижению святости. Друзья всегда верили в возможность святости, и желание ее было распространенным. Возьмем, к примеру, Энн Апдеграфф, сестру Дэвида, писавшую подруге в 1840-х годах: «Уже годы моя душа сливалась с твоей в страстном желании и стремлении к более высокому, святому и совершенному существованию... Я чувствую глубочайший упрек в том, что я ничего не сделала, чтобы ободрить и помочь тебе продвинуться по пути святости». Даже Друзья, в конечном счете скептически относившиеся к мгновенному освящению, не ставили под сомнение привлекательность опыта, который обещал легкое избавление от всех искушений и быстрое вхождение в состояние безгрешности. «Я очень заинтересована в "Высшей Христианской Жизни"», — писала Элизабет Комсток в 1873 году: «Для меня есть

сладкий покой в мысли, что вся ответственность, все заботы, все зависимости отданы Тому, Кто печется о нас». Пробуждение предлагало легкий путь к этому.

Проблема старого пути заключалась в том, что, несмотря на призывы к обращению и святости, никогда не было ясно, как они достигаются. Ханна Уиттолл Смит, филаделфийская женщина-Друг, обратившаяся к учениям святости в 1860-х годах, вспоминала, что «самое большее, что мы слышали, это как ходить и жить, как быть хорошими». Хотя это учение было ценным в побуждении к святой жизни, оно «не раскрывало секрет, как эта святость может быть реализована». «Всю мою молодость, — вспоминала Смит, — с каким нетерпением и голодом я наблюдала и ждала, чтобы мне сказали "как", и как постоянно я была разочарована».

По правде говоря, старые простые Друзья указывали путь, но это был долгий, испытанный путь страданий, депрессии и внутреннего самокопания. Для тысяч людей это был мрачный путь. Его любимым чтением были бесконечные самоанализы и сухие, как пыль, рассказы о путешествиях давно умерших служителей и старейшин. Его самооценка чаще всего выражалась как "скорбящие в Сионе". Молчание, которое он считал столь значимым, часто было для многих членов в лучшем случае поводом для мечтаний наяву, а в худшем — испытанием.

Пробуждение предлагало путь не только иной, но и более счастливый. Оно предлагало проповедь, музыку и освобождение от вмешательства наблюдателей и неодобрения старейшин. Часто пробуждение приносило чудесное зрелище — те влиятельные Друзья, которые так долго угнетали молодежь, теперь стояли на коленях у алтаря и были вынуждены признавать неадекватность своей собственной духовной жизни. Больше Друзья не будут подвластны строгостям дисциплины, унижениям особенности, казалось бы, бесконечным безмолвным собраниям. Вместо «несения креста» и «таскания ярма» Друзей призывали к «свободе детей Божьих». Вместо молчания пришло волнение, вместо мрачности — экстатическая радость, и все во имя более высокого видения религиозной жизни.

В то время как Друзья пробуждения принесли в Общество новые пути, они также блестяще использовали традиционный квакерский язык и идеи. Концепция совершенства, конечно, имела долгую историю среди Друзей. Движение святости учило, что совершенство приходит через крещение Святым Духом, идея, имеющая сходство со старой концепцией природы крещения. В видении святости крещение нужно пережить лишь однажды, и тогда оно приносит радость, а не страдание. Более чем какая-либо другая деноминация, Друзья подчеркивали теорию непрограммированного богослужения. Сам этот недостаток структуры сыграл на руку возрожденцам и позволил им подчинить собрания своим собственным целям. Странствующее служение было одним из самых знакомых и почитаемых институтов квакерства. Возрожденцы были просто странствующими проповедниками с радикально иным посланием.

Многое в точной последовательности событий пробуждения еще предстоит узнать. Но кое-что ясно. Например, что движение общих собраний, все еще ограниченное Годовым собранием Индианы, не было движущей силой для практик пробуждения до 1870 года. Проявления пробуждения все еще обычно происходили в несанкционированных, неофициальных обстоятельствах. Отчеты с общих собраний до декабря 1870 года показывают, что, хотя необходимость обращения подчеркивалась на всех, и, хотя пение имело место на одном из них, они проводились по прежней модели. Общее собрание в Уэйнсвилле, Огайо, в декабре 1870 года стало первым настоящим отступлением от правил — оно полностью состояло из молитвенных сеансов. После этого Дэвид Апдеграфф провел дополнительные собрания в деревне. В 1871 году будущее направление общих собраний стало яснее. Друзья святости все больше подчеркивали важность мгновенного освящения. В

конец года один Друг из Индианы отметил, как общие собрания уделяют все больше внимания «Высшей Жизни», тенденция, которая также становилась преобладающей в проповедях вне общих собраний. На годовом собрании Индианы той осенью Уильям Ветералд, другой освященный служитель, проводил собрания для молодежи, которые, по мнению местной газеты, имели «удивительное сходство с методизмом... скорее в стиле пробуждения».

Осенью 1871 года и весной 1872 года большинство других гернитских годовых собраний последовали примеру Индианы, проводя общие собрания. В конце года «Крисчен Уоркер» назвал их «приоритетным способом». Обоснование, данное нью-йоркскими Друзьями, было типичным: они надеялись, что собрания обратят неверующих и укрепят знание квакерских доктрин среди членов. Единодушие, с которым предложения были приняты, и готовность, с которой Друзья консервативных взглядов служили в наблюдательных комитетах, наводит на мысль, что движение все еще не имело особенно радикальной коннотации: Айова, например, учредила комитет общих собраний, даже принимая меры для отговаривания от «социально-религиозных» собраний.

Первые явные признаки радикализма появились в Нью-Йорке. Весной тамошние Друзья приняли участие в «объединенных» собраниях, на которых они приветствовали проповедников всех деноминаций. В августе в Фармингтоне было проведено общее собрание с присутствием почти всех лидеров пробуждения. Их проповедь была агрессивно евангельской с ярко выраженной святостью. Однако самые явные разрывы с традицией произошли на общем собрании в Бруклине в декабре. Пять проповедников святости — Апдеграфф, Вудард, Тэлбот, Эстер Фрейм и Сара Смайли — руководили собранием при содействии Джона Генри Дугласа, который принял учения святости, находясь там. Проповедники начали с того, что сказали присутствующим, что обращение и освящение мгновенны — «Все либо во Христе, либо вне Его». Апдеграфф потребовал, чтобы те, кто желает быть освященным, встали и приняли немедленное решение. Женщины-проповедницы произвели живительное впечатление на газетного репортера, который нашел их «красноречивыми и драматичными сверх всякого описания». «Они доводят аудиторию до такой степени возбуждения, — писал репортер, — что некоторые не могут сдерживаться, но визжат и плачут, кричат "аминь" и стонут. Потребовалось бы лишь небольшое напряжение воображения, чтобы представить себя на "раскаленном" лагерном собрании». Когда один Друг попытался раздать памфлеты ранних квакерских писаний, проповедники осудили его действия как неподходящие «христианской» природе события. Также присутствовал филадельфийский Друг Генри Хартшорн, которого поразило рвение присутствующих, но который также с сожалением отметил, что молчания практически не было.

Так началось превращение общих собраний в собрания пробуждения. К 1873 году другие квакерские проповедники стали подражать методам Апдеграффа. Любой повод был подходящим — молитвенные собрания месячных, квартальных и особенно годовых собраний, общие собрания и, все чаще, «продленные собрания», которые часто длились две недели или более. Возрожденцы брали на себя полный контроль, призывая к алтарю и петь вместе. К 1875 году пробуждение стало общим в годовых собраниях Индианы, Огайо, Западном, Айовы и Северной Каролины, в которых состояло около 70% всех ортодоксальных Друзей. Канзас немного отставал, как и Новая Англия, но Нью-Йорк был сильно затронут. Балтимор, как будет видно позже, оставался невосприимчивым. Филадельфия, находившаяся под твердым контролем уилбуритов, выступала против пробуждения так же, как она выступала против всего остального, что исходило из гернитского квакерства с 1840-х годов.

Пробуждения обычно следовали общей схеме. Они не возникали спонтанно. Напротив, это была работа проповедников святости, которые приходили на собрание, создавали хаос или чудесное излияние духа, в зависимости от точки зрения наблюдающих, а затем двигались

далее. Относительно небольшое количество квакерских общин и тенденция Друзей селиться близко друг к другу позволили возрожденцам посетить почти каждую квакерскую общину за несколько лет. Сайрус Харви, молодой проповедник консервативных взглядов, дал яркий отчет о том, как пробуждение пришло в Канзас. В 1877 году, по словам Харви, все годовое собрание включало только четырех «рьяных» (консервативный термин для энтузиастов пробуждения) проповедников, которые вызвали периодические, но изолированные вспышки. Затем, писал он, «внезапно мы были буквально наводнены этим классом проповедников извне. Они роем прибыли на годовое собрание в 1877 году... В том году их присутствовало около 35 человек». После того как они взяли под контроль молитвенные собрания годового собрания, вспоминал Харви, «они разошлись по всем частям годового [собрания], чтобы разрушить старый способ богослужения и служения». К 1879 году они преуспели. Но даже для тех, кто смирился с переменами, это не было постепенным преобразованием. «Вы не можете понять, что здесь происходит, — сказал Барнабас Хоббс Лондонскому годовому собранию в 1878 году. — Никто не может, не увидев этого. Наши собрания потрясены, словно могучим вихрем».

Несколько проповедников использовали некоторые методы пробуждения, оставаясь приверженными умеренному курсу. Важнейшим из них был Аллен Джей. Мелкий фермер из Индианы с длинной линией квакерских предков, Джей был записан проповедником в раннем возрасте. Большую часть 1870-х годов он провел в Северной Каролине, пытаясь помочь тамошним Друзьям восстановить Общество и их собственную жизнь. Заслуга Джея в относительно умеренном ходе пробуждения в Северной Каролине в 1870-х годах. Он начал проводить собрания в Хай-Пойнте, чтобы помочь молодым Друзьям, попавшим под влияние на методистском пробуждении; когда Друзья начали выходить вперед, прося о помощи на одном из его служений, он не запрещал им. Он не имел ничего против пения, хотя сам его не возглавлял. Джей отказывался делать что-либо, против чего возражала часть собрания, и избегал проповеди об аде и серной ярости, столь милой другим возрожденцам. «Без сомнения, иногда правильно проповедовать ужасы закона, — писал Джей своей жене в 1875 году, — но есть такая опасность привнести в это немного своего "я" — желания привести всех к нашему представлению о том, что правильно. Я часто думаю, что мне безопаснее оставить суд моему Небесному Отцу». Успех Джея как евангелиста не уступал успеху возрожденцев святости, но курс, которому он следовал позже в жизни, радикально отличался от курса освященных.

Умеренность Джея и готовность к компромиссу были исключением. После 1874 года возрожденцы двинулись к институционализации своей революции. Одним из первых плодов их усилий стала реформа дисциплины. В течение 1870-х годов гернитские годовые собрания написали новые книги дисциплины, которые значительно ослабили или полностью отменили старые порядки. Почти все отличительные черты старых дисциплин — правила относительно речи и одежды, брачные правила, ограничения на надгробия — исчезли. Доктринальные разделы, впервые появившиеся в 1850-х годах, стали длиннее. Сравнение дисциплин Годового собрания Огайо 1859 и 1876 годов показательно. В 1859 году книга дисциплины Огайо посвящала семь страниц деталям простой жизни, угрожая лишением членства за различные нарушения. Дисциплина 1876 года уделила простоте и умеренности два абзаца, ни разу не упомянув лишение членства. Примечательно, что пересмотр прошел практически без возражений.

Нигде влияние пробуждения на дисциплину не было более очевидным, чем в брачных правилах. Их реформа была приоритетом движения обновления, но Друзья-обновленцы не проявляли склонности отказываться от традиционной квакерской церемонии, на которой члены повторяли обеты в собрании без надзора духовенства, или препятствовать членам в поисках руководства собрания в браке. После того как пробуждение переопределило

религиозную общину, различия между квакерами и не-квакерами имели мало смысла, и возрожденцы святости были полны решимости стереть то, что от них осталось. К 1880 году брачные правила исчезли. Не только Друзья были свободны жениться на ком выберут, но они также были свободны выбирать форму церемонии, и они толпами шли на более общепринятые обряды. К 1880-м годам старый способ заключения брака почти исчез в большинстве гернитских собраний, и квакерские проповедники совершали свадьбы, подобные тем, что совершали другие проповедники.

Некоторые моральные предписания, конечно, оставались частью дисциплины: ограничения на азартные игры, танцы, посещение театров, употребление алкоголя и нарушение субботы были сохранены. То, что осталось, было системой, более схожей с той, что существовала у сельских и провинциальных евангелистов по всей Америке.

Не менее важным для будущего Общества был сдвиг власти от старейшин к проповедникам в течение 1870-х годов. Традиционной обязанностью старейшин было сдерживать и направлять проповедников, но их попытки сделать это в начале пробуждения вызвали резкое негодование. Некоторые возрожденцы атаковали должность старейшины как небиблейскую и пытались упразднить ее, но им это так и не удалось. Большинство годовых собраний вместо этого ограничились сроком полномочий старейшин тремя годами, тем самым позволив собраниям увольнять тех, кого они находили упрямыми и несговорчивыми.

Престиж служения проповедника рос по мере того, как падал престиж служения старейшины. У большинства обращенных в пробуждении была понятная лояльность к проповедникам, которые привели их к спасению, и они не терпели возражений своим духовным «родителям». Возрожденцы часто потворствовали не-квакерским представлениям о власти проповедника. Никто не может судить проповедника, говорили возрожденцы, поскольку призыв к проповеди исходит от Бога, и проповедник подотчетен только Ему. Постепенно возникла идея квакерского духовенства с особыми должностями и привилегиями. Проповедники стали играть все более важную роль в квакерских колледжах, превращая их в учреждения для подготовки религиозных работников и заставляя их оправдывать свое дальнейшее существование в таком виде.

Пробуждение, конечно, не было направлено исключительно на тех, кто уже был квакером: сотни новых членов, которых добавили пробуждения, представляли наибольшую проблему для Общества. Некоторые были бывшими Друзьями, которые в прошлом пали жертвой дисциплины, но многие были незнакомы с квакерской традицией. Все они были обращены в обстановке, сильно отличавшейся от традиционного квакерского собрания. Богослужение Друзей казалось многим совершенно чуждым, поскольку еще в 1860-х годах большинство собраний были непрограммированными. Некоторые новообращенные использовали молчание, чтобы облегчить свою совесть неприемлемыми способами, а другие настаивали на пении гимнов. Попытки удержать этих новых членов в Обществе приведут к еще более радикальным нововведениям в 1880-х годах.

Таким образом, к 1880 году среди гернитских Друзей произошла революция. Старые способы быстро исчезали. Богослужение велось на новой основе. Сотни новых членов вступали в Общество. Значительная оппозиция таким изменениям возникла в каждом годовом собрании; в своей самой крайней форме эта оппозиция привела к разделению.

Разделение в Западном Годовом собрании является хорошим примером этого процесса. Напряженность в Квартальном собрании Плейнфилда существовала еще в 1870-х годах, но Годовое собрание начало проводить общие собрания с всеобщим единодушием в 1871 году. Однако чуть более чем через год консервативные Друзья в комитете общих собраний во главе с Робертом Ходсоном, старейшиной, и Элеазаром Бейлсом, известным проповедником, подали в отставку в знак протеста против растущего использования методов пробуждения.

Тем не менее, консерваторы не особо задумывались о разделении, надеясь, что пробуждение является отклонением, которое скоро исчезнет. К 1876 году стало ясно, что оно, напротив, набирает силу. Консерваторы в Квартальном собрании Плейнфилда начали с проведения серии конференций для обсуждения состояния Общества. Они не оказали никакого влияния на большинство на квартальном собрании в Плейнфилде, которое проголосовало за роспуск своего комитета по общим собраниям и внезапное закрытие собрания пробуждения, проводившегося в Шугар-Гроув. Их действия раскололи квартальное собрание, и когда Западное годовое собрание собралось осенью 1877 года, его участникам пришлось выбирать между партиями.

Годовое собрание представило отчет в пользу возрожденцев. После его прочтения Ходсон и Бейлс, оба восьмидесятилетних старца, которые «несли бремя и зной дня полвека», объявили, что они «более не имеют никаких прав или привилегий» в Обществе и пригласили сочувствующих им выйти. Умеренные Друзья, такие как Барнабас Хоббс, клерк, и Стэнли Пампфри, путешествующий английский проповедник, призывали консерваторов не делать этого последнего шага, но консерваторы не дрогнули. Во главе с двумя почтенными старыми простыми Друзьями они начали медленно двигаться к дверям дома собраний. Когда они выходили, один из проповедников пробуждения во весь голос затянул гимн:

Смотри, могучее воинство наступает,

Сатана ведет его.

Возрожденец повернулся к соседу и воскликнул, что хочет, чтобы консерваторы слышали еще один гимн перед уходом.

Консервативные Друзья в Айове также начали отделяться в 1877 году, хотя процесс там завершился только в 1881 году. Разделение в Канзасе началось лишь в 1879 году, во многом из-за влияния клерка годового собрания Уильяма Николсона, который сам скептически относился к пробуждению. В 1877 году небольшая группа сепаратистов в Годовом собрании Индианы присоединилась к вновь сформированному Западному годовому собранию консервативных Друзей.

Возрожденцы прилагали мало усилий или совсем не прилагали их, чтобы успокоить страхи консерваторов. Некоторые даже радовались разделению. После разделения собрания Беар-Крик в Айове в 1877 году один член радовался, что с уходом «старых трутней» Друзья пробуждения смогут «делать мед». Когда дипломатия Уильяма Николсона предотвратила разделение в Канзасе в том же году, Николсон отметил, что Друзья пробуждения были разочарованы. Они хотели разделения, «чем скорее, тем лучше». Другой возрожденец в Айове сказал Уолтеру Робсону, путешествующему проповеднику из Англии, что они полны решимости «раздавить» всех, кто им противостоит. Друзья пробуждения, значительно ослабив дисциплинарные ограничения, были готовы использовать их против своих оппонентов, когда это было удобно.

Самый печальный подобный инцидент 1870-х годов произошел в Годовом собрании Индианы. В 1876 году Уолтер Эджертон, пожилой член собрания Спайсленд, опубликовал резкую критику пробуждения и его отступлений от квакерской традиции. Спайсленд был пробужден зимой 1873—1874 годов, и, хотя несколько «влиятельных» Друзей были шокированы, их «заставили» молчать. Это было не в характере Эджертона. Он был, к тому же, сварливой душой. В 1840-х годах он был лидером антирабовладельческого разделения, и ходили слухи, что он довел свою первую жену до самоубийства. Семейные связи Эджертона с ведущими уилбуритами в Огайо делали его еще более подозрительным. Вскоре он обнаружил, что его лишили членства за «создание раздора». Тщетно он и его сторонники должным образом протестовали, что каждое утверждение в его памфлете можно доказать и

что его никогда не обвиняли во лжи. Никакое инакомыслие среди пробудившихся не допускалось.

Большинство тех, кто сомневался в пробуждении, не отделились. У большинства Друзей было слишком много горьких воспоминаний о предыдущих расколах. И были некоторые, кто, несмотря на свои сомнения, не мог заставить себя выступить против пробуждения из-за некоторой вероятности, что оно может быть истинным делом Божиим. Несомненно, было много тех, чей опыт равнялся опыту Леви Пеннингтона, старейшины в общине Джеймса Болдуина в Уэстфилде, Индиана. Когда Амос Кенворти и Кэлвин Притчард начали полномасштабное пробуждение в Уэстфилде в 1873 году, Пеннингтон определил многие их практики оскорбительными и, наконец, решил использовать свое влияние, чтобы закрыть их собрания. Затем его младший ребенок, за духовное благополучие которого он долго беспокоился, пришел домой и сказал ему, что обратился. После этого Пеннингтон не мог заставить себя выступать против пробуждений. «Колесница спасения катится вперед, — как сообщают, сказал он, — и если некоторые из нас не уйдут с ее пути, нас раздавит».

Некоторые Друзья выбрали путь ни разделения, ни примирения с изменениями, которые они считали непримиримыми с истинным квакерством. В 1870-х годах они объединились в среднюю партию. Эта иногда аморфная группа была немногочисленна, но включала многих из самых влиятельных гернитских Друзей Америки, клерков и лидеров большинства гернитских годовых собраний. Проще говоря, новая средняя партия охватила большую часть старого движения обновления.

Сомнения по поводу возрождения спланивали умеренных. Они приветствовали первые признаки возрождения жизни в обществе. Типичным примером был Джоэл Бин, который большую часть 1870-х годов был клерком годового собрания в Айове. До 1873 года он “долго молился о большем распространении присутствия и силы Святого Духа”. Хотя он и не мог одобрить некоторые проявления, но обнаружил, что “подобно ряби на поверхности, они терялись в более глубоких волнах чувств”. Однако когда радикальные сторонники святости взяли под свой контроль возрождение, он почувствовал, что должен “держаться в стороне от движения, которое использовало средства”, которые он считал “роскошью и рассеянием”. Все эти Друзья согласились, что отделение - это не выход, но на этом консенсус заканчивался.

Некоторые из Друзей-обновленцев, такие как Бин в Айове, Джон Гринлиф Уиттьер в Новой Англии и Фрэнсис Кинг в Балтиморе, занимали открыто критическую позицию по отношению к пробуждению. Немногие противники, такие как Нерсус Менденхолл в Северной Каролине, который тихо отошел от дел Общества в относительное спокойствие преподавательской должности в Хаверфорде, держались в стороне. Но большинство средней партии, такие как Хоббс в Западном годовом собрании, Чарльз и Рода Коффин, Тимоти Николсон, Илай и Махала Джей в Индиане; Уильям Николсон в Канзасе; Элизабет Комсток в Мичигане; и Джон Батлер в Огайо, пытались выполнить сложное действие балансировки. Изначально благосклонные к пробуждению, а во многих случаях активно в нем участвуя, они становились все более скептическими, поскольку возрожденцы, казалось, были намерены свергнуть все старые ориентиры. В то же время они продолжали ценить новую энергию и жизнеспособность, которые оно, казалось, создавало. Таким образом, они пытались проложить средний путь. Они принимали «упорядоченные» пробуждения. Они принимали обращенных, если тех обучали квакерским практикам после вступления в члены. Они принимали пение, если оно «совершалось в духе». Но они избегали освящения как второго опыта и опасались надменности, которую они ощущали в служении пробуждения. Сильнее всего в годовых собраниях Индианы, Новой Англии, Нью-Йорка и Северной Каролины, средняя партия пыталась сохранить хрупкое единство среди гернитских Друзей.

Филадельфийская группа обновления занимала еще более скованную позицию. Среди филадельфийских Друзей была некоторая агитация святости, возглавляемая Ханной Уиттолл Смит и Сарой Смайли, но они покинули Общество к 1872 году. «Френдз Ревью» служит лучшим барометром настроений филадельфийских гернитов. До конца 1870-х годов комментарии журнала о пробуждении были осторожно-позитивными. Он хвалил большое количество обращенных, в то же время выражая сомнения в отношении определенных практик. Его редакторы, Уильям Аллинсон, Генри Хартшорн и Джеймс Роудс, возможно, были ошеломлены потоком благоприятных отчетов, присылаемых сторонниками пробуждения. Более того, политика Филадельфийского годового собрания диктовала, чтобы они не занимали открыто критическую позицию. Два десятилетия «Френдз Ревью» противопоставлял то, что он видел как растущую духовную жизнь гернитских годовых собраний, мертвенности Филадельфии, отвергая опасения уилбуритов относительно крайних последствий идей Гёрни. Когда пробуждение осуществило пророчества Уилбура, «Френдз Ревью» едва не капитулировал. Он продолжал публично преуменьшать неблагоприятные последствия пробуждения, в то время как Хартшорн, по крайней мере, в частном порядке придерживался гораздо более мрачного взгляда. В 1875 году Хартшорн поехал в Индиану (он присутствовал на том самом собрании, проведенном Апдеграффом и Джоном Генри Дугласом, которое описано в начале этой главы), и увиденное заставило его ужаснуться. Тактика двух проповедников, сказал Хартшорн Апдеграффу, была «диаметрально противоположна тактике ранних Друзей — и непримирима с их фундаментальными принципами». Хартшорну нравился Апдеграфф, он считал его «молодым человеком с большим природным талантом и энтузиазмом», но, продолжал он, взгляды Апдеграффа в отношении богослужения, проповеди и евангелизации... были чрезмерно затронуты влиянием методистов, с которыми он водил дружбу». На протяжении 1870-х годов, «Френдз Ревью» расходился все больше и больше с базирующимся на западе «Крисчен Уоркер», становясь редакционным оплотом средней партии.

Обновление против пробуждения

Расклад сил в 1870-х годах подводит нас к двум заключительным вопросам. Какова была связь между движением обновления 1860-х годов и движением пробуждения 1870-х годов? Что бы произошло с американским квакерством, если бы не было пробуждения святости? Простых ответов здесь нет.

Не может быть сомнений в связях между движениями обновления и пробуждения. Оба интересовались евангелизацией, внесением новой жизни в собрания. Оба были привержены евангелизму. Терпимость к дебатам и открытость новым идеям, которые движение обновления привнесло в квакерство, сыграли важную роль в открытии Друзей влиянием, породившим пробуждения. Однако эти связи не могут скрыть главных различий между движениями обновления и пробуждения. Друзья-обновленцы были реформаторами — они желали смягчить простой образ жизни, ослабить правила брака, поощрять большее участие в собраниях, сохраняя их традиционный характер, и сотрудничать с другими деноминациями, сохраняя самобытность Друзей. Методы же и цели пробуждения были революционными — разрушить простой образ жизни и стоящие за ним представления, уничтожить брачные правила как нехристианские, требовать участия в собраниях вместо того, чтобы лишь поощрять, полностью отвергнуть молчание и использовать любые методы, дающие новообращенных, независимо от их происхождения или эффекта. Большинство возрожденцев мало ценили реформы или гуманитарную деятельность; что касается концепции квакерской самобытности, они ее отрицали.

Взгляд на участников двух движений также подчеркивает разрывы. Взгляд на участников этих двух движений также подчеркивает различия. Мы уже говорили о противостоянии

возрождению таких Друзей, как Бин, Кинг, Тимоти и Уильям Николсоны, а также о двойственном отношении многих других выдающихся деятелей 1860-х годов. Некоторые Друзья-возрожденцы от всего сердца посвятили себя новому движению: Кларк, Джей, Хилл, Джон Генри Дуглас, Томас Кимбер, Томас Лэдд и Роберт Линдли Мюррей — наиболее известные из них. Однако у всех, за исключением Джея, был общий опыт освящения, который ознаменовал, за исключением, возможно, Дугласа, начало их активной евангелизационной карьеры. Отсутствие у Джея такого опыта сочетается с уникальным курсом, который он избрал в своем возрождении. Некоторые из сторонников возрождения, такие как Вудард и Фреймы, рассматривали возрождение как постепенное, непрерывное развитие 1860-х годов, но такие оппоненты, как Бин, подчеркивали отсутствие преемственности между тенденциями 1860-х и 1870-х годов. Авторы-современники, такие как Апдерграфф и Уильям Николсон, также видели разительную разницу между движением, которое привело к проведению общих собраний, и последовавшим за ними возрождением. Источником этого последнего движения была святость. Что еще более важно, лишь немногие из ведущих возрожденцев играли важную роль в Обществе до 1868 года. До своего освящения они были в основном малоизвестными служителями, если вообще были записаны таковыми. Известными их сделало движение святости.

Это подводит нас к другому вопросу: что бы случилось с квакерством, если бы пробуждения не было? Поколения квакерских историков более или менее неохотно защищали его как единственную альтернативу мертвому вилбуризму. Эту позицию следует пересмотреть. До того как была спета первая песня, до того как был сделан первый призыв к алтарю, суровости простой жизни уже смягчались, брачные правила ослаблялись, дистанция до мира сокращалась, численность участников собраний увеличивалось, а евангелизация поощрялась. До Апдеграффа, Вударда и Фреймов возникало новое, более эффективное служение. И все эти изменения происходили таким образом, чтобы избежать разногласий, чтобы сочетать традиции с приспособлением ко времени, не разрушая самобытности квакеров, и чтобы избежать интеллектуального хаоса возрождения.

Более того, существовало одно годовое собрание, которое сопротивлялось пробуждению, и его пример позволяет предположить, что могло бы произойти, если бы движению обновления позволили достичь зрелости. В конце Гражданской войны у гернитского Балтиморского годового собрания было едва четыреста членов всего в двух квартальных собраниях. Однако его ведущие члены, такие как Фрэнсис Кинг и семьи Уайт и Томас, были столпами движения обновления и пытались воплотить его идеи в жизнь. Они смягчили дисциплину, пытались укрепить традиционное служение и подчеркивали гуманитарную деятельность как внутри, так и вне Общества — помогая вольноотпущенникам, восстанавливая квакерство в Северной Каролине после Гражданской войны, работая во множестве реформаторских движений и играя ведущую роль в основании Университета Джонса Хопкинса. В 1870-х годах Годовое собрание начало проводить общие собрания по первоначальному образцу и сохраняло их курс. Возрожденцы, за исключением редких вторжений из Годового собрания Огайо, обходили Балтимор стороной. Несмотря на отсутствие пробуждений, значительную эмиграцию, низкую рождаемость и более медленное ослабление дисциплины, Годовое собрание расширилось на новые территории и утроило свою численность к 1900 году.

Но путем, который избрали балтиморские Друзья, не последовало ни одно другое годовое собрание. После 1875 года будущее гернитского квакерства находилось в основном в руках небольшой группы проповедников, приверженцев богословия святости. И в течение нескольких лет эта небольшая группа почти стерла двухсотлетние традиции и приблизила американских Друзей к протестантскому мейнстриму.

ГЛАВА V. ПЕРЕУСТРОЙСТВО АМЕРИКАНСКОГО КВАКЕРСТВА, 1875-1890

«Квакерство, — писал в 1885 году Джон Николсон, балтиморский бизнесмен и брат Уильяма и Тимоти, — становится очень неопределенным термином». Определить Друга когда-то было так же легко, как определить методиста, пресвитерианина или католика, но к 1880-м годам квакерство приобрело неясный смысл. Его будущее для балтиморского Друга казалось мрачным. «Общество, кажется, созревает для полного распада», — распада, который он начинал считать неизбежным.

Джон Николсон был не одинок в своих опасениях за будущее Общества Друзей в 1880-х годах. Хотя ортодоксальные квакеры раскололись на три взаимно враждебные фракции, ожесточенно спорившие о том, каким путем должно двигаться Общество, по одному пункту сохранялся замечательный консенсус. Революция 1870-х годов уничтожила большинство ориентиров, построенных двумястами годами традиции. На их месте предстояло создать новые институты. Их природа была в центре обсуждений и дебатов почти двадцать лет, и эти дебаты продолжали раскалывать Общество. На одном краю находились консервативные, или уилбуритские, Друзья, которых пробуждения 1870-х годов травмировали и вытолкнули из Общества и которые хотели вычеркнуть неудачные события того десятилетия и вернуться к добрым старым временам. На другом краю были возрожденцы святости и их обращенные, полные решимости сохранить рвение 1870-х годов и завершить революцию. Между ними, немногочисленные, но влиятельные, находились наследники движения обновления 1860-х годов — умеренные Друзья, пытавшиеся удержать лучшее из старых методов, одновременно прививая Обществу новую энергию, которую высвободило пробуждение.

Проблемы американского квакерства между 1875 и 1895 годами проистекали из этих разделений. Консервативные Друзья, формально отрекаясь от двух других фракций через формальное отделение, ушли в добровольную изоляцию, изредка видя проблеск надежды для умеренных, но считая возрожденцев отступниками, которые утратили право на имя Друзей. Друзья пробуждения святости, пытаясь расширить евангельский охват Общества, отвергали консерваторов как нерелевантный атавизм, в то же время сражаясь с умеренными за лидерство над массами Друзей. Умеренные пытались проложить сознательный курс между двумя другими фракциями, иногда сражаясь с обеими, но обычно концентрируя свои ресурсы на противодействии влияниям пробуждения, которое они считали пошедшим наперекосяк.

Консервативные Друзья

Историю консервативных Друзей, как стали называть себя антипробужденческие, антигернитские сепаратисты, рассказать проще всего. Консерваторы стремились следовать старыми путями как можно ближе, не «тому, что популярно среди людей», а путям, установленным «Тем, Кто должен быть нашим вождем». Истина была неизменна и непреложна, и консерваторы считали, что пути Друзей начала девятнадцатого века продолжают их обязывать.

Консервативное квакерство происходило из двух потоков. Один состоял из уилбуритских Годовых собраний в Новой Англии и Огайо, возникших в результате оппозиции гернитству в 1840-х и 1850-х годах. К ним присоединились крошечные группы уилбуритских сепаратистов в Нью-Йорке и Балтиморе. Сюда же относится Филадельфийское Годовое собрание, которое под твердым контролем уилбуритов сопротивлялось «заблуждениям» Гёрни вплоть до двадцатого века. Однако сами уилбуриты не имели иммунитета к спорам, и между 1855 и 1865 годами несколько уилбуритских групп оказались вовлечены в серию малопонятных противоречий относительно их взаимоотношений друг с другом и с гернитами. Результатом стало отделение крошечной группы ультраконсервативных

уилбуритов, принявших название Прimitивных Друзей. Однако к 1870-м годам уилбуритские организации обрели относительный мир и стабильность.

Другой поток консервативного квакерства состоял из Друзей в Айове, Индиане и Канзасе, которые отделились от гернитских годовых собраний в реакции на пробуждение святости в 1870-х годах. Объединение между консервативными сепаратистами 1870-х годов и старыми уилбуритскими организациями не было предпрешенным последствием, поскольку последние иногда рассматривали первых как задержавшихся слишком долго среди гернитских заблуждений. Однако реальные различия между двумя группами были незначительны по сравнению с их общей приверженностью важности простой жизни и традиционных форм служения и богослужения. К 1890 году их годовые собрания установили официальные отношения друг с другом через обмен корреспонденцией, проповедниками и членами. С этого времени уилбуритские Друзья и консервативные Друзья стали неразличимы, и два термина использовались взаимозаменяемо, хотя большинство годовых собраний официально приняли название Консервативных Друзей.

Консервативные Друзья, конечно же, вышли из ортодоксальной традиции, и их верования и практики были теми, что описаны в первой главе. Их богословие по таким пунктам, как божественность Христа и авторитет Библии, продолжало излагаться в тех же терминах, что использовались оппонентами Элиаса Хикса в 1820-х годах. Они чувствовали призвание сохранять духовность богослужения, непосредственное руководство Святого Духа, существование Внутреннего Света и необходимость святости. Они чувствовали призвание быть «светильниками в мире и держать знамя праведности на земле». Учитывая их происхождение, однако, для них было естественно брать в основном негативный тон. Таким образом, доминирующим тоном консервативных Друзей была оппозиция «телесному воскрешению», «взглядам на Второе пришествие», водному крещению, мгновенным обращениям и освящениям и всему комплексу пробуждения.

Именно к Филадельфийскому годовому собранию консервативные Друзья в других местах обращались за лидерством, но ответ из Филадельфии был неоднозначным. Консервативные Друзья могли почерпнуть многое для утешения. Приезжающие консервативные Друзья получали почетные места в филадельфийских домах собраний, и к ним прислушивались с уважением, тогда как обращение с приезжими проповедниками пробуждения было в лучшем случае прохладным, а в худшем — часто грубым. «Филадельфия Френд» предлагал редакционное ободрение, прямо заявляя, что хотя разделение обычно является злом, трудно разглядеть, кто настоящие сепаратисты в разделенных годовых собраниях. Странствующие проповедники из Филадельфии посещали консервативные собрания, а деньги из специального фонда Филадельфийского годового собрания помогали строить консервативные дома собраний по всей стране. Но официального признания через корреспонденцию (формальный обмен письмами с ободрением, увещанием и т.д. между годовыми собраниями) для консервативных годовых собраний так и не последовало. Гернитский элемент в Филадельфии продолжал выступать против официального вывода Филадельфии из единства с другими гернитскими годовыми собраниями, в то время как многие филадельфийские уилбуриты считали, что могут более эффективно противостоять пробуждению, не вовлекаясь в раздражающий вопрос корреспонденции.

К западу от Филадельфии консервативные Друзья обрели своего лидера в лице Сайруса Харви из собрания Спринг-Ривер в Канзасе. Ранняя жизнь Харви мало предвещала его будущую карьеру. Рожденный в Индиане в 1843 году, он вступил добровольцем в армию Союза в начале Гражданской войны. Опыт воинской службы сделал его убежденным пацифистом, а его женитьба на внучке Роберта Ходсона, ведущего оппонента пробуждения в Западном годовом собрании, ввела его в разрозненную сеть антипробужденческого сопротивления. После войны Харви переехал в Канзас и вскоре был записан проповедником.

По мере того как пробуждение набирало там силу, Харви утвердился как его главный противник. В 1879 году он начал издавать «Вестерн Френд» — орган консерваторов к западу от Аппалачей. «Вестерн Френд» провозглашал себя «открытым и бесстрашным защитником старинного типа квакерства», придерживавшимся доктрин Фокса, Пенна и Баркли, настаивая на «необходимости внутреннего опыта», духовного богослужения и указывая на «опасность и непоследовательность "Скамей Кающихся", "Алтарей Освящения", "Внешних Посвящений" и всякого человеческого диктата внешних действий как "средств благодати" в богослужении».

«Вестерн Френд» — это увлекательный документальный источник, особенно в сравнении с «Филадельфия Френд». Если последний был сдержанным и умеренным, то первый — остроумным, язвительным и личным. Харви постоянно публиковал подробности (с консервативной точки зрения) особенно ужасающих пробуждений, хвалил любые признаки здравомыслия, вновь появлявшиеся среди «стойких квакеров», и с удовольствием освещал слухи о ссорах и трениях между возрожденцами и их противниками из средней партии. Харви никогда не чурался полемики или ожесточенных редакционных войн с теми, кто осмеливался ему противостоять, особенно с журналами пробуждения, такими как «Крисчен Уоркер» и «Госпел Экспозитор». Любимой мишенью Харви был Дэвид Апдеграфф, который для канзасского редактора был воплощением всего, что было не так с американским квакерством.

Противники часто отмахивались от консервативных Друзей как от безнадежных реакционеров, и в этом обвинении была некоторая доля правды. Консерваторы Огайо использовали правила дисциплины 1819 года, с незначительными изменениями, вплоть до 1922 года. Долгое время после того, как другие Друзья перестали отвергать государственные школы, консерваторы содержали школы при месячных собраниях и школы-пансионы, чтобы обеспечить «охраняемое» образование, которое когда-то было идеалом для всех Друзей. Некоторые индивиды среди консерваторов доводили простую жизнь до невозможных крайностей, как, например, Джошуа Мол из Колрейна, Огайо, который избегал политики, голосования и фотографии. Мол сжигал каждую книгу Джозефа Джона Гёрни, которая попадала ему в руки, и отделился от уилбуритов Огайо, потому что считал даже их слишком либеральными.

Однако многие консерваторы были готовы приспособливаться к меняющимся временам. Консерваторы Канзаса проводили школы Первого Дня. В 1890-х годах консерваторы Огайо осторожно двинулись к созданию литературных обществ и общественных мероприятий для своей молодежи. Харви почти с таким же энтузиазмом, с каким он боролся с пробуждением, окунулся в политику Партии (Алко)запрета и агитацию за избирательное право женщин. Несколько консервативных проповедников пытались обращать в свою веру как не-квакеров, так и Друзей, затронутых пробуждением; один даже занялся миссионерской работой в Африке и Японии. Таким образом, хотя преобладающей нотой была осторожность, среди консерваторов были заметны признаки жизни и движения.

Консервативных Друзей всегда было мало, вероятно, не более нескольких тысяч. На протяжении девятнадцатого века их численность сокращалась. Сепаратисты в Индиане, Айове и Канзасе были в пропорции пожилыми, а строгое соблюдение дисциплины означало потерю многих членов. Для большинства консерваторов такое сокращение не было поводом для беспокойства. Они видели себя остатком, свидетелями истины, которые, если останутся верными, когда-нибудь будут вновь возвышены к процветанию и увидят своих врагов посрамленными.

В последние годы девятнадцатого века консервативные Друзья жили в значительной степени добровольной изоляции. Тем не менее, они сохраняли старые образы жизни и богослужения,

от которых другие ортодоксальные Друзья отказались. В первые годы двадцатого века, когда новое поколение консервативных Друзей начало осторожно протягивать руку другим Друзьям, они обнаружили, что многие из них начинают ценить то свидетельство, которое сохранили консерваторы.

Возрожденцы

Наиболее заметной силой в американском квакерстве в течение 1880-х годов продолжало оставаться возрождение (пробуждение) святости. Практически все возрожденцы, активные в 1870-х годах, продолжили свою работу и в следующем десятилетии, и их поддерживали новые последователи как изнутри Общества, так и извне. В 1880-х годах Друзья пробуждения обычно следовали курсу более широкого движения святости. Они немного раскололись по некоторым деталям богословия святости, но проявили растущий интерес к исцелению верой и премиллениаризму, сочетая их со старыми акцентами на оправдании и освящении, что стало известно как «Четверное Евангелие» (или «Полное Евангелие»). Их также объединяло противодействие тому, что сторонники святости повсюду видели главными опасностями 1880-х годов: историко-критический метод, теория эволюции, сектантство и апатия.

Хотя возрожденцы 1870-х годов оставались в лидерах, в 1880-х годах также выдвинулся ряд молодых проповедников. Большинство из них, рожденные в 1840-х или 1850-х годах, происходили в основном из солидных квакерских семей. Среди наиболее важных были Джон Пеннингтон (1846—1933) и Сет Рис (1854—1933), оба из Уэстфилда, Индиана; Хульда Рис (1854—1898), жена Сета; Макая Бинфорд (1852—1902) из Уолнат-Ридж, Индиана; Дэвид Хадли (1842—1915) в Западном Годовом собрании; Анна Уинслоу, работавшая в Айове и Канзасе; Уолтер Малоун (1857—1937), кливлендский бизнесмен, ставший проповедником, и Уильям Пинкхэм (1844—1925), уроженец Мэна, который провел 1860-е и 1870-е годы, преподавая в квакерских школах в Индиане, прежде чем обратиться к служению в 1880-х годах. Все, за возможным исключением Пинкхэма, были продуктами пробуждения, были записаны проповедниками в раннем возрасте и сделали евангелизм делом своей жизни.

Возможно, еще более важным для будущего курса квакерства пробуждения был приток проповедников святости из других деноминаций между 1875 и 1890 годами. Непропорционально большое их число были членами Годового собрания Огайо: Ной МакЛин и Уильям Аллен, оба бывшие рабы; Джордж Уиллис, сын пресвитерианских миссионеров; и Дэвид Льюис и О. Л. Олдс, перешедшие из методизма в квакерство. Среди тех, кто был в других годовых собраниях, были Уильям Мэнли, бывший проповедник Свободной методистской церкви; Дэвид Сэмпсон, член Плимутских братьев, ставший самым важным квакерским евангелистом Северной Каролины; и Харви и Алмира Бергман, покинувшие методистскую церковь и ставшие евангелистами в Годовом собрании Индианы. Возрожденцы настолько облегчили доступ к себе, что многие новые проповедники начинали евангелизационную работу с незначительным пониманием или полным непониманием квакерства. Один такой случай произошел в Годовом собрании Огайо. Молодой обращенный из методистской среды проявил некоторые проповеднические способности и был скоро записан проповедником Друзьями Огайо. Он решил сделать западный Нью-Йорк местом своей первой евангелизационной кампании. Он был озадачен, когда Друзья там плохо отреагировали на проповедь о необходимости водного крещения. Он предполагал, что взгляды квакеров такие же, как у методистов, поскольку они были так похожи по другим вопросам. Еще более вопиющий случай — это Джеймс Грандстафф, который в начале 1882 года был владельцем салуна в округе Ван-Верт, Огайо. Весной того же года его больная жена обратилась, а затем была «исцелена» на пробуждении, проведенном Бергманами. Ее опыт побудил Грандстаффа принять обращение, отказаться от своего салуна и принять освящение.

К осени он и его жена проводили пробуждения под эгидой Друзей в Индиане. Но через несколько лет он окажется в центре малопонятного, но болезненного раскола, который едва не уничтожит несколько собраний Друзей.

По мере того как пробуждение прочно утверждалось среди Друзей, оно обрело свой орган в лице «Крисчен Уоркер». Издававшийся с 1871 года в Нью-Винне, Огайо, «Крисчен Уоркер» изначально был главным рупором и защитником пробуждения, но позже, в том же десятилетии, его редактор Дэниел Хилл начал колебаться по вопросам, важным для Друзей святости. В 1883 году группа возрожденцев выкупила журнал, перевела его в Чикаго и назначила редактором Кэлвина Притчарда, поборника святости. Реорганизованный «Крисчен Уоркер» стал надежным рупором партии пробуждения. «Сначала христианин, потом Друг» — таким был девиз у «Крисчен Уоркер». Он защищал последовательную платформу пробуждения, включавшую проповедь, пение, молитву вслух, призывы к алтарю и скамьи кающихся. Он был бескомпромиссным защитником «библейской святости» — мгновенного освящения как второго опыта — и врагом унитариянства, неверия, сектантства и традиционного квакерства.

Притчард олицетворял позиции Друзей святости в последней четверти девятнадцатого века. Ривайвелизм (возрождение, пробуждение) стал постоянной чертой квакерства, утверждали они, и должен быть частью жизни каждого квакера. Ни одно собрание не может обойтись без пробуждений, потому что никакой другой метод не работает так хорошо в инициировании обращений и освящений.

О продолжавшемся импульсе пробуждения мало можно что сказать еще. Возрожденцы в 1880-х годах использовали те же методы, что и в 1870-х, и с теми же результатами. Зимой, любимым временем для пробуждений, отчеты об успешных собраниях заполняли колонки «Крисчен Уоркера». Следующие заметки, из одного выпуска 1884 года, дают представление о квакерстве святости:

Мейпл-Гроув, Иллинойс: Собрание началось в Мейпл-Гроув, округ Дуглас, Иллинойс, Элвудом Сайлером и Айрой Ньюлином с женой 1-го месяца 25-го числа. Оно продолжалось с интересом до конца... В результате сорок девять человек обратились, и большая часть членов обрела полное спасение. На собрании, назначенном для детей, двадцать засвидетельствовали о любви Иисуса в своих сердцах; эта маленькая армия для Господа была в возрасте от 5 до 12 лет. Подано заявлений на членство: 8...

Собрание Гринвуд, Хортонвилл, округ Гамильтон, Индиана: Уиллис Кенворти и его сын Аллен провели здесь серию собраний из девятнадцати встреч, начиная с 23-го числа. Их служения были наделены силой Святого Духа; их евангельское учение достигло сердец многих, укрепив церковь и предупредив грешников бежать от грядущего гнева. Шестнадцать особых благословений были получены, трое были освящены, четверо обращены и девять возвращены [в лоно церкви]. Много доброго семени было посеяно; мы надеемся, что оно принесет плод во славу Божию.

Оук-Ран, Айова: месячное собрание Оук-Ран состоялось 1-го месяца 12 дня, 1884 года... Дэниел Макферсон прибыл на вечернем поезде и начал серию собраний, продолжавшуюся до 29-го числа; проводя собрания днем в жилых домах (школы были заняты, и у нас нет своего дома собраний). Господь был с нами в чудодейственной силе, и у нас был пир благ от Его щедрых запасов; отступники были возвращены, души обращены к Богу, и церковь сильно укреплена.

Квакерское пробуждение стало неотличимым от пробуждений любой другой евангельской

деноминации.

В то время как пробуждение было простым и прямым, движение святости среди Друзей становилось более комплексным, поскольку квакеры святости исследовали последствия своих убеждений. Они все больше вовлекались в объединительные движения и пробуждения. Они поддерживали исцеление верой и премиллениаризм. Их убеждения превратились в бескомпромиссный догматизм, характерный для зарождающегося движения в американском протестантизме, которое впоследствии стало известно как фундаментализм. Несмотря на то, что они оставались наиболее заметной и, по-видимому, самой мощной фракцией в ортодоксальном квакерстве, Друзья святости были беспокойной группой, обеспокоенной продолжающейся оппозицией в Обществе, вялой приверженностью со стороны значительной части членов и отступничеством со стороны некогда верующих. Странное сочетание уверенности и страха отражает опыт и влияние более широкого движения святости в тот период.

Десятилетие с 1880 по 1890 год стало переломным временем для более широкого движения святости. Изначально объединенные энтузиазмом по поводу движения лагерей 1870-х годов, к 1885 году группа раскалывалась по линии реформатского и арминианского учений. Обе стороны соглашались, что безгрешная, святая жизнь возможна, но расходились во мнениях о том, как она достигается. «Крисчен Уоркер» в 1887 году кратко сформулировал разницу между двумя взглядами. Сторонники арминианских теорий святости, в основном методисты, считали, что «истребляющее грех крещение Святым Духом... уничтожает, распинает и умерщвляет» плотский ум, желание грешить. Те, кто придерживался реформатской традиции, такие как Дуайт Муди, утверждали, что «наша победа — в преодолении, через веру во Христа, в то время как грех остается живым, но бессильным внутри нас».

Реформатская позиция привлекла некоторых Друзей из-за ее сходства со старыми квакерскими учениями. Некоторые Друзья святости, активные в пробуждениях 1870-х годов (наиболее значительным из них был Томас Кимбер из Нью-Йорка) пришли к принятию градуалистских взглядов и отошли от пробуждения. Но подавляющее большинство Друзей святости отвергло такие взгляды. «Святость — это освящение в постоянстве, — провозглашал Дуган Кларк-младший. — Она подразумевает чистоту сердца, или свободу от греха... Это свобода от вины за грех, свобода также от его силы, от его господства, более того, от его самого существования».

Для Друзей святости различие между постепенным и мгновенным освящением не было простым схоластическим богословским спором. Оно касалось самой сути религии. Друзья святости видели повеления испытать мгновенное освящение на каждой странице Библии. Только святость гарантировала освященное суждение, способное отличать евангельскую истину от ереси. Только освященные проповедники были наделены силой, обращающей грешников. Градуализм побуждал человека оставаться в греховном состоянии, избегать обещаний Божьих, замедлять распространение истины. Таким образом, один Друг был абсолютно серьезен, когда писал, что «теория... постепенного [градуалистского] освящения достаточна, чтобы удержать тысячи человек вне Царства», а другой предсказывал вечное проклятие всем, кто противился мгновенному освящению.

Возможно, самой заметной чертой работы Друзей святости было их продолжающееся ослабление акцента на деноминационализме. Хотя Друзья святости считали нереалистичным ожидать исчезновения деноминационных границ до тысячелетнего царства, все соглашались, что Библия учит только одной истине, и если существует 500 ее толкований, то 499 должны быть ошибочными. Квакеры святости критиковали проповедь «особенностей» Друзей; они приветствовали истину, где бы ни находили ее. Апдеграфф любил хвастаться, что он был воспитан квакером, освящен под руководством методиста, женился на своей второй жене с

помощью пресвитерианина и крещен баптистом. Он даже осуждал создание новых собраний Друзей в районах, где уже существовали евангельские церкви. «Крисчен Уоркер» и «Госпел Экспозитор» (недолговечный квакерский журнал святости, редактируемый Дуганом Кларком-младшим и Асахелом Хасси) были гораздо более склонны перепечатывать статьи из других журналов святости, чем публиковать материалы о квакерских традициях. (Харви нсделал некоторые подсчеты в 1883 году и обнаружил, что в двадцати пяти выпусках «Экспозитор» опубликовал одну выдержку из сочинений Друга до 1860 года, сорок одну статью, написанную для него не-квакерами, и сорок материалов, перепечатанных из других журналов святости.)

Неденоминационализм квакеров святости достиг своего пика в объединенных пробуждениях и лагерных собраниях, на которых квакерские проповедники святости работали вместе с методистами, баптистами, уэслианцами, Объединенными братьями и Армией спасения. Кларк и Апдеграфф, в частности, стали постоянными участниками в больших лагерных собраниях святости, проводившихся в таких местах, как Оушен-Гроув, Нью-Джерси и Маунтин-Лейк-Парк, Мэриленд. Не было лучших мест, писал Апдеграфф, чтобы обрести спасение и освящение.

Путь квакерства святости шел параллельно с более широким движением святости и в других отношениях. Наиболее заметным был растущий интерес к исцелению верой. Друзья святости считали, что Писания учат об исцелении тела так же ясно, как и о любой другой евангельской истине, и «не верить слову Божьему — значит бесчестить Бога». Исцеление было логическим следствием освящения, поскольку Бог едва ли желал, чтобы те, кто исполнен Святым Духом, были во власти «ошибающихся, противоречащих самим себе врачей».

Форма, которую должно было принять божественное исцеление, стала предметом некоторых споров. Несколько Друзей — например, Асаэл Хасси и особенно Амос Кенуорти — заявили об особых дарах целителей. Некоторые, ссылаясь на Иакова 5:14-15, утверждали, что для исцеления больного необходимо призвать старейшин собрания помолиться и помазать страдальца елеем. Другие утверждали, что достаточно молитвы страдальца с верой. Другие друзья интересовались "домами исцеления", которые, подобно тем, что проводил доктор Чарльз Каллис из Бостона, сочетали "современную" медицину с учениями о святости. Но такие различия не слишком привлекали внимание Друзей святости. Методы были не важны, важны были результаты. Квакеры святости заявляли о значительных результатах, и после 1883 года в журнале «Крисчен Уоркер» регулярно появлялись сообщения об исцелении верой.

Еще более важным последствием для будущего квакерства пробуждения стало доминирование в 1880-х годах премилленаризма. До Гражданской войны среди Друзей преобладал постмилленаризм — вера в то, что мир будет становиться лучше, реформы и прогресс христианства предвелят наступление тысячелетнего царства, после чего Христос вернется на землю. После Гражданской войны движение святости, наряду со многими другими евангелистами, начало склоняться к премилленаристской точке зрения. Премилленаристы учили, что мир, в соответствии с пророчествами, будет ухудшаться, деградируя до невиданной нечестивости; в кульминационный момент Христос вернется, преобразит землю и установит Свое тысячелетнее царство мира и праведности. По сути, это был пессимистичный взгляд, скептически относившийся к возможности всеобщих реформ и улучшений.

Ведущие Друзья пробуждения, наиболее заметные из них Апдеграфф, Кларк и Вудард, стали убежденными премилленаристами в 1870-х годах. В отличие от многих других премилленаристов, которые прикладывали огромные усилия и изобретательность для вычисления точного времени Второго пришествия, Друзья святости сохраняли свой

премилленаризм на довольно простом уровне. Они посвящали большую часть своих сил нападкам на постмилленаристские воззрения, которые доминировали в Обществе со времен Гёрни. В Библии, особенно в Откровении, Друзья святости находили столь полные доказательства премилленаристского толкования, что не могли терпеть никакой другой точки зрения. Постмилленаризм был результатом вольного и извращенного прочтения. «Ничего, кроме такой опасной вольности, как эта, — писал Апдеграфф в 1878 году, — не требуется, чтобы уничтожить всякое упование на Библию как на боговдохновенную книгу». Таким образом, премилленаризм стал неотъемлемой частью учения святости. К 1883 году Уильям Николсон писал, что Второе пришествие Христа имело «особую притягательность для некоторых наших проповедников — неважно, с чего они начинают, они склонны переходить на второе пришествие, прежде чем закончат».

Тесно связанным с квакерским премилленаризмом был крайне пессимистичный образ мыслей. «Религиозный оптимизм нашего дня столь же бессмысленен, сколь и порочен, столь же греховен, сколь и глуп», — писал Апдеграфф. Друзья святости видели упадок повсюду. Неверие, либерализм и богохульство проникали на кафедру. Язычество распространялось бесконечно быстрее, чем христианство. Католицизм набирал силу. Политика была коррумпированной. Порок, преступность и открытая безнравственность были повсюду.

Премилленаризм настроил некоторых Друзей святости против традиционной квакерской приверженности реформам. Общество Друзей, заявил Кларк Лондонскому годовому собранию в 1879 году, «не является ассоциацией для продвижения определенных моральных реформ». Вместо того чтобы тратить время на агитацию за трезвость, утверждал он, Друзьям следует посвятить все свои силы обращению, которое устранил зло и тем самым решит проблему. Апдеграфф занял позицию, удивительно схожую с позицией уилбуритских Друзей 1860-х годов, осуждая реформаторские движения в целом. Допуская участие деистов, унитариев и универсалистов, утверждал он, реформаторские движения нарушают библейскую заповедь не впрягаться в одно ярмо с неверующими и, следовательно, непригодны для участия христиан.

Нигде влияние премилленаризма на Друзей святости не проявилось яснее, чем в их отношении к историческому квакерскому свидетельству мира. Друзья святости перестали участвовать в движении за мир и за международный арбитраж на том основании, что всеобщий мир наступит лишь после возвращения Христа на землю, и что время лучше потратить на пробуждения. Пацифизм также создавал проблему для Друзей святости в их отношениях с более широким движением святости. Согласно традиционному квакерскому учению, участие в войне и сражениях является грехом. Тем не менее, многие не-квакерские верующие святости, чье освященное состояние Друзья святости не могли подвергнуть сомнению, сражались в Гражданской войне, служили в армии или защищали применение силы при определенных обстоятельствах. Столкнувшись, таким образом, с выбором между квакерским пацифизмом и отношением к войне, с одной стороны, и верностью другим верующим святости, с другой, многие Друзья пробуждения выбрали последнее.

Впервые этот вопрос был поднят в «Крисчен Уоркере» в 1878 году. Апдеграфф, отвечая на редакционную статью, убеждал, что существуют ситуации, в которых война может быть моральной — она может быть исполнением Божьего суда, как в ветхозаветных конфликтах. В последующих письмах Апдеграфф развил свою позицию. Война, сказал он, не прекратится до тысячелетнего царства. Следовательно, Друзьям лучше было бы отказаться от безнадежной задачи пытаться просвещать людей о греховности насилия и сосредоточиться на завоевании душ. Энтузиасты святости, такие как Люк Вудард, разделяли позицию Апдеграффа, но они были в меньшинстве. Это был один из немногих случаев до 1880 года, когда Апдеграфф переоценил себя. Его письма вызвали бурю протеста. Он навсегда отошел от Дэниела Хилла, редактора «Крисчен Уоркера», который публично обвинил его в подрыве

мирных усилий Годового собрания Огайо. Многочисленные Друзья писали в «Крисчен Уоркер», чтобы заклеить Апдеграффа «новым поборником войны» и доказывали, что его письмо показывает, что он отпал от благодати. Апдеграфф был вынужден смягчить свою позицию, заявив, что лично он считает все акты насилия, оборонительные или иные, греховными. Но он никогда не отрекался от своих заявлений о том, что освященные могут сражаться и что Друзьям следует отказаться от агитации за мир.

Многие Друзья святости следовали учению Апдеграффа менее очевидным образом. Некоторые возрожденцы святости лишь на словах поддерживали мирную традицию, и лишь немногие были полностью ей привержены; большинство годовых собраний продолжали выпускать обращения по вопросам арбитража и смертной казни. Тем не менее, вывод неизбежен: чем сильнее был импульс пробуждения, тем слабее была приверженность пацифизму. Отход от пацифизма мог быть следствием богословия святости. Джон Генри Дуглас, например, был исполнительным секретарем Ассоциации мира Друзей в Америке в 1860-х годах. После своего освящения он не уделял этому вопросу никакого внимания. За ослаблением акцента на пацифизме также мог стоять прагматизм. В 1893 году один Друг жаловался, что евангелисты отказывались упоминать пацифизм на своих собраниях, потому что боялись оттолкнуть потенциальных обращенных, которые служили в армии Союза. К 1880-м годам жалобы на апатию и отсутствие интереса к делу мира стали в протоколах годовых собраний правилом, а не исключением.

Одной традицией, которую многие возрожденцы унаследовали из квакерского прошлого, была охота на еретиков. Возрожденцы подтвердили поговорку, что иногда крайности сходятся. Они разделяли с консервативными Друзьями чувство, что их окружают неверие, засилие мирского и постоянные атаки на истинную религию.

Фокус страхов движения святости в течение 1880-х годов постепенно смещался. Возрожденцы были столь же непреклонны в своем противодействии неверию и (в глазах пробуждения) его ответвлениям — унитаризму и универсализму, — как и самые ревностные охотники на хикситов в 1820-х годах. Однако в течение 1880-х годов Друзья святости переключили свои страхи со старых форм либеральной религии и сосредоточились на возникающем «историко-критическом методе» — применении методов научного и литературного анализа к Библии. В Соединенных Штатах среди ортодоксальных Друзей почти не было подготовленных библейских ученых, но несколько таких было в Англии, и их, наряду с пионерами модернизма в других деноминациях, было достаточно, чтобы вызвать страх среди движения святости. Апдеграфф использовал колонки своего нового журнала, «Френдз Экспозитор», чтобы безжалостно бичевать историко-критический метод. Христианству угрожает опасность, писал он, от «беспардонных атак нездравомыслия в высших кругах... Иногда кажется, что если человек может получить звание "проф." или L.L.D. (Доктор права), или D.D. (Доктор богословия), или занять "кафедру", люди будут проглатывать всё, что он предложит, и считать это хорошим, независимо от того, насколько это испорчено». Кэлвин Притчард, редактор «Крисчен Уоркера», соглашался. «Неверие прокладывает себе дорогу», — сказал он Аллену Джею в 1886 году, и ему нужно противостоять на каждом шагу.

В то время как Друзья святости разделяли опасения других евангелистов по поводу современной библейской науки, они также проявили большую восприимчивость, чем можно было ожидать, к теории эволюции. Некоторые горячие головы, такие как Асахел Хасси, называли эту теорию предтечей Антихриста, но они были в меньшинстве. Преобладающее отношение было сдержанно-негативным. В 1886 году Годовое собрание Айовы, уступавшее по своей приверженности святости и пробуждению только Огайо, столкнулось с вопросом, может ли эволюционист быть записан проповедником. Годовое собрание не предприняло никаких действий, фактически отказавшись дисквалифицировать кандидатов в проповедники

за такие взгляды. «Крисчен Уоркер» одобрил это решение, заключив, что о различных толкованиях эволюции и их последствиях известно недостаточно, чтобы делать какие-либо обязательные заявления.

Несмотря на свой мрачный взгляд на мир в целом, Друзья святости находились в более сильной позиции внутри Общества, чем их единомышленники в других деноминациях. В 1880-х годах Методистская церковь была на грани официального осуждения освящения как второго опыта, в то время как баптисты и пресвитериане начинали принимать меры против энтузиастов святости в своих рядах. В отличие от них, Друзья святости укрепились на позициях власти. К 1885 году они контролировали годовые собрания Огайо и Айовы, были очень близки к контролю над Канзасом и Западным собранием и имели сильные фракции в Индиане, Нью-Йорке и Северной Каролине. «Крисчен Уоркер» заявлял, что пять шестых всех проповедников гернитских квакеров принимают учение святости. Не может быть сомнений, что практически все ведущие возрожденцы были среди них.

Несмотря на свою кажущуюся силу, Друзья пробуждения проявляли значительное беспокойство по поводу любой оппозиции. Они беспощадно атаковали консервативных Друзей, обвиняя их в слепоте к религиозной истине, жестокосердии, нездравомыслии и в союзе не только с хикситами, но и с сатаной. Консерваторы, по словам Апдеграффа, были «окаменелыми останками», живущими в «долине теней». Вся эта брань была направлена на горстку Друзей, которые после 1880 года не представляли угрозы для пробуждения. Более могущественными и, в глазах пробуждения, бесконечно более опасными были умеренные. Они, писал Дуган Кларк-младший, принимали святость как расплывчатую концепцию, но были «практически и бескомпромиссно» против нее. В глазах движения святости их позиция была равносильна позиции уилбуритов; они хотели только «такую святость... какая была у кого-то двести лет назад». Их оппозиция была тем более опасной, что была скрытой. Умеренные противники были повсюду, предупреждал Кларк: они были «лидерами народа почти во всех Годовых собраниях — проповедниками, старейшинами, влиятельными людьми и авторами статей для периодических изданий».

У Друзей святости были и другие причины для беспокойства. Подавляющее большинство рядовых членов приняло ослабление ограничений, которое принесло движение святости, но это не означало, что они приняли сам опыт. В тех годовых собраниях, которые вели такую статистику, количество заявленных освящений неизменно составляло лишь долю от числа обращений. Даже постоянная череда пробуждений не могла предотвратить тенденции к апатии и безразличию. В 1884 году Годовое собрание Канзаса собрало несколько необычную статистику. После семи лет пробуждений около половины членов посещали собрание в каждое воскресенье, 10 процентов или менее членов часто говорили на собрании или могли считаться «активными» в церковной работе. Дальнейшие свидетельства сопротивления учениям пробуждения можно найти в статистике о семейном богослужении, которую собирали другие годовые собрания; менее половины всех семей-членов проводили ежедневные молитвы дома. Посещаемость собраний в середине недели, традиционно проводившихся по утрам в среду или четверг, снижалась во многих местных церквях, как это было и в других евангельских церквях.

Таким образом, Друзья пробуждения были людьми парадокса. Они утверждали, и не без оснований, что нововведения, которые они внедрили в 1870-х годах — пробуждения, пение и продолжительные собрания; возросший престиж служения и неденоминационное евангельское служение святости — стали стабильными институтами в Обществе Друзей. Ряды движения святости постоянно пополнялись новыми проповедниками как изнутри Общества, так и извне. Друзья святости издавали журналы с наибольшим тиражом среди Друзей, контролировали несколько годовых собраний и заявляли о своей принадлежности к важнейшему межконфессиональному движению в христианском мире. Тем не менее, Друзья

святости были беспокойными людьми. Их взгляд на человеческое общество и его потенциал был омрачен премиллениаризмом, который они восприняли извне Общества. Они видели, как неверие поднимает голову в новых и разнообразных формах. Они видели, как святость подвергается постоянным атакам как внутри, так и вне Общества. Они видели духовное самодовольство даже среди тех, кто заявлял о своем пробуждении. Они многого достигли, но видели себя запертыми в бесконечной битве.

Средняя партия

Между консервативными Друзьями и большой массой пробудившихся квакеров, ведомых проповедниками пробуждения, стояла самосознательная группа умеренно-евангельских Друзей. Они возникли в 1870-х годах как компромиссная группа в гернитских годовых собраниях, прокладывая курс между непреклонным консерватизмом уилбуритов и радикализмом возрожденцев. Средняя партия была продолжением движения обновления. Своим рупором она избрала «Френдз Ревью». Единственным годовым собранием, полностью находящимся под ее контролем, было Балтиморское, но умеренные занимали влиятельные позиции в годовых собраниях Северной Каролины, Индианы, Нью-Йорка и Новой Англии и вели смелые, но проигрышные битвы в Западном и Канзасском годовых собраниях. Многие лидеры средней партии были активны в квакерских делах с 1850-х годов. Некоторые, такие как Аллен Джей, Томас Кимбер и Чарльз Коффин, изначально активно участвовали в пробуждении, но затем стали испытывать к нему сомнения. Другие, такие как Джоэл Бин и балтиморское руководство, с самого начала относились к нему скептически. Различия среди умеренных сохранились и в 1880-е годы. Бин, например, был открыто в противостоянии с возрожденцами. Другие, такие как Коффин и Кимбер, все еще надеялись, что пробуждение можно вернуть в «здоровое русло». Третьи, такие как Тимоти и Уильям Николсоны и Генри Хартшорн из «Френдз Ревью», в частном порядке находили новое направление квакерства ужасающим, но подавляли свои мнения ради единства.

В 1880-х годах умеренная группа получила новую силу от молодых Друзей. Джеймс Вуд в Нью-Йорке и Аллен и Ричард Томасы в Балтиморе представляли новейшее поколение своих семей, взявшее на себя руководство в своих годовых собраниях. Джон Гарретт и Дэвид Скалл в Филадельфии были продуктами гернитского собрания Двенадцатой улицы и Хаверфордского колледжа. Ряд молодых умеренных лидеров были связаны с квакерскими учебными заведениями: Льюис Хоббс и его жена Мэри (дочь Нереуса Менденхолла) в Гилфорде, Северная Каролина; Томас Ньюлин, который с 1885 по 1915 год преподавал почти в каждом из квакерских колледжей; Айзек Шарплесс, ставший президентом Хаверфорда в 1888 году; и Джозеф Миллс, президент Эрлема на протяжении большей части последней четверти века. Показателем для направления, выбранного средней партией, пример Уильяма Пирсона, который начал преподавать в Пенн-колледже в Айове в 1880-х годах. Пирсон, вероятно, был первым американским Другом, получившим степень по богословию (в Принстонской теологической семинарии в 1877 году). Поощряемый видными Друзьями, Пирсон провел несколько лет в аспирантуре в Берлине и Лейпциге, получив докторскую степень по древним языкам в Лейпцигском университете в 1885 году. Его статьи о библейской интерпретации в «Френдз Ревью» отличались научной эрудицией, которой проповедники святости не могли и надеяться достичь.

Как группа, умеренные Друзья не были столь заметны, как Друзья святости и консерваторы, возможно, потому что они заявляли о своей неприязни ко всякой фракционности. Тем не менее, они были осознанной группой, объединенной общим взглядом на квакерство. Они сознательно находились посередине — между, по словам Хартшорна, «ясными старыми Друзьями, тянущими свои повозки по глубоким колеям; и... молодыми людьми, движущимися... со скоростью, которая привлекательна, но менее безопасна для них и их

соседей». Они стояли за «истинный консерватизм» и «надежный прогресс». Они соглашались, что умеренность обычно не является популярным курсом, но это единственно безопасный путь. Для средней партии умеренность была настолько неотделима от истинного квакерства, что они гораздо чаще описывали себя как «верные Друзья» или «здравомыслящие квакеры», чем как умеренные.

Другой отличительной чертой средней партии был ее элитизм. За исключением Балтимора, невозможно найти ни одного годового собрания, в котором бы умеренная партия охватывала большое число членов. У нее не было единого лидера, потому что это была партия, состоящая из лидеров. Умеренные всегда осознавали свою малочисленность. Уильям Николсон, жалуясь на непостоянство и отсутствие рассудительности у членов, часто создает впечатление, что он в одиночку сражается, чтобы не допустить полной победы пробуждения в Канзасе. Джозел Бин выдавал определенную духовную надменность, когда писал о последователях пробуждения в Айове как о «сброде». Призывы «Френдз Ревью» к тому, что духовность не следует измерять численностью, отражают тревоги сознающего себя меньшинства.

Когда приходилось делать выбор между консерваторами и пробудившимися, большинство умеренных, вероятно, предпочитало консерваторов. Некоторые, как Бин, открыто сочувствовали сепаратистам. Другие, как Барнабас Хоббс и Коффин, понимали их жалобы, но считали, что те неправы, покидая Общество вместо того, чтобы пытаться решить проблему пробуждения. Тем не менее, умеренные никогда не переставали считать консерваторов Друзьями. (По иронии судьбы, к началу 1890-х годов умеренный орган, «Френдз Ревью», изначально главный критик Филадельфийского годового собрания, провозглашал это годовое собрание «центром тяжести»). Их гораздо больше беспокоила растущая сила пробуждения. В конце 1870-х и 1880-х годах они оставили консерваторов придерживаться старых путей и посвятили все свои ресурсы борьбе с Друзьями святости за контроль над Обществом. История квакерства на протяжении остальной части века — в значительной степени история этой борьбы. Таким образом, понимание умеренной критики пробуждения жизненно важно.

Умеренные Друзья разделяли определенные взгляды и убеждения с возрожденцами. Наиболее важной была твердая приверженность евангельским доктринам гернитского толка: настаивание на принятии искупительной жертвы Христа, необходимости опыта обращения и боговдохновенности Библии. Открытое неверие ужасало их не меньше, чем возрожденцев. Например, в 1882 году «Френдз Ревью» призывал к поправке к конституции, которая делала бы атеизм основанием для отстранения от государственной должности. Большинство умеренных Друзей были в равной степени враждебны универсализму и унитариянству, и они разделяли опасения Друзей святости относительно последствий «разрушительной критики» Библии.

Превосходным примером того, как Друзья святости и умеренные могли сотрудничать, является квакерское миссионерское движение. В период с 1875 по 1895 год каждое из гернитских годовых собраний выбрало для себя зарубежное «поле», создало за границей миссионерские станции и школы и направило проповедников и других работников для их укомплектования и попыток «спасения» язычников. Крошечные по сравнению с миссиями более крупных деноминаций, они мужественно поддерживались годовыми собраниями. Поразительно подражание методам других деноминаций; поддержка на родине в основном лежала плечах Женского союза иностранных миссий, который издавал «Френдз Мишинари Эдвокат», чтобы поддерживать энтузиазм в отношении этого дела. Сами миссионеры, особенно до 1900 года, скорее были стойкими приверженцами святости, как, например, Элкана и Ирена Бёрд в Индии, Сэмюэл Пёрди в Мексике и Эстер Батлер в Китае. Тем не менее, они имели восторженную поддержку умеренных.

Однако во всех своих позициях умеренные Друзья скорее были более терпимыми и менее яростными, чем пробудившиеся Друзья. Их размышления об обращении служат хорошим примером. Многие Друзья, говорили умеренные, несомненно, были обращены, не будучи способными назвать конкретное время или место; то, что так и было, являлось совершенно приемлемым. «Они спасены, — сказал Барнабас Хоббс аудитории Эрлема в 1880 году. — Мы можем пересечь черту, отделяющую два состояния. Мы можем знать, а можем и не знать, когда это произошло, и все же быть уверенными, что черта была пересечена». На Годовом собрании Индианы двумя годами позже Хоббс сказал, что чувствует, как его собственный опыт обращения растянулся на большую часть его жизни и все еще продолжается. Элизабет Комсток считала, что пробудившиеся Друзья легкомысленны и чрезмерны, «рассказывая о дне, часе и месте обращения... Мне кажется ужасным, что о таком опыте говорят так легко, как это обычно делают те, чья ежедневная жизнь никоим образом не подтверждает их слов».

Умеренные Друзья придерживались столь же широкого взгляда на Библию. Они не ставили под сомнение ее авторитет или боговдохновенность, но буквализм был им малополезен. «Если вы воспринимаете изречения этой книги буквально, — сказал в 1887 году Израэль Хоул, заклятый критик Апдеграффа в Годовом собрании Огайо, — вы найдете ее полной противоречий, недостойной доверия, и многое в ней невозможно принять за веру». Идея безошибочности Библии, писал Уильям Николсон в 1883 году, противоречила духу квакерства, им является непосредственное руководство Святого Духа. Для многих умеренных Друзей «идолопоклонство» возрожденцев перед Писанием угрожало центральной роли Христа в квакерстве. «По мере того как мы принимаем более буквальный взгляд на Библию, — писал Ричард Томас, — мы теряем свою позицию и свое свидетельство». Христианство основывалось на переживании Христа, а не на письменном откровении о Нем. Умеренные предостерегали от того, чтобы называть Библию «Словом Божиим», поскольку, по их мнению, этот титул принадлежал Христу. «Давайте никогда не говорить, что Он стал книгой», — писал один из них.

Отношение умеренных к библейской науке соответствовало их отношению к Библии. В то время как некоторые умеренные критиковали тенденцию применения научного и литературного анализа, а также методов текстуальной критики Библии, большинство не видело в зарождающемся историко-критическом методе ничего изначально вредного. Обычно они были гораздо более критичны к тому, что виделось им как грубые и невежественные попытки некоторых Друзей пробуждения браться за сложные проблемы экзегетики, обладая лишь поверхностными знаниями греческого и не зная вовсе иврита. Такие усилия неизменно приводили к доктринальным «переобуваниям», говорил читателям «Френдз Ревью» Уильям Пирсон. Подразумеваемый вывод был ясен: запутанные проблемы доктрины и толкования лучше оставить ученым.

Нигде разрыв между умеренными и их оппонентами с обоих флангов ортодоксального квакерства не проявляется более явно, чем в отношении к теории эволюции. Теория ужасала консерваторов и мало привлекала Друзей святости, но умеренные приняли ее. «Френдз Ревью», который еще в 1865 году высмеивал тех, кто был достаточно легковверен, чтобы думать, что миру всего шесть тысяч лет, пытался сохранить атмосферу спокойной, научной объективности. Он открыл свои колонки как сторонникам, так и критикам Чарльза Дарвина, но в своих редакционных статьях он придерживался теистической эволюции — идеи о том, что эволюция через естественный отбор была процессом, избранным Богом для творения, — теорию, которая имела большую привлекательность для многих протестантов в 1870-х годах. Друзья, утверждал «Френдз Ревью», должны были принять, что почти все ученые являются эволюционистами. Настоящий вопрос заключался в том, должно ли толкование теории эволюции быть атеистическим. Для Хартшорна и редакционных авторов «Френдз Ревью» ответ был явно отрицательным. Такие умеренные педагоги, как Джозеф Мур, свободно

преподавали теорию эволюции студентам в Эрлеме и Гилфорде, встречая сравнительно мало критики.

Таким образом, хотя умеренные Друзья были относительно уверены в решении проблем, стоявших перед американским протестантизмом, они также видели действующие силы, которые заставляли их опасаться за будущее Общества. Это были внутренние силы. Пытаясь продолжать программу, намеченную Друзьями обновления в 1860-х годах, умеренные осознавали, что многое из того, что они считали очень важным для роста и здоровья квакерства, находится под угрозой со стороны пробуждения святости.

Отправной точкой для умеренных Друзей было неприятие доктрины мгновенного освящения как второго опыта. Умеренные громко заявляли о своей преданности делу «истинной» святости. «Да будет всегда памятно, — писала редакция «Френдз Ревью» в 1883 году, — что стандартом Общества Друзей в начале и сейчас является святость». Однако в современном движении святости умеренные видели учение, которое они не могли принять. В начале 1870-х годов большая часть критики мгновенного освящения исходила от консервативных Друзей. К 1880 году, словно им потребовалось десятилетие, чтобы осознать последствия этой доктрины, умеренные начали тщательный анализ учений святости.

Умеренные оглядывались на старую квакерскую веру в то, что освящение является постепенным. Они отвергали мгновенное освобождение от греха. «Это теория, выведенная рассудочно, — сказал Хартшорн Люку Вударду в 1886 году, — злоупотребляющая для этой цели местами из Писаний, о которых подавляющее большинство читателей никогда не думали в таком смысле». Умеренные были в равной степени против того, чтобы делать святость «особым, отдельным опытом». По их мнению, такое учение принижало опыт обращения, и, делая это, оно приближалось к богохульству. Мог ли кто-нибудь, спрашивал оппонент, действительно сказать, что «новое творение, созданное в Иисусе Христе, рожденное от Бога, рожденное от духа,... в какой-то степени морально прокажено?» Оправдание и освящение, говорили они, неразделимы. Как и старые Друзья, они любили стих о том, что без святости никто не увидит Бога. И их взгляд на то, как достигается святость, был схож со взглядом Друзей ранних веков. Уильям Николсон во влиятельном памфлете, опубликованном в 1884 году, подвел итог умеренной точки зрения. Освящение, писал он, — это долгий процесс, который начинается с обращения. Верующие постепенно движутся к полной святости, борясь с присущей им греховной склонностью до тех пор, пока, как выразился Николсон, «мы постоянно и стойко не побеждаем ее молитвой, верой и благодатью». Умеренные не продолжали упора Друзей на истощении греховного «я» через скорбь, но они подчеркивали крещение Святым Духом. Они видели это крещение не как своего рода пятидесятнический опыт, столь дорогой Друзьям святости, а как событие, повторяющееся снова и снова в «периоды торжествующей силы». Как выразился Ричард Томас: «Работа не завершается сразу; но наш Господь не отстраняется от нас... Напротив, по мере того как мы подчиняемся Ему, мы... обретаем все большее подобие Его характеру».

Наиболее неприемлемым в учении святости умеренные Друзья находили тенденцию вытеснять почти всё остальное. Возрожденцы сделали освящение своим «коньком». Что еще хуже, те, кто громче всех заявлял о своем освящении, не «являли его тем, кто со страстными сердцами молится днем и ночью, чтобы увидеть его». Вместо этого умеренные Друзья видели в действиях энтузиастов святости антитезу совершенному миру и любви. «Одной из самых печальных сторон этого ошибочного учения является ужасающий хаос, приводящий к духовной мертвенности, — писал Тимоти Николсон в 1881 году. — Оно порождает распри, смятение и недостойные маневры... пагубные последствия которых потребуют годы для устранения». Противники пробуждения приводили много примеров того, как практика святости не соответствовала заявлениям об освящении. В Калифорнии один возрожденец проклинал всех, кто осмеливался с ним не соглашаться. Возрожденцы в Индиане пытались

установить себя в качестве в сущности епископов. В Айове то, что когда-то было крупнейшим квартальным собранием в штате, потеряло сотни членов, распустило одно собрание, было расколото ярой фракционностью и, в конечном итоге, после нескольких визитов Апдеграффа, оказалось вовлечено в разделение. Неудивительно, что там увидели «самую опасную ересь, ужасное заблуждение, облаченное в эту современную доктрину освящения». Объяснить эти несвятые поступки тех, кто заявлял об освящении, для умеренных не составляло труда: сторонники «мгновенного искоренения [греха]» пребывали в ложном покое. Считая себя совершенными на основании одного опыта, они становились надменными, отказываясь подчиняться руководству или тщательной проверке своих мотивов и действий.

Как будто учения святости были недостаточно плохи, умеренные нашли дополнительный повод для беспокойства в идеологическом багаже, который Друзья святости принесли с собой, — идеях, «не только ошибочных, но и особенно опасных». Уильям Николсон так описал учения, представленные на Годовом собрании Канзаса в 1881 году: человек может быть спасен и все же заниматься различным греховным поведением — искоренение основ греха должно было ждать второго опыта. Освященным не нужно было ждать в молчании водительства Святого Духа, «ибо они всегда имели Его с собой». Им не нужно было просить прощения за свои грехи, «ибо они всегда были под влиянием прошедшего». И любое упоминание о необходимости христианской жизни или добрых дел сопровождалось осуждением всех дел. Короче говоря, учение святости имело потенциал подорвать всю основу квакерства.

Несмотря на их почти единодушное неприятие мгновенного освящения, умеренные Друзья расходились во мнениях относительно правильного курса в отношении пробуждения. Практически все они приветствовали новые признаки жизни в начале 1870-х годов, но по мере того, как «пожар» становился правилом, они начали сомневаться. Насколько открытой и резкой должна быть их оппозиция пробуждению, стало предметом разногласий в 1880-х годах.

Было несколько умеренных Друзей, которые, хотя и не отделялись, открыто выступали против пробуждения. Самым выдающимся из них был Джоэл Бин. Родившийся в Нью-Гэмпшире в 1825 году, Бин получил образование в Провиденсе, где стал близким другом Дугана Кларка-младшего и Тимоти Николсона. В 1853 году Бин переехал в округ Сидар, Айова. Записанный проповедником в молодости, в 1859 году он женился на Ханне Шипли, дочери родителей из видной филадельфийской квакерской семьи. Вместе Бины играли заметную роль в движении обновления. В 1861 году они стали первыми Друзьями, посетившими Гавайи в качестве миссионеров; одновременно они стали лидерами в работе квакерских воскресных школ. В 1867 году Джоэл Бин был избран клерком Годового собрания Айовы.

Джоэл Бин с энтузиазмом отреагировал на ранние проявления пробуждения в 1870-х годах: «Мы слышим о "многих голосах", о "тварной активности", о странном огне в наших пределах, — писал Бин в «Френдз Ревью» в 1870 году. — Но под всем этим поверхностным волнением есть, верит моя душа, движение в здоровом направлении, более глубокой волны. У Господа есть настоящая работа». Бин пропустил самый критический год пробуждения, 1872, путешествуя по Европе. Когда он вернулся, у него начали возникать сомнения насчет того, что он видел. Ему особенно не нравились учения святости, но когда Годовое собрание Айовы разделилось в 1877 году, Бин, все еще остававшийся клерком, остался с пробудившейся частью.

Переломный момент для Бинов наступил в начале 1880 года. До сих пор родная община Бина, Уэст-Бранч, избегала влияния пробуждения. Однако в ней существовала фракция

сочувствующих святости во главе с Лори Татумом и несколькими членами семьи будущего президента Герберта Гувера. Они пригласили Апдеграффа провести серию собраний в Уэст-Бранче. Апдеграфф пробыл там три недели, позже хвастаясь, что за это короткое время он произвел революцию в учениях тридцатилетней давности. Все квартальное собрание раскололось на две непримиримые фракции, уничтожив единство и гармонию, которые Бин так высоко ценил.

В начале 1881 года, после долгих раздумий, Бин опубликовал манифест под названием «Суть вопроса» в издававшемся в Глазго «Бритиш Френд», который давно смотрел скептически на энтузиазм американских квакеров. «Суть вопроса» была сокрушительной критикой пробуждения. Бин начал ее с похвалы и благодарности за новую жизнь, которую Друзья проявляли с 1850 года, а затем показал, как движение святости направило новые течения в нездоровое русло. Вместо того чтобы судить о пробуждении по количеству заявленных обращенных, Бин использовал иные критерии: ответы на дисциплинарные вопросы, посещаемость собраний в середине недели и деловых собраний, привязанность к Обществу, знание квакерских доктрин и истории, а также свидетельства смирения и благоговения. По всем этим стандартам, согласно Бину, пробуждение явно было регрессивным. «Дезорганизация и распад, по общему признанию, быстро прогрессируют, — заключил он, — и наиболее быстро там, где протест заглушен, а консерватизм бездействует».

Умеренные и в равной степени консервативные Друзья приветствовали «Суть вопроса». Сайрус Харви быстро перепечатал ее в «Вестерн Френд», а нью-йоркские Друзья распространили ее в виде памфлета, как и Джон Гринлиф Уиттьер и Джозеф Гарленд в Новой Англии. «Суть вопроса» разгневала партию пробуждения и сделала Бина персоной нон-грата в Годовом собрании Айовы, которое к 1881 году контролировалось силами святости.

Большинство умеренных Друзей не заходили в своей критике так далеко, как Бин. «Френдз Ревью» определял их публичную позицию. Умеренные были готовы принять использование методов пробуждения, которые, казалось, углубляли религиозную жизнь многих. Но существовали пределы. Хотя такие методы имели свое место, они не были уместны во всех ситуациях. Часто они порождали нездоровую степень эмоциональности. И многие из обращенных, которых они производили, не были в самом деле обращены, вскоре отпадая от всей религиозной жизни, заключал «Френдз Ревью».

В частном порядке многие из умеренных Друзей были еще более критичны. Хартшорн, редактор «Френдз Ревью», был типичным примером. Пробуждение было необходимо, чтобы противостоять «застою и формальному традиционализму, с которыми я был хорошо знаком», но, продолжал он, «разрывая узы этого, реакция во многих местах зашла слишком далеко». Другие были равно критичны к пробуждению, но сохраняли больше уверенности. Тимоти Харрисон, видный Друг из Ричмонда, Индиана, который сам испытал привлекательность пробуждения, сравнил его с циклоном: он скоро проходит, но причиняет большие разрушения. Точно так же сосед Харрисона, Тимоти Николсон, был потрясен «сенсационной и догматичной проповедью» возрожденцев, но считал, что подрастающее поколение Друзей слишком умное, чтобы быть обманутым ею.

Другие умеренные Друзья разделяли мнение, что все необходимое — это отделить плевелы в пробуждении и извлечь пользу из того, что хорошо. На Лондонском годовом собрании в 1878 году Барнабас Хоббс признал, что в Америке происходит подъем, и что в нем много неправильного, многое не оправдало своих ранних обещаний. Но, заключил Хоббс, «мы знаем, что там есть нечто, посланное Господом», так что Хоббс и его единомышленники ждали с «терпением и снисходительностью» времени, когда они смогут направить новый энтузиазм в более безопасное русло. В долгом обмене мнениями с Сайрусом Харви Чарльз Коффин взял схожую ноту: «Многие из нас видят недостатки в церкви в настоящее время, но

чувствуют, что внутри — подходящее место трудиться для их исправления». Были эксцессы и «неблагоразумия», но он был убежден, что их в конечном итоге можно обратить во благо.

Свидетельство умеренных Друзей не было всецело негативным. Они продолжали придерживаться концепции квакерства, в основе которой Друзья виделись особым народом. Они будут евангелистами, но, кроме того, они будут проповедовать высокие взгляды на христианское богослужение и практику. Они будут сотрудничать в любом добром деле со всеми истинно верующими, но «все же как Друзья».

В своих усилиях сохранить «высшие взгляды» Друзей умеренные в 1880-х годах отстаивали некоторые в конечном счете безнадежные дела. Среди них было молчаливое богослужение. Умеренные не утверждали, что молчание всегда хорошо само по себе, но настаивали, что оно необходимо для подготовки к истинному богослужению. «Мы верим, что большая польза проистекает из промежутков молчания на наших молитвенных собраниях, — писал Уильям Николсон в 1884 году. — В самом деле, если мы не будем возвращать и ревностно искать благоговейное, молитвенное состояние ума, устные упражнения могут скорее развлекать нас, чем приносить пользу». Вот чего боялись многие умеренные: в квакерском богослужении стало так много шума, что подрастающее поколение Друзей не будет знать, как искать истинное молчание.

Идеал молчаливого ожидания также формировал умеренное отношение к музыке. Умеренные не хотели полностью исключать ее. Джоэл Бин, например, осуждал Друга, который вышел из своего собрания потому, что «трижды за 2,5 года один дорогой член пропел строфу или две». Умеренные принимали музыку, когда ее пели «в духе». Если член или группа членов чувствовали побуждение петь, это было богослужением. Было неприемлемо заранее назначать гимны или назначать хориста для их руководства, или иметь под рукой орган или любой другой музыкальный инструмент для аккомпанемента. Все это отвлекало от водительства духа.

Критическое различие между возрожденцами и умеренными заключалось в их взглядах на тысячелетнее царство. Умеренные объединились в противодействии премиллениаризму как основанному на искаженном прочтении истории. Уильям Николсон жаловался в 1883 году, что некоторые проповедники пробуждения, казалось, видели признаки Второго пришествия во всем: «Солнечные пятна и, возможно, кометы, и войны, и слухи о войнах, и бедствия народов — все привлекается, чтобы доказать, что Его пришествие очень близко, — хотя за всю историю мира было мало периодов с таким незначительным количеством войн и бедствий». Дэниел Хилл порвал с группой святости по той же причине. Глядя на мир в 1880 году, он видел зло в изобилии, но он также верил, что благодаря всему аппарату евангелизма — проповедникам, пробуждениям, евангелистам, миссионерам, воскресным школам, больницам, приютам, а также библейским, трактатным и миротворческим обществам — зло шло на убыль. «Френдз Ревью» соглашался, отмечая, что лишь горстка ведущих христианских мыслителей принимает премиллениаристские учения. Пытаясь понять, почему премиллениаризм привлекает так много Друзей, Барнабас Хоббс заключил, что квакеры святости — бездумные фанатики, а «второй адвентизм» всегда был излюбленным прибежищем фанатизма.

Постмиллениаристская надежда вдохновляла умеренных Друзей продолжать реформаторскую традицию. Возрожденцы интересовались работой среди индейцев и чернокожих, а также продвижением трезвости, но они видели в этом дела евангелизации, распространения Евангелия и извлечения людей из их личных грехов. Хотя умеренные Друзья не осуждали такие мотивы, они работали в этих делах и во многих других, которые мало интересовали возрожденцев — борьба с линчеванием на Юге, улучшение условий в тюрьмах и приютах, продвижение мира и международного арбитража — как часть видения, которое было

сознательно постмиллениаристским. Подводя итоги различным реформаторским заботам Друзей в конце века, Ричард Томас заключил, что «они являются лишь разными сторонами одной реформы — установления Царства Божьего на земле».

Таким образом, ортодоксальные Друзья вступили в последнюю четверть девятнадцатого века сильно разделенным народом. Пробуждение 1870-х годов раскололо их на три враждебные фракции. На одном краю консервативные Друзья пытались твердо держаться старых путей в добровольной изоляции. Здесь они преуспели, но ценой сокращения численности и растущей нерелевантности для квакеров за их пределами. На другом краю Друзья святости пытались поддерживать пробужденческий жар 1870-х годов. Тесно связанные с межконфессиональным движением святости, они следовали за ним в исцеление верой, премиллениаризм и растущий догматизм. Между ними находились умеренные, самосознательная средняя партия, пытавшаяся держаться лучшего из старых путей, одновременно приспособливая Общество к меняющимся условиям. Хотя и относительно немногочисленные, умеренные Друзья занимали позиции руководства и влияния в Обществе. Поскольку они видели в пробуждении большую угрозу, чем в консерватизме, они посвящали большую часть своих ресурсов борьбе с Друзьями святости за контроль над Обществом. Умеренные и Друзья святости разделились отчасти из-за вопросов, волновавших более широкий религиозный мир — премиллениаризм, эволюция, историко-критический метод — но чаще из-за вопросов богослужения, служения и освящения. К 1880 году пропасть, разделявшая эти группы Друзей, стала широкой. То, что произошло в следующем десятилетии, сделало ее еще шире.

ГЛАВА VI. В ПОИСКАХ КВАКЕРСКОГО ПОРЯДКА, 1875—1895

«Религиозное Общество Друзей перестало существовать, и Церковь Друзей неотвратимо движется в сторону методизма». Этими словами один удрученный Друг в 1892 году подвел итог предшествующей четверти века американской истории квакеров. Это было резкое суждение, но в рамках допустимого, и оно разделялось немалым числом американских Друзей. За годы, прошедшие после Гражданской войны, большинство американских Друзей отошли почти от всего, что когда-то отличало их от других деноминаций. Старые устои исчезли; новые еще не появились. А поиск новых определенностей оказывался и болезненным, и раскалывающим, причем многие квакеры испытывали опасения относительно исхода. В течение 1880-х и начала 1890-х годов американские квакеры находились на завершающей стадии приспособления традиций Общества к евангельским и ривайвелистским учениям, которые они приняли. Много говорит о силе широкой американской евангельской культуры и о привлекательности движения святости — то, что за сорок лет они смогли произвести такую драматичную трансформацию.

Друзья были не единственной религиозной «маргинальной» группой в Соединенных Штатах, претерпевшей подобные изменения. Некоторые, как римокатолики, сумели адаптировать ривайвелизм к традиционным церковным учениям. Другие группы, такие как меннониты и Немецкие баптистские братья, раскололись так же, как и Друзья. Друзья сталкивались со многими из тех же проблем, с которыми сталкивались другие протестанты в эту эпоху: премиллениаризм, эволюция, критическое изучение Библии. Однако среди Друзей эти вопросы отходили на второй план перед вопросами, которые проистекали из конфликта между квакерской традицией, с одной стороны, и новыми учениями, импортированными из более широкой религиозной культуры, с другой. В период между 1880-ми годами и 1895 годом Друзья погрузились в дебаты, которые почти не имели аналогов вне Общества, но были жизненно важны для последующей квакерской истории: существование Внутреннего

Света, природа квакерского служения и духовность обрядов. Кульминацией этой борьбы стало то, что больше всего из происходившего в квакерстве девятнадцатого века походило на судебное разбирательство по делу о ереси, — пятнадцатилетнем испытании Джоэла Бина, случае, который опровергает почти все обобщения, которые когда-либо делались о процессах по обвинению в ереси. Американские Друзья, как и многие другие американцы в 1880-х и 1890-х годах, пытались навести порядок в своем мире. Их поиски только породили новые проблемы и разногласия.

Внутренний свет

Ни одна другая проблема так ярко не демонстрирует влияние евангелизма на квакерство в последней четверти девятнадцатого века, как дебаты о Внутреннем Свете. Запутанные аргументы как за, так и против этой доктрины показывали слабое понимание того, какое значение она имела для ранних Друзей. Сделанные выводы свидетельствуют о том, как далеко гернитские Друзья ушли с 1800 года.

Когда Друзья семнадцатого века говорили о «Внутреннем Свете» или «свете Христа внутри», они часто были неточны в своей терминологии и концепциях. Самые внимательные ранние квакерские писатели, такие как Уильям Пенн и Роберт Баркли, различали сам свет, который для них был Христом, направляющим верующего, и «семя» или зародыш Христа, который, как они верили, был посажен во всех людях. Из этого семени и под водительством света человек возрастал в новую жизнь. Таким образом, квакерское учение и традиция призывали слушателей обращаться внутрь, к семени и водительству света. Постепенно различие между ними становилось все менее и менее отчетливым. К концу восемнадцатого века семя и свет стали синонимами.

Трудности стали ясны ко времени раскола с хикситами в 1820-х годах. Ортодоксальные Друзья объединились, отвергая фактическое отождествление Элиасом Хиксом света с совестью, но на этом их единство закончилось, о чем свидетельствуют взгляды нескольких важных Друзей начала девятнадцатого века. Для Чарльза Осборна Внутренний Свет был «светом Христа, как он проявлялся в сердце». Для Натана Ханта это был «тихий, тонкий голос» внутри. Сэмюэл Беттл писал о «свидетельстве Бога внутри»; Уильям Уильямс — о «внутренних словах сердца». Именно Аарон Уайт, видный старейшина в Индиане, предвосхитил будущее. Для него Внутренний Свет был «Святым Духом, шествующим и движущимся в уме чудесным образом».

Отчасти по этим причинам, отчасти из-за растущего акцента на евангельских доктринах, концепция Внутреннего Света теряла свою важность среди Друзей к 1860 году. Друзья-обновленцы изредка упоминали о ней, и когда они писали о существенных доктринах квакеров, они всегда ее включали. Временами они возвращались к первоначальному пониманию, но чаще излагали его в терминах, не оскорбительных для других евангелистов. Внутренний Свет был Христом в Его роли «Света мира», или Святым Духом в роли обличителя во грехе, или внутренним действием Бога на душу.

Пробуждение вывело этот вопрос на передний план. Уже в 1873 году анонимный автор во «Френдз Ревью» выразил опасение, что акцент на обращении, тогда возобладавший, приведет к отрицанию влияния Святого Духа на необращенных. Поскольку возрожденцы все больше стали подчеркивать полную испорченность людей из-за первородного греха, они оказались неспособны воспринимать что-либо «от Бога» в неспасенных.

Обсуждение возрожденцами тотальной испорченности и первородного греха не было особенно оригинальным или изощренным, но оно было заметным и повсеместным. Несколько цитат от ведущих Друзей пробуждения дают представление об их позиции:

Люк Вудард: Человечество было «расой существ, все из которых имеют

поврежденную моральную природу, мертвы во грехах и преступлениях; неспособных развить в себе ничего, кроме большего падения и разложения».

Дэвид Хант: «Порочное и падшее состояние человека» было таково, что он мог быть только «извращенным, лукавым и отчаянно испорченным».

Дуган Кларк-младший: «В нашем падшем состоянии все наши способности и силы искалечены грехом, наши тела подвержены болезням и смерти, наши умы тесно связаны с ними и разделяют их немощь... Наши чувства, каналы, через которые к нам поступает информация из вечного мира, могут обманывать нас».

При таком взгляде было невозможно увидеть какой-либо свет в невозрожденной душе.

Таким образом, концепция тотальной испорченности привела Друзей пробуждения к явному и полному отрицанию концепции Внутреннего Света. Они не могли найти в Библии ничего, что указывало бы на наличие какого-либо «семени, света, принципа или Духа» Христа в невозрожденном человеке. Святой Дух обитал только в верующих после освящения и являлся грешникам лишь для того, чтобы обличать их.

Вопрос достиг своего апогея в Годовом собрании Огайо в 1878 году. Огайо, под твердым контролем Дэвида Апдеграффа, превзошло все другие годовые собрания в своей приверженности доктринам святости. В том году, стремясь очиститься от «всякого нездравомыслия», годовое собрание выпустило постановление о «внутреннем свете». В нем говорилось, что не существует никакого «принципа или качества в душе человека, врожденного или иного», которое могло бы каким-либо образом «спасти хотя бы одну душу». Души спасались через проповедь, призывающую к покаянию и спасению через веру в пролитую кровь Иисуса Христа. Таким образом, годовое собрание «отвергло так называемую доктрину внутреннего света, или дар части Святого Духа в душе каждого человека, как опасную, нездоровую и небиблейскую».

Ни одно другое годовое собрание не было столь же прямо в отрицании доктрины Внутреннего Света, как Огайо, но Друзья святости повсеместно аплодировали действиям Огайо. Джоэл Бин навлек на себя бурю протестов, когда раскритиковал это решение на Годовом собрании Айовы в 1881 году. Мэри Роджерс заявила, что Внутренний Свет — это хикситская доктрина, а Ной МакЛин и Апдеграфф согласились, что он является источником неверия. Его место в мышлении ранних Друзей было, по словам Апдеграффа, «предметом бесплодных дискуссий».

Реакция умеренных и консервативных Друзей на атаку пробуждения весьма показательна. Консервативные Друзья нашли ее ужасающей, но не неожиданной. Филадельфийское годовое собрание, отказавшись официально комментировать действия Огайо, поскольку они исходили от группы, которую оно всегда считало раскольнической и нездоровой, тем не менее дало понять, что свет пребывает во всех. Сайрус Харви бросил «Вестерн Френд» в атаку. Харви окрестил действие Огайо «Исповеданием неверия». По его оценке, теперь стало «вполне ясно, что годовое собрание предалось... отступничеству». «Используя язык Иуды, — писал Харви в редакционной статье, — они "с жадностью бегут за заблуждением" и хвалятся, "изливая свой срам"».

Реакция умеренных Друзей была менее решительной. Заявление, сделанное в Огайо, вызвало у них слабый отклик. Лишь некоторые из умеренных, например, Джоэл Бин, продолжали проповедовать учение о Внутреннем Свете. «Френдз Ревью» отстаивал его на своих

редакционных страницах. Барнабас Хоббс читал на эту тему лекции. В частном порядке Уильям Николсон считал Внутренний Свет «основой всего религиозного опыта». Но даже этих Друзей сковывала неопределенность в том, защищают ли они «Свет Христа в сердце» или «внутреннее действие Святого Духа». Сравнение усилий, которые умеренные Друзья вкладывали в дебаты о Внутреннем Свете, с теми, что они посвящали другим спорам, неумолимо приводит к выводу: многие попросту не вкладывали в это душу. Умеренные были слишком прочно опутаны евангелизмом, чтобы вести затяжную битву за концепцию, которую так трудно было согласовать с евангельскими доктринами.

Споры о пасторском служении

Возможно, ни одно нововведение последней четверти XIX века не изменило квакерство так сильно, как введение пасторского служения. В течение двухсот лет Друзья стойко сопротивлялись созданию класса духовенства. Однако в период с 1880 по 1900 год большинство Друзей отошли от ранних форм квакерского богослужения к концепциям и методам, мало чем отличавшимся от методов других протестантов. В очередной раз представления, заимствованные из более широкой евангельской культуры, в данном случае — центральное место проповеди, одержали верх над квакерской традицией.

Дебаты о пасторском служении начались с огромного притока обращенных в результате пробуждений 1870-х и 1880-х годов. Например, с 1881 по 1889 год в Годовое собрание Айовы поступило более девяти тысяч заявлений о вступлении в члены (в организации, насчитывавшей всего восемнадцать тысяч членов). Члены появились в районах северной Индианы и Огайо, где Друзья никогда не жили. В округе Ван-Верт, Огайо, где в 1878 году не жило ни одного Друга, к 1890 году насчитывалось почти одна тысяча членов в тринадцати собраниях. Даже в старых, устоявшихся собраниях половина членов были обращенными, а не Друзьями по праву рождения. Западное годовое собрание проникло в новые районы южной Индианы и Иллинойса. Годовое собрание Айовы простиралось далеко на юг — до Техаса и Луизианы, и далеко на запад — до тихоокеанского побережья. В 1888 году Чарльз Брэдли, английский Друг-путешественник, обнаружил, что во многих собраниях в Айове и Канзасе не было ни одного члена по праву рождения.

Новые члены столкнулись с несколькими проблемами. Те, кто присоединялся к старым, устоявшимся собраниям, часто оказывались в ситуациях, когда даже в собраниях с несколькими сотнями членов им приходилось выдерживать долгие периоды непривычного молчания. Такие обычаи сбивали с толку новичков. Теоретически обязанностью всего собрания было помогать обращенным понять квакерские верования, но на практике у семи нянек дитя без глазу, и многие из обращенных отдалялись. Ситуация была хуже в собраниях, состоявших почти всецело из новых членов, которые не могли поверить, что служитель соберет их, а затем оставит без руководства.

В течение 1880-х годов вопрос о тщательных способах работы с новыми членами стал предметом интенсивных дебатов. Некоторые умеренные Друзья скептически относились к большому количеству обращенных и призывали к осторожности в их принятии без проверки подлинности их интереса. Несколько Друзей предлагали что-то вроде испытательного срока. Однако большинство умеренных смирились с новым ростом и согласились с идеей создания в каждом месячном собрании пасторских комитетов из старейшин, наблюдателей, служителей и других заинтересованных членов для заботы о духовном благополучии новых Друзей. Эта идея оказалась популярной в гернитских годовых собраниях; к 1885 году все они одобрили использование таких комитетов. Но Друзья пробуждения пришли к своему собственному решению, и в вопросе о пасторстве, как и во многих других, они эффективно переиграли умеренных, введя институт единоличного пастора, которого умеренные так опасались.

Приверженность движения пробуждения идее пасторства была неразрывно связана с его взглядом на служение. Пробуждение было сфокусировано на проповеди, невозможной без проповедников. Более того, проповедники были божественно установленным классом, «благороднейшими из рода, призванными Богом учить и вести остальных из нас». Люк Вудард был прямолинеен в подрыве старой концепции священства всех верующих. «Опасно злоупотреблять... доводя это до степени уничтожения того уважения, чести и власти, которые Сам Бог назначил служению Евангелия, — писал Вудард. — Самые термины "пастор" и "пастух" подразумевают позицию лидерства».

Однако видение возрожденцами природы служения включало не только наделение властью; истинный проповедник, в их глазах, был человеком, пережившим "призвание". Это неизбежно вовлекло Друзей в сложный и раскалывающий вопрос финансовой поддержки проповедников. Одним из самых почитаемых квакерских убеждений было то, что проповедники должны сами себя содержать, занимаясь мирским ремеслом. Было допустимо оказывать некоторую финансовую помощь проповедникам, предпринимающим долгие путешествия; Элизабет Комсток считала, что некоторые проповедники путешествовали именно по этой причине. Тем не менее, доступные финансовые фонды никогда, в глазах пробуждения, не были достаточными.

В 1880-х годах возрожденцы довели эти идеи до их логического завершения: для призванных к служению продолжение заниматься мирскими делами граничило бы с грехом. «Если мужчина или женщина действительно призваны проповедовать Евангелие, — сказала Эстер Фрейм в 1892 году, — Бог намерен, чтобы вся энергия и сила ума использовались в этом направлении». Апдеграфф, как обычно, был еще более страстный: «Такое призвание и такая работа требуют посвящения всей жизни и сил духовному труду и полного отделения от всякого мирского занятия». Служение более не было просто устным служением на собрании — оно стало должностью.

Наконец, возрожденцы продолжали акцентировать важность проповеди. В 1870-х годах гернитские годовые собрания неявно приняли предположения движения пробуждения о необходимости проповеди, собирая статистику по собраниям без проповедников и призывая проповедников рассмотреть возможность переезда в собрания, где их не хватало. Для возрожденцев этого было недостаточно. «Каждая церковь должна быть обеспечена живым евангельским служением», — писал Элвуд Сайлер, один из самых активных возрожденцев в Западном годовом собрании. Неопровержимым фактом, доказывал он, было то, что «регулярное поучающее служение необходимо для роста и развития церкви, и что общины не могут процветать на одной лишь безмолвной молитве и пророчестве в смысле нескольких слов, сказанных в качестве увещевания и ободрения».

Все эти убеждения слились с заботой пробуждения об обращенных. «Всякая аналогия с природой учит нас, что когда жизнь рождается, ее нужно лелеять», — писал один евангелист. Пастор будет «присматривать за вновь пробужденными», ободрять их, молиться с ними и «учить их пути спасения более совершенно». У возрожденцев было бесконечное количество рассказов об обращенных, потерянных для других деноминаций или религии в целом из-за отсутствия должной пасторской заботы. Все, что было нужно, уверяли они Друзей, — это регулярное пасторское служение.

В 1880-х годах гернитских Друзей к принятию пасторского служения подталкивало множество факторов. Квакерство стало сосредотачиваться на пробуждениях, а пробуждения — на проповедниках. В соответствии со своей важностью, служение пробуждения породило класс духовенства. В сочетании с изначальной заботой почти всех гернитов о благополучии новых Друзей, у возрожденцев появилась возможность обеспечить проведение собраний в соответствии с их представлениями о надлежащем богослужении.

Первыми собраниями, в которых появились постоянные пасторы, были, по большей части, либо новые собрания, организованные в результате пробуждений, либо старые собрания, принявшие большое количество новых членов из пробуждений. Несколько евангелистов — Роберт Дуглас, Люк Вудард, а также Натан и Эстер Фрейм — заявляли, что были пасторами до 1875 года, но их сроки пребывания в этой роли были краткими и неофициальными. Первыми настоящими пасторскими служениями стали служения Фреймов в Манси, Индиана, и Джона Генри Дугласа в Гленс-Фолс, Нью-Йорк, в 1878 году; Айзома Утона в Де-Мойне и Джейкоба Бейкера в Селме, Огайо, в 1880 году; и Дугана Кларка-младшего в Кливленде в 1882 году. После этого число собраний с пасторами стабильно увеличивалось.

Наиболее агрессивно к институционализации и поддержке пасторской системы продвинулось Годовое собрание Айовы. Пока Джоэл Бин и более традиционалистски настроенные Друзья оставались активны в годовом собрании, они пресекали любые движения в сторону оплачиваемого служения; но к 1883 году Бин перестал посещать годовое собрание, а последние отчаянные консервативные Друзья отделились, оставив партию святости при полном контроле над собранием. В 1886 году, после значительного обсуждения, годовое собрание приняло два постановления, призывающие все собрания «призвать» пастора и уполномочивающие пасторский комитет годового собрания оказывать финансовую помощь, когда это уместно. В обосновании новых мер свободно использовались формулировки и предположения возрождения. «Везде, где не было регулярного служения Евангелию, имели место слабость и упадок или, по крайней мере, отсутствие роста и агрессивной работы», — отчитывался комитет, составивший постановления. «Многие собрания» страдали от этой проблемы; «они жаждали, чтобы ясные провозвестники истины пришли и потрудились среди них». Они хотели пасторов, но не были уверены в отношении других Друзей и своей способности обеспечить необходимое финансовое обеспечение. В отчете также обсуждались потребности новых членов, но он подчеркивал пасторство как «помощь в евангелизации мира сего».

Айова создала модель для других гернитских годовых собраний. К 1900 году пасторы были допущены каждым гернитским годовым собранием, за исключением Балтиморского.

Триумф возрожденцев не обошелся без значительной борьбы. Расклад сил был привычным. Несколько проповедников, сочувствующих святости, такие как Александер Пёрди в Нью-Йорке, сочли пасторскую систему неприемлемой. Некоторые умеренные, такие как Уильям Николсон, были ею довольны. В основном же противниками пасторской системы были те же умеренные, кто так долго скептически относился к пробуждению: Генри Хартшорн и группа вокруг «Френдз Ревью»; влиятельные Друзья в Балтиморе; Нереус Менденхолл в Северной Каролине; Томас Кимбер и Джеймс Вуд в Нью-Йорке; Тимоти Николсон и Чарльз Коффин в Индиане; Барнабас Хоббс в Западном годовом собрании; и, конечно, Джоэл Бин. На протяжении 1880-х годов они вели проигрышную битву против пасторской системы.

Представления антипасторских Друзей о природе богослужения и служения радикально отличались от представлений сторонников пасторства. Последние предполагали, что проповедники являются центральным элементом богослужения. Умеренные же суммировали богослужение другим словом: ожидание. Существенный, жизненно важный принцип квакерства, писал Хартшорн в 1892 году, — это «богослужение в ожидании и служение в ожидании», ожидание водительства Христа и руководства Святого Духа во всем.

В глазах умеренных Друзей пасторское служение угрожало традиционному взгляду двумя фундаментальными способами. Во-первых, программированное служение казалось неотъемлемой частью пасторского богослужения. Собрание будет ожидать от пастора проповеди, и это займет большую часть времени. Пение и молитва вслух заполнят

оставшееся время. Умеренные, посещавшие пасторские собрания, никогда не находили ни молчания, ни благоговейного ожидания. «Идея людей — иметь хорошую проповедь», — с грустью отмечал Ричард Томас из Балтимора. Томасу было очевидно, что они более не понимают, что такое настоящее квакерское собрание.

Тесно связанной с опасениями по поводу программированного богослужения была боязнь, что пасторы уничтожат свободу богослужебных собраний и установят «власть одного человека». Многие проповедники несомненных талантов не были призваны к пасторскому труду; что им было делать? Ответ пасторских Друзей о том, что им следует быть «смирненными», хранить молчание и повиноваться пастору, не утешал. В глазах умеренных пасторское движение было опасным интеллектуальным багажом, перенесенным из методизма, который также угрожал и принижал должности старейшин и наблюдателя. Что произойдет, спрашивал Томас Кимбер, если пастора увлечет «какая-либо из современных догм или новшеств момента»? Все находящиеся под руководством пастора неизбежно последуют за ним в заблуждение. И, судя по состоянию Общества в 1880—1890-х годах, это казалось весьма вероятным. Пасторская система, писал Джеймс Кэри Томас из Балтимора, «исключит влияние старшего поколения» и вместо этого «ввергнет главные интересы церкви в руки сравнительно низшего класса людей».

Больше всего, однако, антипасторские Друзья боялись, что проповедники станут «классом с особыми привилегиями и властью». Пасторские Друзья избегали таких терминов, как «миряне» и «духовенство», но, по мнению оппонентов, дрейф был явным. Умеренные противники пасторской системы обычно не шли дальше этого уровня аргументации. Класс духовенства был настолько чужд квакерству, что дальнейшие разъяснения казались ненужными. Вся идея квакерского духовенства, писала редакция «Френдз Ревью», была «радикально непригодна для Общества Друзей и будет вести либо к его быстрому распаду, либо к полному преобразованию».

В очередной раз умеренные Друзья проиграли битву, поскольку пасторская система стала широко распространена во всех гернитских годовых собраниях. В некоторых — например, в Канзасе и Западном — пасторские силы просто разгромили оппозицию. Нью-Йорк, Новая Англия и Северная Каролина приняли, по сути, политику местной автономии, при которой одни собрания призывали пасторов, а другие избегали делать это. Еще в 1889 году Тимоти Николсон утверждал, что Годовое собрание Индианы ошеломительно выступает против этого нововведения, но даже в Индиане пасторы становились сильно распространенными.

Пасторская система, хотя и не разрушила Общество, как опасались умеренные, не оправдала и надежд своих сторонников. В 1887 году Стивен Брид, проповедник святости, проводивший обширную евангельскую работу в южном Иллинойсе, указал на источник трудностей. Не более одной пятой всех собраний, сказал он, могли позволить себе содержать пастора на полную ставку. Таким образом, финансовые соображения вынудят несколько собраний объединиться в окружную систему, разделяя время и внимание пастора и сводя на нет всю цель системы. Предсказание Брида оказалось точным. Хотя окружная система стала исключением, многие собрания ставили пасторов перед выбором: найти внешний источник дохода или голодать. Годовое собрание Айовы в 1889 году платило своим пасторам в среднем 130 долларов в год. В Индиане 18 долларов в месяц считались щедрой оплатой. Бумаги Аллена Джея, который служил евангельским и пасторским суперинтендантом Годового собрания Индианы в первые дни системы, наполнены трогательными просьбами от проповедников, живущих в ужасающей бедности, о деньгах на покупку Библии или оплату медицинских счетов, историями о наступающем голоде и о необходимости отправлять сыновей и дочерей на работу. «Было время, и не раз за последние два года, — писал один проповедник, — когда мне приходилось ждать, пока дети вернутся со своей дневной заработной платой, чтобы купить еду на ужин».

Опасения относительно качества проповедников также оказались обоснованными. Первыми пасторами стали бывшие евангелисты, и было естественно, что самые успешные из них тяготели к крупнейшим собраниям. «Туда, где самые большие деньги, наших евангелистов, кажется, особенно тянет», — заметил один скептик. Многие проповедники, счастливо устроившиеся на светских работах, не желали переезжать, так что спрос на пасторов часто превышал предложение, особенно в малых собраниях. Еще в 1907 году менее трети собраний в Годовом собрании Индианы имели пасторов на полной ставке. Старые члены одного небольшого сельского собрания в Индиане вспоминают, как они чувствовали себя обязанными иметь регулярную проповедь, но почти ничего не могли заплатить. Часто они просто открывали свою кафедру для любого, кто был готов за нее стать, подвергая себя пришествию чудаков. Существовало мало критериев, образовательных или иных, для записи проповедников, кроме «призвания», и измученные годовые собрания часто рекомендовали непроверенных и неподходящих начинающих проповедников на пасторские должности.

Показательный инцидент произошел в Годовом собрании Индианы в 1892—1893 годах. Работник Ассоциации молодых христиан по имени Фрэнк Смит услышал проповедь Аллена Джея в Мичигане. Смит хотел «проповедовать Евангелие» и «рассказывать грешникам, как Иисус умер, чтобы спасти их». В течение нескольких месяцев, еще не будучи записанным проповедником, Смит стал пастором Церкви Друзей в Онауэй, Мичиган. Его пребывание в должности обернулось катастрофой. Друзья в Онауэй приняли его, но вскоре обнаружили, что, как писал один член, «он не умеет проповедовать, и его библейские чтения и беседы стали монотонными, и, что бы мы ни делали, люди теряли интерес». Этот Друг призывал к терпению и доброте, но «Нет, — отвечал Смит, — я буду бороться с дьяволом в его делах, рассказывая им, что я думаю о танцах, непосещении церкви, пьянстве и т.д.» Вскоре Смит оттолкнул от себя значительную часть членов, и Друзья Мичигана стали донимать Аллена Джея с требованием принять меры.

Несмотря на такие трудности, пасторская система преобразовала богослужение. Проповедники стали классом духовенства, направляющим все аспекты собраний, которые теперь стали неотличимы от служб других деноминаций. Не хватало только соблюдения обрядов — таинств причастия и водного крещения. И в течение некоторого времени в 1880-х годах казалось, что даже это может распространиться среди Друзей.

Кризис обрядовости

С точки зрения других христиан, одним из самых необычных свидетельств квакеров был отказ от водного крещения и физического причастия. Друзья не признавали их таинствами; их истинный смысл, утверждали они, духовен. Истинное крещение — это крещение Святым Духом; истинное причастие — это благоговейное общение верующих.

По мере того как Друзья приближались к евангельскому мейнстриму, было естественно, что они задумались и об этих вопросах, но до 1878 года даже Друзья пробуждения мало стремились оспаривать традицию. В 1872 году Сара Смайли, проповедница святости из Филадельфии, приняла крещение в Новой Англии, но немедленно покинула Общество. В 1876 году Стэйси Биван, лидер одного из первых пробуждений 1860-х годов, был крещен в Айове, и лишился своего проповеднического статуса. Ни один из этих случаев не привлек более чем мимолетного внимания. Как и случай Луиса Стрита, квакерского миссионера на Мадагаскаре, который крестил нескольких обращенных туземцев, когда они об этом попросили.

Первый крупный спор возник в 1879 году. В его центре оказалась Хелен Болкуилл, английская квакерская проповедница и близкая подруга Ханны Уиттолл Смит. Болкуилл провела два года в путешествиях по Соединенным Штатам. К концу своего пребывания

чение Нового Завета убедило ее в том, что водное крещение обязательно для всех христиан. Пораженные английские Друзья вскоре отозвали ее домой, где она вышла из Общества.

В Америке Болкуилл, будучи верующей святости, идентифицировала себя с пробуждением, и ее сомнения относительно традиционной квакерской позиции по вопросу водного крещения, по-видимому, отражали мышление некоторых лидеров пробуждения. До того как ее решение вернуться домой стало публичным, Болкуилл встретила в Гленс-Фолс, Нью-Йорк, с несколькими Друзьями святости, включая Люка Вударда, Джона Генри Дугласа, Томаса Лэдда и Дэвида Апдеграффа. «Крисчен Уоркер» утверждал, что их целью была выработка стратегии агитации за новое понимание обрядов среди Друзей, в обвинении, которое участники отрицали. Однако осенью 1879 года Апдеграфф, Вудард и Лэдд вместе с Дуганом Кларком-младшим начали именно такую агитацию.

Апдеграфф открыл кампанию письмами в «Крисчен Уоркер», за которыми последовал памфлет «Открытые письма для заинтересованных читателей». Публикации Апдеграффа предвосхитили большинство тем, которые сторонники обрядов — или «водная партия», как их стали называть, — будут использовать вплоть до 1890-х годов. «Водная партия» не приписывала крещению или причастию никакой спасительной силы; вместо этого они видели в первом символ вступления в христианскую жизнь, во второй — простое воспоминание, и оба как ясно заповеданные Христом и Апостолами. Если Друзья могут духовно интерпретировать такие недвусмысленные повеления Писания или, как подразумевали некоторые Друзья, если Апостолы заблуждались, крестя верующих, тогда авторитет Библии ставится под сомнение, а это было немыслимо для ортодоксальных Друзей. Ранние Друзья иногда соблюдали водное крещение, доказывал Апдеграфф; они конечно никогда не делали неисполнение этого обряда условием членства. Атаки на мнения Болкуилл и подобно мыслящих Друзей, заключил Апдеграфф, показывает нехристианское отсутствие милосердия и терпимости.

Другие Друзья святости поспешили поддержать Апдеграффа. На собраниях, проведенных в Нью-Йорке и Индиане, Вудард и Лэдд заявили, что они «призваны» проповедовать на эту тему. Хотя они и не делали соблюдение обрядов обязательным, многим казалось, что они явно двигаются в этом направлении. Они характеризовали всякое противодействие как «жестокое гонение».

Успех сторонников обрядов был незначительным. Как «Крисчен Уоркер», так и «Френдз Ревью» осудили их агитацию. Стэнли Пампфри, популярный английский проповедник, много путешествовавший по Америке, в своей разгромной статье показал, как Апдеграфф искажал и неправильно использовал сочинения ранних Друзей. Другие Друзья пытались доказать, что крещение и причастие не были заповеданы Христом и что они являются принижением духовного богослужения. Тем временем умеренные Друзья в Нью-Йорке и Индиане отозвали полномочия Вударда и Лэдда на религиозное служение. Собрание представителей (аналог исполнительного комитета годового собрания) в Нью-Йорке, где Вудард занимался евангелизацией, заставило его подписать заявление, по сути с отречением от его взглядов на обряды, а месячное собрание Нью-Гарден в Индиане, где Вудард состоял в членстве, лишило его почетной должности «главы собрания».

Годовое собрание Индианы, при плотном контроле Чарльза Коффина и Тимоти Николсона, взяло на прицел Апдеграффа. Когда проповедник из Огайо появился на его встречах в 1879 году, его просьба провести молитвенные собрания была встречена молчанием. Коффин сказал ему, что его атаки на квакерские принципы заставили Друзей Индианы относиться к нему с опаской. Апдеграфф ответил языком, который, по словам Николсона, был либо неудачным, либо «чрезвычайно глупым». Весной 1880 года Вудард и Апдеграфф контратаковали, подав жалобу в собрание Уайтуотер в Ричмонде на то, что Николсон

оклеветал их. Их ход оказался контрпродуктивным, когда они не смогли доказать свои обвинения. Когда Апдеграфф присутствовал на Годовом собрании Индианы осенью, оно отказалось принять его официально; когда он попытался захватить одно из молитвенных собраний, комитет во главе с Николсоном призвал его к порядку и заставил замолчать, объявив, что годовое собрание предпочитает «здравомыслящих» проповедников. Апдеграфф, ликовал Николсон, был наконец поставлен на место.

Власть Апдеграффа в Годовом собрании Огайо была непоколебима, и пока он сохранял его доверие, никакая другая группа Друзей не могла применить к нему дисциплинарные меры. Какое-то время Апдеграфф оставил агитацию, и дебаты о таинствах поутихли, но его взгляды не изменились. В 1884 году он возобновил полемику.

К середине 1880-х годов Апдеграфф начал регулярно «объезжать» годовые собрания и съезды святости. Апрель всегда заставлял его в Филадельфии на заседаниях тамошнего годового собрания. Апдеграфф был анафемой для филадельфийского руководства, но он находил тёплый приём в доме Элизабет Фарнем, ревностной последовательницы Движения святости среди Друзей. Фарнем регулярно устраивала собрания, на которые приглашались проповедники святости всех конфессий. Находясь в Филадельфии на этих собраниях в 1884 году, Апдеграфф принял крещение от пастора Верейской баптистской церкви.

По неясным до сих пор причинам Апдеграфф долгое время хранил своё крещение в тайне. Последующие события позволяют предположить, что он вынашивал планы согласованной кампании по завоеванию места для обрядов в Обществе Друзей. Сообщается, что он сказал Аллену Джею, что «введёт таинства в Общество или разнесёт его в щепки». Весной 1885 года Уильям Торнберри и Ноа Маклин, два проповедника из Огайо, тесно связанные с Апдеграффом, прибыли на территорию Годового собрания Индианы. Они вызвали фурор, публично приняв причастие в Уэст-Элктоне, Огайо; затем они разъехались, чтобы вести частную агитацию за «терпимость». Тем временем Апдеграфф действовал подобным же образом в Годовом собрании Огайо, и такие его соратники, как Асахел Хасси, также приняли крещение.

Действия в Огайо всколыхнули сильные антиобрядовые настроения в других годовых собраниях. В 1885 году весенние годовые собрания — Нью-Йорка и Новой Англии — официально постановили, что ни один проповедник, который был крещён или участвовал в причастии, не должен быть принят в качестве служителя. Другие годовые собрания приняли аналогичные меры через свои собрания представителей. Единственным исключением стало Огайо, которое после ожесточённых дебатов на своей ежегодной сессии в сентябре того же года отказалось принять аналогичное постановление. Отказ Огайо поставил его в открытый конфликт с другими гернитскими годовыми собраниями и заложил основу для почти десятилетних дебатов.

Дебаты Друзей об обрядах касались традиций и практик, которые оставались загадкой для большинства посторонних. На поверхности они, казалось, мало что значили для не-Друзей. Но эти дебаты важны по двум причинам. Во-первых, они показывают сильное влияние, которое более широкая евангельская культура и движение святости оказали на Общество. Друзья чувствовали себя обязанными оспаривать или защищать традиционные практики не на основе традиции, а на основе библейского буквализма и общей евангельской теологии. Во-вторых, дебаты о таинствах раскололи и отвлекли Друзей святости в то время, когда они, возможно, были близки к тому, чтобы стать доминирующей группой внутри Общества, настолько сильной, чтобы быть вне всяких претензий. Без полемики о таинствах путь американского квакерства мог бы сложиться совсем иначе.

Теоретически дебаты велись не о ценности таинств. Никто, даже в «водной партии», никогда не утверждал, что они обладают какой-либо спасительной эффективностью. Никто никогда

не предлагал исключить из Общества Друга, который был крещён или участвовал в причастии. Вопрос заключался в терпимости к проповедникам: могли ли проповедники, которые чувствовали себя обязанными принять крещение или причастие, сделать это, не теряя своего служебного положения.

Дебаты о таинствах привели к временной фракционной перегруппировке среди Друзей. Они раскололи группу святости. Большинство ведущих ривайвелистов — Апдеграфф, Кларк, Вудард, Джон Генри Дуглас, Хасси, Роджерс, Бейкер, Притчарды и Ризы — выступали за терпимость, хотя некоторые сами так и не крестились. Однако многие другие важные Друзья святости, такие как Уильям Пинкхэм в Индиане, Дж. Уолтер Малоун в Огайо и Лори Татум в Айове, выступали против терпимости. Интересно, что главные поборники терпимости были Друзьями по праву рождения, тогда как самые заметные обращённые ривайвелисты из методизма, Натан Т. и Эстер К. Фрейм и Руфус П. Кинг, были противниками. Таким образом, вопрос о таинствах оставил группу святости расколотой. Умеренные, с другой стороны, были едины в своём неприятии терпимости.

По мере развития дебатов сформировались три основные линии аргументации. Одна была сосредоточена на месте крещения в апостольской церкви и среди ранних Друзей. Другая касалась взаимосвязи обрядов с квакерским идеалом духовного богослужения. Третья вращалась вокруг проблемы балансирования между требованиями деноминационного порядка и свободой совести.

Библейский буквализм лежал в основе движения Апдеграффа и его последователей в сторону обрядов. Христос ясно повелел своим ученикам крестить во имя Его. Традиционно Друзья интерпретировали это повеление как крещение Святым Духом, но согласно учению святости, крещение Святым Духом является исключительной прерогативой Бога. Человек не может его совершить. Таким образом, единственной логической альтернативой для исполнения повеления Христа было водное крещение. Учитывая приверженность движения святости библейскому буквализму, было неизбежно, что многие возрожденцы и их последователи двинутся к буквальному соблюдению обрядов. Единственная загадка — почему некоторые Друзья святости, такие как Фреймы, сопротивлялись этому. Возможно, на них повлияли сложные аргументы противников, которые пытались доказать, что крещение было иудейским ритуалом, который лишь терпели в ранней церкви. Другие были привержены идее, что дух Евангелия противостоит всякой обрядовости, будь то водное крещение или простая одежда.

Найти основание для терпимости к обрядам в ранних квакерских писаниях было гораздо сложнее, но Апдеграфф, по крайней мере, утверждал, что ранние Друзья были терпимы в этом вопросе. Сначала он процитировал из работ Баркли, Пенна и Эдварда Берроуза некоторые общие высказывания о зле религиозных преследований. Затем из сочинений Баркли и Джона Крука, другого Друга XVII века, он привёл отрывки, в которых говорилось, что Друзья не осуждают тех, кто чувствует себя обязанным принять крещение. Здесь противники имели преимущество и использовали его. Найти поддержку антиобрядовой позиции в ранних квакерских писаниях также было легко. Более того, Апдеграфф был уязвим в использовании тех же текстов. С немалым основанием Томас Кимбер обвинил Апдеграффа в использовании «изуродованных выдержек» и «извращённых толкований», чтобы «заставить писателей... говорить совершенно противоположное тому, что они на самом деле говорят». Израэль Хоул, Друг из Огайо, чья речь 1885 года против позиции Апдеграффа получила широкое распространение, заметил, что только нечестность может объяснить неверные толкования Апдеграффа.

Вторая проблема, связь обрядов с духовным богослужением, оказалась в основном односторонней. Это была излюбленная тема противников. Долг Общества Друзей, провозглашал Хоул, состоял в том, «чтобы отвращать человека от этих внешних форм и

сосредоточивать его мысли и внимание на внутренней и духовной жизни; отвлекать его от церемоний, от... внешней формы, обращая к внутреннему — к внутреннему и духовному поклонению Богу». Акцент на материальном, утверждали противники, умаляет истинное крещение Святым Духом. Ответы «водной партии» обычно сводились к простым отрицаниям. Следование повелению Христа никогда не может умалить истинную духовную жизнь, утверждали сторонники обрядов, и никто не может всерьёз обвинять соблюдающих обряды Друзей, с их приверженностью освящению, в пренебрежении крещением Святым Духом.

Оба этих спора были, по сути, второстепенными по сравнению с главным: полемикой о балансе между традицией и совестью. Сторонники обрядов утверждали, что они имеют полное право следовать велениям своей совести, и Общество не вправе осуждать их за это. Действия различных годовых собраний показывали, что Общество не только нетерпимо, но и идет вразрез с остальным евангельским христианством. Апдеграфф задал тон в длинной речи на Годовом собрании Огайо в 1885 году. Ни один член не может быть осужден как преступник, «за исключением случаев нравственного проступка или нарушения евангельской веры или учений Библии». Сам Христос, говорили поборники терпимости, был бы отстранен от Общества по стандартам, которые кое-кто хотел бы ввести. В глазах Апдеграффа и его последователей создание стандартов веры, не найденных в Писании, означало «нарушить конституционный закон вселенской церкви» и проявить себя в качестве раскольников. Они утверждали, что никто не хочет делать обряды обязательными; всё, о чём они просят, — это чтобы их оставили в покое.

Нетерпимость, по мнению «водной партии», сеяла хаос в Обществе. Здесь Апдеграфф, по крайней мере, приблизился к тому, чтобы сделать обряды обязательными. Он перепечатал статью Джона Брукса, ведущего методистского евангелиста движения святости, в которой говорилось, что отказ от обрядов всегда ведет к фанатизму и неверию. Один миссионер в Мексике использовал страницы газеты Апдеграффа «Френдз Экспозитор», чтобы утверждать, что отказ квакерских миссионеров крестить обращенных там сбивает с толку местных жителей и мешает работе других протестантов. Апдеграфф с возмущением отмечал, что несоблюдение обрядов мешало Друзьям быть признанными евангельскими такими организациями, как Национальная христианская ассоциация. Если бы Друзья только приняли обряды, заключил он, они привлекли бы тысячи новых членов.

Большинство поборников терпимости видели нечто более мрачное за сопротивлением обрядам. Они утверждали, что истинной целью антиобрядовой кампании было «изгнать из церкви тех, кого другие пригласили в нее». Они горячо верили, что вся эта полемика — «дубина», чтобы бить по делу святости, что «противодействие обрядам — это удар по доктрине освящения». Апдеграфф отмечал, что самыми рьяными противниками обрядов были неосвященные. Потерпев неудачу в прямой борьбе со святостью, они теперь пытались пойти более окольным путем. Поборники терпимости видели, как вокруг них «неверие... прокладывает себе путь» среди Друзей: реставрационизм, разрушительная критика Библии, противодействие пробуждениям. Кальвин Притчард писал, что при всех врагах, уже находящихся в стане, кажется невероятным, что некоторые Друзья хотят изгнать из Общества самых ревностных евангельских работников. Таким образом, вопрос об обрядах стал еще более запутанным в связи с учением о святости и пробуждении.

Друзья, выступавшие против обрядов, также испытывали страх, но по другим причинам. Общество сильно изменилось с 1860 года. Нововведения создали проблемы, но и принесли великое благо. Однако обряды — это было другое дело. Крещение и причастие не обращали никого, не спасали души; они лишь успокаивали совесть нескольких заблудших. За такие ничтожные достижения цена была слишком высока: принижение духовности Евангелия, сведение на нет почти всей дисциплины, исчезновение последних следов квакерской

традиции. Для умеренных настало время занять твердую позицию. По их мнению, ни один человек, придерживающийся взглядов Апдеграффа, не мог ни на мгновение считать себя настоящим квакером. Теперь, когда революционеры своими открытыми действиями настроили общественное мнение против себя, отступления быть не должно. Только любовь к положению и известности удерживала сторонников обрядов в Обществе. Пришло время заставить их сделать выбор.

Таким образом, антиобрядовые силы методично работали над достижением единства против крещения и причастия. На годовых собраниях 1886 и 1887 годов они настаивали на подтверждении заявлений 1885 года и преодолели все сопротивление. Они стояли твердо, даже против официального принятия крещеного проповедника. Когда Кальвин Притчард, редактор «Крисчен Уоркер», и его жена Эстер, редактировавшая «Френдз Мишенэри Эдвокат», заняли позицию терпимости, противники сначала создали журнал возрождения в Индианаполисе, «Стар энд Краун». Затем они скупили достаточное количество акций «Крисчен Уоркер», чтобы вытеснить поборников терпимости из редакционной коллегии и дать Притчарду выбор: изменить свою позицию или уйти в отставку.

Оставался один оплот против полного единства — Огайо, само глубоко расколотое по этому вопросу. Противники обрядов сплотились вокруг Джона Батлера, восьмидесятилетнего старейшины из Дамаска, Огайо. Батлер, шурин Барнабаса Хоббса, был одним из немногих умеренных, оставшихся у власти в Огайо: Сарус Харви считал его там «последним мерцающим огоньком квакерства». Он был активен в делах Общества полвека, и хотя возрожденцы насмехались над ним как над «Рипом Ван Винклем», его престиж за пределами годового собрания был настолько велик, что даже Апдеграфф вынужден был относиться к нему с уважением. Будучи убежденным, что «водную партию» необходимо остановить, и имея поддержку трех из шести квартальных собраний годового собрания, Батлер в 1886 году вновь призвал Годовое собрание Огайо принять постановление, аналогичное принятым другими годовыми собраниями. Дебаты были ожесточенными, несколько молодых проповедников возрождения отвергли саму идею, что они могут быть связаны идеями и практиками ранних Друзей. Окончательное голосование по постановлению «нетерпимости» было близким, но позиция Апдеграффа была поддержана 198 голосами против 183.

Решение Огайо повергло противников как внутри, так и вне годового собрания в отчаяние. Они боялись, что Апдеграфф использует свое незначительное большинство, чтобы заполнить ключевые посты и комитеты своими сторонниками. К лету 1887 года Батлер пришел к выводу, что единственным оставшимся курсом для «здравомыслящих Друзей» является разделение. Он зондировал почву у таких сочувствующих, как Тимоти Николсон и Генри Хартсхорн. «Ни одно религиозное Общество не может рассчитывать на долгое существование, если будет терпеть учения и обычаи, несовместимые с принципами, на которых основана организация», — писал он Николсону. «Захватчики стали более смелыми и настойчивыми в своих действиях, и мы не видим иного пути к облегчению, кроме разделения». Разделение так и не состоялось. Во «Френдз Ревью» Хартсхорн призывал «здравомыслящих Друзей» в Годовом собрании Огайо отделиться и присоединиться к Годовому собранию Индианы, но Батлер незадолго до заседаний годового собрания заболел и не смог сделать ничего, кроме как присутствовать. К концу года он умер. Вместе с ним ушло последнее значительное влияние умеренных в Годовом собрании Огайо.

Ричмондская конференция

Вероятно, умеренные отговорили Джона Батлера от его планов потому, что у них было другое решение, которое Друзья уже использовали во время раскола хикситов и еще раз в ходе уилбуритских споров — конференция всех годовых собраний. В сентябре 1887 года такая конференция собралась в Ричмонде, Индиана.

Несколько Друзей предлагали провести конференцию еще в 1886 году, но официальное предложение исходило от умеренных в Годовом собрании Индианы. В 1887 году все гернитские годовые собрания Америки, вместе с Лондонским и Дублинским, поддержали эту идею и назначили делегации. Также были приглашены четыре ведущих гернитских Друга из Филадельфии, включая Генри Хартсхорна и президента колледжа Брин-Мор Джеймса Роудса. Присутствовало большинство ведущих фигур дебатов последних двадцати лет, хотя двух самых видных поборников терпимости в Годовом собрании Индианы — Дугана Кларка-младшего и Люка Вударда — заметно не было.

Конференция стала ареной широких дебатов о миссии Общества, природе богослужения и надлежащем месте и функции служения. Разногласия были острыми, но обычно не переходили в ожесточенные споры. Отказавшись даже обсуждать обряды, конференция, несмотря на некоторые возражения, постановила, что действия всех годовых собраний, кроме Огайо, урегулировали этот вопрос. Выводы конференции были тщательно изложены таким языком, который сгладил области разногласий и удовлетворил всех, кроме самых крайних радикалов и консерваторов.

Наиболее важным результатом конференции стала Декларация веры, подготовленная для «предотвращения тенденции к дезинтеграции Общества». Комитет, назначенный для ее написания, состоял в основном из умеренных Друзей. Созданная декларация почти полностью была работой англичанина Джозефа Бивана Брейтуэйта, которому помогали Джеймс Роудс и Джеймс Кэри Томас.

Ричмондская декларация веры часто провозглашалась вершиной движения возрождения. Она, несомненно, является памятником влияния евангельской мысли на Общество. Ее положения о Боге, Святом Духе, грехопадении, Библии и обращении удовлетворили бы почти любую евангельскую деноминацию; Внутреннему Свету в ней уделялось мало внимания. Тем не менее, этот документ едва ли можно назвать триумфом возрождения. Расплывчатые во многих отношениях утверждения об освящении были ближе к умеренному определению, чем к учению святости, так же как и положения о богослужении и служении. Разделы о крещении и причастии были анафемой для поборников терпимости. Подводя итоги конференции, один наблюдатель отметил, что «консервативный элемент был в значительном большинстве», что объясняло «холодность», которую конференция проявила к «евангельской работе нашего времени».

Реакция на Ричмондскую декларацию отражает эти реалии. Ее самыми восторженными сторонниками были умеренные противники обрядов. Ричард Томас из Балтимора высказался от их имени, приветствуя конференцию и декларацию как «сдерживание... растущих расхождений в вере и практике». Эта группа, объединившись с той частью партии возрождения, которая выступала против терпимости, добилась одобрения декларации в той или иной форме всеми гернитскими годовыми собраниями, обычно с оговоркой, что декларация не заменит их собственные исповедания веры и не должна считаться символом веры. Один Друг святости заметил, что по крайней мере три четверти всех Друзей-возрожденцев нашли заявление приемлемым. Противодействие исходило от крайних полюсов ортодоксального квакерства. Для Саруса Харви в Канзасе и для руководства Филадельфии выводы Ричмондской конференции представляли собой окончательное отступничество. Апдеграфф, с другой стороны, хотя и считал, что конференция поспособствовала гармонии, жаловался, что спасению душ и практическому евангелизму уделили слишком мало внимания. И, выступая в роли защитника свободы совести, он раскритиковал декларацию как опасный символ веры.

В конечном счете, столь же важной, как и декларация, была идея, выдвинутая Уильямом Николсоном на заключительных этапах конференции. Николсон утверждал, что тенденция в

квакерстве «была направлена к расколу, дезинтеграции и распаду». Причина, заключил он, кроется в отсутствии центральной организации и власти. Всем организациям нужно главенство, которое принесет «объединение, сплоченность, силу, солидность, сопротивляемость и эффективное использование наших сил». Николсон предложил в качестве средства наведения порядка в Обществе созывать раз в три года конференцию годовых собраний, обладающую высшей властью и законодательными полномочиями, с делегатами, назначаемыми годовыми собраниями пропорционально их численности.

Предложение Николсона стало центром ожесточенных дебатов между 1887 и 1890 годами, расколов старые фракционные линии. Поборники терпимости его раскритиковали. Для Апдеграффа «весь замысел был недуховен по своей концепции, революционен и антиквакерский по своей доктрине и совершенно нереалистичен в плане какой-либо практической полезности»; другими словами, это была просто еще одна схема угнетения. С другой стороны, некоторые умеренные, включая Генри Хартсхорна, были в равной степени против, опасаясь, что партия возрождения использует центральную организацию для навязывания Обществу собственного единообразия. «Френдз Ревью» рисовал ужасающие картины того, как неистовствующих западных проповедников насильно внедряют в филадельфийские собрания. Тем не менее, идея постепенно находила себе место как среди умеренных, так и среди Друзей-возрожденцев.

Таким образом, спор об обрядах оказал парадоксальное влияние на Общество Друзей. Он создал новые фракционные линии, расколовшие группу святости. На некоторое время умеренные Друзья, сомневавшиеся в движении возрождения, обнаружили себя в согласии с квакерами святости, которые, несмотря на все инновации, которые они отстаивали в прошлом, не могли принять отступление, не приносящее видимой пользы. Вместе они, по-видимому, представляли большинство Друзей. Противники обрядов подорвали влияние Апдеграффа и дискредитировали многих ведущих возрожденцев святости. Возможно, именно поглощенность Апдеграффа и его последователей вопросом об обрядах стала главным фактором, позволившим умеренным сохранить свои позиции в таких местах, как Индиана и Северная Каролина, где они ранее так сильно уступили возрожденцам. Битва за обряды также создала иллюзию единства, символизированную Ричмондской конференцией 1887 года. Умеренные ушли с надеждой, что худшие эксцессы возрождения позади и что некий порядок восстановлен. В конечном счете они оказались неправы.

Дело Бина

Если в эпоху возрождения среди умеренных Друзей и был случай, близкий к мученичеству, то это дело Джоэла Бина, ведущего умеренного в Годовом собрании Айовы. Полемика, которая окружала Бина в течение двадцати лет после 1880 года, важна в трех отношениях. Она многое говорит о догматизме и страхах партии возрождения. Она способствовала углублению раскола между возрожденцами и их умеренными оппонентами. И, что важнее всего, она показывает, насколько отличались проблемы, стоявшие перед Друзьями в этот период, от тех, что бросали вызов другим протестантам. Самые известные «еретики» и суды по делам о ереси вне квакерства между 1870 и 1900 годами касались новаторов, тех, кто бросал вызов старым ортодоксиям. В отличие от них, дело Бина включало постоянные преследования Друга, чье прегрешение состояло почти исключительно в его упорном сопротивлении отступлениям от традиции.

В течение всего лета 1881 года возрожденцы святости в Айове резко критиковали Бина за публикацию манифеста «Сути вопроса» и за отказ участвовать в работе возрождения. Атака достигла кульминации на годовом собрании Айовы в начале сентября. Дэвид Апдеграфф присутствовал и уделил значительное время нападкам на статью Бина и на доктрину Внутреннего Света. Годовое собрание оставило Бина в отчаянии. Когда Друзья Айовы

вручили Апдеграффу «ответный пункт протокола» (формальное заявление собрания с выражением благодарности путешествующему проповеднику), означавшее одобрение его работы, Бин почувствовал себя отвергнутым. Уэст-Бранч не стал убежищем от полемики, которая усилилась из-за еще одного тамошнего события возрождения. В начале 1882 года, не в силах более выдерживать трудности, Бины продали свою ферму. «Нам нужны отдых и перемена», — писал Бин Тимоти Николсону. «Мне нужно уединение от любого давления на некоторое время». Он не изменил своих взглядов, но, с грустью заключил, «сейчас правит фракция, а когда фракция становится властью с санкции годового собрания, сопротивляться ей становится нарушением порядка». Новым домом Бинов стал Сан-Хосе, Калифорния, где уже жил любимый брат Джоэла Бина и где климат сулил передышку от зим Айовы.

К сожалению, Сан-Хосе не стал прибежищем от полемики. Со стороны возрожденцев в Уэст-Бранче было оказано яростное сопротивление попытке позволить Бинам перевести свое членство по-хорошему, но у Бинов все еще было достаточно поддержки в месячном собрании, чтобы преодолеть его. Переезд в Сан-Хосе создал более серьезную проблему, которую Бины, по-видимому, не учли, поскольку он вывел их за пределы квартального собрания, где их хорошо знали и уважали, в квартальное собрание Хани-Крик, оплот святости, где доминировал пожилой, неугомонный ривайвелистский проповедник Дэвид Хант.

Бины столкнулись с преследованиями почти с момента своего прибытия в Калифорнию. Сам Сан-Хосе был достаточно спокойным, поскольку большинство тамошних Друзей разделяли взгляды Бинов на возрождение. Однако оставшиеся оппоненты Джоэла Бина из движения святости в Уэст-Бранче не давали ему покоя. Написав приватно Дэвиду Ханту, группа из двадцати пяти человек повторила четыре обвинения в «неблагонадежности», которые месячное собрание Уэст-Бранч расследовало и отклонило перед переводом членства Бинов. Квартальное собрание Хани-Крик направило эти обвинения в Сан-Хосе в 1882 году, требуя, чтобы Бины оправдались. Друзья Сан-Хосе ответили, направив в Хани-Крик рекомендацию для служения Бинов, подписанную девяносто Друзьями из Уэст-Бранча, включая большинство других тамошних проповедников и старейшин. На некоторое время это, казалось, положило конец полемике.

В начале 1882 года знакомая Бинам сцена повторилась в Сан-Хосе. Два ревностных евангелиста святости из Айовы, Малдон Стаббс и Сэмюэл Ллойд, прибыли проводить собрания. Они не нашли большой поддержки. Бин утверждал, что только пять членов собрания Сан-Хосе приняли их учение; жалобы возрожденцев на «низкое состояние церкви» в Сан-Хосе позволяют предположить, что он был прав. Однако ривайвелистское меньшинство непримиримо раскололо месячное собрание. Это, наряду с отчетами Ллойда и Стаббса, вновь привлекло внимание квартального собрания Хани-Крик. После обращения с серией вопросов к месячному собранию, Хани-Крик объявило руководителей месячного собрания Сан-Хосе неблагонадежными и распустило его, присоединив еокурге Хардин, Айова, в двух тысячах миль от них.

Для Друзей-возрожденцев причина этих действий была очевидна — месячное собрание, по собственному признанию и поведению, было не в единстве с агрессивным спасением душ. Умеренные и консервативные Друзья осуждали это действие как направленное против глубокоуважаемых Бинов. «Френдз Ревью» назвало всё это дело «инквизицией». Умеренные на востоке, вместе с почти всеми Друзьями в Англии, где Бины были широко известны и уважаемы, осудили действия Хани-Крик как произвольные и абсурдные.

В течение последующих шести лет Бины и другие противники возрождения в Сан-Хосе жили в своего рода дисциплинарном подвешенном состоянии. В пригороде Колледж-Парк Бины построили за свой счет небольшой молитвенный дом, где проводили собрания

традиционным образом. Тем временем, возрожденческая партия пригласила пастора и основала «Церковь Друзей Сан-Хосе». После прибытия пастора Хани-Крик восстановило «Церковь Друзей» как месячное собрание, но провело его границы так, что Бины остались членами месячного собрания Хани-Крик в Айове. Позже, когда Годовое собрание Айовы учредило месячные собрания в Орегоне и в районе Лос-Анджелеса, группа Бина попросила перевести их в одно из них (всего в пятистах милях), но Хани-Крик отказало и в этом. В конце концов, некоторая корректировка была произведена. Друзья из Колледж-Парка были переведены в месячное собрание Нью-Провиденс в округе Хардин, Айова, — на две с половиной мили ближе к ним.

В 1893 году всё это дело достигло окончательного кризиса. Под предлогом надежды на восстановление единства, месячное собрание Нью-Провиденс и комитет годового собрания предложили аннулировать все предыдущие разбирательства, если Бины и другой проповедник, проживающий в Колледж-Парке, Бенджамин Джонс, дадут недвусмысленно утвердительные ответы на девять вопросов, которые Годовое собрание Айовы требовало задавать всем своим проповедникам. Эти девять вопросов по сути охватывали те же темы, что и документ, отправленный в Сан-Хосе в 1885 году. Дополнительно был добавлен вопрос от Нью-Провиденс с просьбой дать общее заявление о единстве.

Бины и Джонс ответили «да» на восемь из девяти вопросов годового собрания и предоставили требуемое заявление о единстве. Единственный вопрос, на который они не дали однозначного ответа, касался вечного наказания. Нью-Провиденс потребовало объяснений. Джоэл Бин ответил, процитировав слова Христа о том, что в день суда Тиру и Сидону будет легче, чем тем, кто слышал Его и отверг. Для него это указывало на «возможности покаяния» за пределами этой жизни и на степени наказания, которые он не был готов категорически отрицать. Бин завершил своё заявление сильным утверждением, намекавшим на то, что он движется к прогрессивному пониманию религии. «В Новом Завете много мест, смысл которых глубже, чем мы пока способны постичь, — писал он. — Общее направление и учение его в целом должны быть основой нашей доктрины, а не наше частичное толкование изолированных текстов». Бог всегда вел ищущих к более глубоким мыслям и широким взглядам. Поскольку он сам не был уверен в вопросе о вечном наказании, заключил Бин, он никогда не касался его в своём публичном служении. Но он не мог дать определённого утверждения, которого требовала Айова.

Нью-Провиденс это не впечатлило. Оно отстранило Бинов и Джонса от служения (несмотря на то, что Джонс не поддерживал ответ Бинов) за «приверженность и отстаивание доктрин... противоречащих фундаментальным принципам, которых придерживается наша церковь».

Действие Нью-Провиденс вызвало бурю негодования как на востоке, так и в Англии. В Лондонском годовом собрании сотни видных Друзей, включая многих, кто ранее симпатизировал возрождению, осудили действия Айовы как «инквизиционные» и противоречащие дисциплине. Они распространили открытое письмо, в котором, по сути, заявили, что по-прежнему считают Бинов боговдохновенными проповедниками. Во многих отношениях дело Бина стало переломным моментом для английских Друзей. Ранее сильно разделённые по вопросу о том, как относиться к возрождению в Америке, после дела Бина они неизменно выражали симпатии противникам пасторства и ривайвизма.

В Америке полемика вокруг Бинов вновь расколола Друзей по привычной линии умеренные / возрожденцы, способствуя разрушению хрупкого единства, достигнутого Ричмондской конференцией. В глазах возрожденцев Джоэл Бин был закоренелым противником святости и эффективной работы по спасению душ, а теперь был публично уличён в неблагонадежности в вопросе о вечном наказании. Умеренные придерживались иного взгляда. Какими бы неортодоксальными ни были взгляды Бинов по некоторым вопросам, они оставались

частным мнением, раскрытым лишь тогда, когда месячное собрание потребовало их обнародовать. Существенная разница лежала между публичным провозглашением неортодоксальных доктрин и их частным обдумыванием. На протяжении всей этой истории сторонники Бинов видели «очевидное отсутствие истинной христианской любви и братской доброты». Они приветствовали Бинов как страдальцев за правду, жертв «ограниченных, ... невежественных, самодовольных дилетантов в теологии».

С практической точки зрения, отстранение Бинов от служения не имело большого значения. Они могли продолжать проповедовать в Колледж-Парке или в любом другом собрании, которое было бы готово их принять. И поскольку Джоэл Бину было почти семьдесят, вряд ли он предпринял бы какие-либо дальнейшие значительные религиозные деяния. Но символическое значение этого дела было огромно.

Бины боролись с возрождением в Айове и проиграли. Потерпев поражение, они попытались удалиться в относительное уединение в Калифорнию, чтобы прожить свои последние годы в богослужении традиционным образом с Друзьями-единомышленниками. Но партия возрождения не могла вынести мысли о присутствии в своих пределах проповедника, выступающего против ривайвелизма. Сначала, распустив месячное собрание Сан-Хосе, она лишила Бинов возможности участвовать в церковных делах. Затем, когда Джоэл Бин наконец раскрыл своё действительно неортодоксальное мнение, она нашла основания отстранить Бинов от того положения, которое они занимали так долго.

Дело Бина многое говорит о догматизме и страхе перед ересью, в которые закоснело возрождение, и об осторожном либеральном направлении, в котором двигались некоторые умеренные. Подлинное единство гернитских Друзей, казавшееся достижимым в конце 1880-х годов, оказалось иллюзией.

Таким образом, по мере того как Позолоченный Век подходил к концу, гернитские Друзья столкнулись со многими проблемами, волновавшими других протестантов. Вопросы святости, эволюции, тысячелетнего царства и непогрешимости Библии — всё это разделяло Друзей в ту эпоху по линиям, схожим с теми, что разделяли американский протестантизм. За двадцать пять лет, прошедших после Гражданской войны, гернитские Друзья, некогда единый народ, пережили свой собственный духовный кризис.

Однако этот кризис в большей степени затрагивал вопросы, во многом уникальные для Общества Друзей, нежели проблемы, волновавшие более широкий религиозный мир. Центральным вопросом в 1870-е годы было возрождение. Друзья, желавшие сохранить традиционные формы богослужения, консервативные по квакерским меркам, по своему темпераменту и своей позиции по таким вопросам, как эволюция, были близки к «либеральным» фракциям, возникшим в других протестантских деноминациях. Точно так же Друзья, ратовавшие за радикальную реформу квакерства, во многом вдохновлялись своими связями с межденоминационным движением святости — одним из важнейших факторов, способствовавших постепенному возникновению фундаментализма. К 1880-м годам дебаты между консервативными и умеренными Друзьями, с одной стороны, и радикальными возрожденцами — с другой, сместились к другим уникальным квакерским вопросам, таким как Внутренний Свет и пасторское служение. Эти фракционные блоки временно разрушились в спорах о том, сделают ли Друзья последний шаг, позволив совершать водное крещение и причастие, — действие, которое Общество в конечном счете отказалось предпринять.

1880-е годы стали последним десятилетием, когда гернитские Друзья в основном занимались вопросами, уникальными для Общества Друзей. Дело Бина показало, что модернизм и страх перед модернизмом начинают проникать в Общество. В течение следующих пятнадцати лет Друзьям предстояло присоединиться к более широким дебатам, в которых силы современной

либеральной мысли противостояли появляющимся силам фундаментализма.

ГЛАВА VII. ВОЗНИКНОВЕНИЕ КВАКЕРСТВА-МОДЕРНИЗМА, 1895—1907

С разницей в несколько месяцев в конце 1890-х годов два американских Друга опубликовали книги, воплощавшие их видение квакерства. На первый взгляд у Сета Риза и Ричарда Томаса было много общего. Оба были известными, активными гернитскими Друзьями; оба были зарегистрированными проповедниками; оба даже родились в одном и том же году, 1854-м. На этом сходство заканчивалось.

Томас, ведущий умеренный Друг из Балтимора, изложил свои взгляды в романе под названием «Пинелв, или среди квакеров». В нём рассказывалось об обращении модного молодого нью-йоркского бизнесмена в квакерство во время пребывания в сельской общине Пенсильвании. Квакеры в «Пинелве» Томаса жили религией, сочетавшей традицию и прогресс. Они отказались от простой одежды, но старались не быть рабами моды. Они по-прежнему использовали «простой язык» в своих семьях, оправдывая эту практику сравнением с использованием немецкого местоимения *du* (ты). Они верно читали Библию, но не боялись её критического изучения. Они по-прежнему проводили свои собрания на основе молчаливого ожидания, страшась равно как заблуждений путешествующих уилбуритов с Востока, так и тирад посещающих их возрожденцев с Запада. Квакеры Панелва были уверенными в себе людьми, активными в делах мира, воздержания от алкоголя и других реформах, убеждёнными, что их жизнь — часть Божьего плана по установлению Его царства на земле.

За несколько месяцев до того, как Томас закончил «Пинелв», Сет Риз опубликовал «Идеальную Пятидесятническую Церковь». Трудно представить себе религиозное течение, более отличное от описываемого Томасом. Идеальная церковь Риза была местом постоянных «свято-духовных возрождений», со «старомодным убеждением, за которым следовало старомодное обращение» и освящение. В богослужении это было место воплей, смеха, плача, «святого» танца и других знамений пятидесятнической радости. Она чуждалась деноминационализма, эволюции, критического исследования Библии и социальных реформ. В ней не было места политике, искусству и литературе, не являющимся религиозной. Её единственной целью было спасти как можно больше грешников перед неизбежным возвращением Христа.

Эти два произведения свидетельствовали о продолжающемся фундаментальном расколе внутри американского квакерства. С одной стороны были наследники движения обновления, пытавшиеся приспособить квакерскую традицию к современности, сохраняя квакерскую самобытность. С другой — наследники возрождения, видевшие в квакерстве маленькое колесико в великом механизме спасения душ движением святости. Многие Друзья не принимали исключительно ни то, ни другое видение, но к началу двадцатого века Общество становилось всё более поляризованным. Даже когда старые вопросы уходили в прошлое, возникали новые, которые углубляли старые разделения.

Разрешение старых вопросов

1890-е годы стали переходным десятилетием для американского квакерства. Наиболее заметный переход был в рядах лидеров Общества. Многие из старого умеренного руководства — Томас Кимбер, Уильям Николсон, Барнабас Хоббс, Фрэнсис Кинг, Нерейс

Менденхолл, Генри Хартсхорн и Элизабет Комсток — умерли между 1890 и 1900 годами. Фракция святости также потеряла четырёх своих самых важных фигур — Дэвида Апдеграффа, Дугана Кларка-младшего, Каролину Тэлбот и Кальвина Притчарда — между 1894 и 1896 годами. Были и уходы по другим причинам. Чарльз и Рода Коффин отошли от дел Общества после пережитого банкротства в 1884 году; некоторые лидеры фракции святости — например, Мэри Роджерс и Ризы — всё больше посвящали своё время межденоминационной евангелизации.

По мере того как уходили старые фигуры, некоторые вопросы, разделявшие Друзей в 1880-х годах, потеряли свою остроту, наиболее заметно — вопросы обрядов и пасторов. Уход Апдеграффа, Кларка и Притчарда лишили поборников терпимости их самых эффективных ораторов; строгие правила, принятые большинством годовых собраний относительно крещения, по-видимому, запугали остальных. Многие из крещёных проповедников, такие как Ризы, Роджерсы и Джон Пеннингтон, покинули Общество или, как независимые евангелисты, заняли посты вне его контроля. Их уход оставил поборников терпимости, которые сами не были крещены, практически без защиты. Возрожденцы были более успешны в отстаивании пасторской системы. Многие Друзья продолжали сомневаться, но к 1900 году система настолько укоренилась и распространилась, что дебаты о ней прекратились.

Ещё одним вопросом, решённым в 1890-х годах, стало дело Джоэла Бина, хотя и не без дополнительной полемики. После своего отстранения от служения в 1893 году Бины остались в Сан-Хосе, по-прежнему членами далёкого месячного собрания Нью-Провиденс. В 1898 году новый, неопытный клерк в Нью-Провиденс, по-видимому, не осознавая последствий своего действия, исключила Бинов и ряд единомышленников Друзей из Сан-Хосе из членства за «непроявление интереса». Когда об этом действии стало известно, оно вызвало новую бурю протеста. Для многих умеренных Друзей это был всего лишь ещё один инцидент в кампании систематических преследований Бинов. Но на этот раз собрание Нью-Провиденса, по-видимому, устав от полемики, пересмотрело своё решение. Оно восстановило членство Бинов, а затем выдало им письма, подтверждающие, что они являются членами Общества с хорошей репутацией, оставив на их усмотрение присоединиться к любой группе Друзей, которая примет их.

В течение 1890-х годов Друзья продолжали рационализировать свою организационную структуру. После конференций в 1892 и 1897 годах все американские гернитские годовые собрания, кроме Огайо, объединились в 1902 году в законодательную организацию с единой дисциплиной — Пятилетнее Собрание. Влияние движения к централизации трудно оценить. Многие Друзья надеялись, что Пятилетнее Собрание станет стабилизирующим фактором, позволяя использовать влияние всего сообщества Друзей для противодействия отклонениям. Вместо этого оно, вероятно, обострило напряжённость. Оно не только свело вместе партии с фундаментально разными точками зрения, но и породило ещё один набор институтов, за контроль над которыми они боролись.

Таким образом, угасание старых вопросов и причин не привело к новому единству. К 1900 году созрела новая серия разделений по мере становления нового квакерского движения.

Подъем модернистского направления в квакерстве

Кажущийся универсализм концепции Внутреннего Света и приверженность Друзей социальному активизму привели некоторых учёных к убеждению, что квакеры всегда были либералами. Действительно, семена либеральной религии заложены в трудах различных ранних Друзей, в особенности Уильяма Пенна. Хикситское меньшинство уверенно двигалось в сторону модернизма в течение 1880-х и 1890-х годов. Но до 1890 года отношение

ортодоксального большинства к модернистской мысли обычно было неблагоприятным, варьируясь от настороженности большинства умеренных Друзей до непримиримой враждебности [пробужденцев \(ривайвелистов\)](#).

Согласно влиятельному исследованию Уильяма Хатчисона, модернистский протестантизм выдвигал три утверждения: что религиозные идеи должны быть адаптированы к современной культуре; что Бог имманентен и раскрывается через развитие человеческой культуры; и что человечество движется неравномерно к осуществлению, если даже никогда не достигнет полностью, Царства Божьего. Проблески таких идей можно увидеть в мышлении умеренных гернитских Друзей 1870-х и 1880-х годов.

Модернистские тенденции среди гернитов наиболее очевидны в трудах видного педагога из Северной Каролины Нереуса Менденхолла. Начиная с 1860-х годов, Менденхолл в частном порядке пришёл к видению, которое расходилось с взглядами практически всех его современников-квакеров. Менденхолл видел имманентность Бога во Внутреннем Свете, «том от Бога, что освещает каждого человека». Посредством этого света Бог ведёт всех в Своё царство через искусство, науку, литературу, вопросы гражданские, политические, домашние, религиозные — ко всему доброму, что относится к жизни». Более того, откровение Бога через свет было прогрессивным, становясь яснее от века к веку. Менденхолл понимал, против чего боролись те, кто яростно выступал против «высшей критики» и «новой теологии». Влияние Менденхолла на других Друзей трудно измерить. Его мышление стало значительным фактором в формировании взглядов его зятьев, Льюиса Линдона Хоббса и Дж. Франклина Дэвиса, а также его дочери Мэри Менденхолл Хоббс, и они, в свою очередь, были в числе ведущих ранних квакеров-модернистов. Однако по большей части Менденхолл ограничивал свои мысли частными письмами и эссе, позволяя появляться в печати лишь намёкам.

Другие умеренные Друзья — наиболее заметным из них был Джоэл Бин — предвосхищали модернистские темы до 1895 года. Но они были исключением. В течение 1890-х годов модернизм вышел на передний план среди квакеров благодаря усилиям трио одарённых квакерских педагогов: Элберта Рассела в Эрлеме, Мэри Менденхолл Хоббс в Гилфорде и, прежде всего, Руфуса М. Джонса в Хаверфорде.

Джонс является центральной фигурой в американском квакерстве после 1895 года. Он родился в 1863 году в старинной квакерской фермерской семье в Чайна, штат Мэн, и получил образование в квакерских школах, завершив его степенью в Хаверфордском колледже. Джонс пользовался особыми преимуществами как племянник служителей Илая и Сибил Джонс, чьи имена открывали для него двери по всему квакерскому миру. Пробуждение не затронуло Друзей в Мэне так сильно, как в других местах, и Джонс вырос в мире, направляемом умеренным гернеизмом Хаверфорда и «Френдз Ревью». В возрасте чуть более двадцати лет он сознательно выбрал карьеру служения квакерству, отказавшись от престижной стипендии в пользу преподавательской должности в квакерской школе-интернате. В 1893 году он вернулся в Филадельфию, чтобы взяться за две задачи: преподавание философии в Хаверфорде и редактирование «Френдз Ревью».

Джонс пришел в «Френдз Ревью» с большими надеждами и планами масштабных изменений, но вместо этого обнаружил, что вынужден посвящать большую часть своего времени и энергии борьбе с падением тиража и растущими финансовыми проблемами. В начале 1894 года Джонс и состоятельные филадельфийские Друзья, субсидировавшие журнал, нашли радикальное решение: а именно, объединить его с чикагским «Крисчен Уоркер». План казался фантастическим, но необычное стечение обстоятельств сделало его осуществимым. «Крисчен Уоркер» тоже терял деньги, и его основной акционер, Дж. Уолтер Малоун из Кливленда, хотя и был твердым сторонником движения святости, в то время

больше был озабочен борьбой с «партией водного крещения» (направление в квакерстве, чьи представители призывали допускать водное крещение), чем противостоянием умеренным Друзьям.

Таким образом, к изумлению большинства квакеров, в июле 1894 года два журнала объединились в «Америкэн Френд» («Американский Друг») со штаб-квартирой в Филадельфии, где Джонс стал редактором, а в его совет вошел ряд умеренных Друзей. По крайней мере, первоначально, ему это удалось. Джонс шел словно циркач по канату, балансируя между всеми группировками Друзей (кроме сторонников водного крещения), открывая колонки журнала для всех разделов Филадельфийского годового собрания, сочетая критику «мёртвого вилбуризма» Филадельфии с осуждением крайностей пробуждения. Несколько старых читателей «Крисчен Уоркер» и «Френдз Ревью» почувствовали себя преданными, выражая возмущение по поводу включения материалов, благоприятных для пасторов, или протестуя против отсутствия статей о «подлинной, духовной святости». Но большинство Друзей выражали удовлетворение редакторской практикой Джонса — «Я славлю Господа за тебя и за "Америкэн Френд"», — писал Малоун, а Тимоти Николсон сказал Джонсу, что новый журнал — лучшее квакерское периодическое издание последнего времени.

Переломным моментом для Джонса и «Америкэн Френд» стала его поездка в Европу в 1897 году. Редакторский успех позволил Джонсу прибыть в Англию в статусе восходящей звезды среди американских Друзей. Он быстро сблизился с кругом молодых квакеров-модернистов, которые были полны решимости вывести английское квакерство из евангельских рамок, в которых оно находилось со времён Гёрни. Эти Друзья — Дж. Рендел Харрис, Уильям Эдвард Тёрнер, Уильям К. Брейтуэйт и, особенно, Джон Вильгельм Раунтри — с энтузиазмом приняли теорию эволюции и критическое изучение Библии. Будучи убеждёнными, что Писание не предлагает наиболее прочного основания для религиозной жизни, они соединили модернистскую концепцию прогрессивного откровения со старой квакерской идеей Внутреннего Света. Бог, утверждали они, приспособливает Своё откровение к способностям человечества. Некоторые разделы Библии, соответствовавшие стандартам более примитивных времён, могли быть ненадёжными ориентирами для последующих поколений. Истинным руководством для всех христиан, заключили они, является личный религиозный опыт, опыт, граничащий с мистицизмом. Попутно молодые английские модернисты бросили вызов многим центральным доктринам евангельского квакерства — Искуплению, Первородному Греху и вечному наказанию. Они сохранили акцент на социальных реформах и активизме и стали смотреть на квакерское прошлое с возрастающей симпатией. Раунтри провёл последние годы своей короткой жизни, планируя многотомную историю квакерства, исследованную и написанную согласно самым строгим стандартам научной истории — проект, который завершили Брейтуэйт и Джонс.

Год обучения в аспирантуре по философии в Гарвардском университете в 1900-1901 годах еще больше расширил кругозор Джонса. Гарвард был центром «Золотого века американской философии», и Джонс учился у Джорджа Х. Палмера. Взгляды Гуго Мюнстерберга на мистицизм как на «один из главных путей к реальности» особенно впечатлили Джонса. Однако, по собственной оценке Джонса, самое прочное влияние его пребывания в Кембридже оказалось со стороны профессора Гарвардской богословской школы Фрэнсиса Г. Пибоди, убежденного модерниста и пионера социального евангелия.

После возвращения из Англии, особенно во время и после года в Гарварде, Джонс стал более открытым в своем модернизме. К 1901 году его мысли приняли ту форму, которой он будет придерживаться до конца жизни. Она имела три основных элемента: прогрессивное откровение, мистицизм и социальное евангелие.

Приверженность прогрессивному откровению сформировала мысль Джонса и его реакцию на историко-критический метод, эволюцию и появляющиеся силы фундаментализма. Еще в 1888 году Джонс утверждал, что Друзья должны корректировать свои мысли и практики в соответствии с меняющимися обстоятельствами — тему, которую он продолжал подчеркивать. «Это эпоха динамо-машины, — писал он в 1907 году. — Мы должны встретить ее динамичной религией — а не религией конного экипажа — религией, которая работает и хороша для каждой стадии интеллектуального развития». Друзьям не нужно было бояться перемен и прогресса, поскольку и то, и другое было частью Божьего плана. «Каждая эпоха открывает что-то новое о вселенной, — писал он в 1897 году, — но чем больше мы узнаем о ней, тем больше понимаем, что должно быть Существо, которое контролирует и направляет всё это и имеет бесконечную цель, которую Оно осуществляет». Повсюду, провозглашал Джонс, люди приходили к более чистому, более базовому пониманию основных истин христианства — необходимости духовной, личной религии.

Центральное место в видении Джонсом духовного прогресса занимало критическое изучение Библии. Для него высшая критика была просто применением тех замечательных новых инструментов, которые предоставлял прогресс. Джонс осознавал, что некоторые представители историко-критического метода не подходили к Библии с должным благоговением, но он отклонял их как глупых и исключительных. «Честный современный мыслитель не уничтожает ни единой истины евангельского христианства, — писал Джонс в 1906 году. — Он приносит открытия истины — великий прожектор исторического исследования — чтобы осветить высшие реальности жизни, и... он помогает увидеть, насколько чудесны, насколько прекрасны пути Божьи, как безмерна Его благодать». Критики не недооценивали Библию — кропотливое изучение, которое они уделяли почти каждому слову, опровергало это обвинение. Врагами библейского учения, обвинял Джонс, были те, кто заворачивал его «в средневековую салфетку... не прилагая никаких усилий для раскрытия его реального духа и значения.

Таким образом, Джонс был непреклонен в своем противодействии всем формам вероисповедности, догматизма и охоты на еретиков. По его мнению, модернизм не ставил под угрозу великие доктрины, такие как божественность Христа, боговдохновенность Писания и Искупление. В опасности была свобода продолжать идти по новым путям, которые указывал Бог. «Вера не находится под угрозой из-за прогресса науки, — говорил Джонс читателям «Америкэн Френд» в 1901 году. — Она находится под угрозой из-за застоя религиозных представлений. Если религия остановится на каком-то примитивном уровне, а наука будет идти вперед... возникнут трудности». Таким образом, если Друзья свяжут себя «идеологическими определениями и средневековой мыслью», настаивая на вероучениях и крестовых походах против «нездоровья», они уничтожат квакерство и будут действовать против целей Бога. Худшими нарушителями, по мнению Джонса, были «проповедники святости», которые, ухватившись за «какую-то маленькую полуправду... , пропихивали ее... , пока они почти не теряли из виду все более глубокие истины Бога».

«Более глубокие истины Бога» были важны для Джонса; они формировали его видение религиозной жизни. Поскольку традиционные догмы и толкования Библии не были непогрешимыми ориентирами для верующих, требовался новый путь. Здесь Джонс опирался не только на модернистскую мысль, но и на философию «Сверхдуши» Ральфа Уолдо Эмерсона и Джозаи Ройса, и особенно на квакерскую традицию, чтобы найти «религию не доктрин, а мистического, личного опыта переживания Бога».

Джонс твердо верил в божественную имманентность. Бог имел «прямые отношения и действия» с каждым, отношения, которые Джонс отождествлял с Внутренним Светом. Бог был духом, светом, который освещал мир и всё в нем. Джонс считал, что Бог нуждался в людях так же, как они нуждались в Боге, и Бог открывал им себя в Иисусе Христе.

Концепция Христа у Джонса была ярче и более комплексной, чем его концепция Бога. Он никогда не сомневался в божественности Христа, но отвергал крайнюю евангельскую формулировку, что единственной целью жизни Христа была Его искупительная жертва. Вместо этого, в глазах Джонса, жизнь Христа была образцом совершенной жизни, «жизни, которая навсегда утвердила, что конечной реальностью является любовь». Его жертва на кресте была высшим актом любви, чтобы показать, как грех приносит боль Богу.

Как же тогда спастись? Для Джонса ответ заключался в мистическом союзе с Богом. Влияние Джонса вернуло мистицизму высокую репутацию среди Друзей. Мистицизм был «непосредственным опытом переживания Бога» в душе, основанным не на вере в какой-то «план спасения», а на действительном сознательном контакте с божественным. Джонс утверждал, что посредством постоянного ожидания, поиска, молитвы и «размышления о благодати Божьей» человек постепенно принимает Христа в свою жизнь и преобразует старую природу. Сам того не осознавая, Джонс был очень близок к концепции возрастания в святости, которая доминировала в квакерской мысли столетием ранее.

Джонс осознавал опасность того, что мистицизм может вырождаться в аскетизм. Хотя он рассматривал религиозный опыт как нечто глубоко личное и частное, он, тем не менее, рассматривал его проявления как социальные. Пока Бог повелевал людям испытывать союз с Ним, Он также повелевал им помогать осуществлять Его царство на земле, уничтожая пороки, которые его терзали. Эти пороки можно было устранить различными способами: «политическим методом, или законодательным актом, или с помощью кампании образования или на определенной религиозной основе». Таким образом, Джонс неизбежно тяготел к социальному евангелию в религии и к прогрессивному движению в политике.

Мысль Джонса, таким образом, твердо находилась в русле модернистского импульса. И из нее Джонс черпал вдохновение для нового видения американского квакерства.

Чтобы понять это видение, необходимо осознать его связь с новой библейской наукой и его преемственность по отношению к старому умеренному сопротивлению движению пробуждения. Это хорошо иллюстрируется двумя другими ведущими квакерами-модернистами: Элбертом Расселом и Мэри Менденхолл Хоббс.

Рассел родился неподалёку от Френдзвилля, Теннесси, в 1871 году. Его родители, оба квакерские служители, переехавшие на юг из Индианы по состоянию здоровья, умерли в конце 1870-х годов, и Рассела воспитывал дед в Уэст-Ньютоне, Индиана. Он вырос в собрании, которое было преображено движением святости. Затем он поступил в Эрлемский колледж, где пережил обращение во время пробуждения, проведённого Джоном Генри Дугласом, но вскоре усомнился в ценности и реальности своего опыта. Однако его успехи в Эрлеме были так хороши, что когда в 1895 году попечители колледжа вынудили Дугана Кларка-младшего покинуть библейский отдел из-за его взглядов за водное крещение, они предложили этот пост Расселу. Подготовка Рассела состояла из одногодичного курса по Библии и нескольких недель изучения греческого, но месяц в Институте Библии Муди в Чикаго и летний курс иврита в Шатоке сочли достаточной подготовкой в глазах руководства Эрлема.

Позже Рассел осознал, что именно отсутствие у него формального образования сделало его подходящим для этой должности — отсутствие связей с «запятнанными» богословскими школами и отсутствие знакомства с историко-критическим методом делали его приемлемым для влиятельного крыла святости в Годовом собрании Индианы. Но когда Рассел взялся восполнять этот пробел, его неудержимо потянуло к трудам представителей историко-критического метода и таких модернистских учёных, как Джордж Адам Смит и Шейлер Мэтьюз. Визит Джона Вильгельма Раунтри и последующий подарок от него ряда важных модернистских работ завершили обращение Рассела в модернизм. В 1901 году

Рассел уехал из Эрлема на двухгодичную выпускную работу в Чикагский университет, оплот модернизма. В 1903 году он вернулся в Эрлем, чтобы преобразовать его библейский отдел из вспомогательного подразделения, предназначенного для подготовки проповедников, в регулярный курс обучения как для студентов, так и для аспирантов — и стать самой оспариваемой фигурой в американском квакерстве.

Рассел не стал широко известен за пределами квакерских кругов до гораздо более позднего периода жизни. Он не был теоретиком или плодовитым писателем. Важность Рассела заключается, скорее, в ярко выраженном и воинственном модернистском мировоззрении, которое он принёс на уязвимый и чувствительный пост. Помимо преподавания курсов в Эрлеме, он прочитал бесчисленное количество лекций и проповедей в период с 1900 по 1910 год. Со страниц «Америкэн Френд» он взял на себя роль интерпретатора новой теологии и историко-критического метода для американских квакеров.

Рассел исходил из прогрессивных концепций природы общества и религии. Начальные строки его единственной крупной книги того периода, «Иисус Назарянин в свете сегодняшнего дня», раскрывают методы и предположения Рассела: «Человек двадцатого века, находящийся в гармонии с историческим и научным духом, мыслящий в категориях эволюционной философии, принимающий общепризнанные результаты историко-литературной критики Библии, особенно Евангелий, — что он должен думать об Иисусе Назарянине? Давайте попытаемся оценить его характер и важность как силы в истории в том же духе и теми же методами, какими мы пытались бы оценить значимость любой другой исторической личности, такой как Наполеон или Ганнибал, Будда или Магомет». В конечном счёте Рассел подтвердил уникальность и божественность Христа, но немногие критики читали дальше этих строк.

Главный вклад Рассела в рост модернистских устремлений среди американских Друзей заключался в его трудах о Библии. После 1900 года он стал признанным авторитетом в области Писания среди квакеров-модернистов; даже Руфус М. Джонс прислушивался к нему. Писания Рассела о Библии преследовали две цели: познакомить Друзей с прогрессивным откровением Библии и донести до них выводы современной науки о датировке и составе Писаний.

Рассел горячо верил, что всё Писание указывает на «прогрессивное откровение о Боге и долге». По многим вопросам, таким как развод, мир, природа Бога и бессмертие души, более ранние части Ветхого Завета представляли «временную уступку низкому состоянию морали и религии..., от которой предстояло со временем полностью отказаться или существенно изменить её». Таким образом, необходимо было бороться с ложным взглядом на Библию, сосредоточенным на её научной и исторической непогрешимости, чтобы расчистить путь для её «сугубо духовного использования». Рассел подвёл итог прогрессивному пониманию Бога и Писания в спорном докладе на сессии Пятилетнего собрания 1907 года. «Люди понимали Его по-разному в разные эпохи из-за тусклого зрения и жестокосердия, — говорил Рассел, — но Бог оставался тем же; Он лишь прокладывал путь к лучшему пониманию Себя». Таким образом, настоящим врагом религии откровения был тот, кто хотел исключить продолжающееся откровение и привязать христиан к устаревшим представлениям.

Чтобы отучить Друзей от их традиционных, устаревших взглядов на Библию, Рассел первым делом предпринял донкихотский крестовый поход, дабы познакомить Общество с современными научными представлениями об авторстве и написании канона. Рассел лелеял мечту донести свою вновь обрётённую мудрость до масс Друзей, но это заблуждение прекратилось после нескольких провальных лекций. Впоследствии он ограничил свою кампанию более подходящей аудиторией, в первую очередь своими студентами в Эрлеме, пасторами, посещавшими специальные институты и собрания, и, в менее научной форме,

читателями «Америкэн Френд». К 1905 году Рассел стал хорошо известен и уважаем небольшой, но растущей группой квакеров-модернистов. Но он также стал нарицательным именем для фракции святости.

Пока Рассел придавал Эрлему и Годовому собранию Индианы модернистский оттенок, далеко на юге одна из самых замечательных женщин в истории квакерства вела ту же битву среди Друзей Северной Каролины. Ею была Мэри Менденхолл Хоббс, на протяжении многих лет стоявшая за президентом Гилфордского колледжа Льюисом Л. Хоббсом, ведущим членом Годового собрания Северной Каролины.

Мэри Менденхолл родилась в квакерской общине Нью-Гарден, Северная Каролина, в 1852 году, в семье Нереуса Менденхолла. Она получила образование в квакерских школах в Северной Каролине и Нью-Йорке. В 1880 году она вышла замуж за Льюиса Линдона Хоббса, выпускника Хаверфорда, который в 1888 году стал первым президентом недавно организованного Гилфордского колледжа. Мэри Хоббс стала такой же неотъемлемой частью учреждения, как и её муж. Важная, но недооцененная фигура в истории женщин Юга, она также была активна в различных образовательных, трезвеннических и даже политических делах. Для Друзей её важность заключается в её месте как переходной фигуры между движением обновления и модернистским квакерством.

Мэри Хоббс рано начала питать отвращение к движению святости. Будучи молодой женщиной в школе-интернате в Нью-Йорке, она столкнулась с Дэвидом Б. Апдеграффом. «Он провел меня через все этапы», — вспоминала она позже. После долгого и мучительного опыта с её стороны он объявил её «полностью освящённой». Вскоре она отреклась от «всего этого представления», став вместо этого интеллектуальной наследницей своего отца, противостоя пробужденцам и тому интеллектуальному багажу, который они с собой принесли. Она и её муж старались привить студентам Гилфорда широкое, прогрессивное видение её отца, чтобы выпускать «мужчин и женщин с хорошо обученными умами и добрыми сердцами; людей, которые могут думать самостоятельно и не будут виться вслед за ветром любого учения». Они нанимали преподавателей из Хаверфорда и из лучших восточных выпускных школ, сопротивлялись введению должности пастора в собрании колледжа и в целом превратили Гилфорд в «модернистский остров» в море фундаментализма.

Избранной задачей Мэри Хоббс внутри Общества была борьба за прогрессивное понимание откровения. Как и Джонс с Расселом, она сопротивлялась всем попыткам наделить Библию исторической и научной непогрешимостью. По её мнению, такие попытки отрицали фундаментальную доктрину Друзей — непосредственное водительство Святого Духа. «Из Библии сделали некоего Папу, — с горечью писала она в 1901 году, — и она была унижена в процессе». Таким образом, для неё великой борьбой Общества Друзей в двадцатом веке была борьба за свободу совести. Будущее, по её мнению, было за теми Друзьями, которые пытались привести Общество к более глубокому пониманию истин религии и Библии.

Другие Друзья избрали схожий путь в период с 1890 по 1910 год. Они делились на две группы. Одна состояла из учёных-модернистов, преподававших в квакерских школах: Томас Ньюлин в Тихоокеанском колледже в Орегоне; Райнер У. Келси и Чарльз Э. Теббетс в Уиттиере; Уильям А. Халл, Аллен К. Томас и Джордж А. Уолтон в Свортморе; Мюррей С. Кенуорти и Роберт Л. Келли в Эрлеме; в дополнение к Джонсу, Расселу и Хоббсам. Эти Друзья часто сами не имели обширной выпускной подготовки (только Келси получил докторскую степень до 1910 года), но они прилагали смелые усилия, чтобы интегрировать новые религиозные и библейские исследования в своё преподавание.

Другая часть «либеральной» фракции в этот период состояла из Друзей, которые, даже не будучи откровенными модернистами сами, предпочитали модернистов активистам движения

святости. Они были наследниками и уцелевшими участниками движения обновления. Обычно они были городскими жителями, занимали видные позиции в Обществе и часто обладали некоторым состоянием. К ним относились филаделфийские Друзья, основавшие «Америкэн Френд» и поддерживавшие положение Джонса в Хаверфорде, Ричард Х. Томас в Балтиморе, Джеймс Вуд в Нью-Йорке, а также Тимоти Николсон и Аллен Джей в Индиане. Позиция Джея была жизненно важна. Он был, вероятно, самым любимым Другом в Америке до своей смерти в 1910 году, возможно, единственным квакером, находившимся вне атак со стороны любой фракции. Без его поддержки либералы, возможно, никогда бы не закрепились к западу от Аппалачей; несомненно, Рассел не выжил бы в Эрлеме. Собственная теология Джея оставалась верной евангельскому "гернизму" 1860-х годов, но он считал, что открытость модернистов с большей вероятностью обеспечит здоровье и процветание Общества, чем догматизм их оппонентов. Открытое отождествление Джея с либералами, особенно с Расселом, придало им респектабельность в кругах, которые в противном случае могли бы быть для них закрыты, и, возможно, заставило некоторых их противников быть более осторожными в своих атаках. Хотя они происходили из двух несколько разных течений, модернистская фракция была относительно единой. Они черпали вдохновение у Джонса («Мы смотрим на тебя — мы, молодые люди церкви, — чтобы ты вел нас», — писал Альберт Браун); их целью было новое, прогрессивное видение квакерства; их врагом была «ограниченная концепция христианства». Их избранными средствами были логика и убеждение; они будут «тихо, неуклонно... работать над расширением мысли церкви», как писал Джонс Расселу в 1898 году. И к 1900 году они создали программу для достижения именно этой цели. Её богословская основа была описана. С точки зрения действий она имела три основные черты: твёрдая опора на историю и традиции квакеров, попытка объединить все толки Друзей и приверженность социальному евангелию.

Одним из важных достижений либералов стала стимуляция нового интереса к изучению истории квакеров. Часть этого энтузиазма была давнишней, но такие Друзья, как Джонс, преследовали более важные цели. Джонс, Рассел и Аллен К. Томас стали первыми американскими Друзьями, создавшими научные истории Общества. Друзья страдали, писал Джонс, потому что у них не было чувства фона или перспективы в понимании подлинного квакерства. «Они находятся во власти любого нового учения», — с грустью заключал он. «У них нет стабилизирующей силы; у них нет корней, которые использовали бы накопленный опыт их народа». Чтобы понять квакерство, утверждал Джонс, нужно было понять Джорджа Фокса и других ранних Друзей. Только историческое исследование могло рассеять искажения квиетизма и ривайвелизма и вернуть то, что было уникальным и жизненно важным в квакерстве. К 1910 году модернисты с радостью отмечали всплеск интереса к истории среди Друзей.

Когда либеральные Друзья углубились в историю квакеров, они были восхищены, обнаружив многое, что для них звучало современно. «Центральная истина, которую наши отцы открыли, которой жили и за которую страдали, — писал Джонс в 1910 году, — заключалась в том, что религия, чтобы быть реальной, должна быть жизнью Бога, переживаемой в жизни человека». «Бог, всегда присутствующий с каждой душой», как сказал другой модернист Друзьям Индианы, был посланием Джорджа Фокса, и это было «послание на все времена». Либеральные Друзья снова начали исследовать некогда центральную доктрину, которую пробуждение почти уничтожило, — Внутренний Свет. «То что от Бога в каждом человеке» идеально вписывалось в схему, подчеркивающую имманентность Бога и индивидуальный опыт.

Либералы не всегда были единодушны в том, как воплощать квакерские принципы в богослужении. Большинство, вероятно, симпатизировало традиционным формам, основанным на молчании. Мэри Хоббс высказала их общее мнение на сессии Пятилетнего

собрания в 1897 году, сожалея о «той готовности, с которой мы отказываемся от нашей манеры богослужения». Если бы Друзья просто вернулись к своим первоначальным принципам сосредоточенного молчания в ожидании, заключила она, произошло бы «чудесное собрание [обращённых]». Однако многие либералы, такие как Рассел, Теббетс и Браун, служили у Друзей в качестве пасторов, и почти все они принимали пасторскую систему как свершившийся факт внутри Общества.

Либеральные Друзья терпеть не могли ривайвелизм. Здесь они объединились со многими из старых умеренных квакеров и противопоставили себя продолжающемуся импульсу пробуждения внутри квакерства святости. Модернисты были известны тем, что сохраняли спокойствие посреди энтузиазма. Джонс с удовольствием вспоминал изумление Уолтера Малоуна по поводу того, что Джонс мог проповедовать полчаса с подвёрнутой полрой сюртука и так никогда его и не расправить. Рассел произвёл сенсацию на молитвенном собрании, проводившемся Эстер С. Фрейм в Западном годовом собрании в 1899 году, когда отказался участвовать в шатокском салюте платками в честь любимых, взирающих с небес, и вставать, когда Фрейм попросила всех, кто желает спастись, подняться.

Друзья-модернисты выступали против таких демонстраций не из желания казаться степенными и интеллектуальными. Они всегда утверждали, что религия обязательно вовлекает сердце и эмоции. «Религия без Христа или религия без искупительной жертвы мне совсем не подходит... Я слишком хорошо знаю силу и ужас греха, чтобы предлагать людям просто человеческого спасителя или религию самокультивирования», — говорил Рассел критику. Однако в глазах модернистов эмоциональность пробуждения была опасна: «Проводятся собрания, по видимости как собрания Друзей, на которых разыгрываются сцены, опасные для физического, умственного и нравственного здоровья — собрания, отмеченные эмоциональными расстройствами, которые не должны нигде допускаться в нашу эру разума», — писал Джонс в 1907 году. «Те, кто поощряет тип религии, парализующий волю под бурями эмоций, те, кто доводят собрания до грани гипноза или трансов ради результатов... — это совершенно неподходящие люди для работы с человеческими душами». Мэри Хоббс считала пробуждения «позорными» и отказывалась их посещать. Другие модернисты указывали на то, сколь эфемерными обычно были результаты такого возбуждения. Типичным был пример одного месячного собрания, которое спустя два года сохранило лишь двенадцать из девяноста двух членов, привлечённых пробуждением.

Их приверженность старым формам втянула модернистов в осторожный диалог с хикситами. «Другие Друзья» относились к пробуждению со смесью изумления и ужаса, но, поскольку терпимость была существенной хикситской чертой, они оставались открыты для обращений со стороны ортодоксов. В конце 1890-х годов появились признаки потепления. Хикситские и ортодоксальные Друзья в Индиане начали проводить совместные «социальные встречи» и создали неформальный объединённый комитет для подачи петиции в законодательный орган об изменении законов о разводе. Совместные богослужения стали все больше распространяться на Востоке после 1900 года. Даже в Филадельфии, где когда-то начался раскол и где сохранялась величайшая горечь, появились признаки ослабления напряжённости. Нигде перемена не была более очевидной, чем в отношении Джонса. В 1898 году, когда либералы в Лондонском годовом собрании предложили протянуть руку хикситам и уилбуритам в Америке, обратившись с общим посланием ко всем Друзьям повсюду, а не только к ортодоксальным организациям, Джонс выступил против этого действия как неблагоприятного. Однако к 1904 году он резко изменил свою позицию, поддержав эту идею. Год спустя Джонс вызвал значительный переполох, посетив хикситское годовое собрание в Нью-Йорке и произнеся примирительную проповедь. Протягивая руку хикситам, Джонс особенно сохранял надежду в отношении пробужденческих квакеров дальнего Запада. «В западном квакерстве заключены великие возможности», — писал Джонс английскому Другу

в 1899 году и надеялся «увидеть эти возможности реализованными». Посещая их, он обнаружил, что они в целом противостоят «чистому эмоционализму» и «увлечённым побочными учениями» (hobbyists). Джонс был убеждён, что большинство пасторских Друзей можно привлечь к тому видению, которое, как он видел, продвигает «Америкэн Френд»: «объединение американских Друзей на вечных принципах христианской истины, выраженных в современных терминах».

Более важное значение для будущего Общества имела реформаторская деятельность Друзей-модернистов через социальное евангелие. Модернисты придали квакерству тот активистский, реформаторский оттенок, который сегодня с ним в основном и ассоциируется. Либералы сочетали старые квакерские заботы с постулатами социального евангелия, чтобы создать новое видение — фундаментальный сдвиг от филантропической благотворительности к надежде на более базовое преобразование общества.

Импульс к реформам не ограничивался модернистами. Активность в движении против алкоголя, например, вовлекало Друзей практически всех направлений. Квакеры составляли костяк Женского христианского союза трезвости во многих районах, а С. Эдгар Николсон, квакерский служитель из Индианы и преемник Джонса на посту редактора «Америкэн Френд», возглавлял Анти-салунную лигу, когда была ратифицирована Восемнадцатая поправка (к Конституции США). Тюремная реформа и образовательная работа оставались приоритетами во многих годовых собраниях. Однако квакеры-либералы направили реформаторский импульс в новое русло, которое после 1890 года делало акцент на грядущем Царстве Божьем.

Модернисты продолжили постмиллениализм, который был заметной частью квакерской мысли со времён Гёрни. «Существует царство Духа, — писал Джонс в 1895 году, — ибо Дух Божий в Его мире, формирует историю,... низвергает зло и содействует праведности, безмолвно направляя силы в великой битве при Армагеддоне». Либеральные Друзья видели впереди неясный, бесконечный прогресс, по мере того как мир становился всё лучше и лучше. Однако существовало фундаментальное различие между реформаторскими взглядами модернистских Друзей и их предшественников. Более ранние поколения квакеров целились в конкретные пороки, которые казались противоречащими распространению Евангелия. Модернисты продолжали это делать, но в рамках более широкого видения переустройства американского общества в соответствии с учением Нового Завета. Величайшей неудачей христиан в прошлом, заявлял Томас Ньюлин в 1897 году, было то, что они не осознали, что «новое общество было в учении Христа столь же выразительным, как и новый человек».

Хотя модернистские Друзья были неопределёнными в том, какова будет природа царства, они пытались быть определёнными в том, как оно наступит. Оно осуществится, утверждали они, через распространение «Евангелия Христа как средства от недугов человечества». Модернисты были так же быстры, как и любая другая фракция Друзей, в осуждении попыток чрезмерно подчеркивать светские заботы. Они проявляли глубокий интерес к усилиям по укреплению внутренней и зарубежной миссионерской работы квакеров. Но Друзья-модернисты также чувствовали, что Евангелие можно проповедовать через политические и экономические реформы.

Политический активизм не был новинкой для американских квакеров, и модернисты не внесли много инноваций. Отождествление себя с прогрессистским крылом Республиканской партии было естественным для большинства, хотя некоторые квакеры-либералы были сторонниками запрета алкоголя, а немногие, такие как Хоббсы в Северной Каролине, были демократами. Каковы бы ни были их партийные предпочтения, либеральные Друзья объединялись в поддержку политических реформ, которые продвигали прогрессисты. Джонс использовал колонки «Америкэн Френд», чтобы бичевать «боссов» и фальсификации на

выборах. Президент Эрлема Роберт Келли и Элберт Рассел вели кампанию против местной «машины» в Ричмонде, Индиана, а Рассел позже баллотировался в Конгресс по списку Прогрессивной партии.

Самым значительным вкладом модернистов в квакерскую реформаторскую мысль стал новый фокус на экономической справедливости. Отношение Друзей к экономическому либерализму — одна из наименее изученных областей квакерской истории. Есть соблазнительные намёки на более ранний реформаторский импульс, такие как деятельность Арчибальда Кросби, служителя из Айовы, отдавшего годы жизни агитации за единый налог Генри Джорджа, и пылкая поддержка популистов Сайрусом У. Харви и другими канзасскими Друзьями. Но преобладающий взгляд среди Друзей обновления, как и среди возрожденцев, на экономические реформы формировался в рамках классического либерализма независимых политиков. Элизабет Комсток, например, была вполне уверена в 1889 году, что американские рабочие могут «идти куда им нравится, делать что им нравится и зарабатывать хорошую зарплату где угодно». «Френдз Ревью» сочетала поддержку свободной торговли с сильным отвращением ко всему, что имело тенденцию нарушать работу рынка. Иногда она осуждала «безнравственно низкие» заработные платы и плохие условия труда, но всегда видела решение в том, чтобы делать из работодателей христиан, а не в принятии законодательства или создании профсоюзов. Всё, отдававшее социализмом, наполняло её ужасом. Поставленная перед выбором между тиранией капитала и тиранией труда, «Френдз Ревью» писала в редакционной статье 1892 года, что предпочла бы тиранию капитала как более разумную и несущую порядок. Редакционная позиция «Крисчен Уоркер» была фактически неотличима от позиции «Френдз Ревью».

Руфус Джонс принимал те же экономические и социальные ортодоксальные взгляды, когда начал редактировать «Америкэн Френд». Его реакция на забастовку Пульмана, происходившую, когда журнал начал публикацию, показательна. Приветствуя использование войск для подавления забастовки, Джонс писал, что, хотя Друзья ненавидят применение силы, лучше "заставить опасный элемент поддерживать мир, чем робкой политикой нерешительного затягивания времени позволить жизни и имуществу находиться во власти необузданных бунтовщиков..." Энергичная общественная поддержка подавления забастовки, заключил он, заставляла «сердце человека трепетать от радости». Вскоре после этого Джонс с одобрением напечатал статью Джеймса Э. Роудса, который убеждал, что система заработной платы установлена божественно и американские рабочие должны её принять.

Позже Джонс и другие Друзья начали смотреть более критически на функционирование американского капитализма. Сам Джонс призывал к обязательному арбитражу как средству избежания забастовок. В «Америкэн Френд» стали появляться статьи, призывающие к запрету домашнего труда и регулированию условий труда. В 1897 году в замечательном обращении Томас Ньюлин провозгласил, что «каждый пророческий мыслитель сегодня решительно выступает против древнего индивидуализма». Современная жизнь, казалось, производила распространяющуюся деградацию, нищету и страдания, замечал Ньюлин, и долгом христиан было преобразовать систему, создававшую такие условия. В течение первого десятилетия двадцатого века Друзья начали реагировать. «Мы услышали отчетливый призыв к социальному служению», — заявило Нью-Йоркское годовое собрание своим членам в 1907 году. Оно высказало заботу «пытаться решить великую проблему бедности», поощрять работодателей платить «справедливую зарплату» и «смягчить зло чрезмерной конкуренции и, прежде всего, облегчить давление труда на женскую и детскую часть нации». В том же году на Пятилетнем собрании Бенджамин Ф. Трублад, Джозеф Дж. Миллс и целый ряд других ораторов, многие из которых ранее не были открытыми либералами, влились в движение. В то же время Хаверфорд, Эрлем и Гилфорд начали включать социальное служение, создание «социального порядка, основанного на любви и справедливости», в свои

миссии. Показателем того, как далеко продвинулись Друзья, стало то, что в 1912 году «Америкэн Френд» опубликовал серию статей Элберта Рассела о пороках детского труда, издольщины и системы заработной платы, которая заканчивалась в довольно сочувственной статье о забастовке текстильщиков под руководством «Индустриальных рабочих мира» в Лоуренсе, Массачусетс. Социализм и анархизм были неизбежны, предупреждал Рассел, если американцы продолжают терпеть экономическое угнетение.

Когда дело доходило до решений, Друзья-модернисты вновь оказывались в неопределённости. Они приветствовали прогрессивное законодательство по регулированию условий труда, установлению минимальной заработной платы и улучшению трущобного жилья и санитарии. Однако часто они предлагали лишь «своевременное христианское сочувствие и любовь». Как и более широкое Прогрессивное движение, почти все либеральные Друзья оставались привержены капиталистическому обществу. И нет большого числа свидетельств, что модернистские призывы оказали значительное влияние даже на собратьев-квакеров, таких как великие квакерские бизнесмены Филадельфии и квакерские владельцы мельниц в Северной Каролине.

Хотя социальная мысль друзей-модернистов часто была расплывчатой и оказывала неопределенное влияние, она отражала расплывчатость и неопределенность более широкого социального евангелия. Элементарный анализ показывает, в каком долгу друзья-модернисты были перед не-квакерами. Фрэнсис Г. Пибоди из Гарварда оказал глубокое влияние на Руфуса М. Джонса. Он перепечатал статьи Вашингтона Гладдена и назвал его одним из величайших религиозных пророков современности. Элберт Рассел был поклонником Вальтера Раушенбуша, который часто читал лекции при поддержке квакеров. Друзья, несомненно, были влиятельны благодаря своему реформаторскому наследию. Но они также свободно опирались на не-квакерскую мысль, реагируя на современный мир.

Друзья-модернисты во многих отношениях были наследниками движения обновления. Личные преемственности наиболее очевидны, но также видно сходство методов. Модернисты были самосознательной элитой. Хотя и не столь богатые, как их предшественники, они были гораздо лучше образованы и более сознательно относили себя к среднему или высшему классу, чем большинство других американских Друзей. Как и Друзья обновления, они в основном полагались на увещевание и образование. Ведущие модернисты, такие как Джонс и Рассел, много путешествовали и стремились встречаться с Друзьями из всех слоев, но даже тогда в их отношении сквозила тень снисходительности. Время от времени кто-то из модернистской группы, чаще всего Аллен Джей, предупреждал об этом недостатке, но обычно его предостережения оставались без внимания. Более примечателен долг квакеров-модернистов перед мыслителями и фигурами вне Общества, которые были под глубоким влиянием новой библейской науки и социального евангелия. Из этих элементов модернисты выстроили программу, которая сохранилась до настоящего времени.

Реакция квакеров святости на модернизм

Модернисты не остались без сопротивления. Крыло сторонников святости в гернитском квакерстве, хотя и претерпевало изменения, было сильным и активным. Подъем либерального квакерства придал новые силы и вновь объединил верующих направления святости.

К 1900 году ряды сторонников святости потеряли многих своих важнейших лидеров: Апдеграфф, Кларк, Притчард, Кэролайн Тэлбот и Хульда Рис умерли. Многие активисты, начавшие свою карьеру в 1870-х годах, к тому времени были уже в пожилом возрасте. Из ведущих ривайвелистов того десятилетия только Джон Генри Дуглас, Люк Вудард и Амос М. Кенворти оставались активными после 1905 года. Фракция святости также потеряла

некоторых из своих молодых столпов — например, Эдгара П. Эллисона, Сета Риса и Джона Пеннингтона — которые перешли к таким неденоминационным группам, как «Общество Святости» и формирующейся Церкви Назарян.

В образовавшуюся пустоту шагнула редкостная фигура — Дж. Уолтер Малоун. Родившийся в юго-западном Огайо в 1857 году, сын ирландца с неопределенными религиозными взглядами и набожной евангельской квакереи, Малоун вырос в Нью-Вьенне, штат Огайо, первоначальном доме журнала «Крисчен Уоркер» и раннем центре возрожденческого энтузиазма. В двадцатилетнем возрасте он переехал в Кливленд. Там он вошел в камнеобрабатывающий бизнес своего старшего брата и присоединился к небольшому собранию Друзей, которое только что было возрождено Натаном и Эстер Фреймами. В 1883 году Малоун женился на Эмме Браун, молодой квакере, обращенной Дуайтом Муди.

Переломным моментом в жизни Уолтера Малоуна стало пасторство Дугана Кларка-младшего в Кливленде в 1883 году. Под руководством Кларка оба из Малоунов пережили освящение. После этого, хотя его бизнес становился все более прибыльным, Малоун обратил свое внимание на религиозные вопросы. В 1892 году он использовал свои сбережения, чтобы открыть в Кливленде Библейский институт и учебную школу Друзей. Он стабильно рос в течение следующих двадцати лет, и престиж и влияние Малоуна росли вместе с ним. Его приверженность анти-обрядовой позиции и его мягкий, привлекательный характер делали его приемлемым даже для филадельфийских Друзей, в то время как бескомпромиссная ортодоксия святости Института сделала его точкой сплочения для фракции приверженцев святости.

К 1900 году Малоун собрал вокруг себя в Кливленде группу Друзей, которые взяли на себя руководство квакерством святости. На первом месте был Уильям П. Пинкхэм, преподаватель в квакерских школах с 1860-х годов. Успех Пинкхэма как проповедника ранее был ограничен, но в Институте он нашел свою нишу в качестве преподавателя теологии, редактора и полемиста. Среди других членов факультета Института были такие Друзья, как Льюис И. Хэдли, Эдвард Мотт и Илай Риз, которые стали главными противниками модернистского квакерства на протяжении следующей половины века.

Библейский институт Друзей подавал пример, которому все чаще следовали другие Друзья святости. В период с 1900 по 1920 год квакеры святости в Орегоне, Калифорнии, Канзасе, Индиане и Западных годовых собраниях создали аналогичные учреждения, отчасти для подготовки проповедников без затрат на обычное университетское образование, отчасти для того, чтобы они служили оплотами бесспорной «благонадежности». Такие учреждения стали частью сети библейских колледжей многих деноминаций, которые поставляли «ударные войска» возникающего фундаменталистского движения. Друзья святости все чаще обращались к этим школам за лидерством, вносили свой вклад в их поддержку, подписывались на их публикации и призывали их выпускников в качестве пасторов. К 1910 году по крайней мере два годовых собрания, Огайо и Калифорния, в значительной степени контролировались группами выпускников учебных заведений. Кливлендская школа Малоуна оставалась самой крупной, и это делало ее главой лидером в квакерской битве против модернизма.

Мысль квакеров святости в период с 1890 по 1910 год описывается проще, чем модернистская, в основном потому, что она была непрерывной с мыслью 1870-х годов. Друзья святости подчеркивали необходимость определенного опыта обращения и последующего освящения, возрождения как наиболее эффективного средства для их достижения, а также отвержение квиетизма и доктрины Внутреннего Света. Однако есть одно разительное отличие между ранней и поздней позициями сторонников святости. До 1890 года квакерство святости было в наступлении, атакуя квиетистское самодовольство.

После 1890 года оно в основном стало реакционным, защищая старую веру от ереси.

Наиболее общей темой крестового похода сторонников святости против модернизма было отвержение модернистских теорий о Библии. Аргументы сторонников святости обычно не были очень изощренными, а скорее опирались на апелляции к авторитету. Типичным было заявление Уильяма П. Пинкхэма в 1895 году о том, что Библия непогрешима во всех отношениях, это «самосогласованная и непрístupная для логики система истины». Видимые противоречия были результатом недостатка веры. В глазах сторонников святости модернисты пытались выбирать, какие истины принять на основе своих собственных ограниченных возможностей разума. «Вся направленность такого учения, — предупреждал Уолтер Малоун, — заключалась в том, чтобы лишить Писания всего вдохновения, всего сверхъестественного и низвести их до уровня любой другой исторической книги, не оставляя места для пророчеств и чудес». Вера во Христа, согласно группе святости, неразрывно связана с верой в свидетельство Библии о Нем. Таким образом, сторонники сравнительно-исторического критицизма и модернисты создавали лазейки, «которыми неверующие могут избежать обязательства благоговейного послушания» и которые часто полностью разрушали веру. По мере того как возвеличивание разума усиливалось, «подлинная душеспасающая сила общества» ослабевала.

Друзья святости уделяли еще больше внимания «Новой Теологии». Ключевым моментом было Искупление. Спасение достигалось только через веру в действенность буквальной крови, пролитой на Голгофе. Модернисты заменяли веру учением, которое подчеркивало «Божественную Любовь до такой степени, что почти упраздняло божественное суждение». Сделав это, утверждали Друзья святости, модернистам было легко приуменьшить равно важные доктрины определенного опыта обращения и вечного наказания. Модернисты, конечно, никогда не делали этого открыто; они скрывали свои опасные теории в «самой красивой христианской фразеологии». Тем не менее, они были волками в овечьей шкуре, несущими «ничего, кроме смерти».

Конечным результатом модернизма, опасались Друзья святости, стало бы возвеличивание культуры и интеллекта над опытом души. Для многих Руфус Джонс казался воплощением этой тенденции. Джейкоб Бейкер, стареющий служитель святости, описал один случай проповеди Джонса: «Вся направленность дискурса заключалась в том, что если люди желают знания, они должны прибегать к ученым, культурным, ставя культуру выше духовности или, по крайней мере, возвышая ее как идеальный канал для получения света». Бейкер отметил, что «было много проявлений интеллектуального мастерства и сдержанная, прохладная подача, ледяное благословение, и все было кончено». Пожилая женщина в Новой Англии была более лаконична. Она метко заметила Джонсу: «Иисус сказал: паси моих овец, а не моих жирафов». Анти-интеллектуализм никогда не был далеко от поверхности квакерства святости, и после 1900 года он набрал силу. «Учение и культура могут быть вполне приемлемы для мира, но полезно действительно только то, что мы можем обратить во славу Божью», — проповедовала Хульда Риз. Некоторые Друзья святости стали подозрительно относиться ко всему высшему образованию.

Однако больше всего беспокоило Друзей святости воспринимаемая связь между модернистами и этим древним *bête noire* (ужасом) всех евангельских Друзей — хикситами. Модернистские взгляды на Библию, на Христа и на новое рождение все напоминали учение Хикса, по крайней мере, в глазах сторонников святости. Друзья святости внезапно обнаружили зловещее значение в девизе, который Джонс выбрал для «Америкэн Френд» в 1894 году: «Да будут все едино». Хикситизм и модернизм, заявляли Друзья святости, взаимно усиливали друг друга. Они не возражали против присоединения модернистов к хикситам, но они возражали против попыток хикситов влиять на истинное общество.

Реакция Друзей святости на важнейший вклад модернистов — социальное евангелие — была неразрывно связана с их приверженностью премиллениаризму. После 1890 года неизбежность Второго пришествия стала все более распространенной темой в дискурсе квакеров святости. «Иисус снова грядет. Он может прийти в любой момент», — провозглашал один из них в 1895 году. Различные издания квакеров святости заполняли свои страницы статьями о том, как исполняются пророчества о последних днях. Премиллениаризм предрасполагал Друзей святости к пессимистическому взгляду на мировой прогресс. Друзья святости видели вместо наступающего Царства Божьего растущие порок и преступность, когда «злые люди и обольстители... становятся все хуже и хуже, обманывая и обманываясь, и всякие -измы, которые дьявол когда-либо изобретал... пленяют умы людей и опустошают наследие Божье». Для Друзей святости мир показывал лишь неизбежное вырождение, о котором предсказывало пророчество.

Однако реакция сторонников святости на социальное евангелие была сложнее, чем можно было бы ожидать. Как и в случае с другими евангельскими группами на рубеже веков, Друзья святости были разделены. Основной тон среди них — противодействие любому виду реформаторской деятельности. Великий долг христиан, провозглашали они, не в том, чтобы спасти мир, а в том, чтобы отделить людей от него. «Мы не здесь, в этом мире, чтобы реформировать его», — гремел Сет Рис. «Мы не верим, что мир будет спасен в целом. Наша обязанность — доставить людей к спасательным шлюпкам и быть спасенными».

И всё же, будучи скептически настроенными в отношении возможностей всеобщих реформ, многие Друзья святости аплодировали конкретным действиям. Они были стойкими сторонниками запрета. И они благосклонно относились к некоторым целям Прогрессивного движения. «МОНОПОЛИИ, которые проклинают народ, приходят на суд», — восклицал в 1905 году журнал Малоуна «Соул Уиннер»: «АМИНЬ! Смерть всем монополиям!» Год спустя преемник «Соул Уиннер», «Ивэнджеликл Френд», говорил своим читателям, что у них есть обязанности как у граждан поддерживать хорошее законодательство и создавать чувство общественной законопослушности. Но Друзья святости никогда не пытались проводить тот вид социального анализа, к которому были привержены модернисты. Обычно, когда они поддерживали реформы, это было лишь для того, чтобы убрать препятствия с пути евангелизации.

Подъем модернистского квакерства был не единственным источником беспокойства для Друзей святости. Они также столкнулись с внутренними проблемами. К 1900 году возникли две основные из них: отношение Друзей святости к чрезмерному эмоционализму и отношение верующих направления святости к мирскому.

Друзья святости оставались привержены возрожденческим методам, которые стали популярны среди Друзей в 1870-х годах. Они продолжали верить в исцеление, в «широко открытое» возрождение, даже в изгнание демонов. Везде, где такие методы уступали место «современным» практикам, утверждали они, «подлинная душеспасающая работа» приходила в упадок. Они гордились тем, что их церкви находились «в состоянии хронического возрождения». С другой стороны, Друзья святости сомневались в некоторых эмоциональных переживаниях, которые многие на окраинах движения святости допускали после 1900 года, переживаниях, таких как трансовые состояния, которые иногда длились часами. «Я надеюсь, мы сможем избежать чувственных, эмоциональных вещей», — писал Дэвид Хэдли в 1899 году; и после этого Друзья святости стали более конкретными в отношении опасностей: чрезмерный шум, «болезненные» и яркие публичные признания, крайние притязания на частные откровения. Эдвард Мотт предостерегал от тех, кто хотел «петь и кричать, как им заблагорассудится, и называть это свободой духа». Фанатизм был излюбленным орудием Сатаны в его войне против святости, и долг освященных — искоренять его.

Единственная грань традиционного квакерства, которую сохранили Друзья святости, — это отчуждение от мира, отчуждение, которое усиливалось по мере того, как церкви, казалось, становились все более мирскими. Одним из главных источников привлекательности ривайвелистов в 1870-х годах была свобода от строгостей дисциплины, но к 1900 году Друзья святости создали почти столь же строгую систему нравов. Они продолжали клеймить такие «семинарии порока», как бальный зал, карточный стол и театр. Многие Друзья святости нашли новые мерзости для своих атак. Один обрушился на футбол как недостойный внимания освященных; другой провозгласил, что профсоюзные билеты — это начертание зверя. Энтузиаст из Фэйрмаунта, штат Индиана, включил в число «отверстых уст ада» не только тайные общества, но и страхование жизни, церковные «празднества» и рождественские елки. (Одна служительница святости считала своим долгом говорить маленьким детям, что Санта-Клауса не существует.)

Такой взгляд многое объясняет в последующем курсе квакерства святости. Оно, как правило, было сильнее всего в регионах, где движение святости было самым сильным: сельские районы Канзаса, Оклахомы и Айовы, южная Калифорния; и такие города, как Марион, Индиана, и Алланс, Огайо, где было большое количество перемещенных коренных сельских белых жителей. Элита городов была увлечена унитаризмом и распутством, тогда как «простые люди», «костяк и сила общества», посвящали себя святости. Поскольку они во многом сражались в тех же битвах, что и антимодернисты в других деноминациях, Друзья святости отождествляли себя с возникающим фундаменталистским движением: обоих беспокоила сравнительно-историческая критика; оба яростно противостояли модернистской теологии; оба были неоднозначны в отношении социального евангелия. Конфликт между Друзьями святости и модернистскими Друзьями был неизбежен. В период с 1900 по 1910 год две фракции сражались за будущее квакерства.

Спор вокруг модернизма

Спор вокруг модернизма среди американских Друзей был связан с фундаментальными разногласиями по поводу того, в каком направлении должно двигаться Общество Друзей. Он также затрагивал относительно небольшое число людей. Это была битва элит — горстки модернистских служителей, преподавателей и мирян с одной стороны; несколько большей группы верующих направления святости, но все же меньшинства всех квакеров, с другой. Обе стороны осознавали относительную узость вовлеченных групп. «Меня всегда поражало, — писал позже Руфус Джонс, — то, что так мало людей, казалось, знали, что битва идет, и что так многие, кто смутно знал, что она ведется, казалось, не очень заботились о том, чем обернется исход». Немногие из Друзей святости были так откровенны, но их постоянные призывы к Друзьям «пробудиться» от опасности свидетельствуют о том, что они также чувствовали их апатию и отсутствие интереса.

Была ли это апатия? Некоторые свидетельства предполагают, что массы Друзей находились в состоянии растерянного и неуверенного нейтралитета. Битвы велись в деноминации, насчитывавшей менее ста тысяч членов. Для многих Друзей Руфус Джонс и Элберт Рассел были не далекими монстрами, а реальными людьми, которые посещали их и проповедовали на их собраниях, ели на их воскресных ужинах, останавливались в их домах. Джонс вспоминал многочисленные случаи, когда он разряжал потенциальных критиков своим сельским новоанглийским шармом. В случае с Расселом было то же самое, как свидетельствует один показательный инцидент в 1907 году. Айра Джонсон, необразованный, но любимый служитель в Годовом собрании Индианы, был возмущен редакционной статьей о чудесах в «Америкэн Френд». Он немедленно написал «господину редактору», что отменяет свою подписку. Примерно в то же время некоторые его соратники из приверженцев святости пытались уговорить Джонсона атаковать Рассела, цитируя различные

«неблагонадежные» заявления, которые, предположительно, делал этот профессор Эрлема. Но Джонсон знал и любил Рассела; он написал Расселу и попросил его объясниться. Джонсону казалось невозможным, чтобы такой честный и приятный молодой человек, как Рассел, мог быть неблагонадежным. «Он бы не стал так со мной разговаривать», — с грустью заключил Джонсон.

Более того, линии раздела не всегда были жесткими и быстрыми. Модернисты и Друзья святости могли сотрудничать в различных вопросах, таких как желательность запрета алкоголя, расширение и поддержка квакерской миссионерской работы и создание единого дисциплинарного устава. Временами возникали вопросы, которые разделяли Друзей по линиям, совершенно отличным от обычного раскола модернистов и антимодернистов. Хорошим примером является отмена права членства по рождению в едином уставе в 1902 году. Долгое время эту идею защищали и выдающиеся возрожденцы, такие как Апдеграфф, на том основании, что право членства по рождению делало членами тех, кто не пережил новое рождение; модернисты также поддерживали отмену права членства по рождению из желания обеспечить, чтобы все члены делали позитивное обязательство перед обществом. Оппозиция изменению исходила от столь же невероятного альянса традиционалистов и Друзей святости, которые беспокоились, что это ослабит воспитательную роль церкви и в конечном итоге приведет к упадку.

Тем не менее, разделения были реальными, и после 1900 года споры стали открытыми и ожесточенными. Они редко фокусировались в отдельных собраниях или церквях. Вместо этого споры вращались вокруг квакерских колледжей, в Хаверфордской летней школе и особенно на страницах «Америкэн Френд». Борьба имела три этапа. На первом, с 1895 по 1901 год, две стороны кристаллизовались. Второй период, с 1901 по 1905 год, был временем, когда Друзья святости укрепляли учреждения под своим контролем и пытались создать альтернативы тем, что были в руках модернистов. Наконец, после 1905 года крыло святости попыталось «очистить» общество, вынудив модернистов покинуть его.

Наиболее очевидным источником фракционности была линия «Америкэн Френд». До поездки Джонса в Англию в 1897 году жалобы сторонников святости были незначительными. Некоторые верующие считали, что журнал уделяет недостаточно внимания учению о святости, или что он заблуждается в своем постмиллениаризме, или что он печатает недостаточно отчетов о местных возрождениях. После 1897 года жалобы стали более горькими, поскольку Джонс увеличил освещение модернистских тем и стал более откровенным в своих редакционных статьях. «Мне кажется, что дамбы быстро рушатся и потоки скептицизма захлестывают», — писал один подписчик в 1897 году, протестуя против такого журналистского внимания к «придирам разрушительной критики». Другой был более резок: содержание «Америкэн Френд» заставляло его чувствовать себя «так, словно он падает в обморок и его тошнит». К 1901 году протесты достигли высшей точки. Служители из сторонников святости публично раскритиковали журнал, и по крайней мере одно квартальное собрание выступило со своей записью о несогласии с его общей тенденцией. Важный служитель святости, Дэвид Хэдли, предупредил Джонса, что произойдет «исход» из «Америкэн Френд», если тот не избавится от своего модернистского оттенка.

Пока Друзья святости беспокоились об «Америкэн Френд», они также с критическим взглядом смотрели на квакерские учебные заведения. В центре большей части полемики были Томас Ньюлин в Пасифик-колледж и Альберт Рассел в Эрлеме. На Ньюлина нападали как на «атеиста», «хиксита» и «неверующего», потому что он позволял некоторым своим студентам читать работы, подразумевающие, что Библия не является исторически безошибочной, и потому что он подписывался на либеральный журнал Лаймана Эбботта «Аутлук». Предпринимались энергичные усилия, чтобы заставить его уйти. Рассел был мишенью свирепых атак со стороны Джона Генри Дугласа и Эстер Туттл Притчард. Рассел

усугубил ситуацию, когда в 1901 году отправился в Годовое собрание Айовы, оплот святости, чтобы подискутировать, что сравнительно-историческая критика не представляет угрозы для христианства и что Друзьям лучше сосредоточиться на проповеди Евангелия, чем на охоте на еретиков. Временами атаки приверженцев святости достигали и школ поменьше. Директор квакерской академии в Блумингдейле, Индиана, сокрушался, что ему приходится «следить, чтобы не использовать слово "эволюция" или "сравнительно-исторический метод", иначе все добрые комитеты в церкви займутся мной».

Хуже всего в глазах приверженцев святости была Хаверфордская летняя школа. Летняя школа была организована Джонсом и финансировалась модернистскими Друзьями на Востоке как средство объединения Друзей из Англии и Америки и ознакомления их с последними достижениями библеистики. Когда первая сессия состоялась в июне 1900 года, немодернисты-неквакеры, такие как Вашингтон Гладден и Уильям Н. Кларк, доминировали в программе. Присутствовавшие, включая Аллена Джея и Джоэла Бина, были в восторге, но Друзья святости были в ужасе. Уильям П. Пинкхэм направил яростный протест в «Америкэн Френд», утверждая, что некоторые из участников программы были «неблагонадежными». Эстер Притчард придерживалась схожей линии, написав, что учебные материалы летней школы были «несовместимы с христианской верой» и что «рты лжеучителей должны быть закрыты».

Модернисты ответили на эти атаки смесью примирения и демонстративного пренебрежения. Некоторые призывали к молчанию; некоторые беспокоились, что они движутся слишком быстро; но другие, такие как Джоозеф Мур в Эрлеме, говорили Джонсу и его соратникам: «Продолжайте!» В конечном счете, модернисты избрали средний курс, который Аллен Джей назвал «христианской государственной мудростью». Ньюлин присоединился к факультету Гилфорда. Рассел получил отпуск из Эрлема для учебы в аспирантуре Чикагского университета. Летняя школа продолжила работу, но менее заметным образом. Джонс в серии едких редакционных статей утверждал свою ортодоксальность в таких фундаментальных доктринах, как божественность Христа, Библия и Искупление. Он бичевал «маленькую группу недовольных и недоверчивых Друзей», которые хотели принять «метод страуса, прячущего голову в песок». Тем не менее, Джонс частным образом признался, что он «вообще слишком смел», и в течение следующего года или около того он приглушил модернистское послание своих редакционных колонок.

Первая фаза борьбы была вроде как ничья. Поскольку филаделфийские Друзья, сочувствующие модернизму, владели «Америкэн Френд» и субсидировали его, у Друзей святости было мало рычагов воздействия на Джонса. Влияние фракции святости на Хаверфордскую летнюю школу было схожим, поскольку энтузиасты святости не имели влияния в Хаверфорде. Личная популярность Рассела была такова, что он смог сохранить свой пост в Эрлеме. Хотя Ньюлин покинул Пасифик-колледж, его уход мог быть столь же связан с его отсутствием энтузиазма в сборе средств, сколько и с любыми его «ересями».

После 1901 года те, кто входил во фракцию святости, начали обращать взгляд на учреждения под их контролем. Они начали с колледжей. Они тщательно следили за двумя, которые считали свободными от неблагонадежности: Университетом Пенна в Айове и Университетом Друзей в Уичито. Они пытались развить школу Малоунов в Кливленде. Они укрепляли связи с такими неквакерскими учреждениями, как Школа Божественной Библии в Цинциннати.

Друзья святости также пытались предоставить некую альтернативу «Америкэн Френд». Какое-то время этой цели служили два журнала приверженцев святости: «Байбл Студент», и его преемник, «Соул Уиннер», издававшиеся Малоунами в Кливленде, а также «Уитнесс», выпускаемый училищем «Хантингтон Парк» в Калифорнии. Хотя оба имели оттенок

квакеров святости, ни один не был предназначен специально для Друзей. В 1905 году Уолтер Малоун окончательно порвал с Джонсом и начал издание «Ивэнджеликл Френд», с Уильямом П. Пинкхэмом и Эдвардом Моттом в качестве редакторов. Первая редакционная статья в новом журнале была значимой: «Соул Уиннер», писали Пинкхэм и Мотт, был изданием святости, но теперь «неверие в различных обличьях» «так энергично и так коварно атакует все фундаментальные доктрины Евангелия», что необходим более широкий взгляд. Следующие несколько выпусков «Ивэнджеликл Френд» не оставили сомнений в том, что он намеревается подорвать модернизм в целом и «Америкэн Френд» в частности.

Самая важная работа, которую евангельски ориентированные Друзья выполнили в этот период, была на низовом уровне. Их влияние на массы членов не определено, но они были успешны в завоевании союзников на нижних уровнях квакерских иерархий — пасторов, суперинтендантов квартальных собраний, отдельных представителей годовых собраний. Друзья святости, пишет Аллен Джей, «посещали квартальные собрания, конференции и публичные мероприятия всех видов, писали личные письма и достигали Друзей всеми способами». Силы святости прилагали энергичные усилия для увеличения тиража «Ивэнджеликл Френд». Они предлагали годовую подписку за один доллар и позволяли десяткам агентам 60-процентную комиссию. К 1907 году тираж «Ивэнджеликл Френд» превзошел тираж «Америкэн Френд» в некоторых районах; в Калифорнии было «неблагонадежно» даже подписываться на последний.

К 1905 году приверженцы святости оказались в положении значительной силы. Они доминировали в Годовом собрании Огайо, удерживая его от вступления в Пятилетнее Собрание. Калифорнийское годовое собрание, с группой из училища «Хантингтон Парк» и переездом таких ведущих деятелей святости, как Амос Кенворти, Льюис Хэдли и Джон Генри Дуглас, в районы в его границах, становилась соперником Огайо как оплота святости. Годовые собрания Канзаса, Орегона и Айовы были под плотным контролем последователей святости. Также у них было сильное крыло в Северной Каролине. Из всех годовых собраний к западу от Аппалачей только Индиана оставалась открыто толерантной к модернизму, но даже в ней была очень сильная фракция святости.

Пока силы святости набирали силу, модернисты также тихо перегруппировывались, возможно, пытаясь избежать всего, что могло бы помешать окончательной организации Пятилетнего Собрания. В первые месяцы 1902 года Джонс чувствовал себя «сильно обескураженным» и занимал примирительную линию, посмеиваясь, что он подкладывает горящие угли на головы своих оппонентов через дружественность. Но с весной пришла новая надежда; к маю Джонс увидел «очевидное улучшение». В августе он совершил поездку в Индиану и Огайо. Находясь в Ричмонде, он и дюжина других — «ведущие молодые Друзья запада» — встретились, чтобы обсудить ситуацию, и поклялись «использовать каждую возможность для продвижения истины — т.е., истинного и полноценного квакерства». Вскоре Джонс писал редакционные статьи и печатал статьи, которые крыло святости нашло оскорбительными. Рассел также вернулся в Эрлем в 1903 году и вскорости спровоцировал новые споры, предположив перед собранием служителей Годового собрания Индианы, что части Библии могут быть аллегорическими или мифическими.

К концу 1905 года две стороны были дальше друг от друга, чем когда-либо, и фракция святости наращивала свои силы. В 1906 году она усилила давление на модернистов. «Ивэнджеликл Френд» вел открытую войну с «Америкэн Френд», выражавшуюся в обмене редакционными статьями. Более серьезно, Друзья начали атаку на Рассела, пытаясь убедить основных финансовых покровителей Эрлема прекратить взносы; некоторые другие квакерские колледжи, чувствуя, что потеря Эрлема — к их выгоде, способствовали кампании. Малоун, тем временем, прилагал энергичные усилия, чтобы получить официальное одобрение деятельности «Ивэнджеликл Френд» от годового собрания святости. В конце лета

1906 года Калифорнийское Годовое собрание приняло набор вопросов для служителей и старейшин, предназначенные для выкорчевывания небольшой модернистской группы в Уиттиер-колледж. Некоторые в группе святости, связанной с училищем «Хантингтон Парк», даже открыто атаковали Аллена Джея. К концу года Джей был почти в отчаянии. У Малоуна, Пинкхэма и им сочувствующих были «глубокие и хорошо поставленные» планы, писал он Джонсу и Джеймсу Вуду; они хотели «вытеснить "Америкэн Френд" из сферы существования... выгнать Элберта Рассела и некоторых других из состава преподавателей Эрлемского колледжа» и унизить Годовое собрание Индианы, «которое стояло на пути... их революционных схем». Модернистские Друзья, опасался Джей, были неподготовлены; такое мнение разделяли и другие. Как будто чтобы подтвердить их худшие опасения, «Ивэнджеликл Френд» начал год с призыва к чистке квакерских колледжей. Но кошмары модернистов так и не материализовались. Даже когда их планы достигали долгожданной цели, Друзья святости оказались ввергнутыми в смятение фигурой из их собственных рядов, энергичным евангелистом Леви Луптоном.

Луптон — одна из самых восхитительных фигур в истории квакеров. Родившийся в старой квакерской семье близ Белойта, Огайо, в 1860 году, он был обращен в учение святости в 1880-х годах. В течение нескольких лет он работал евангелистом под эгидой Годового собрания Огайо, в связке с некоторыми из самых бескомпромиссных учеников Дэвида Апдеграффа. Он изгонял демонов, проповедовал исцеление верой, был неоднозначен по отношению к деноминационализму и проводил возрожденческие практики в стиле «лесного пожара». В 1901 году Луптон поселился в Аллансе, Огайо, в качестве пастора церкви Друзей, которая была основана там в результате одной из его евангелизационных кампаний.

После поселения в Аллансе у Луптона появлялись все более грандиозные видения его собственной судьбы. В 1902 году он основал Всемирную Компанию Евангелизации, целью которой было использовать любое возможное средство для евангелизации мира «при этом поколении» и таким образом ускорить Второе пришествие Христа. Он создал миссионерскую учебную школу в Аллансе, купил железнодорожный вагон в качестве передвижной штаб-квартиры ривайелистов и начал издавать еженедельник святости со значительным названием «Нью Эктс» («Новые Деяния»). Луптон ожидал, что те же знаки успеха будут сопровождать усилия новых апостолов Всемирной Компании Евангелизации, что сопровождали усилия настоящих апостолов. В 1904 году он и горстка продвинутых миссионеров отправились в Западную Африку, чтобы основать там миссию. Луптон и его заместитель, Уильям Смит, записывали для публикации каждую деталь их путешествия, указывая на свою их центральную роль в возрождении, которое, как они думали, скоро охватит весь Земной шар.

Но к 1906 году мир Луптона рушился вокруг него. Его африканская миссия длилась немногим более года, прежде чем сотрудники разочаровались и вернулись домой. Строгости Луптона по отношению к деноминационализму расстроили даже Годовое собрание Огайо, в котором он все еще номинально был служителем; оно назначило специальный комитет для «расследования и консультаций» по его работе. Июньское торнадо в Индиане уничтожило возрожденческую палатку Луптона, и средства в учебной школе стали иссякать. Временами маленькая группа студентов и учителей была вынуждена молиться, чтобы какой-нибудь местный верующий пожертвовал курицу или несколько консервов, чтобы у них был ужин. Тем не менее, Луптон оставался уверенным в своей миссии. В октябре 1906 года, осажденный всеми трудностями, он прекратил издавать свою газету и распустил классы в школе. Он и его помощники начали молитвенное бдение, чтобы искать водительства и силы для преодоления их проблем. И по божественному знамению или странной случайности, в течение нескольких дней пятидесятнические проповедники, только что вернувшиеся с пробуждения на Азуза-стрит в Лос-Анджелесе, достигли этого района, заявляя, что есть

третье определенное переживание после освящения, облечение силой Святого Духа, что проявляется говорением на языках.

В пятидесятничестве Луптон нашел ответ на свои мольбы и вопросы. Некоторые из его соратников во Всемирной Компании Евангелизации, включая Уильяма Смита, сопротивлялись новому движению и покинули его. Но Луптон, который к ноябрю говорил на языке, который он идентифицировал как сирийский, был убежден, что сила, в которой он и другие Друзья нуждались для выполнения их миссии, пришла. По его предложению, двое пятидесятнических миссионеров направились в январе 1907 года в Библейский Институт Друзей в Кливленде.

Когда пятидесятники прибыли, институт и соседняя Первая Церковь Друзей были в разгаре их ежегодного зимнего возрождения. Служителям святости всех деноминаций всегда были рады у кливлендских Друзей, и, однажды в церкви, двое пятидесятников установили контроль над практикой возрождения. Они увлекли много учеников. Некоторые говорили на языках; другие принялись изгонять демонов. Такой эмоционализм был чересчур даже для кливлендских Друзей. Конгрегация была сильно разделена, на некоторых, противостоящих новому учению, и других, влившихся в него.

Те, кто имел вес в Кливленде — Малоун, Мотт и Пинкхэм — скоро составили свое мнение, и их суждение было таково, что новое движение не от Бога. Они не сомневались, что Бог может давать дар языков, но учить, что он должен быть получен всеми или что это единственный знак крещения Святым Духом было, как они чувствовали, не по Писанию. Пятидесятничество было еще одной уловкой, устроенной Сатаной, чтобы показать себя как ангел света, вводить в заблуждение верующих и создавать «смещение и фанатизм». Представители Годового собрания Огайо собрались на экстренную сессию, чтобы выпустить заявление, осуждающее пятидесятничество. Затем оно отреклось от Луптона, который затем отпал от благодати и бросил свою жену, чтобы сбежать с секретаршей из своей школы.

Вопрос языков продолжал мучить Друзей святости и после действий в Огайо. Судя по статьям в «Ивэнджеликл Френд» и его западном аналоге, «Пасифик Френд», он сохранялся в некоторых собраниях в течение месяцев. Несколько Друзей святости не были убеждены в ошибочности этого движения. Среди них был Э. Дж. Томлинсон, отпрыск известной квакерской семьи из Уэстфилда, штат Индиана, и основатель одной из крупнейших пятидесятнических деноминаций.

Более важно то, что возбуждение вокруг языков, вспыхнувшее в самом сердце квакерства святости, дало модернистским Друзьям удобную дубину, которой можно было бить по оппонентам, и Руфус Джонс был первым, кто применил это умение. Сначала Джонс легкомысленно отвергал пятидесятничество как своего рода эмоциональную болезнь, в которой «не больше религиозности, чем в головной боли». Но когда оно появилось среди Друзей в Кливленде, Джонс набросился на него. Он писал, что языковой ажиотаж был «симптомом более серьезной проблемы, которая угрожает захлестнуть американское квакерство». Фанатики святости проповедовали неуравновешенный, «совершенно нездоровый тип религии», который неизбежно вел к «разглагольствованиям, фанатизму, разделению и эмоциональным потрясениям». Джонс завершил свою редакционную статью более резкой нотой, чем он когда-либо позволял себе публиковать. «В одном я уверен, как в путеводной звезде», - написал он. «Молодые Друзья Америки полны решимости либо сохранить квакерство, характеризующееся подлинной духовной силой, широтой и здоровьем апостольского периода, либо не иметь ничего общего с ним. ... Если руководители нашей церкви допустят, чтобы все пошло наперекосяк, им придется винить самих себя».

Эпизод с пятидесятниками вдохнул новую жизнь и боевой дух в модернистов. Когда «Ивэнджеликл Френд» напечатал гневный ответ на редакционную статью Джонса, Джонс в

свою очередь ответил «Еще одним серьезным призывом», в котором он указал на проделки Луптона и пятидесятников как на логическое последствие учения святости. Обществу пришлось выбирать, писал он, между реализацией «будущего силы и влияния» и скатыванием «в эмоционализм и рантеризм». Сторонники последнего распространяли «коварные слухи» и сеяли «необоснованные подозрения и обвинения... чтобы получить контроль над всей нашей церковью и провезть ее по своему вкусу». Этого, с вызовом заключил Джонс, не произойдет. В конце января 1907 года, пока Друзья святости разбирались с пятидесятниками, Джонс отправился в лекционный тур, который включал в себя остановки в Уилмингтонском колледже, Эрлемском колледже и колледже Пенна, а также в Университете Друзей. Сначала, в Цинциннати, он встретился с Альбертом Брауном, Элбертом Расселом и несколькими другими симпатизантами, чтобы обсудить «каждую фазу ситуации». Затем он отправился в колледжи, всё более довольный приемом, который ему оказывали. «Друзья, которых я встретил, — писал Джонс, — очень устали от атак на образование и попыток увлечь церковь в бесплодные споры, по крайней мере, насчет христианства». Кульминацией тура стало посещение Университета Друзей, где он почти в одиночку противостоял руководству годового собрания, состоявшему из представителей движения святости, и «полностью повернул поток в обратном направлении». «Победа в Канзасе была ошеломительной, — сказал Джонс своей жене. — Я верю, что мы могли бы выиграть дело, если бы могли только распространять информацию достаточно». Оценивая результаты последних трёх месяцев, Томас Ньюлин в марте написал восторженно Джонсу: «Теперь-то вы их вымели насовсем».

Нигде новая уверенность модернистов не была так заметна, как на заседании Пятилетнего Собрания в 1907 году. Перед его созывом в октябре модернистская группа провела неофициальную конференцию для выработки стратегии. Модернисты были воодушевлены прохладным отношением, которое встретили нападки на Эрлем и «Америкэн Френд» на Западном Годовом собрании, обычно являющемся оплотом святости, за месяц до этого. Было решено, что Джонс и Рассел должны изложить модернистские взгляды в своих статьях, которые им нужно представить. Эти две статьи привели в бешенство делегатов от фракции святости. Когда Рассел закончил свое выступление, одна женщина из Калифорнии немедленно упала на пол, чтобы вознести страстную молитву за упокой его души. Но когда Дэвид Хэдли и Люк Вудард попытались не допустить публикации статьи Рассела, их предложение было отклонено значительным большинством голосов. Джонс с ликованием написал, что стал свидетелем величайшего триумфа в своей жизни; модернисты сочли себя оправданными.

События 1906—1907 годов являются водоразделом в истории квакерства и естественным конечным пунктом для этого рассказа. Атаки святости на «неблагонадежность» не прекратились после 1907 года; если что, они стали более энергичными и громкими. Но после 1907 года существование модернистского квакерства никогда не было в опасности. Американское квакерство стало микрокосмом американского протестантизма. У него была фракция примитивистов, отчаянно пытающаяся сохранить старые пути — уилбуриты. У него была одна либеральная фракция, которая выросла из унитарийско-универсалистского либерализма 1820-х годов — хикситы. У него была другая либеральная фракция, символом которой стал Джонс, переросшая из евангелизма в модернизм. И, наконец, фракция, называющая себя евангельской, продукт ривайвелистского движения святости 1870-х годов, быстро затвердевала в фундаментализме.

История американского квакерства в течение двадцатого века отражала эти реалии, поскольку Друзья всех взглядов боролись за то, чтобы соединить свое наследие с влияниями и вызовами большего мира. Либеральное квакерство стало доминантной силой у гернитских, уилбуритских и хикситских годовых собраний на Востоке после 1907 года; к 1960-м годам

Друзья в Новой Англии, Нью-Йорке, Филадельфии и Балтиморе снова были объединены. Либеральное квакерство также распространилось по всей Соединенным Штатам в небольших, непрограммированных собраниях, встречающихся главным образом в университетских городках и в крупных городских центрах. Сочетая традиционные модели богослужения с модернистской теологией и часто радикальным социальным активизмом, эти Друзья обычно задавали образ квакерства для большинства американцев.

К западу от Аппалачей (и в Северной Каролине) американские Друзья показывают значительное разнообразие. Консервативное квакерство было преобразовано притоком новых членов, которые принимают непрограммированное богослужение, но которые проявляют некоторое уважение к теологическим особенностям вилбуризма. Гернитские Друзья Пятилетнего Собрания (переименованного в Объединённое Собрание Друзей в 1960 году) оставались самой крупной и наиболее склонной к ссорам квакерской группой. Модернисты укоренились в колледжах, таких как Эрлем и Гилфорд, среди пасторства некоторых более крупных городских собраний и в бюрократических структурах Пятилетнего Собрания. Друзья с симпатиями к фундаментализму ответили тем, что вывели три годовых собрания (Орегон, Канзас и Небраска) из Пятилетнего Собрания между 1925 и 1956 годами. В 1965 году они присоединились к Годовому собранию Огайо и сформировали Альянс Евангелических Друзей, который отстранился от Национального совета церквей в пользу Национальной ассоциации евангелистов и подобных групп. Объединённое Собрание Церквей остается самой разнообразной квакерской группой, включая в себя пасторские и непасторские собрания, его духовенство состоит из представителей всего спектра американских семинарий, его конгрегации варьируются от наиболее сдержанного мейнстримного протестантизма до харизматов, и во многом они все еще обсуждают те же вопросы, что и в 1907 году.

Ну а что же происходило с массами Друзей в таких местах, как сообщество Уэстфилд в Индиане, с которого мы начали наш рассказ? Они отказались почти от всех черт, которые когда-то их отличали. Простая речь и простая одежда сохранились лишь у быстро сокращавшейся группы консервативных Друзей. Старое кладбище с маленькими скромными надгробиями было заброшено в пользу городского погоста. Академия, последний остаток охраняемого образования, была вытеснена конкуренцией с государственной средней школой. Мало что, кроме отсутствия обрядов, отличало Церковь Друзей Уэстфилда (слово «Собрание» было отброшено как устаревшее) от любой другой церкви в общине.

Модернистов в Уэстфилде было трудно найти — немногие выходцы из деревни вскоре устремлялись в более гостеприимные стены Эрлема или на восток. Однако и пыл святости, породивший Сета Риза и А. Дж. Томлинсона, также угасал. Леви Лаптон, старый помощник Уильяма Смита, переехал в Уэстфилд в 1911 году, но чуть более чем через десятилетие он вывел группу сторонников святости из Церкви Друзей Уэстфилда на том основании, что она запятнала себя модернизмом и выступает против святости. Другими словами, она стала мирской. Смит был прав. Друзья Уэстфилда, как и другие квакеры по всей стране, оказались неразрывно связаны с большим миром и его укладом.

Приложение

Статистика членов ортодоксальных собраний (церквей), 1845-1908

Годовое собрание	1845	1871	1890	1908
Балтимор	562	600	1012	1179
Калифорния	-	-	-	3893
Индиана	30000	17200	22015	20346
Айова	-	8599	11391	10305
Канзас	-	-	9347	11370
Небраска	-	-	-	1791
Новая Англия	8021	4403	4020	4351
Нью-Йорк	11000	2858	3895	3433
Северная Каролина	4500	4000	5905	6763
Огайо	8000	2855	4733	6043
Орегон	-	-	-	2051
Филадельфия	8686	5500	4513	4389
Вирджиния	331	(перешли в Балтимор)	-	-
Западное	-	9749	13784	15628
Вилмингтон	-	-	-	6243
Общее членство	71600	55764	80615	97785

В 1845 г. в США было примерно 23000 членов хикситских собраний.

В 1890 г. в США было примерно 22000 членов хикситских собраний, 4329 членов консервативных собраний и 232 членов «примитивных» собраний.

Библиотека сайта Quakers.ru