

Список иллюстраций, таблиц и карт

Таблицы

Таблица 1. Выборка религиозных деноминаций.

Таблица 2. Демографические показатели американских религиозных конфессий около 1926 года.

Таблица 3. Поиск по ключевым словам.

Таблица 4. Позиция относительно контроля рождаемости в соответствии со взглядами на расовый суицид и социальный евангелизм.

Таблица 5. Ранний религиозный активизм в американском религиозном поле в соотношении с позицией относительно ранней реформы контрацепции.

Таблица 6. Религиозная идентичность и членство в американской религиозной сфере около 1930 года.

Таблица 7. Феминистская позиция среди религиозных групп около 1930 года.

Таблица 8. Поддержка евгеники в американском религиозном обществе около 1930 года.

Таблица 9. Американские религиозные деноминации тогда и сейчас.

Рисунки

2.1. «Римские католики, евреи и протестанты в Нью-Йорке,» 1909 год.

Карты

1. Процент римских католиков по отношению к представителям других религиозных групп Америки, 1926 год.

2. Ранние либерализаторы.

3. Неофициальные сторонники.

4. Критики (исключая римских католиков).

5. Воздержавшиеся группы.

Благодарности

В процессе работы над книгой были поставлены обширные задачи по сбору данных. Этот проект не был бы реализован без помощи 60 ассистентов, которые работали со мной в течение этих лет. Отдельная благодарность Сабрине Даниэльсен (Sabrina Danielsen), моему соавтору первой половины исследования, за осуществление всевозможных организационных и творческих задач. Она помогла реализовать этот проект, создала инструкции для ассистентов, которые я впоследствии использовала в течение всего исследования, определила неоднозначные профессиональные вопросы, которые нам предстояло прояснить, и проработала вместе со мной возникающие социоисторические нюансы снова и снова.

В Аспирантском теологическом союзе в Беркли, штат Калифорния, Фарин Парвез руководила группой исследователей, включая Кэтрин Кастанья, Шармин Моррисон и Лорин Спрингер в их работе с ресурсами библиотеки Флоры Ламсон Хьюлетт, где я получила доступ к периодическим изданиям, которые были недоступны или не распространялись на всей территории США.

Большая часть периодических изданий тем не менее были доступны по всей стране, и эти источники поступали ко мне и моим ассистентам из отдела межбиблиотечного абонемента Библиотеки Ван Пелта, расположенной в Пенсильванском университете. Возможно, персонал отдела межбиблиотечного абонемента счастлив не меньше меня, что этот проект наконец завершен. Я очень благодарна за множество способов, которыми они помогали мне в период исследования, и выражаю особую благодарность Питеру Коллинзу и Лапису.

Я также получила большую помощь от студентов Пенсильванского университета, большинство из которых были приглашены к участию по итогам моего курса для бакалавров «Введение в методы исследования». Рискую кого-то упустить, я благодарю Дженну Акерман, Фьору Арапи, Хэдли Ассаил, Ребекку Бэтчелдер, Ияссу Берхану, Маргарет Борден, Луиса Браво, Ребекку Браун, Николь Кабанес, Кэтрин Конибер, Бернадетт Д'Алонзо, Соломона Дэвида, Нору Донован, Рэйчел Айзенберг, Шайну Фейдер, Оливию Грэм, Сицин Хе, Лору Херринг, Джулию Хинтлиан, Каджайю Хопкинс, Дэвида Джексона, Эрика Янко, Ясмин Кабуд, Дога Керестечиоглу, Сараджин Керолл, Джулию Кинзи, Дженис Конг, Йен Лачоу, Дживун Ли, Дэвида Ли, Николь Малик, Келси Матевиш, Алексиса Майера, Майкла МакКарти, Талию Мосс, Саманту Майерс-Дайнин, Эллисон Майгас, Шарлотту Норен, Андреа Джованна Пинеда, Джиллиан Рени, Мелиссу Ретква, Жасмин Риоден, Сару Руссо, Анну Сабо, Рэйчел Шонветтер, Саманту Саймон, Дэвида Зорге, Алекса Стэндена, Альбу Тунинетти, Киру Уильямс, Сару Уилсон, Каликолехуааканеалии Забала-Мур и Ирис Чжан.

Хочу особо отметить Николь Малик и Каджайю Хопкинс. Обе помогали мне в работе над проектом, будучи студентками бакалавриата Пенсильванского университета, начиная с поиска по ключевым словам в электронном каталоге периодики и заканчивая более сложными задачами в последующие несколько лет. Спасибо вам. Также, несмотря на то что она присоединилась к проекту, когда книга была уже в печати, я благодарна Элизе Бекер за ее стойкую и жизнерадостную помощь в процессе редактирования.

Мне удалось взять на работу всех вышеупомянутых ассистентов благодаря щедрой поддержке Пенсильванского университета, включая Грант Фонда университетских исследований, а также стабильное финансирование со стороны факультета социологии. На более поздних этапах исследования мне посчастливилось встретить Джона ДиУлио с его непоколебимой поддержкой, а также получить финансирование и другие ресурсы со стороны Программы Пенн по исследованию в области религии и город-

ского гражданского общества (PRUCCS). Именно через Программу Пенн мне удалось познакомиться с политологами, в частности Джоном Лапински и Мишель Марголис, которые разделяют мои интересы и чья профессиональная поддержка повлияла на мою деятельность в Университете Пенсильвании наилучшим образом.

Это проект был задуман, когда я была членом факультета социологии в Университете Пенсильвании. В течение этого времени я получила поддержку и комментарии от большинства моих коллег, но в особенности от Ченоа Флиппен, Пилар Гоналонс-Понс, Аннет Ларо и Эмилио Паррадо. Отдельное спасибо Камилле Чарльз за ее содействие, а также Амаде Амента за невероятно крепкую дружбу и тренировки столь многочисленные, что сосчитать невозможно. Мне сложно перечислить все аспекты моей работы в Пенн, которые стали проще и приятнее благодаря Кэти Догерти и Элин Роуэнс. Мне также посчастливилось иметь выпускников, которые стали прекрасными коллегами. Я выражаю благодарность Рэйчел Эллис, Линдси Глассман, Питеру Харви, Тессе Хаттенлохер, Хейли Пилигрим и Патриции Тевингтон. У меня также есть потрясающие коллеги на других факультетах Пенн, которые делились отзывом и оказывали дружескую поддержку на протяжении этих лет. Отдельное спасибо Джону Джексону и Деб Томас с факультета антропологии, а также Джулии Линч и Доун Тил с факультета политологии.

Мне было полезно представить это исследование в Университете Бейлора, Принстонском университете, Калифорнийском университете в Беркли, Чикагском университете, Университете Нотр-Дам, Университете Висконсина и Йельском университете¹.

Несмотря на то что их связь с этим проектом более отдаленная, чем связь с моей предыдущей работой, я выражаю благодарность Майку Хауту, Энн Свидлер и Ким Восс за их интеллектуальную щедрость. Их влияние запечатлелось в моем социологическом воображении. Также спасибо Марку Чавесу, Мишель Диллон, Роберту Робинсону, Крису Смиту и Роберту Вутноу, которые воодушевляли меня на протяжении многих лет.

¹ Признан нежелательной организацией в РФ. — *Прим. ред.*

Моя глубокая признательность Наоми Шнайдер за понимание и веру в эту книгу.

В заключение: мне посчастливилось иметь семью, которая у меня есть. Позвольте мне начать с моего замечательного партнера по жизни Стива Винчелли, который прекрасно понимает, что исследование и авторская работа должны быть защищены от хаоса и радости семейной жизни. Спасибо ему за то, что помогал мне заниматься этим последние 20 лет, в особенности, осуществлять работу над этой книгой, поскольку наша семья стала больше. Мои дети, Армандо, Стелла и Сонни Винчелли, заслуживают благодарность за те редкие минуты, когда они слушали меня и давали мне возможность работать, когда это было необходимо. Несмотря на это, я вас очень крепко люблю. Спасибо за все моим родителям, Адель и Полу Уайлд.

Введение

Почему половая и гендерная политика стали американской религией? Многим этот вопрос может показаться почти что риторическим — каким образом пол и гендер *не* разделили прогрессистов и консерваторов, религиозных и не только? Эта книга — попытка объяснить, в чем проблема таких представлений о том, что кажется само собой разумеющимся. Следуя поставленной задаче, мы рассматриваем конкретный исторический момент, когда религиозные группы впервые разошлись во взглядах относительно пола и гендера, а также прослеживаем путь, которым эти группы шли в последующие 30 лет. Многие найдут центральный аргумент этой книги неожиданным, если не шокирующим. Причиной этому является тот факт, что расхождения во мнениях начались после того, как приблизительно в 1930 году американские религиозные группы выразили их мнения относительно контрацепции. Хотя это само по себе неудивительно, ключевым выводом этой книги является следующее: стороны, которые они принимали, не имели никакого отношения к гендеру — во всяком случае не в такой степени, как мы об этом думаем сегодня (данная книга свидетельствует, что такая позиция была актуальна и в 1960-е годы). Под этим я подразумеваю, что положительное отношение конкретной религиозной группы относительно контрацепции приблизительно в 1930-е годы не имело ничего общего с их феминистскими взглядами или позицией насчет прав женщин. Вместо этого взгляды религиозных групп на легализацию контрацепции зависели от того, были ли они сторонниками белого супрематизма и, как следствие, заинтересованными в сокращении (нежелательной) рождаемости.

Я пришла к этому выводу в результате анализа одного из ключевых поворотных моментов, тех факторов, которые привели к нему, а также последствий этого переворота для американских религиозных групп на протяжении последующих десятилетий. Этот момент возник в период между 1929 и 1931 годами, когда девять из наиболее влиятельных американских религиозных движений весьма неожиданным образом объявили, что контроль рождаемости не является грехом в общепринятом понятии, но долгом — для определенной группы населения. Это заявление вызвало смешанную реакцию, от испуга до поощрения и безмолвия. «Битва за контроль рождаемости» объясняет, почему эти группы выбрали путь либерализации, в то время как другие пошли иным путем, и отслеживает подтекст этого решения до того, как методы контрацепции получили одобрение среди наиболее непоколебимых религиозных течений до середины 1960-х годов.

Эта книга знакомит читателя с неприятной историей. Ранние сторонники контрацепции были озабочены идеей сокращения коэффициента рождаемости среди определенных групп населения, так как твердо верили, что белой расе неизбежно грозил *суицид*. Слово *суицид* в определении *расовый суицид* было намеренным. Этот термин был распространен евгениками, — сторонниками псевдонауки, мотивировавшей Гитлера в период холокоста, — которые хотели подчеркнуть, что белые англосаксонские протестанты добровольно позволяли себе быть беспородными. В каждой статье и обращении евгеники били тревогу о необходимости повышения рождаемости, приводя факты аналогичные следующему:

Англосаксонская группа, которая всегда была основой американского населения, теперь испытывает сокращение <...> количество детей на один брак в штате Массачусетс в 1870, 1880, 1890 годах было следующим: коренное население — 2,2, 2,2 и 2,4 соответственно; иностранное население — 4,4, 5,0, 4,3 соответственно [Protestantism Is Falling Behind through Unproductive Marriages 1915: 40].

До середины 1920-х годов *почти половина* наиболее выдающихся американских деноминаций выразили поддержку в адрес белого супрематизма, а также глубокую обеспокоенность проблемой расового суицида. Несмотря на то что беспокойство относительно расового суицида было весьма естественно для (буквально всех элитарных северо-восточных белых) религиозных групп, не все признали контрацепцию на официальном уровне. Анализируя контекст, мы пришли к выводу, что эта обеспокоенность является необходимым, но вполне достаточным свидетельством, объясняющим, кто именно поддерживал легализацию контроля рождаемости. Все религиозные группы, легализовавшие контроль рождаемости, имели одну общую черту: они были приверженцами социального евангелизма.

С конца XIX века вплоть до середины XX столетия социальный евангелизм являлся доминирующим прогрессивным социальным движением в американской религиозной сфере. Возникнув на фоне нескольких крупных забастовок, социальный евангелизм был нацелен на минимизацию негативных эффектов промышленного капитализма. Как и постмиллениалы, социальные евангелисты верили, что Иисус Христос не вернется до тех пор, пока общество и его институты не искупят свою вину [Carter 1956; Phillips 1996; Szasz 1982]. Как результат, социальные евангелисты были активными сторонниками социальной реформы, твердо веря, что их долгом является борьба с бедностью, неравенством, войной и другими болезнями общества. Вера в социальный евангелизм часто совпадала с обеспокоенностью проблемой расового суицида. Когда это произошло, религиозные лидеры убедились, что легализация контроля рождаемости была не только мудрым решением в плане расового контроля, но и религиозным долгом.

Группы, которые легализовали контроль рождаемости в связи с их евгенистическими взглядами, продолжили продвижение контрацепции вплоть до конца 1960-х. По мере того как они это делали, многие детали их активности, особенно чью рождаемость они стремились сократить, изменились. То, что началось с волнения о приросте населения католиков и евреев в Америке

сдвинулось в течение нескольких десятилетий в сторону коэффициента рождаемости в бедных странах и темнокожего населения во внутренних городах. Тем не менее, как только это произошло, одна деталь осталась неизменной: продвижение контрацепции этими группами было связано с рождаемостью внутри определенных групп общества и никогда, даже в середине 1960-х, с использованием методов внутри религиозного сообщества.

В целом «Битва за контроль рождаемости» демонстрирует, что понимание процессов, как и зачем некоторые группы легализовали контрацепцию раньше других и продолжили продвигать эти идеи в течение нескольких десятилетий, возможно, если мы признаем факт, что религия и неравенство пересекаются неоднозначным образом. В этой книге я называю этот феномен *неоднозначной религией*.

Неоднозначная религия: раса, класс, религия и интерсекциональность

Исследователи в области неравенства осознают сложность этого явления, сформированного различными социальными структурами [Collins 1990; McCall 2001; McCall 2005]. Эта теория, которую часто определяют как интерсекциональность, повлияла на аргумент и анализ данной книги. Тем не менее, в то время как упомянутая теория была основополагающей в развитии аргумента этой книги, религия обычно не учитывалась как элемент исследования, дополняющего этот дискурс¹. Таким образом, несмотря на то что существует много хороших исследований в области религии и расы, религии и иммиграции или этнической принадлежности, большинство из них не связаны с интерсекциональностью. Более того, в отличие от исследования на тему религии

¹ Многие интерсекциональные исследования сосредоточены на женщинах цветных рас. См. [Brewer 1993; Collins 1990; Crenshaw 1991; Davis 1981; Espiritu 2000; Glenn 2002; Hooks 1981; Hooks 1984; King 1988; Moraga, Anzaldúa 1983; Robnett 1997].

и расы или религии и иммиграции, которое по-прежнему имеет ощутимый вес, изучение религии и класса, или религиозного неравенства, до недавнего времени практически не было популярно в этой области². И это несмотря на то, что раньше оно также было основной частью социологии религии, а классовые различия между американскими религиозными группами считались настолько существенными, что многие ранние социологи принимали их как данность³.

Неоднозначная религия утверждает, что этот институт является неотъемлемой частью расового, этнического, классового и гендерного неравенства. Основополагающая точка зрения этого концепта подразумевает, что в рамках исследования, посвященного неравенству или религии, необходимо открыто акцентировать эту взаимосвязь⁴. Таким образом, комплексная религия во многих отношениях просто возвращает дискуссию к тому, с чего она начиналась, — туда, где мы признаем и пытаемся операционализировать, насколько это возможно, способы, которыми религия пересекается с проблемой неравенства.

Конечно, при этом теория неоднозначной религии выигрывает от достижений в области изучения неравенства, так как социология религии принимала эту взаимосвязь как должное, а также от многочисленных исследований в области американской религии, где раса и класс не являются центром дискуссии [Griffith 2017]. Важнейший элемент, пожалуй, даже более важный, чем интерсекциональность, позаимствован из расовой теории, в частности концепта расиализации [Omi, Winant 1986]. Используя термин *раса* в этом исследовании, я ссылаюсь на теоретиков

² В последнее время возобновился интерес к изучению классовых различий среди религиозных групп. Несколько исследований показывают, что значительные классовые различия сохраняются между американскими религиозными деноминациями — например, [Keister 2003; Park, Reimer 2002; Pyle, Davidson 2003; Smith, Faris 2005: 95–104; Wilde et al. 2018: 107–126].

³ Например, [Baltzell 1964; Demerath 1965; Niebuhr 1929; Vidich 1958; Weber 2001].

⁴ См. [Wilde 2017; Wilde, Glassman 2016: 407–425; Wilde, Tevington 2017: 1–13].

расиализации, которые определяют эту категорию как «концепт, обозначающий и символизирующий социальные конфликты и интересы в соответствии с различными типами человеческого телосложения» [Ibid.]. Под термином *расиализация* я подразумеваю процесс приписывания расовых или этнических идентичностей группе, которая не обладала таковыми характеристиками до этого момента. Исследователи в области расиализации признают важную роль религии в данном процессе в контексте истории. Тем не менее, несмотря на это, аналогично изучению межсекциональности в целом, немногие исследования на тему расы и процессов расиализации оценивают религию как центральную аналитическую категорию⁵.

На протяжении этой книги я подчеркиваю, что религия была основой в процессе расиализации, через который в первой половине XX века прошли ирландские и итальянские иммигранты-католики, а также европейские переселенцы еврейского происхождения. Что более важно, религия была причиной, по которой уровень рождаемости внутри этих групп считался проблематичным и нежелательным. Эта книга демонстрирует, что религия была не просто в соотношении со статусом «желательный/нежелательный». Она являлась ключевым элементом этого статуса. Религия была критическим измерением, в котором раса «была оформлена и представлена через культуру, была значимым способом присвоения характеристики групповой или индивидуальной идентичности, социальных проблем и опыта» [Winant 1998: 756].

⁵ Исключениями являются [Waters 1990; Emerson, Smith 2000; Alba et al. 2008]. Ранние социологи религии рассматривали ее как «очень важный фактор в сохранении расового характера» [Niebuhr 1929: 110], ключевой источник социальной идентичности [Herberg 1955]. Социологи религии продолжают подчеркивать важность религии для иммигрантов [Cadge 2005; Cadge, Ecklund 2007: 359–379; Chen 2002; Kurien 2004: 362–385; Mooney 2009; Warner, Wittner 1998; Yang, Ebaugh 2001: 269–288] и афроамериканцев [Emerson, Smith 2000; Marti 2009: 53–68; McRoberts 2003; Pattillo-McCoy 1998: 767–784; Patterson 1998; Wood 2002], но эта работа далеко не всегда пересекается с исследованиями расы или интерсекциональности.

Таким образом, на базовом уровне неоднозначная религия помогает нам понять, что объяснение ранней реформы контроля рождаемости в американском религиозном контексте невозможно без понимания отношения к расе в то время⁶. Также невозможно понять расовые категории того времени (в особенности на северо-востоке) без понимания того, как на них и даже на их становление повлияла религия. Это верно не только в плане, чья рождаемость должна быть под контролем, но и в плане объяснения, кто пытался ее контролировать.

Исследователи в области расы описывают расовый проект как «усилие реорганизовать и перераспределить ресурсы в соответствии с расовыми признаками» [Omi, Winant 1986]. Опуская эвфемизмы, контроль рождаемости стал «расовым проектом», который, как подтверждает данная книга, оставался в фокусе наиболее выдающихся религиозных деноминаций Америки с конца 1920-х вплоть до 1960-х годов.

Данные и методы

Эта книга опирается на методы, которые в научном сообществе принято называть сравнительно-исторической социологией (*comparative-historical sociology*). В моем представлении эти методы подразумевают попытку изучения истории наиболее систематическим образом — анализируя примеры обобщения, предвзятого мнения и сравнения, затем идентифицируя

⁶ Когда я говорю об «американском религиозном обществе», я сознательно опираюсь на теории организационного пространства, где организации конкурируют «не только за ресурсы и клиентов, но и за политическую власть и институциональную легитимность» [DiMaggio, Powell 1983: 150; Martin 2003: 1–49]. В начале XX века американское религиозное общество включало религиозные деноминации, вышестоящие организации, такие как Федеральный совет церквей, и религиозные движения, такие как социальный евангелизм. Хотя все эти темы были тщательно изучены исторически, их влияние на один конкретный вопрос редко анализировалось комплексно. См., например, [Carter 1956; Hutchinson 1992; Marsden 2006; Phillips 1996; Szasz 1982; Tobin 2001].

и в идеале фальсифицируя альтернативные объяснения в процессе формирования основного⁷. Именно эти методы, а также макросоциологические вопросы, которые они подразумевают, наиболее явно отличают «Битву за контроль рождаемости» от других аналогичных исследований, в особенности богатый и разнообразный корпус исследования в области американской религии⁸. Данные методы, в частности, являются попыткой сравнения схожих групп, различающихся в различных аспектах, позволили мне увидеть неутрачивающую важность неравенства, прежде всего в отношении американской религии к расе и классу.

Чтобы провести сравнительно-историческое исследование на тему отношения американских религиозных групп к контрацепции, мне пришлось принять ряд важных решений. Эти решения влияют на утверждения, которые я представляю в этой книге, и, что, конечно, более важно, на то, поверит ли мой читатель этим утверждениям. Ниже я привожу те из них, которые считаю наиболее важными.

⁷ Фальсификация альтернативных объяснений — это, пожалуй, один из наименее обсуждаемых, но, на мой взгляд, наиболее важных компонентов метода, за осознание чего я бесконечно благодарна Киму Воссу [Mahoney, Rueschemeyer 2003: 10]. О значимости крупных вопросов см. [Skocpol 2003: 407]. Для невероятно полезного и простого различия исторических и сравнительно-исторических исследований см. таблицу Аменты [Amenta 2003: 94].

⁸ Конечно, существует множество исследований американской религии. Однако лишь немногие из них рассматривают явления через призму расы и класса так, как это делает *Birth Control Battles* [Griffith 2017]. Аналогичным образом, в своей книге «Culture Wars», Хантер утверждает, что прогрессивные религиозные группы (и нерелигиозные) закрепились на левом фланге, а «ортодоксальные» — на правом из-за различий в «мировоззрениях», но вообще не упоминает класс или расу [Hunter 2001]. Наиболее важное исследование американской религии, в котором класс является ключевым элементом аналитики, — «Restructuring of American Religion» Вутнау, где неравномерный доступ к высшему образованию подчеркивается как основной фактор расхождений взглядов внутри американской религии [Wuthnow 1998].

Временные рамки: 1926 год как точка отсчета

Так как эта книга охватывает почти 50 лет американской истории, глубоко погружаясь в период с 1918 по 1965 год, деноминации, формирующие основу этого анализа, оказываются своего рода движущейся мишенью. Ранние расколы часто приводили к формированию двух новых деноминаций (одной на Севере и другой на Юге) в связи с отменой рабства перед началом Гражданской войны в той же степени, что и движения за воссоединение часто заканчивались унификацией и впоследствии даже слиянием с другими деноминациями-единомышленниками до середины 1960-х годов. Таким образом, мне необходимо объяснить читателю, почему для своего исследования я выбрала именно эту точку отсчета.

Таблица 1 представляет структуру деноминаций в Америке приблизительно в 1926 году. Как мы увидим дальше в «Битве за контроль рождаемости», эти группы значительно изменятся. Их современные названия представлены в таблице 9 в третьей части этой книги.

1926 год стал точкой отсчета в этом исследовании по трем причинам. Во-первых, в этом году была проведена последняя перепись религиозных объединений, организованная американским правительством. Этот невероятный исторический ресурс позволяет мне изучить и представить значительный объем информации, который иначе был бы недоступен. Во-вторых, данная точка отсчета представляет момент всего за несколько лет до пика первой волны реформы контроля рождаемости. Таким образом, 1926 год представляет американский религиозный контекст, каким он был накануне первой волны. И в-третьих, 1926 год запечатлевает тот год в истории, когда Америка находилась на полпути между расколами, которые встряхнули религиозные объединения в период около Гражданской войны и те объединения, которые стремились восстановить единство этих подразделений в последующие десятилетия XX века. Таким образом, 1926 год является точкой отсчета для того, чтобы понять американский религиозный контекст, каким он был до и каким он станет после.

Выборка

Обширная выборка Американских религиозных групп — во многом основное преимущество этой книги⁹. Чтобы ответить на поставленные мною вопросы, я составила список объединений, которые бы отразили разнообразие американских религиозных организаций. Во всем этом разнообразии мне также было необходимо найти достаточно схожих характеристик, чтобы сопоставить представленные деноминации. Данная книга охватывает насыщенную духовную сферу, которая может быть представлена только через обширную выборку: от мормонов до методистов, от южных баптистов до адвентистов седьмого дня и квакеров, от реформистского иудаизма до реформатской церкви в Америке и исторически черных групп, таких как Африканская методистская епископальная сионская церковь, и других деноминаций, существующих между ними. Отбор религиозных деноминаций потребовал многих решений, возможно, больше, чем любой другой аспект исследования, представленного здесь.

Охват выборки

Первое решение, которое я приняла относительно выборки, было связано с охватом. Учитывая вероятность того, что у многих деноминаций меньшего калибра не было таких ресурсов, как периодика или архив, которые позволили бы проследить их взгляды и дискурс, я решила включить все религиозные группы с количеством участников, превышающим 400 тысяч, опираясь на данные переписи 1926 года¹⁰. Большинство деноминаций,

⁹ Как отмечает Эдвин Амента в «Comparative Historical Analysis in the Social Sciences», систематические выборки часто труднодоступны или даже невозможны для большинства сравнительно-исторических исследований [Amenta 2003: 104].

¹⁰ Единственная деноминация, соответствующая первоначальному критерию, но не включенная в исследование, — Африканская методистская епископальная церковь. Я не смогла найти экземпляры ее периодического издания «Christian Recorder».

Таблица 1. Выборка религиозных деноминаций

Деноминации	Численность в 1926 году ^a	Источник	Либерализация контроля рождаемости
Ранние либерализаторы			
Квакеры	91 326	«Друзья»; «Американские друзья»; «Тайные друзья»	1929 ^b
Реформистский иудаизм	—	«Ежегодник Центральной конференции американских раввинов»; «Вести Союза» ^c	1929 ^d
Вселенская Церковь	54 957	«Универсалист»; «Христианский лидер»	1929 ^e
Американская унитарная ассоциация ^f	60 152	«Христианский реестр»	1930 ^g
Методистская епископальная церковь	4 080 777	«Христианский защитник»	1931 ^h
Конгрегациональная церковь	881 696	«Конгрегационалист» [*]	1931 ⁱ
Христианская церковь	112 795	«Вестник Евангельской свободы» [*]	1931 ^j
Пресвитерианская церковь Соединенных Штатов Америки	1 894 030	«Новая эра и пресвитерианский журнал»	1931 ^k
Протестантская епископальная церковь	1 859 086	«Живая Церковь»	1934 ^l
Неофициальные сторонники			
Евангелический синод Северной Америки	314 518 ^m	«Вестник евангелистов»	1947 ⁿ

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru