

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

DOI:10.24290/1029-3736-2017-23-4-126-146

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС И СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО: КРИЗИС РЕГУЛЯЦИИ ПО Д. ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ

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

Предложенный доклад освещает предложенную французским социологом Даниэль Эрвьё-Леже концепцию Религиозного индивидуализма в условиях современного западного общества. Дается оценка религиозной ситуации во французском обществе конца XX в., приводятся примеры. Особое внимание уделено кризису светского регулирования религиозного в современном обществе. Материал предоставляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе. Парадоксально, ослабление регулирующей способности религиозных институтов приводит к ослаблению светскости государства. Религиозные институты должны быть способными осуществлять режим утверждения истин веры, что делает институциональную власть последним гарантом истин веры, разделяемых всеми верующими этой конфессии. Проблемной становится принятая светским государством система “копирования” структур католической церкви XVIII в., которые не соответствуют не только религиозным организациям в целом, но и даже современным структурам организации Католической церкви во Франции. Современная институциональная дезорганизация на религиозном поле вносит вклад в дестабилизацию французской модели светскости, ослабленную политической культурной и экономической либерализацией, которые подрывают своими принципами ценности, на которых исторически основана сама светская система. Институциональный кризис утверждения истин веры благоприятствует увеличению числа систем верований отдельных общин. Проблему нельзя решить a priori, юридически разделив традиционные, «признанные» и прочие религии. В изменяющейся религиозной ситуации государство должно искать новую модель взаимодействия с религиозными организациями и группами. Материал предоставляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

Ключевые слова: Даниэль Эрвьё-Леже, религия в движении, религиозный индивидуализм, светскость, современная религиозная ситуация, религиозные альтернативы.

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

RELIGIOUS QUESTION AND SECULAR STATE: CRISIS OF REGULATION BY DANI LE HERVIEU-L GER

Trophimov Sergey 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 paper outlines concepts of the Religious individualism in modern Western society analyzed by the French sociologist Danièle Hervieu-Léger in "Religion in movement (1999)". Author proposes an assessment of the religious situation in the French society at the end of the XX century and discuss some examples. Particular attention is given to crisis of secular regulation of the religious in the modern society. The weakening of the regulatory capacity of religious institutions leads to a weakening of the secular state. Religious institutions should be able to implement the regime of the truth of faith, which makes the institutional power of the superior guarantor of common faith principles shared by all believers of the denomination. The system of "copying" the structures of the Catholic Church of the XVIII century adopted by the secular state, today is not more correspond nor religious organizations in general, neither even the modern structures of the organization of the Catholic Church in France, that become a problem for a state-confessional relation. Modern institutional disorganization in the religious field, contributing to the destabilization of the French model of secularism, weakened by political cultural and economic liberalization that undermine its principles values that historically based secular system itself. Institutional crisis of the truths of faith approval favours an increase in the number of belief systems of individual communities. The problem can not be solved a priori, legally separating the traditional, "recognized by law" and other religions. The changing religious situation the state must find a new model of interaction with religious groups and organizations. The material is useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Key words: *Danièle Hervieu-Léger, Religion in movement, modern religious situation, religious individualism, laicity, religious institutions, religious alternatives.*

Книга одного из ведущих французских специалистов по социологии религии Даниэль Эрвьё-Леже "Паломник и обращенный. Религия в движении"¹ опубликована в 1999 г. и достаточно под-

¹ *Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999. P. 290. ISBN: 978-2-0808-0017-6.*

Продолжение анализа положений концепции религии в современном обществе Д. Эрвьё-Леже, которые были рассмотрены в статьях: *Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218; Он же. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015. № 3. С. 130–138; Он же. Особенности регуляции религиозного вопроса светским обществом во Франции по Д. Эрвьё-Леже // Этносоциум и межнациональная культура. 2015. № 7 (85). С. 176–183.*

робно описывает особенности религиозной ситуации во Франции конца XX в. Многие явления, описанные в работе, сложились в предшествующие 10–15 лет, но сами процессы были заложены в послевоенные годы, и в особенности “майской революции” 1968 г.

В главе VI “Институты в кризисе, светскость в провале” (*Institutions en crise, laïcité en panne*) Д. Эрвьё-Леже анализирует возможность регуляции религиозного вопроса светским государством. Тезис Д. Эрвьё-Леже довольно парадоксален. Современное светское государство, занимающее нейтральную позицию относительно религий своих граждан, оказывается неспособным решить социальные проблемы, связанные с функционированием религиозных групп.

Два неразрешимых противоречия не позволяют организовать превентивную политику государственной защиты граждан от действительно опасных социальных явлений для психического и телесного здоровья, собственности, а иногда и жизни индивида: с одной стороны невозможность юридического определения отличия “добропорядочного” религиозного течения от опасной секты, и с другой стороны положение о государстве как гаранте религиозных свобод граждан. Важные изменения характера религиозности, происходящие в современном обществе, утрата традиционными религиозными институтами способности утверждать истины веры, перестановка сил в иерархии религиозных ценностей приводят к тому, что государство более не находит контрагента для решения общественно значимых проблем, так или иначе связанных с религиозными вопросами. Французский социолог обращается к истории формирования светскости во Франции и находит истоки кризиса в несоответствии сложившейся и поддерживаемой модели взаимоотношений религий и светского государства и современного состояния религиозности.

Д. Эрвьё-Леже начинает анализ с предположения, что католицизм, в котором утверждение истин веры осуществляется авторитетом духовного института, должен обладать более высокой “сопротивляемостью” процессам угасания и деинституционализации. Католическая система институционального утверждения исторически построена на преемственности приходской цивилизации: соответствие взглядов верующих достигается посредством культа, причастия и таинств. Неотделимая от факта существования постоянных территориальных общин и от наличия достаточного для руководства и окормления верующих числа духовенства — “религиозного персонала”, сегодня эта система полностью перестраивается. Это связано не только с “концом сельского мира”, который веками служил основой этой системы, не только с распа-

дом естественных: семейных и сельских — общин, на которых она развивалась. Мобильность и развитие обмена без сомнения подорвали социальные и культурные основы сельского религиозного мира. Религиозное управление, относящее *de iure* всех верующих, проживающих на определенной территории к некоторой религиозной общине, оказывается сегодня обесцененной. Современный верующий готов выбирать не только свою веру: он также испытывает необходимость самостоятельно выбирать свою общину. Сегодня французский католик ощущает себя в социальном пространстве, где конфессиональная идентичность потеряла значительную часть своего содержания, а сам католицизм более не может претендовать на статус религии большинства. Во Франции, жизненная энергия добровольных движений, как старинных, так и появившихся недавно, контрастирует с инертностью большинства приходов, самым сильным образом задетых снижением практики и уменьшением числа священников. В этом новом контексте религиозная практика становится формой определённой жизненной и политической “позиции” небольшого “остатка” верующих, в высшей степени включённых в общественную религиозную жизнь.

“Конформистская” практика, воспринимаемая как обязательство и послушание, уступает место практике активной (воинствующей), показываемой публично как личное свидетельство. Как следствие, ассоциативное назначение прихода превозобладает над его пространственным измерением. Локальная приходская жизнь часто обеспечивается группами добровольцев-мирян, заменивших духовенство практически во всех областях приходской жизни, кроме таинств. Кроме функциональной необходимости управления приходом вследствие уменьшения числа священников², изменения приходской структуры (сети) связаны с индивидуализацией верований. Развитие новых общин, возникающих вне территориальных структур католической общности, радикально усиливает растущее разделение двух конкурирующих основ социальности: один — по территориальному признаку, другой — по близости взглядов (ассоциативности).

Чтобы обеспечить себе признание со стороны института новые общины нередко предлагают многочисленные пути сотрудничества с местным епископом. Со своей стороны, религиозные власти создают условия для принятия их под свою юрисдикцию и доверяют этим общинам управление уже существующими приходами. По-

² Palard J. Les recompositions territoriales de l’Eglise catholique, entre singularité et universalité. Territoire et centralisation // Archives de Sciences sociales des religions (à paraître).

степенно новые общины получают канонический статус³. Вместе с тем, институту с трудом удаётся контролировать процесс, ставящий под вопрос территориальный принцип управления религиозными организациями. Долгое время считавшаяся второстепенной по отношению к доминировавшей приходской модели, организация общин и свободно выбираемых сетей с соответствующей им системой утверждения истин веры кажется сегодня захватывающим позицией в лоне Католической церкви, которая, тем не менее, сохраняет типичную модель институционального утверждения истин веры.

Изменение форм перегруппирования по близости взглядов не является новым явлением в католицизме. Достаточно упомянуть старинную значительную роль монашеских орденов и конгрегаций, ассоциаций священников и мирян, а также роль различных движений, объединявшихся на вне-географической основе, для религиозной мобилизации социальных слоёв, профессиональных или возрастных групп и т.д. Формально, Католическая церковь располагает эффективными средствами контроля сетей общин, развивающихся в её лоне. Попытки реализации этого институционального контроля часто становятся источником довольно ярых внутренних конфликтов. Д. Эрвьё-Леже приводит пример регулярно повторявшихся кризисов движения “Католическое действие” с 1930-х до 1970-х гг., как конфликтов, происходящих вследствие различающихся концепций утверждения истин веры, причем развитие событий в 1970-е гг. явно показало ослабление способности иерархии навязывать сверху институционную систему утверждения истин веры⁴.

Д. Эрвьё-Леже считает, что сегодня мы наблюдаем несоответствие сохраняющейся сложности регулирующего механизма и его возрастающей неспособности обеспечить арбитраж и достижение компромиссов, необходимых для обеспечения неизбежности институционального режима утверждения общих истин веры.

Эту ситуацию хорошо демонстрируют усилия, необходимые французскому епископату для противостояния давлению течений католиков-традиционалистов, которые претендуют на самостоятельное определение все более и более независимой концепции католической “ортодоксии”. Летом 1996 г. во время подготовки празднования 1500-летия Крещения короля Хлодвига епископы Франции были вынуждены сдерживать напор инициатив групп верующих, видевших в юбилее возможность выступления против “разгула мультикультурализма”, в котором они видели угрозу одновременно религиозной и национальной идентичности “чистых французов (*pure*

³ Cf. Comité catholique français des religieux // *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*. P., 1993.

⁴ *Hervieu-Léger D. De la mission à la protestation*. P., 1973.

souche)”. Среди этих инициатив наиболее значительным масштабом отличалось паломничество ста восьми статуй “Девы-паломницы”, отправившихся из г. Ле Пуи-ан-Велэ (Le Puy-en-Velay) в конце 1995 г. и прошедших в общей сложности более 2 млн км через всю страну, собрав 35 000 молитвенных собраний (*veillée* – бдение) и объединив более полутора миллиона верующих. Подготовленное исключительно частным образом мероприятие представлялось как священное объединение Франции (*reterritorialisation*), чудесным завершением которому должен был послужить визит юбилейный Папы Иоанна Павла II во Францию. Странники этого мероприятия широко распространяли слоган: “Реймс 1996: Франция на свидании со своей душой... 1500 лет назад Франция выбрала Христа”.

Реакция епископата была неоднозначной и неоднородной: три епископа Северного региона Франции эксплицитно запретили акции этого паломничества в своих епархиях, другие приветствовали в этом мероприятии ре-католизацию глубоко обмирщавшей Франции, и лишь незначительное число открыто поддерживало движение. Большинство епископов и духовенства заняло осторожную позицию, лишь “сопутствуя” движению, не имея в действительности ни возможности препятствовать, ни принять участие в организации, хотя чаще всего явно выражали дистанцию по отношению к мероприятию⁵. В завершение проекта организаторы предполагали собрать все сто восемь статуй Девы Марии в Реймсе 22 сентября 1996 г., где планировалось возложить у ног Понтифика большое число письменных частных посвящений французских католиков Деве Марии, что вызвало уже выраженную резкую отрицательную реакцию. В Письме от 12 июня 1996 г. епископы напомнили об исключительно частном характере мероприятия и недопустимости давления на верующих и духовенство, а также сбора каких-либо материальных фондов, относимых к католическим движениям, “без церковного контроля”. Вместо (надо заметить довольно логичных в контексте юбилея Крещения Франции) мероприятий в Реймсе, епископы Франции предпочли использовать для встречи Понтифика “солидарный образ” святого Мартина в г. Тур (Tours). Такая стратегия такой замены смысла визита понтифика действенным образом отодвинула на второй план неоднозначные политические и националистические интерпретации юбилея Крещения Франции. Сложность такой стратегической игры показала трудности католической иерархии по отношению к формам религиозности, ускользающим от её влияния и власти.

⁵ *Vandeputte B.* Des Vierges divisent les dioc ses // *La Croix*. 1996. 29 août.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что техника, используемая в прошлом — в первую очередь прямая репрессия идеологических диссидентов — оказывается недейственной, когда индивиды и группы притязают на выражение собственного “религиозного чувства”. Противопоставленный одновременно требованиям независимости верующих и давлению групп, которые претендуют самостоятельно определять рамки католической идентичности, институт показывает себя значительно ослабленным. В действительности, как и раньше французский католицизм характеризуется сегодня распространением духовных движений и разнообразен идеологически, социально и культурно. Реорганизация системы утверждения истины в его лоне неотделима от процессов “внутренней модернизации”⁶, которой он в настоящее время интенсивно подвержен.

Анализируя ситуацию протестантизма, Д. Эрвьё-Леже поставила вопрос, лучше ли приспособлены к изменяющейся ситуации церкви Реформы, которые усвоили логику религиозной индивидуализации, заключённую в протестантской проблематике спасения, и выработали привычку постоянно учитывать разнообразие идеологических и теологических движений в своих рядах. Регулирование вопросов веры у протестантов осуществляется теологом, под ответственностью “исторического духовного влияния (*magistère*)”, и позволяет согласовывать разнообразие возможных индивидуальных и общинных интерпретаций Писания. Однако, гибкость такого механизма регуляции также представляет собой и слабую сторону институционального протестантизма. Единый теологический дискурс разделяется на множество течений, каждое из которых считает себя подлинной версией христианства⁷, что может продолжаться вплоть до атомизации, если ни одно из теологических течений не сможет навязать свою гегемонию и доказать свою верность доктринальному наследию Реформы. Логика плюрализации без сомнения благоприятствовала десакрализации институтов в протестантизме. “С момента, когда церковные институты не воспринимаются священными в них самих, ничто не противоречит появлению новых церковных организаций, если верующие считают, что прежняя не достаточна верна учению. Вопрос верности в протестантской оптике является уже не институциональным, но герменевтическим”⁸.

С другой стороны, такая ситуация может приводить к замыканию общин самих в себе, ставя таким образом под сомнение вопрос

⁶ Процесс сходен с “внутренней секуляризацией”, проанализированной Ф. Исамбером в работе: *Isambert F.A. La sécularisation interne du christianisme // Revue française de sociologie. 1976. N 17.*

⁷ *Willaime J.P. La Précarité protestante. Genève, 1992.*

⁸ *Ibid. P. 20.*

о единстве Церкви. Пример США показывает, какого уровня может достигать склонность к дифференциации и конфликтогенность общинных систем утверждения истин веры в лоне протестантизма в контексте “пульверизации теологического поля”⁹. Тенденция к расколу, преобразовывающая протестантизм структурно, усиливается конкуренцией на открытом рынке спасения (“религиозный рынок” в терминах П. Бергера – *Прим. С.Т.*). Эта ситуация способствует многочисленным инициативам “религиозных мелких предпринимателей”, защищённых ультра-либеральной юридической системой относительно религиозных вопросов, например, “разножестие” проповедников на телевизионных каналах в США¹⁰, причем каждый из них находит свою аудиторию.

Д. Эрвьё-Леже предполагает, что французский протестантизм использует для объединения силу идентификации, которая сохраняет в сознании национального протестанта ориентиры на общую историю, сильно отмеченную героической традицией сопротивления и борьбы: противостояния преследованиям со стороны государственной религии от отмены Нантского эдикта в 1685 вплоть до эдикта Толерантности в 1787; постоянной борьбы против довлеющей монополии католицизма во имя личности (индивида) и *свободы* его совести, что объясняет энергичность протестантской поддержки светского модерна, в особенности в области образования. Ориентир на историю играет в Церквях Реформы “роль близкую к роли ритуала в католицизме”¹¹. Это делает более понятной ставку на сохранение национальной коллективной памяти протестантов и особую важность для Церквей Реформы во Франции мемориальных практик. Д. Эрвьё-Леже приводит пример различных мероприятий, связанных с юбилеем обнародования Нантского эдикта. Годовщина в этом контексте становится не просто воспоминанием героической истории религиозного меньшинства в преимущественно католической стране, но символическим способом «завести пружину институционального утверждения истин веры, способного преградить путь растворению идентификации в протестантских ценностях, все слабее взаимно признаваемых в рамках “духовной семьи” с нечёткими границами»¹².

Вместе с тем, большая открытость Протестантской Федерации Франции экуменизму; увеличение числа небольших харизматических

⁹ Hunler J.D. Culture wars, the struggle to define America. N.Y., 1991; Before the shooting begins // Searching for Democracy in America's Culture War. N.Y., 1994.

¹⁰ Об условиях функционирования этого рынка на примере телевизионных проповедников см.: Gutwirth J. L'Eglise électronique. La saga des télévangélistes. P., 1998.

¹¹ Willaime J.P. Op. cit. P. 27.

¹² Baubérot J. Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France multiculturelle. P., 1988.

церквей и групп нео-пятидесятников; усиление теологической и социальной дистанции между течениями протестантизма, придающим исключительную ценность отношению к Священному Писанию, и протестантизмом с сильным эмоциональным зарядом, где процветают целительские практики и харизматические практики — эти тенденции серьёзно противоречат влиянию единого “институционального идеологического духовного влияния (*magistère*)”, способного противостоять рискам, вытекающими из распыления веры и отступления общины.

Такая тенденция не является особенностью христианских общин. Модель консисториального иудаизма (т.е. возглавляемого Церковным советом) была регулярно вызвала протесты общин многочисленных волн иммиграции во Францию как в XIX в., так и в XX. Сегодня институты французского иудаизма продолжают сталкиваться не только с альтернативными определениями еврейской идентичности, но и также с растворением общинной еврейской идентичности в глубоко частном “молчаливом иудаизме”, переживаемом индивидами как глубоко персональная приверженность, которая никак не проявляется публично¹³.

Д. Эрвьё-Леже утверждает, что сегодня ни одна из организованных религиозных конфессий не избегает этой тенденции. С этой точки зрения, даже случай ислама, где отсутствие федерализирующего органа оставляет полную свободу системе множественного и, возможно, противоречивого общинного утверждения истин веры, не составляет своего рода исключения на сцене французской религиозности. Мозаика групп и ассоциаций, которые формируют “ислам диаспоры”, отражает именно сложность многочисленных тенденций в исламе от самых радикальных до наименее ортодоксальных¹⁴.

Эти течения “взаимодействуют между собой смешивая народную религиозность, наиболее абстрактные теологические решения, секуляризацию с моральным и доктринальным ожесточением (*raidissement*). Каждый член диаспоры в зависимости от своей принадлежности, жизненной стратегии, религиозного образования черпает в источнике разнообразного религиозного опыта свою личную идентификацию по отношению к религиозному, соответствующую его потребностям и его ожиданиям”¹⁵. Эта гибкость беспокоит власти, которые не могут найти сторону, официально представляющую ислам во Франции. Также это создаёт трудности

¹³ *Azria R.* Juifs des villes, juifs des champs // *Nouveaux Cahiers*. 1998. N 1.

¹⁴ *Saint-Blancat C.* L'islam de la diaspora. P., 1995.

¹⁵ *Saint-Blancat C.* Op. cit. P. 174.

в институциональном межрелигиозном диалоге. Власть готова инициировать процесс институционализации (“экклезификации” или “консистоциализации”), считая, что особый путь религиозной нормализации, но ислам “ускользает” от этих попыток.

Автономные общины верующих сами свободно определяют условия, при которых они выражают истины веры, разделяемые своими членами. Религиозная современность наконец наступила... Д. Эрвьё-Леже задается вопросом, является ли общий кризис институциональной системы утверждения истин веры благом для верующих или, напротив, катастрофой для религии. Для этого она анализирует социальные и культурные последствия, первое из которых, дезорганизация в функционировании светскости.

“Франция – это неделимая и светская Республика”. Первая фраза Конституции от 27 октября 1949 г., повторенная Конституцией 1958 г., торжественно отмечает, что светскость Государства является фундаментальной составляющей республиканской традиции. Понятие светскости часто представляется неясным. Иногда оно ассоциируется с идеей борьбы с религией, вступающей в конфликт с идеалами толерантности плюралистического общества. Д. Эрвьё-Леже рассуждает, каким образом в историческом контексте сформировалась светскость по-французски. Прежде всего, светскость была противопоставлена не религии как таковой, но клерикальной опеке, которую религиозный католический институт осуществлял над политической властью. Накануне 1789 г. католицизм был представлен во французском обществе повсеместно. Он легитимизировал политические институты, управлял временем и пространством коллективной жизни, контролировал семейное положение, образование, здравоохранение, общественные институты. Вслед за падением Старого Режима, конституционная монархия вводит принцип непосредственной светскости в политическую систему. Легитимность королевской власти теряет свою религиозную основу и зиждется на юридическом контракте – договоре, заключённом между королём и народом¹⁶. Гражданин определяется своей принадлежностью к национальной общности, а не конфессиональной принадлежностью. Провозглашение принципа религиозной свободы в X статье Декларации прав человека в 1789 г. является решающим этапом этого политического преобразования. Религиозные меньшинства – протестантское и иудейское – постепенно получают все права соответствующие гражданству. Конституция, принятая 3 сентября 1791 г. гарантирует как “естественное

¹⁶ *Langlois C. Permanence, nouveaux et affrontements (1830–1880) // Histoire des catholiques en France / Ed. by F. Lebrun. P., 1980. P. 321–406.*

гражданское право” свободу каждого гражданина “практиковать любой культ, с которым он связан”. Но утверждение религиозной свободы поставило в тоже время вопрос о статусе католицизма, что повлекло за собой разрыв с Католической церковью. Национальная ассамблея неоднократно и решительно отвергала признание католицизма государственной религией. Все современное понимание светскости, приведшего к принципу отделения Церкви от государства в 1905 г., в зародыше содержится уже в этой “политической концепции, содержащей в себе требование отделения гражданского общества и общества религиозного. Государство не осуществляет никакой религиозной власти, а церкви не имеют никакой политической власти”¹⁷.

Исторический симбиоз католической церковью и абсолютной монархии обусловил во Франции интенсивно конфликтный характер отделения политической сферы от религиозной. Процессы политической модернизации переросли в религиозный конфликт, затронувший изнутри и саму Церковь. Республика не могла одержать победу, не унизив Церкви, но “это было бы победой одной половины Франции над второй”¹⁸. В ответ на попытки восстановить Старый режим, республиканские контрмеры напрямую атаковали социальную власть Церкви. Регистрация браков, которую до этого вело духовенство, была отдана в ведение муниципалитетов, причем заключение брака, как гражданско-правовой договор, было явно отделено от религиозного обряда. Епархии и приходы были «перекроены» как административные округа. Назначение епископов и священников производилось посредством выборов. Между тем, революционеры в 1791 г. не отрицали важности религии в социальной жизни. Их целью было “возродить церковный институт, реинтегрировать его в гражданское общество, чтобы он мог обеспечить общественную мораль”¹⁹. Обнародованное в 1790 г. “Гражданское устройство духовенства”, обязывавшее священников принести присягу на верность новому режиму, было инструментом этой политики. Применение этого положения на практике разделило духовенство на “присягнувшее” (*jureurs*), воссоединившееся с новым режимом, и “неприсягнувшее” (*réfractaires*, “упрямцы”, к которым сразу же отошло большинство французских епископов, кроме четырёх), автоматически подозреваемые в политическом противостоянии, и привело к необратимой радикализации конфликта. Чрезмерность как антирелигиозной борьбы, так и действий, осуществляемых антиреволюционными течениями,

¹⁷ *Capitant H.* Vocabulaire juridique. P., 1936.

¹⁸ *Winock M.* Les combats de la laïcité // L'Histoire. 1989. Dec. N 128.

¹⁹ *Baubérot J.* La Laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours. Genève, 1990.

призывавшими к защите католической веры, надолго разделили Францию надвое. Это создало условия “войны двух Франций”²⁰, отметившей всю национальную историю вплоть до Первой мировой войны, и чьи следы до сих пор не стёрты в коллективной памяти.

Провозглашённый в Конкордате 1801 г. “религией большинства французов”, католицизм не вернул себе статуса государственной религии. Государство обязалось защищать религиозные культы, способствующие общественной морали, а также содержать материально служителей таких культов. Такая позиция ставила духовенство в роль чиновников, обязанности которого определены строго административным образом. Эта система обеспечила автономность Католической церкви по отношению к Риму, но не разрешила противоречий между религиями меньшинств и “католическим культом”, как религии значительного большинства Французов и претендовавшего, на этом основании, на роль модели воплощения религии в рамках нации.

Внутри католицизма либеральное течение, вышедшее из конституционной Церкви, вскормленное на традициях галликанства и янсенизма, старалось найти компромисс с новым, родившемся с Революцией, обществом, тогда как “непримиримые” католики, напротив, считали необходимым восстановить историческое влияние Римской церкви на общество. В середине XIX в. происходит “великое перепутье всех классов на пути Церкви” по словам Габриеля Ле Бра²¹. Либеральная вольтеррианская буржуазия опирается на церковный институт, чтобы защитить свою собственность, тогда как часть народных масс отходят от Церкви, переселяясь из деревень к заводам в города.

Это время отмечено интенсивным духовным обновлением французского католицизма, “идентифицирующего себя по сельским корням нации, усердно обновляющего память от христианского прошлого Франции к невзгодам современного ему мира”²². Кроме сложной юридической проблемы регуляции отношений между государством и Церковью, в этом конфликте проявляется и кристаллизуется противостояние двух мировоззрений, двух систем ценностей и норм. В политическом плане происходит противостояние между католицизмом, осаждённой крепостью, рассчитывающей отвоевать утраченную власть, и республиканцами, готовыми до конца довести процесс религиозной эмансипации государства и общества. В этом

²⁰ *Poulat B.* Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité. P., 1987.

²¹ *Le Bras G.* Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France. Vol. II. P., 1945. P. 61–65.

²² *Langlois C.* Op. cit.

процессе борьба против могущества религиозных конгрегаций получила символическую и практическую важность. По мере того, как епархиальное духовенство постепенно принимало Республику, восхваленную папой Львом XIII, монашеские конгрегации оставались антиреспубликанским и антидемократическим стержнем.

Важным шагом стало запрещение преподавания членам монашеских конгрегаций. Республиканцы стремились противостоять “свободе захватывать умы, предоставленной католическим монашеским орденам” по словам вдохновителя и теоретика светской школы, протестант Фердинана Бюисона. Силой выдворяя конгрегации, радикальное правительство Эмиля Комба (E. Combes), превратило конфликт между Францией клерикальной и Францией светской в настоящую битву. Промахи политики Рима и антиклерикальные амбиции радикалов и социалистов неизбежно привели к закону об Отделении, обнародованном 11 декабря 1905 г.

Поставленный на голосование в “атмосфере религиозной войны”²³, закон об Отделении 1905 г., как ни странно, рассматривался как механизм посредничества, который позволил бы регулицию и ослабление конфликта вступившего в конце XIX в. в свою крайнюю степень. В новой системе религия рассматривалась как частное дело каждого. Государство гарантировало каждому гражданину свободу исповедовать религию, если она у него имелась, религия становилась строго персональным и факультативным делом. Суровые наказания предусматривались за создание препятствий нормальному отправлению (культовой) религиозной жизни. Но Республика “не признаёт, не оплачивает служителей и не субсидирует никакого культа” (ст. 2 закона от 1905 г.). Приватизация религии во Франции стала результатом политического решения. Внедрение этой политики привела к жестоким столкновениям при инвентаризации церковного имущества, которая предшествовала передаче этих ценностей вводимым культовым ассоциациям частного права. Несмотря на осуждение Римом, закон нашёл поддержку со стороны католических лидеров, считавших, что он может стать инструментом юридического посредничества в нерешаемом конфликте между двумя Франциями.

Во-первых, закон сам по себе стал компромиссом между двумя конкурирующими взглядами на светскость²⁴. Система, введённая законом 1905 г., примиряла и объединяла различные традиции светского лагеря: дух Просвещения Вольтера, Дидро и Кондорсе,

²³ *Rémond R.* Introduction à l'histoire de notre temps. Vol. 2. P., 1974.

²⁴ *Baubérot J.* La Laïcité, quel héritage?, op. cit. Le développement qui suit reprend cette analyse.

сциентистский позитивизм Огюста Конта, различные течения франкмасонства. Э. Комб мечтал об упразднении церквей и запрещении им организовываться на национальном уровне. Закон об Отделении, редактируемый протестантом Межаном (Méjean) отмеченный влиянием социалистов Жореса и Бриана (Jaurès, Briand), предусматривал либеральное отношение, сохранявшее внутреннюю организацию церквей. Концепция отвечала ожиданиям протестантского и иудейского меньшинств, глубоко опасавшихся претензий доминирующей религии. Участие религиозных меньшинств в редакции закона позволило внести религиозную аккультурацию в идеи светскости и светскую аккультурацию в религиозные идеалы. Возвышая ценность индивида и его свободы, французские протестанты, многочисленные среди идеологов светскости, играли ведущую роль в выработке республиканской концепции морали, педагогической ответственности и соблюдения приличий. Но текст 1905 г. подходил также католицизму, маргинализованному политикой Рима в течение XIX в., но сохранявшему присутствие и интеллектуальную жизненность религиозной жизни во Франции и жизненно нуждавшемся в примирении с принципами Республики.

Во-вторых, за XIX в. католическое население в своём большинстве постепенно примыкало к республиканскому режиму. Война 1914–1918 гг. доказывала возможность “священного союза” атеистов и католиков перед лицом внешнего врага и привела процесс примирения к завершению. В некотором смысле “война двух Франций” завершилась в окопах Первой мировой.

На смену светскости противостояния после Второй мировой войны пришёл новый период: светскости компромиссов. Церковь всё больше признавала принципы свободы и плюрализма в современном демократическом обществе. Одновременно светскость утрачивала большую часть своего антиклерикализма, поддерживая “нейтралитет, позволяющий жить вместе детям, принадлежащим разным семьям, уважающим друг друга”²⁵. Это не значит, что разные по восприятию, политическим, моральным и духовным ориентациям миры чудесным образом слились. Они сохраняют для сегодняшнего француза способность сильной символической идентификации. Система образования также остаётся по-прежнему способной вызывать трения и активировать идеологические конфликты. На этой чувствительной почве, “настоящее оказывается ещё загромождено прошлым”²⁶. Тем не менее, оригинальная система, установленная законом 1905 г., стала возможной благодаря очень

²⁵ Winock M. Op. cit.

²⁶ Rémond R. Le présent encombré par l'histoire // Le Monde. 1984. 3 mars.

широкому компромиссу и обеспечивает мирное управление отношениями между государством, католической церковью и другими религиозными институтами.

Эта система построена на конфессиональном определении религиозных институтов. В её основе лежит, во-первых, частный и свободный характер выбора религии; во-вторых, предполагается, что этот выбор выражается преимущественно в ритуальной форме, как правило, коллективной. Этот двойной постулат определяет внутренние рамки, в которых во французском контексте религиозная деятельность юридически признаётся властями. Специфическая модель французского концисторияльного иудаизма, установленная Наполеоном в 1808 г., идеально вписывается в это определение. Именно отказ от национального содержания еврейской идентичности, неотделимый от полной интеграции евреев во французскую нацию, обеспечил в равной степени признание иудаизма одной из “официальных религий Франции”. Для того, чтобы иудаизм мог быть войти в число аккредитованных государством религий, было необходимо организовать его как конфессию, располагающую центральной властью и определяющую отдельный религиозный культ.

Получается, что любой религии необходимо соответствовать организационным рамкам, в целом соответствующим модели Католической церкви. В терминах закона 1905 г., Республика не признаёт никакого культа, но она увековечила конфессиональную концепцию религии, которая определяет религиозную общину, сводя её, в конечном итоге, к собранию верующих для отправления культа. Это конфессиональное определение религиозной общины совместимо с ассимиляционистской моделью национальной идентичности, унаследованной от Просвещения и Французской революции, идеально подогнанной к институциональной модели Католической церкви в том виде, как та была реализована в приходской цивилизации, где именно культовое собрание было краеугольным камнем. В ней также открываются сходства между католической системой религиозной власти – территориальной и иерархизованной, неотделимой от разделения труда между священником и мирянином, и универсальной административной моделью, которую Республика применила во всех областях. Не только историческое доминирование в национальном пространстве модели Римской католической церкви привело к утверждению этой модели в рамках французской светскости, как организационный образец для религии в целом. Ритуальная институциональная конструкция, воплощаемая католической церковью, нашла своё имплицитное отражение в ритуальной институциональной конструкции самой Республики.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что светскость содержит в себе социальное и символическое могущество католического института, симметрично противопоставив ему собственную социальную и символическую систему: территориальную сеть публичных школ против сети приходов, фигура власти школьного учителя против священника, представление гражданской общины против общины католической и т.д. Республика смогла победить мощь Католической церкви только противопоставляя ей модель “настоящей гражданской религии”²⁷, содержащей собственный Пантеон, мартиролог (жития святых), литургию, мифы, ритуалы, алтари и храмы. Конфессиональное определение религии в рамках Республика черпает своё определение в католической модели и предъявляет её религиозным институтам в “зеркальной игре”. Это парадоксальное соответствие можно считать одним из ключей “светского примирения”, которое смогло постепенно получиться между вчерашними противниками. Но, чтобы эта система работала вне католицизма, было необходимо, чтобы другие религиозные институты также соответствовали этой организационной мерке. В особенности было необходимо, чтобы они могли предъявить светским властям квалифицированных “собеседников” (переговорщиков), признаваемых всеми верующими как имеющие право законно высказываться от их имени. Чтобы это второе условие могло быть реализовано, религиозные институты должны быть способны ввести режим утверждения истин веры, который делает институциональную власть последним гарантом истин веры, разделяемых всеми верующими. Современная институциональная дезорганизация на религиозном поле вносит вклад в дестабилизацию французской модели светскости, ослабленную политической культурной и экономической эволюцией, которые подрывают своими принципами ценности на которых сами основаны²⁸.

Д. Эрвьё-Леже утверждает, что тенденция дезинституциализации, наблюдаемая в христианских и иудейских организациях, не затрагивает механизма отношений церквей и государства. Внутренняя способность институтов к регуляции истин веры ослабевает, но до настоящего времени это не ставит под вопрос представительские функции религиозных властей перед государством. Президент Конференции (католических) епископов, Президент протестантской Федерации Франции, Главный раввин Франции остаются признанными властями. Механизм общественного управления ре-

²⁷ *Lieux de mémoire* / Ed. by P. Nora. Vol. I. La République. P., 1984. Vol. II, III. La Nation. P., 1987.

²⁸ *Gauchet M. Sécularisation, laïcité: sur la singularité du parcours français // Les Idées en mouvement. Mensuel de la Ligue de l'Enseignement. 1998. Avril. N 58.*

лигиями заметно слабеет. Это проявляется, например, по сложностям, возникающим при попытке согласовать требования различных течений еврейского ортодоксизма со школьным расписанием, в частности с требованием всем школьникам посещать школу по субботам. Это проявляется в конфликтах, возникающих в некоторых коммунах при выделении участков для иудеев или мусульман на кладбищах. Приводимый Д. Эрвьё-Леже пример конфликта в коммуне в Шамблак в департаменте Эр (Chamblac dans l' Eure) в 1997 г., когда группы католиков традиционалистов требовали выделения церкви, находящейся в государственной собственности, для отправления мессы по чину Пия X (дореформенный ритуал) в противоречии с решением местного епископа. Требования исходили одновременно от членов схизматического Братства святого Пия X и от традиционистов “романского чина”, находящихся в юрисдикции местного епископа. После проявления насилия – взлома церкви, препятствие отправлению служб – разделившего местное население из-за невмешательства властей, компромисс был с трудом найден, но решение не касалось традиционалистских католических движений – Богородицы Христианства и Кавалеров святого Лазаря – остающихся в лоне католической церкви, требующей от местного епископа права регулярно совершать литургии по тридентскому обряду. Противопоставление духовенства и местного населения различным течениям, находящихся как рамках церкви, так и вне её, традиционалистских движений показательным образом выявило дерегуляцию религиозного²⁹. Случай Шамблака предвещает возможные конфликты, хотя в целом на национальном уровне в случае католицизма религиозное управление функционирует достаточно эффективно.

Д. Эрвьё-Леже задает риторический вопрос: оказывается ли ислам “неассимилируемым” Республикой? Этот вопрос по её мнению столь же касается ислама, сколько тех “правил ассимиляции”, которые Республика предъявляет религиям на национальной почве. Так как эти правила определяют, в действительности, неявный режим культов, признанных по умолчанию, в результате неуправляемости религиозной ситуации.

Последствия нефункционирования системы представляются во всей силе в свете вопросов, связанных с положением ислама, став-

²⁹ В настоящее время *Moto proprio* “*Summorum Pontificum*” (14 сентября 2007 г.) папы Бенедикта XVI разрешает данные конфликты, разрешая священникам служить по просьбе верующих тридентскую литургию, тогда как предыдущее *Moto proprio* “*Ecclesia Dei*” (1988) разрешала только епископам устанавливать места, где такая месса могла отправляться (*Прим. С. Т.*).

шего второй религией во Франции. Вплоть до 1981³⁰ Парижская соборная мечеть открыта в 1926 г. в ознаменование признания Родной заслуг многочисленных мусульман, погибших в войне 1914–1918 гг., служила “официальной витриной” ислама во Франции. И хотя мусульмане уже довольно долгое время присутствуют в французском обществе, современные события происходят так, как будто французы впервые “открывают” среди себя ислам. Главную роль в этом явлении играет трансформация в последние 30 лет положения иммигрантов, прибывающих из Магриба работать во Франции, окончательная осёдлость семей в принимающей стране и приближение к взрослому возрасту поколений мусульман, родившихся во Франции. Наиболее уязвима и подвержена маргинализации именно эта молодёжь, сталкивающаяся со сложностями социальной и профессиональной интеграции. Опыт отрицания их социальной идентичности, приводит к тому, что пространством, на котором возможно достижение достоинства и построение собственной идентичности, для них становится религия. Требование возможности коллективно и публично исповедовать ислам, как фундаментальное измерение их социальной и культурной идентичности, позволяет им обеспечить себе единственное культурное и символическое благо, которое они могут особым образом обладать перед лицом “чистокровных французов (Français de souche)” и позволяющий им преобразовать насильно навязанное исключение в добровольно принимаемое отличие.

Неопределённая ситуация, связанная со светской моделью общественного управления религиозными конфессиями, проявляется в ещё большей степени вопиющей, когда речь идёт о взаимодействии с группами, которые сами требуют считать себя “религиями” и пользоваться на этом основании свободами, которые Конституция гарантирует различным культам. Д. Эрвьё-Леже показывает, что проблема контроля сект объединяет в этом смысле все сложности регуляции религиозного.

Фундаментальная дилемма проистекает из логики самой светскости, уходя корнями в институциональную и конфессиональную проблематику религиозного, в конечном итоге, отсылая к Римской Церкви, которая возглавила историческую конструкцию. Регулирующая способность государства в области религии, способность,

³⁰ Дата принятия закона от 9 октября 1981, отменившего декрет от 12 апреля 1939, ограничивавшего права иностранцев в религиозных ассоциациях в рамках закона 1901 г. Вместе с тем, кроме 2000 ассоциаций, относящихся к 1500 культовым зданиям, во Франции появилось множество объединений молодых мусульман для некультовой деятельности: спортивные, культурные, музыкальные и т.д. объединения, регулируемых другими законами.

подчинённая обязательному нейтралитету, в действительности осуществляется в институциональном пространстве заранее ограниченном признанными религиями, кроме области права. Вне этой области, государство ничего не может сказать о религии, кроме как приложить усилия, чтобы эффективно претворить в жизнь средства для идентификации и наказания злоупотреблений религиозной свободой, гарантом которой оно является.

Д. Эрвьё-Леже показывает, что идея, согласно которой ослабление регулирующей способности религиозных институтов находится в ослаблении светскости, не приходит сама по себе. Можно также сказать, в обратном смысле, что внутренняя либерализация религиозных институтов, в особенности Католической церкви, является важным фактором умиротворения светскости. Церковь более не является единым массивом.

Государственный нейтралитет, который должен иметь приоритет, оказывается, сложно соблюдать, когда собственно религиозные конфликты – решение которых не может быть согласно юридической практике отнесено к праву церквей³¹ – выливаются на публичную сцену. Привлечение государства в свидетели во имя религиозной свободы, гарантом которой оно является в демократическом обществе, ассоциациями, отстаивающими свою независимость на религиозной сцене, открытой конкуренции, касается не только запутанного случая новых “сект”. Эта возможность появляется впредь и у групп и течений, формально принадлежащих религиозным институтам, но чьи инициативы практически вырываются из-под опеки, либо институты отказываются принимать их под свою ответственность. Институциональный кризис утверждения истин веры благоприятствует увеличению числа систем верований отдельных общин (управляемых общинно) как внутри, так и вне больших церквей. Вопрос, который ставит перед светскостью, современный рост числа сект, которые могут возникнуть рядом с “большими религиями”, процесс распыления общин, стимулирующий сегодняшнюю тенденцию дезинституционализации. Проблему нельзя решить *a priori*, выделив из рассмотрения группы, связанные с “признанными религиями”. Не достаточно также укрыться за законодательной базой, считая, что каждая культурная ассоциация управляется, если она законно создана, либо законом 1901–1907 гг., либо законом 1905 г. Необходимо так или иначе переосмыслить в зависимости от новых проблем модель светскости, которая в свое время была создана в ответ на почти монопольную позицию Католической церкви на религиозном поле.

³¹ *Boussinescq J.* Op. cit. P. 52.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

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

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

REFERENCES

Azria R. Juifs des villes, juifs des champs // Nouveaux Cahiers. 1998. N 1.

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

Baubérot J. Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France multiculturelle. P., 1988.

Before the shooting begins. Searching for democracy in America's culture war. N.Y., 1994.

Capitant H. Vocabulaire juridique. P., 1936.

Comité catholique français des religieux // Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. P., 1993.

Gauchet M. Sécularisation, laïcité: sur la singularité du parcours français // Les Idées en mouvement. Mensuel de la Ligue de l'Enseignement. 1998. Avril. N 58.

Gutwirth J. L'Eglise électronique. La saga des télévangélistes. P., 1998.

Hervieu-Léger D. De la mission à la protestation. P., 1973.

Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999. ISBN: 978-2-0808-0017-6.

Hunler J.D. Culture wars, the struggle to define America. N.Y., 1991.

Isambert F.A. La sécularisation interne du christianisme // Revue française de sociologie. 1976. N 17.

Langlois C. Permanence, renouveau et affrontements (1830–1880) // Histoire des catholiques en France / Ed. by F. Lebrun. P., 1980. P. 321–406.

Le Bras G. Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France. Vol. II. P., 1945. P. 61–65.

Moto proprio "Ecclesia Dei". 1988.

Moto proprio "Summorum Pontificum". 2007. 14 Sept.

Lieux de mémoire / Ed. by P. Nora. Vol. I. La République. P., 1984; Vol. II, III. La Nation. P., 1987.

Palard J. Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique, entre singularité et universalité. Territoire et centralisation // Archives de Sciences sociales des religions (à paraître).

Poulat B. Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité. P., 1987.

Rémond R. Introduction à l'histoire de notre temps. Vol. 2. P., 1974.

Rémond R. Le présent encombré par l'histoire // Le Monde. 1984. 3 mars.

Saint-Blancat C. L'islam de la diaspora. P., 1995.

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 D. Ervö-Leger] // 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. Ervie-Leger] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya. 2015. N 3. S. 130–138 (in Russian).

Vandeputte B. Des Vierges divisent les diocèses // La Croix. 1996. 29 août.

Willaime J.P. La Précarité protestante. Genève, 1992.

Winock M. Les combats de la laïcité // L'Histoire. 1989. Dec. N 128.