

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

DOI: 10.24290/1029-3736-2018-24-1-175-192

КОНФЛИКТ СВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА И РЕЛИГИИ: ОТ ОДИННАДЦАТОГО СЕНТЯБРЯ НЬЮ-ЙОРКА К ЧЕРНОЙ ПЯТНИЦЕ ПАРИЖА

С.В. Трофимов, канд. социол. наук, доц. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, МГУ, д. 1. стр. 33, г. Москва, Россия, 119234*

Предложенная статья освещает конфликт светского и религиозного в условиях современного западного общества в концепции Юргена Хабермаса и Даниэль Эрвьё-Леже. Дается оценка проблеме интеграции мусульманских общин во французском обществе конца XX в., приводятся примеры. Особое внимание уделено кризису светского регулирования религиозного в современном обществе.

Немецкий социолог и философ отмечает сложное переплетение светского и религиозного в событиях и реакциях 11 сентября 2001 г. Религиозная мотивация действий и убеждений террористов, сделавших смертельным орудием гражданские авиалайнеры с пассажирами и направивших их на символ международной глобальной бизнес-системы — башни-близнецы Мирового торгового центра, не оставляет сомнений. Тем более удивительной стала реакция на это из ряда вон выходящее событие, которая содержала в себе значительную религиозную составляющую в официальных мероприятиях и реакциях гражданской общественности.

Данной трактовке близко мнение французского социолога Даниэль Эрвьё-Леже, которая анализирует проблему регуляции религиозных организаций светским французским обществом и видит причину ее дисфункционирования в несоответствии модели “религиозной организации”, принимаемой светским государством. Ислам оказывается первой религией во Франции 1990–2000-х гг., которая не вписывается в традиционную для французской внутренней политики, и проблемы взаимодействия верующих в светском обществе (администрация, школа и т.д.) только нарастают.

За пятнадцать лет, прошедших с момента, когда Ю. Хабермас произнес свою речь, ситуация, с одной стороны, изменилась и усугубилась, с другой — полностью подтверждает выводы, сделанные философом. В свете проблемы “нашествия” беженцев предсказанный, но произошедший при полной неготовности французских властей и силовиков на него оперативно отреагировать, террористический акт “черной пятницы 13 ноября 2015 года” очередной раз продемонстрировал столкновение религиозного и светского дискурсов. Совершенно европейская символика “дурной приме-

* Трофимов Сергей Викторович, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

ты” пятницы тринадцатого, не имеющая прямых аналогий в мусульманском и еврейском мире, но использованная разработчиками теракта, была рассчитана на нагнетание паники у европейски мыслящего обывателя — потенциальной жертвы теракта.

Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и Западной Европе.

Ключевые слова: социология религии, конфликт светского и религиозного, современная религиозная ситуация, Ю. Хабермас, Д. Эрвьё-Леже.

CONFLICT OF LIGHT SOCIETY AND RELIGION: FROM 11 SEPTEMBER OF NEW YORK TO THE BLACK FRIDAY OF PARIS

Trophimov Sergei V., Associate Professor, Chair of Modern Sociology, Faculty of Sociology, Moscow State University, Leninsky Gory 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

The proposed article highlights the secular and religious conflict in the context of modern Western society in the concept of Jürgen Habermas and Danièle Hervieu-Léger. An assessment is given of the problem of the integration of Muslim communities in the French society of the late 20th century, and examples are given. Particular attention is paid to the crisis of secular regulation of religion in modern society.

The German sociologist and philosopher Jürgen Habermas notes the complex intertwining of the secular and religious in the events and reactions of September 11, 2001. If the religious motivations of the actions and beliefs of terrorists that have made a lethal weapon civilian airliners with passengers, sending them to the symbol of the international global business system — the twin towers of the World Trade Center, leaves no doubt. All the more surprising was the reaction to this extraordinary event, which contained a significant religious component in the official events and reactions of the civil society.

In this context, the opinion of the French sociologist Danièle Hervieu-Léger is close, which analyzes the problem of the regulation of religious organizations by secular French society and sees the reason for its dysfunction in the disparity between the model of “religious organization” adopted by the secular state. Islam is the first religion in France 1990–2000, which does not fit in with the traditional for French domestic politics, and the problems of interaction of believers in a secular society (administration, school, etc.) are only growing.

In the fifteen years that have elapsed since the time when Jürgen Habermas delivered his speech, the situation, on the one hand, has changed and worsened, on the other, fully confirms the conclusions made by the philosopher. In light of the problem of “invasion” of refugees, the predicted, but occurred with the complete unpreparedness of the French authorities and law enforcement agencies to react to it promptly, the terrorist act of “Black Friday November 13, 2015” — once again demonstrated the clash of religious and secular discourses. The European symbolism of the “bad name” of Friday the thirteenth, which does not have direct symbolism in the Muslim and Jewish world, used by the developers of the terrorist act, was designed to fuel panic in the European thinking ordinary citizen — a potential victim of the terrorist attack.

The material is provided useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Key words: *sociology of religion, the conflict of secular and religious, modern religious situation, J. Habermas, D. Hervieu-Léger.*

События 11 сентября 2001 г. серьезным образом потрясли западноевропейский мир. Однако “черная пятница” 13 ноября 2015 г. показала, что проблема безопасного существования привычного западного мира не только остается актуальной, но и становится все более насущной. Продолжающиеся до настоящего времени систематические террористические акты в европейских городах это подтверждают.

Через месяц после катастрофы в Нью-Йорке Юрген Хабермас произносит речь в церкви Святого Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю вручения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли¹. В этой емкой статье он называет социальные причины, обусловившие, с одной стороны, сам террористический акт, подчеркнувший противоречия западного мира и мира мусульманского, с другой — окрасившие светскую реакцию в рамках западного общества в глубоко религиозные тона.

По мнению Ю. Хабермаса, события 11 сентября 2001 г. должны были перевести конфликт между “поборниками академической науки и представителями церквей”, т.е. верующими и сторонниками секулярности, на совершенно новый уровень понимания проблемы:

“Одну сторону пугал обскурантизм и преисполненный скептическим отношением к науке культ остатков архаических чувств; другая выступала против сциентистской веры в прогресс голого натурализма, разрушающего мораль. Но 11 сентября напряженные отношения между секулярным обществом и религией были взорваны совершенно иным образом”².

Террористы, сделавшие смертельным орудием гражданские авиалайнеры с пассажирами и направившие их на символ международной глобальной бизнес-системы — башни-близнецы Мирового торгового центра, мотивировали свои действия религиозными убеждениями. Тем более удивительной стала реакция на это из ряда вон выходящее событие. У прикованных к экранам телевизоров европейцев и американцев эта сцена вызывала практически ветхозаветные ассоциации (разрушение Вавилонской башни). Ветхозаветные образы звучали в дискурсе возмездия американского президента. Также показательным было то, что охваченные скорбью или чувством солидарности люди пришли в религиозные центры —

¹ Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 117–131.

² Там же. С. 117.

синагоги, церкви, мечети, — чтобы выразить свои чувства на траурных церемониях.

“Повсюду люди пришли в синагоги, церкви и мечети, и казалось, что покушение фанатиков вызвало в сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны”³.

Вместе с тем, Ю. Хабермас утверждает, что проявившийся религиозный фундаментализм оказался исключительно современным и связан непосредственно с процессом глобализации.

Если секулярные процессы в Западной Европе проходили в течение нескольких веков, затронув как христианскую, так и еврейскую общины, то мусульманский мир оказался решительным образом не готов к мгновенному восприятию новой парадигмы в контексте глобализации.

«Будущее улучшение материальных условий жизни оказывается всего лишь одним из факторов. Решающую же роль играет блокированное чувством унижения ощущение необходимой перемены в умонастроении; политически это выражается в отделении религии от государства. Даже в Европе, где историей были отпущены века на то, чтобы выработать гибкую позицию по отношению к характеризующей модерн двуликой голове Януса, “секуляризация”, как показывают споры о генных технологиях, всегда связана с противоречивыми чувствами»⁴.

Секулярное общество предъявило своим гражданам требование не религиозного решения вопросов публичной сферы, что по сути дела являлось несимметричным. Верующие оказались вынуждены “раскалывать свою идентичность на публичную и частную составляющие”, с тем, чтобы “переводить на светский язык свои религиозные убеждения”. Вместе с тем, в силу длительного процесса в западноевропейском обществе верующие и неверующие достаточно хорошо приспособились к такой ситуации.

Оборотной стороной религиозной свободы является пацифицирование мировоззренческого плюрализма, ложившегося раньше на граждан неравным бременем. Прежде либеральное государство требовало лишь от верующих граждан раскалывать свою идентичность на публичную и частные составные части... Прежде чем их аргументы принимались во внимание для того, чтобы получить одобрение у большинства, верующие должны были переводить свои религиозные убеждения на секулярный язык.

Граница между секулярными и религиозными основаниями и без того подвижна. Поэтому утверждение спорной границы должно

³ Хабермас Ю. Указ. соч.

⁴ Там же. С. 120.

пониматься как кооперативная задача, требующая от обеих сторон признать также и перспективы каждой из них⁵.

Что касается выходцев из мусульманского мира, то в этих обществах граница между светским и религиозным не просто не проведена или каким-то образом не демаркирована, а, напротив, даже не подразумевается.

Соответственно, оказываясь перед вызовами глобализации, выходцы из мусульманского мира отказываются производить операцию разделения мирского и религиозного.

“В поступке самих мусульманских исполнителей террористических актов чувствуется несовпадение во времени мотивов и средств. Это отражение факта несовпадения во времени состояний культуры и общества на родине террористов, развившееся в результате быстрой и радикальной модернизации, лишило этих людей своих корней”⁶.

Еще один вывод Ю. Хабермаса касается возврата постгуманизма к религиозным началам.

“И если постгуманизм должен получить свое завершение в обращении к архаическим началам до Христа и до Сократа, то тогда пробьет час религиозного китча. Торгующие искусством супермаркеты распахнут свои двери для алтарей со всего мира, для жрецов и шаманов, слетевшихся со всех концов света, словно на некий вернисаж. В противоположность этому профанный, но не дефактиский разум испытывает большое уважение к тому угольку, который воспламеняется всякий раз, как поднимают вопрос о теодицее, как бы приближая нас к религии. Он знает, что профанирование сакрального начинается с мировых религий, лишивших магию ее колдовской силы, преодолевших миф, сублимировавших жертву и раскрывших таинство. И поэтому он может соблюдать по отношению к этим религиям дистанцию, не замыкаясь рамками их перспектив”⁷.

За пятнадцать лет, прошедших с момента, когда Ю. Хабермас произнес свою речь, ситуация, с одной стороны, изменилась и усугубилась, с другой — полностью подтверждает выводы, сделанные философом.

В ночь пятницы 13 ноября 2015 г. Париж подвергся массовой атаке: сразу в нескольких районах были стрельба и взрывы. Неизвестные в масках открыли стрельбу в одном из ресторанов, в это же время прогремели взрывы на стадионе “Стад де Франс”, где проходил матч между сборными Франции и Германии. Позже стало известно о десятках людей, захваченных в заложники в кон-

⁵ Хабермас Ю. Указ. соч. С. 121.

⁶ Там же. С. 118.

⁷ Там же. С. 129.

цертном зале “Батаклан”. В этой атаке более 130 человек погибли, не менее 350 пострадало. Во Франции было объявлено чрезвычайное положение, границы страны были закрыты, объявлен высочайший уровень угрозы. Президент страны Франсуа Олланд назвал эту атаку беспрецедентной.

В свете проблемы “нашествия” беженцев предсказанный, но произошедший при полной неготовности французских властей и силовиков оперативно отреагировать на него, террористический акт “черной пятницы 13 ноября 2015 года” в очередной раз продемонстрировал столкновение религиозного и светского дискурсов. Кстати, совершенно европейская символика “дурной приметы” пятницы тринадцатого, не имеющая аналогий в символике мусульманского и еврейского миров, использованная разработчиками теракта, была рассчитана на нагнетание паники у европейски мыслящего обывателя — потенциальной жертвы теракта. Религия становится индикатором происходящего конфликта, хотя не объясняет в полной мере и не ограничивает его развитие. Происходящий процесс не только и не столько религиозный, сколько политический, территориальный, экономический.

Последствия нефункционирования системы регулирования светской государственной администрацией религиозных вопросов представляются во всей силе в свете проблем, связанных с положением ислама, давно ставшего второй по численности религией во Франции, описаны Д. Эрвьё-Леже⁸ в книге “Паломник и обращенный. Религия в движении”, в которой проанализирована история присутствия мусульман во Франции начиная с 1920-х гг. и уделено особое внимание социальным условиям связанных с исламским контекстом политических, административных и юридических проблем.

До 1981 г.⁹ Парижская соборная мечеть (la Grande Mosquée de Paris), торжественно открытая в 1926 г. в ознаменование признания Родиной заслуг многочисленных воинов-мусульман, погибших на фронтах Первой мировой войны в 1914–1918 гг., служила “официальной витриной” ислама во Франции. Вместе с тем, по

⁸ Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999. P. 290.

⁹ 9 октября 1981 г. был принят декрет, отменяющий предыдущий декрет от 12 апреля 1939 г., ограничивающий права иностранцев объединяться в ассоциации в рамках закона 1901 г. об ассоциациях и религиозных конгрегациях. С этого момента мусульманские ассоциации становятся многочисленными, причем из примерно 2000 зарегистрированных к 1999 г., около 1500 связаны с местами религиозного культа (мечети, молельные комнаты и др.). Кроме того, большое число ассоциаций, объединяющей исламскую молодежь во Франции, зарегистрированы не как религиозные, но как социальные организации, заявляя основной целью развитие спорта, музыкальные и культурные учреждения и центры и т.д.

словам Д. Эрвьё-Леже, лишь в последние десятилетия XX в. французы с беспокойством начали “открывать среди себя” присутствие ислама, в первую очередь как следствие психологического шока от неуклонного роста исламистских движений во всех мусульманских странах, прежде всего в Алжире, стране особенно значимой для французов, а последнее время значимой и собственно на французской территории.

К 1999 г. происходит очевидная трансформация положения иммигрантов, прибывших на работу во Францию из Магриба: становится фактом оседлость их семей в принимающей стране, приближается к совершеннолетию поколение мусульман, родившихся во Франции в семьях иммигрантов, имеющих французское гражданство (по праву рождения на французской территории) и идентифицирующих себя уже с Францией, а не со странами происхождения родителей. Именно эта молодежь в настоящее время оказывается наиболее затронутой сложностями социальной и профессиональной интеграции. Она наиболее уязвима и постоянно ощущает на себе последствия маргинализации. Опыт отрицания социальной идентичности, с которым она ежедневно сталкивается, приводит к тому, что религия становится для нее социальным и психологическим пространством, на котором становятся возможными подтверждение своего достоинства и построение собственной идентичности. Молодые люди ищут возможность коллективно и публично исповедовать ислам, который они воспринимают как основное и фундаментальное измерение их социальной и культурной идентичности. Для них ислам стал единственным культурным и символическим благом, которым они особым образом обладают перед лицом “чистокровных французов” (*français de souche*), и который позволяет им эффективно преобразовать насильно навязанную маргинализацию в добровольно принимаемое отличие.

Поскольку ислам не располагает, по крайней мере во Франции, ни единым институтом, ни духовенством, которые бы могли взять на себя институциональное регулирование идеологии общин, формирование идентичности выражается в значительном разнообразии вариантов, которые открываются перед индивидом. Французский ислам оказывается в высшей степени полицентричным. Это вызывает интенсивную конкуренцию между различными группами, каждая из которых считает себя проводником подлинного ислама и старается контролировать конкретные учреждения: мечети, школы, радиостанции, телевизионное пространство, отведенное исламу в воскресных утренних передачах, журналы, ассоциации и местные общины. Социолог Брюно Этьен выделяет

в современном французском исламе три уровня конкурирующих структур:

– во-первых, “маленькие общины, организующиеся локально, практически без какой-либо связи друг с другом, каждая из которых стремится лишь организовать жизнь мусульман в религиозном и культовом плане”;

– во-вторых, “ассоциации, созданные с участием зарубежных государств, призванные помочь выходцам из этих стран”;

– в-третьих, “исламские лиги, поддерживающие проблематику мусульманских меньшинств, так как их определяет исламская ортодоксия”¹⁰.

“Каждая из этих структур более или менее независимо формирует своих клерков, проповедников, имамов. Ислам распадается на мозаику различных в идеологическом, этническом и национальном плане групп, частью находящихся под контролем конкурирующих организаций, таких как Парижская соборная мечеть (*la Grande Mosquée de Paris*), Национальная федерация мусульман Франции (*la Fédération nationale des Musulmans de France*), Союз исламских организаций Франции (*l'Union des organisations islamiques de France*), Ассоциация Вера и Практика (*l'association Foi et Pratique *Jamah-al-Tabligh**)”¹¹. Французское государство оказалось бессильно разработать регулирующие механизмы и выявить единого и заметного контрагента, способного выступить от имени всей (единой) “мусульманской конфессии”. Инициативы были предприняты как правыми, так и левыми правительствами, однако призывы к “консисторизации” французского ислама да настоящего времени остались безуспешными. Ислам сопротивляется институциональной конфессионализации и показывает пределы светского управления отношениями между религиями и государством.

Решение основать в рамках французского университета Центр изучения ислама на стыке образования и научного исследования, способного формировать религиозную образованную элиту (а не имамов), по мнению правительства должно было явиться первым этапом решения проблемы ислама. “Не отказываясь от поиска контрагента, государство основывает институт, который сможет быть признан большинством мусульман, – было подчеркнуто в коммюнике Министра внутренних дел от 19 мая 1998 г., – хотя на решение проблемы и необходимо время, но государство не отказывается от решительных действий, чтобы в рамках республиканской светскости помочь нашим мусульманским соотечественникам признать

¹⁰ *Etienne B. L'islamisme radical. P., 1987. P. 308–309.*

¹¹ *Ibid.*

свою культуру и положить конец дискриминации”¹². До настоящего времени решению проблемы взаимодействия государства и ислама препятствует внутренний раскол мусульманского населения Франции по религиозному, этническому, расовому и культурному признаку.

Ситуация создает благоприятную почву для различного рода вспышек противоречий и скандалов. Очень показательным для социологического анализа попыток интеграции и (само-)маргинализации мусульманского населения представляется Д. Эрвьё-Леже, например, “Дело мусульманского платка” (*Affaire du voile islamique*), которое некоторые обозреватели назвали “новым делом Дрейфуса”. Событие, которое может показаться мелочью, вызванной упрямством подростков, спровоцировало судебные, политические и общественные разбирательства, которые длились во Франции долгие годы¹³.

В июне 1989 г. административный совет колледжа в городе Крей в 50 км к северу от Парижа, в котором обучалось около 900 учеников 25 разных национальностей, из которых около 2/3 мусульмане, принимает решение, касающееся большой группы учеников иудейского вероисповедания, которые стали систематически пропускать школьные занятия по субботам и в еврейские праздники. Во имя светскости преподаватели решили внести в школьные правила уточнение, признающее отсутствие на занятиях по религиозным причинам неуважительным, а также ввели требование сдержанности в вопросе ношения заметных религиозных символов.

Преподаватели упоминали в этой связи учениц, носящих мусульманские платки — хиджабы (*hijabs*). Однако в начале нового учебного года три девушки отказались снять платок и оказались недопущенными на занятия. Далее следует временное отстранение от занятий этих трех учениц, отказавшихся подчиниться школьным правилам. Соборный совет администрации колледжа с участием родителей трех учениц и президентов тунисского, марокканского и алжирского светских землячеств и представителей ассоциации родителей школьников, казалось бы, находит компромисс: девушки могут носить платок на голове в здании школы, но должны носить его, сбросив на плечи во время занятий в классах. Кроме того, они обязуются посещать все занятия без исключений, в том числе естественные науки и физкультуру.

¹² Le Monde. 1998. 21 Mai.

¹³ В действительности “Дело мусульманского платка” было закрыто только в марте 2004 г. принятием закона “О ношении заметных религиозных символов”, подтвердившим запрет на ношение религиозных символов в государственных школах.

Но уже в скором времени конфликт становится достоянием прессы: вначале локальные, а затем и национальные СМИ широко освещают проблему, красочно драматизируя события. Параллельно идеологические противоречия вызывают обсуждение на национальном уровне. Министр национального образования, молодежи и спорта, социалист — и протестант — Лионель Жоспен занимает взвешенную позицию, которую он сохранит в продолжение всех дебатов, считая, что “необходимо сохранить принцип светскости в школе, не акцентируя религиозную принадлежность в видимых знаках”. Вместе с тем, он напоминает, что “школа создана, чтобы принимать детей, а не исключать их”. Эти положения он подтвердил во время выступления в Национальном собрании 25 октября 1989 г.: “...светскость не должна быть воинствующей. Напротив, она должна быть благожелательной и гостеприимной, ее главное назначение — избежать религиозных войн”. “Было бы большой ошибкой, — добавляет он, — приняв жесткое решение, вызвать в ответ движение солидарности целой общины вокруг нескольких изолированных элементов. Нельзя, отвергая, практикуя изоляцию, благоприятствовать эволюции ислама в рамках западного общества. Кто вам сказал, что через десять лет эти молодые мусульманские девушки, которых сегодня обсуждает пресса, не эмансипируются, а все еще будут носить платок?”¹⁴ Эта умеренная позиция, явным образом была поддержана президентом Ф. Миттераном (F. Mitterrand) и премьер-министром М. Рокаром (M. Rocard).

Однако она столкнулась с радикализацией других позиций на политической сцене. В Крей, символическом месте конфликта, три ученицы в скором времени нарушили соглашение, попытавшись носить платок во время занятий. Этот поворот вызвал встречу отцов учениц с соруководителем Национальной федерации мусульман Франции Даниэлем Юссефом Леклерком (Daniel Youssef Leclerc), защищавшим идею о том, что ношение платка девушкой является “делом целомудрия” и провозглашавшим, что “в вопросах веры не может быть никакого компромисса”. Девушки были немедленно удалены с занятий в классах, но размещены в школьной библиотеке. Созданный Комитет поддержки учениц из Крей подал жалобу на “расовую дискриминацию”. Вместе с тем, легальные уличные демонстрации в Париже, организованные 22 октября двумя интегралистскими мусульманскими организациями, собрали не больше шестисот человек и не были признаны ни Соборной парижской мечетью, ни Советом Национальной федерации мусульман Франции.

¹⁴ Le Monde. 1989. 25 Oct.

Это разделение мусульманских ассоциаций в стратегии по отношению к административным мерам, которые одни расценивали как “дискриминационные” и “нетерпимые”, а другие признавали законными, проливает свет на более общую проблему, а именно на проблему разделения, которое произвело “дело платка” во всех политических, религиозных и идеологических общностях, так же как и среди интеллектуалов, приложивших свое перо к драматизации конфликта.

Со стороны светских организаций позиция также была далеко не единой. Наиболее радикальные требовали общего запрета на ношение исламского платка, другие призывали, напротив, к “открытой светскости”. М. Морино (M. Morineau), секретарь Национальной лиги преподавателей, организации-маяка светских течений, вопрошал: “Действительно ли девушки проявили желание оказать какое-либо влияние на своих одноклассников? Молились ли они явным образом в классе? Выражали ли неприязнь к католикам, протестантам, иудеям или неверующим? Отказались ли они заниматься какими-либо предметами? Нет, они всего лишь носили платок! Школьные правила не священны, не вечны, и светскость не состоит в поддержании установленного однажды порядка любой ценой”¹⁵. Ассоциация родителей школьников (FCPE), открыто левая по политическим ориентациям и твердо приверженная принципам светскости в публичной школе, также выразила сомнения: “Чем хвалиться? Явно не исключением, отбрасывающим стороны спора к наиболее категоричным позициям, явно не строгими национальными правилами поведения. Нужно найти правильный путь между насильным отвержением, решением упрощенным, и капитуляцией, вредоносным решением”¹⁶.

Профсоюзы преподавателей высказали, напротив, позицию, решительно отвергающую любое соглашение с ношением платка, во имя “заслона подъему любого рода религиозного интегризма и во имя гендерного равенства”, поруганного обязательным ношением платка. Также во имя прав женщин феминистские ассоциации сплотились против позиции министра образования, по их мнению, слишком примирительной. Ассоциация “Великий Восток Франции” (*Grand Orient de France*) также высказала близкую позицию. Что касается антирасистских ассоциаций и ассоциаций защиты прав иммигрантов, то их мнения разделились. “SOS-расизм”, скорее левый политически, считал термины дискуссии ошибочными: “В действительности вопрос состоит не в том, носить или нет платок, — подчеркивает президент “SOS-расизм” Гарлем Дезир

¹⁵ Le Monde. 1989. 26 Oct.

¹⁶ Déclaration du 24 Octobre 1989.

(Harlem Désir) — но в какую школу пойдут ученики и как им удастся интегрироваться в общество”¹⁷. Тогда как президент Ассоциации “Франция-плюс” Арезки Дахмани (Arezki Dahmani), скорее либеральной, требует у министра образования “срочно обеспечить соблюдение светскости в противовес платкам, кипам и другим религиозным знакам, которые угрожают миру в школе”¹⁸.

Со стороны религиозных немусульманских организаций позиции оказались также неоднозначными. Иудейские организации поддержали требования свободного выражения религиозной веры в школе, поскольку это не приводит к “опасности дестабилизации общества”. Протестантские организации считали, что “нет никаких оснований запрещать ношение платка в школе, поскольку это не служит какому-либо прозелитизму. Однако обязательным должно быть сохранение светскости школы”¹⁹. Католическая церковь разделила подобное мнение и старалась, прежде всего, по словам кардинала Люстиже, архиепископа Парижа, дедрамотизировать ситуацию и снять напряжение: “Ношение платка может иметь для молодежи лишь оппозиционное значение, подобно как прическа раста, желание противопоставить себя и заявить о себе. Не будем же объявлять войну мусульманским подросткам (*beurs*). Прекратите огонь! Не будем путать проблемы ислама и проблемы подросткового возраста. Прекратим спор до тех пор, пока мусульманские духовные лидеры не объяснят нам точное значение платка, чтобы можно было понять, насколько это противоречит или нет французскому пониманию светскости”²⁰. Именно католические частные школы стали принимать исключенных из светских школ мусульманок, разрешая им ношение хиджаба.

В процессе политико-идеологической радикализации дебатов были высказаны как непримиримые взгляды некоторых светских антирелигиозных течений, так и неприятие ислама иммигрантов и ксенофобия со стороны правых консервативных и националистических движений, а также интеллектуалов, носителей антагонистических взглядов “миссии левых”. Некоторые задавались даже вопросом, “увидит ли год Двухсотлетия (Французской республики. — Прим. С.Т.) Мюнхен республиканской школы”²¹. Другие опасались, что исключение исламских подростков создаст благоприятные условия для распространения интегризма и взглядов

¹⁷ Déclaration du 15 octobre 1989.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Déclaration de la Fédération protestante de France du 24 octobre 1989.

²⁰ Entretien à l'Agence France-Presse du 19 octobre 1989.

²¹ “Profes, ne capitulons pas!”, lettre signée par E. Badinter, R. Debray, A. Finkielkraut, E. De Fontenay, C. Kinlzler // Nouvel Observateur. 1989. 2 Nov.

Национального фронта, и утверждали, что те, “кто сегодня упоминает Мюнхен республиканской школы, не прекращают Виши интеграции иммигрантов”²².

Вместе с тем, Д. Эрвьё-Леже подчеркивает, что также были высказаны и примиряющие позиции, призывающие снять напряжение, оценить регулирующую роль ислама во Франции²³, и противопоставить конфликту педагогическую и воспитательную проблему, например, как помочь молодым мусульманкам достичь в рамках школы настоящей личной независимости, несмотря на давление со стороны отцов, а чаще старших братьев. Следует отметить, что эти усилия рационализации имели слишком малый вес по сравнению с разгулом анафем.

В этом контексте идеологической войны министр национального образования предпринял попытку управления конфликтом “сверху”. Уведомление Государственного совета от 27 ноября 1989 г. признало, что «ношение религиозных знаков школьниками не является несовместимым со светскостью школы, при условии, что эти знаки не носят “показной и претенциозный характер”». Этот документ оставляет за руководством учреждений “заботу под юридическим контролем оценивать в каждом случае пределы возможной толерантности”. Министр опубликовал также циркуляр, в котором применил принципы, обнародованные Государственным советом. В случае ношения школьниками религиозных знаков, приоритет был предоставлен диалогу при условии, что эти детали одежды не будут способствовать пропаганде религиозного верования, однако важным признана твердость в случае, если принципы нейтралитета и успеваемость учеников будут поставлены под угрозу.

Этой попытке содействовать в каждом конкретном случае решению вопроса “дела платка” не удалось изменить динамику дискуссии, как этого желал министр. Именно “двусмысленность”, а не гибкость позиции властей вызывала критику со стороны профсоюзов преподавателей, которые не желали переложения ответственности за решение этих проблем на учителей. Также бурные протесты наблюдались со стороны движения феминисток. Политически правые силы, стремясь противостоять растущей притягательности взглядов ультраправого Национального фронта, постоянно упоминающего “исламское нашествие”, ухватились за “дело платка”, чтобы глобально разоблачить “лаксизм” правительства и поставить

²² Lettre signée par J. Kaufmann, H. Désir, R. Durnont, G. Perrault, et A. Touraine // Politis. 1989. 9–15 Nov. N 79.

²³ Roux M. Vers un islam français // Hommes et Migrations. 1990. Février-Mars. N 1129–1130.

под сомнение эффективность политики интеграции, проводимой в отношении иммигрантов.

В отсутствие адекватной практики переговоров в 1991–1992 гг. случаи новых “дел платков” становятся многочисленными и анализируются административно. Несколько десятков случаев исключения школьников в разных частях Франции каждый год выносились их семьями на административные суды, как правило подтверждавшие правильность решения об исключении. Это решение затем оспаривалось на апелляции в Государственном совете, который отменял внутренний распорядок заведений, приводивший к ситуации исключения. Анализ решений этих судов позволяет от случая к случаю выделить ситуации, в которых оказывались девушки: одни соглашались в конечном итоге снять платок, другие выбирали заочное образование. Третьим, неожиданным вариантом оказались регулярные факты, когда исключенные девушки принимались... в католические частные школы с разрешением носить платок, но обязались не заниматься прозелитизмом. В некоторых случаях отмечается участие мусульманских лидеров. Так ситуация в Крей потребовала прямого личного вмешательства короля Марокко, предводителя Верных, который эксплицитно попросил всех молодых девушек марокканского происхождения снять платок на занятиях и принять все правила французской светской школы, что позволило восстановить их в колледже.

Драматизация “дела о платке” и крах попыток урегулирования, предполагавших переговорное решение конфликта, развивались на фоне еще более глубокого и фундаментального социального и культурного конфликта. Его основой стал вопрос о месте в демократическом обществе, дестабилизированном безработицей, общин иммигрантов, а значит, и ислама в целом²⁴. Наложение двух проблем еще более явно проявилось во второй горячей фазе “дела о платке”, которая началась с началом учебного 1993-го г. в колледже Ксавье-Биша в коммуне Нантюа в департаменте Эн (Юра), где четыре молодые турчанки отказались снимать платок во время занятий физкультурой и были исключены. Кроме собственно школьной проблемы кризис вскрыл отторжение, с которым сталкивалась многочисленная турецкая община большей частью легальных мигрантов в этом регионе востока Франции. Языковой барьер (в отличие от магрибских общин, практически свободно говорящих по-французски, выходцы из Турции, особенно женщины, владели французским языком крайне слабо) и религиозный фактор стали ключами замкнутости и маргинализации общины, и, как следствие,

²⁴ *Willaime J.P.* La laïcité française au miroir du foulard // *Le Supplément*. 1992. Juill. N 181.

вынудили иммигрантов искать реализацию собственного достоинства и идентификации в более строгом соблюдении этнических и религиозных традиций. “Дело Нантюа” выявило политическое и социальное измерение конфликта, выражавшегося в агрессивной ксенофобии, требованиях ограничения иммиграции и эффективного обнаружения и высылки незаконных мигрантов. Конфликт высветил гораздо более важные социальные противоречия, чем желание полного запрещения ношения платков в школе.

Через некоторое время в Национальной Ассамблее члены наиболее консервативного крыла большинства потребовали от центристского министра Национального образования правого правительства, пришедшего к власти, Франсуа Байру (François Bayrou) положить конец “институциональному вандализму”, разрешенному циркуляром Л. Жоспена 1989 г., который якобы “одобрял продолжение коварного джихада со стороны мусульман в лоне публичной школы”. Чтобы ослабить это давление и успокоить руководителей школ, опасавшихся юридического отзыва своих решений, Ф. Байру опубликовал 27 октября 1993 г. новый циркуляр, в котором в целом были повторены положения циркуляра Жоспена 1989 г. и Уведомления Государственного совета от ноября 1989 г. Основные принципы были сохранены, и текст настаивает на ответственности руководителей учреждений в принятии решения, приглашает их реагировать своевременно и стойко перед лицом давления и провокаций с любой стороны и прозелитизма, способных поколебать общественный порядок.

После ожесточения нескольких местных конфликтов возникает необходимость во втором циркуляре от 20 сентября 1994 г., который идет дальше, определяя ношение религиозных символов как “знаки, которые сами по себе являются элементами прозелитизма” и обращаясь к руководителям учреждений с просьбой “предложить административным советам внести в редакцию внутреннего распорядка учебных заведений явный запрет на ношение заметных знаков, понимая при том, что ношение более скромных символов является частью личных убеждений и не может стать объектом подобных запретов”. Ясно становится, что понятие “заметные знаки” относится здесь к мусульманскому платку, тогда как нательные крестики и даже кипы рассматриваются как “скромные знаки”. Принятый под давлением политического большинства второй циркуляр Ф. Байру принял в конечном итоге “концепцию французской идентичности, которой угрожает иммиграция” и способствовал процедурам исключения. Хотя министр желал, как и его предшественник, “убедить, а не принудить”, но итог его деятельности представляется критикам довольно неубедительным.

С 1989 по 1996 г. по результатам разбирательств разных уровней тысяча пятьсот девушек предпочли снять платок, тогда как сто пятьдесят других были исключены из учреждений. Это значительное число исключений не означает только лишь “крах школы”. Невозможность наладить механизм, позволяющий находить оптимальные решения, исходя из личного отношения молодых мусульманок по отношению к ношению платка²⁵ показывает также крах попыток светского управлять религиозным²⁶.

Оказывается ли ислам “неассимилируемым” Республикой? Часто задаваемый, этот вопрос столь же касается ислама, сколько тех “правил ассимиляции”, которые Республика предъявляет религиям на национальной почве и территории. Так как эти правила определяют в действительности многочисленные случаи “неявного режима культов”, признанных по умолчанию, в результате неуправляемости религиозной ситуации. Особым случаем в этом становится отношение государства к новым религиозным организациям и сектам.

Намеченные Д. Эрвьё-Леже проблемы мусульманского сообщества, прежде всего, “опыт отрицания социальной идентичности, с которым они (мусульманская молодежь. — Прим. С.Т.) ежедневно сталкиваются, приводит к тому, что религия становится для них пространством, на котором возможно достижение достоинства и построение собственной идентичности. В 1999 г. еще казалось, что необходимо предоставить соответствующие условия для интеграции, ситуацию удастся, по меньшей мере, контролировать... Если необходимо время, государство не отказывается от вмешательства, чтобы в рамках республиканской светскости помочь нашим мусульманским соотечественникам признать свою культуру и положить конец дискриминации”²⁷.

Сегодня значительная часть мусульманского сообщества больше не собирается интегрироваться в западноевропейское общество. Подобно карикатурному городку *Брадфорду*, переименованному в *Брадистан*, из британского фильма “Восток есть восток” (*East Is*

²⁵ Исследователями выявлен целый спектр отношений к платку самих девушек: от отвержения жертвы, принуждаемой к ношению, безразличия, личного выбора как знака собственной идентичности и, наконец, до воинствующих позиций по отношению к ношению платка (см.: *Gaspard F., Khosrowkhavar F. Le Voile et la République. P., 1995*).

²⁶ Для разрешения сложившейся ситуации г-жа Харрифа Шерифи (Mme Harrifa Cherifi), член Высшего совета по интеграции (le Haut Conseil à l'intégration (HCI)) была назначена национальным медиатором в ноябре 1994 г. Она старалась от случая к случаю преодолеть дисциплинарность подхода к ношению платка и настроить противоборствующие стороны на терпимое и понимающее отношение к требованиям каждого из акторов: девушек, их родителей, преподавателей (интервью в *Monde*, 10–11 Janvier 1999).

²⁷ *Le Monde*. 1998. 21 Mai.

East, 1999), в Европе наблюдаются целые анклавы (в Париже и пригородах, в Брюсселе, в Великобритании), где люди остаются на европейской территории, но полностью в привычной им культуре. Европейская полиция не решается заходить на эти территории, так что они оказываются практически стихийно самоуправляемыми.

Религиозные аспекты в какой-то мере становятся видимыми индикаторами более сложных социальных процессов. Они оказываются “на виду”, благодаря тому, как это показал Ю. Хабермас, что в условиях социальных изменений, утраты привычных статусов и условий, люди оформляют свой протест в виде усиления религиозной мотивации своих действий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Колкунова К.А. Религии Нового века как религиоведческая проблема // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. М., 2013. С. 103–112.

Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 2013. № 1: Специальный номер. С. 14–18.

Степанова Е.А. Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012. Вып. 12. С. 110–122.

Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвье-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218.

Трофимов С.В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвье-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015. № 3. С. 130–138.

Трофимов С.В. Особенности регуляции религиозного вопроса светским обществом во Франции по Д. Эрвье-Леже // Этносоциум и межнациональная культура. 2015. № 7 (85). С. 176–183.

Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 117–131.

REFERENCES

Ammerman N. Observing modern religious lives // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / Ed. by N. Ammerman. Oxford, 2007.

Baubérot J. La Laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours. Genève, 1990.

Bauman Z. Postmodern Religion? // *Religion, Modernity and Postmodernity* / Ed. by P. Heelas et al. Oxford, 1998.

Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme // *Delumeau J. Le Fait religieux*. P., 1993. P. 741–772.

Communiqué du ministre des Affaires intérieures du 19 mai 1998 // *Le Monde*. 1998. 21 Mai.

- Déclaration de la Fédération protestante de France du 24 octobre 1989.
Déclaration des Syndicats des enseignants du 24 octobre 1989.
Etienne B. L'islamisme radical. P., 1987.
Gaspard F., Khosrowkhavar F. Le voile et la République. P., 1995.
Hervieu-Léger D. La religion comme mémoire. P., 1993.
Hervieu-Léger D. Religion as a chain of memory. Cambridge, 2000.
Hervieu-Léger D. De la mission à la protestation. P., 1973.
Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999.
Khabermas Yu. Vera i znanie [Faith and knowledge] // *Budushchee chelovecheskoi prirody*. M., 2002. S. 117–131 (in Russian).
Kolkunova K.A. Religii Novogo veka kak religiovedcheskaya problema [Religions of the New Age as a Religious Problem] // *Novye religii v Rossii: dvadtsat' let spustya. Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Moskva, Tsentral'nyi dom zhurnalista, 14 dekabrya 2012 g. M., 2013. S. 103–112 (in Russian).
Lettre signée par J. Kaufmann, H. Désir, R. Durnont, G. Perrault, et A. Touraine // *Politis*. 1989. 9–15 Nov. N 79.
Possamai A. Religion and popular culture: a hyper-real testament. Brussel, 2005.
“Profs, ne capitulons pas!”, lettre signée par E. Badinter, R. Debray, A. Finckelkraut, E. De Fontenay, C. Kinzler // *Nouvel Observateur*. 1989. 2 Nov.
Roux M. Vers un islam français // *Hommes et Migrations*. 1990. Févr.–Mars. N 1129–1130.
Sinelina Yu.Yu. Religiya v sovremennom mire [Religion in the Modern World] // *Ekspert*. 2013. N 1: Spetsial'nyi nomer. S. 14–18 (in Russian).
Stepanova E.A. Religiya v SShA i Zapadnoi Evrope: isklyuchenie ili pravilo? [Religion in the US and Western Europe: an exception or rule?] // *Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk*. 2012. Vyp. 12. S. 110–122 (in Russian).
Trofimov S.V. Individualizm i tipy religioznykh veruyushchikh v rannei teorii D. Erv'e-Lezhe [Individualism and types of religious believers in the early theory of the village of Hervieu-Léger] // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya*. 2014. N 4. S. 204–218 (in Russian).
Trofimov S.V. Osobennosti formirovaniya sovremennogo religioznogo individualizma po D. Erv'e-Lezhe [Features of the formation of modern religious individualism by D. Hervieu-Léger] // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya*. 2015. N 3. S. 130–138 (in Russian).
Trofimov S.V. Osobennosti regulyatsii religioznogo voprosa svetskim obshchestvom vo Frantsii po D. Erv'e-Lezhe [Features of the regulation of the religious question by secular society in France by D. Ervö-Leger] // *Etnosotsium i mezhnatsional'naya kul'tura*. 2015. N 7 (85). S. 176–183 (in Russian).
Willaime J.P. La laïcité française au miroir du foulard // *Le Supplément*. 1992. Juill. N 181.