

ГЛАВА 3

ФРАНЦИЯ И ФРАНЦУЗЫ

Что есть Франция

Подобно тому, как сегодняшний Париж медленно и постепенно разрастался вокруг острова Ситэ, где в свое время «галлы построили маленький городок Лютецию»¹, сегодняшняя Франция выросла из небольшого ядра, которое Ф. Бродель помещает «...между Соммой и Луарой, в пределах окружности с Парижем в центре и радиусом, достигающим от него до Орлеана или же Руана; помимо небольшой области Иль-де-Франс, сюда входят также Орлеанэ, частично Шампань, Пикардия и Нормандия» (*Braudel*, 1986:304). Постепенно оно расширилось за счет завоеванных или присоединенных территорий: Лангедока в XIII веке, Аквитании и Прованса в XV, Бретани в XVI, Страны Басков в XVII, Лотарингии и Корсики в XVIII, Савойи и Ниццы в XIX веке, пока, наконец, не превратилось в «пространство, смутно напоминающее шестиугольник, очерченное жирной пунктирной линией, закрашенное фиолетовым и названное Францией»². Пространство это в результате войн и революций, побед и поражений, колониальной экспансии и обретения независимости бывшими колониями попеременно сжималось и расширялось, подобно гармошке. «На протяжении многих лет немало усилий было потрачено на то, чтобы закрасить фиолетовым – и тем самым именовать Францией – участки пространства, не входившие в вышеупомянутый шестиугольник, а нередко к тому же и весьма от него удаленные – но, как правило, они держались менее прочно»³. Неоднородность и разностатусность национального пространства до сих пор проявляется на уровне языка: пресловутый «шестиугольник» население Корсики именует «Континентом», жители заморских департа-

¹ МОРУА, А. *Париж*. М.: Б.С.Г – Пресс, 2007. с. 20

² PEREC, G. *Espèces d'espaces*. Paris: *Galilée*, 1974/2000. 185 p.

³ *Ibid.*

ментов – «Метрополией», или просто «Метро», а эльзасцы – «внутренней Францией».

Этот образ окрашивания территории в единый цвет представляет мне очень точным, отражающим постоянное и упорное стремление к унификации, затушевыванию различий, пренебрежению локальными партикуляризмами. Но традиционный фиолетовый цвет Франции на карте мира уступает место пестрой разноцветной палитре при смене масштаба, поскольку внутреннее многообразие никуда не исчезло, оно лишь трудноразличимо с большого расстояния.

Одним из основных источников этого многообразия до недавнего времени были многочисленные региональные языки, говоры и диалекты, сохранявшиеся вопреки сознательным усилиям по распространению единого языка. Важнейшими вехами на этом пути стали указ, предписывающий его использование в судопроизводстве и законодательных актах (1539), создание Французской академии (1634) и издание Академического словаря (1649). Однако монархия ограничивалась утверждением французского в качестве официального языка государственного аппарата и высокой культуры, не стремясь к униформизации в масштабах всей страны. Эта задача стала краеугольным камнем программы революционеров 1789 года, для которых единство республики было неотделимо от языкового единства. В 1880 году министерское постановление, регламентировавшее модель устройства начальных школ, провозгласило французский язык единственным языком школьного обучения (*Эран и др.*, 2004). И эта линия соблюдалась неукоснительно. Рассказы и воспоминания школьников разных лет о том, как она воплощалась в жизнь, сохранились, наверное, чуть ли не в каждой французской семье, ими изобилует художественная и мемуарная литература.

Истории, дошедшие из XIX века, поражают своими методами: «Каждое утро первого из учеников, застигнутого за разговором на родном языке, учитель «награждал» специальным знаком (называвшимся «коровой»), от которого следовало как можно скорее избавиться, передав его кому-то из товарищей, также замеченному в употреблении местного наречия. В конце дня тот, у кого оказывалась «корова», подвергался наказанию» (*Ле Коадик*, 2010:10). Со временем нравы смягчились, но и сегодняшние 30–40-летние вспоминают, что в школе правилом было «никакого эльзасского» (бретонского, корсиканского, окситанского...), а дома взрослые обращались к детям исключительно по-французски, да и между собой говорили на

«патуа», или «диалекте», только в тех случаях, когда не хотели, чтобы дети поняли, о чем речь.

Всеобщее овладение французским с одновременным искоренением местных диалектов и говоров стало ключевым моментом успеха «национализации» масс. Без этого нация как собрание граждан осталась бы абстракцией, лозунгом, лишенным содержания, для крестьян, которые составляли подавляющее большинство населения Франции. Необходимо было превратить ее в жизненную реальность, в конкретную общность. Нация должна была стать скорее не «ежедневным плебисцитом», а «ежеминутной практикой» (*Dieckhoff*, 1996:52). Столь масштабная задача требовала для своего решения создания легитимационного национального нарратива, основополагающего мифа.

Всякое повествование всегда избирательно, – писал П. Рикёр. – Никто никогда не рассказывает все подряд, но останавливается лишь на важных для развития событий моментах, действующих лицах и персонажах. Из этого следует, что любую историю всегда можно рассказать по-другому (*Ricoeur*, 2000). Сказанное в полной мере справедливо применительно к французскому национальному нарративу, в создании которого, как уже было сказано выше со ссылкой на П. Нора, основная роль с самого начала отводилась официально признанной версии истории.

Дореволюционный вариант национальной истории, или, правильнее, национального мифа, повествует о трех сменяющих друг друга королевских династиях: Меровингов, Каролингов и Капетингов. Таким образом, это история Королевства франков. Рассказ о ней, созданный в середине XII в. на основе разрозненных текстов, написанных в различных монастырях Франции в период между VI и X веками, монахом монастыря Сен-Дени (где находится усыпальница французских королей), получил название «Великих хроник Франции». Важнейшие персонажи «Хроник» – Хлодвиг и Карл Великий, а два основополагающих мифа – это миф о троянском происхождении франков и о «божественном» крещении Хлодвига (полуторатысячелетие этого события, к слову, недавно широко отмечалось в светском французском государстве), во время которого с небес спустилась голубка, несущая в клюве сосуд с миром. Этот знак должен был символизировать святость королевской власти. В XV-XVI веках троянский миф был предан забвению, и на смену ему пришла история о галлах, упоминание о которых встречалось в текстах Цезаря, Страбона и Тита Ливия. (*Citron*, 1993:315).

В XVIII веке аристократия в борьбе против крепнущего абсолютизма опиралась на знаменитую «двухкомпонентную» теорию французской нации, утверждавшую, что простой народ происходит от галлов, которые были побеждены и обращены в рабство франками – предками знатного сословия (*Boulainvilliers*, 1732). Эта версия должна была обосновать законность и естественность привилегий последнего, обладающего ими на правах победителя, а не по милости монарха. Отождествление социальных классов с населением, имеющим разное происхождение, позволило О. Тьерри интерпретировать Революцию 1789 года как войну между двумя расами, или межэтнический конфликт, результатом которого стал победный реванш галлов над франками (*Thierry*, 1820), а аббату Сийесу – приравнять нацию к третьему сословию, утверждая, что, очистившись от чуждого ей компонента – аристократов – нация ничего не потеряет, а лишь приобретет (см.: *Birnbaum*, 1998:79). В какой-то момент вставал даже вопрос о том, чтобы отказаться от названия «Франция» в пользу Галлии (*Citron*, 1993:315).

Гизо в 1828 г. писал, что отныне страна больше не разделена «борьбой между двумя расами», поскольку последние «слились» в одну и ту же нацию, включившую в себя все классы, объединенные отныне общим социальным бытием и неким общим чувством (*Guisot*, 1985:182-183). Однако на роль исторических предков нации были все же выбраны галлы. Одной из причин этого выбора стала древность галльского (кельтского) субстрата, что позволило увеличить протяженность национальной истории.

Уже в последние годы XVIII века появились труды, утверждающие, что галлы – самый древний из европейских народов, что мегалитические памятники Бретани служили им культовыми сооружениями, и что современный бретонский язык представляет собой аутентичный язык кельтов (*Thiesse*, 2001:50-54. См. также *Gossiaux*, 1997:330-331). «Две тысячи лет тому назад Франция называлась Галлией», – так отныне начинается долгая эпопея, которая достигнет своей кульминации в 1789 году. Эта фраза из учебника истории Э. Лависса имеет сакральный смысл: «Когда слова «страна», «Франция», имеющие сегодня реальный смысл, помещаются в легендарное прошлое, создается впечатление, что Франция была всегда. История Франции начинается с мифа о Франции». (*Citron* 2008:34).

В 1805 году в Париже создается Кельтская Академия. Один из ее основателей, А. Ленуар, так определил задачи этого ученого сообщества: «разыскать и собрать вместе все свидетельства славного прошлого кельтов, галлов и франков ... цель столь же благородная,

сколь национальная, закономерная в эпоху, когда французы демонстрируют, что они достойны своих предков» (цит. по: *Thiesse*, 2001:56). Однако по мере деятельности Академии, и особенно ее лингвистических изысканий, становилось все более очевидной невозможность «отыскать во всех диалектах и говорах Франции, а также в названиях местностей, кельтские корни» (*Mémoires*, 1807) – а потому заботливо собранный кельтско-бретонский фольклор стал не общенациональным, а региональным эпосом.

Начиная с 1830-х годов национальный миф приобретает новый оттенок: отныне он повествует о многовековой битве за свободу и независимость, которую ведут мужественные галлы против своих поработителей, римлян. Персональным воплощением этого героического патриотизма становится Верцингеторикс, величественная статуя которого была воздвигнута в 1867 году по приказу Наполеона III на предполагаемом месте битвы при Алезии. Таким образом, не древность, подтверждением которой должно было стать кельтское наследие, а уходящее в глубину веков стремление к свободе и политическому самоопределению отныне обеспечивает историческую непрерывность и преемственность французской нации, важнейшим идентификационным признаком которой становится ее демократизм. Закономерно главенствующая роль в «национализации» общества отводится не этнографии с ее изысканиями в области фольклора и вниманием к локальным формам культуры, включая диалекты, а истории, неразрывно связанной с идеей развития демократического сознания (см. *Fabre*, 1996; *Thiesse*, 2001; *Gossiaux*, 1997).

Таким образом, на протяжении двух с лишним столетий в центре национального нарратива находилась вечная Франция, выведенная в образе мифологизированной Галлии и ведущая нескончаемую череду справедливых войн и законных завоеваний.

Воспитание гражданина

Ж. Мишле писал в 1846 году: сильное и глубокое чувство Родины должна воспитывать у ребенка, прежде всего, школа, «великая национальная школа, которую мы создадим однажды. Я имею в виду действительно общую школу, где дети из всех классов общества, независимо от их достатка, в течение года или двух находились бы вместе, до начала специального образования, и все это время изучали бы только один предмет – Францию» (*Michelet*, 1846:120). Сразу же после Революции под эгидой Ж. Ферри была взята на вооружение

амбициозная образовательная политика, и с введением в 1880 г. всеобщего обязательного и бесплатного образования на школу были возложены задачи интеграции населения, формирования верности республиканским идеям, чувства принадлежности к нации и патриотизма. Именно через школу Государство, «ревностный пропагандист “хорошей” культуры и неутомимый распространитель “прекрасного” языка» (Dieckhoff, 1996:54), вело настойчивую работу по формированию гражданского сознания. Эта деятельность не ограничивалась территорией метрополии – не случайно Ж. Ферри стоял и у истоков французского колониализма. Детям страны, большая часть которых жила в деревнях, говоривших каждая на своем наречии; детям иммигрантов, уже тогда достаточно многочисленных; детям близких и далеких колоний, которым посчастливилось учиться в школе, преподавали историю, у истоков которой стояли мифические предки-галлы (Citron 2008:17-18).

До поры до времени школа справлялась с возложенной на нее обязанностью воспитания граждан. Вот как вспоминают об этом ученики разных лет.

«Большинство из вас не умеют еще читать, – сказал учитель. – Но все же посмотрите, что я написал на доске. Запомните эти буквы, эти слова, эту фразу и повторяйте за мной: «Франция... наша... родина». Мы еще не знаем, что такое родина, но сама церемония нас потрясает. Никогда не забуду этот момент. Так, в школе, прежде чем выучить алфавит, исписать целые страницы крючками и палочками и научиться складывать два плюс два, мы, первоклассники 1924 года, получили урок патриотизма. Так воспитывают граждан. Чуть позже учитель даст задание каждому из нас выучить дома, с родителями, Марсельезу, и мы хором будем петь национальный гимн. Этого я тоже никогда не забуду. На протяжении всей начальной школы в нас, малышах, воспитывали страстную любовь к Франции. Мы могли бы легко обойтись без специального курса граждановедения, поскольку вся система образования имела именно эту ориентацию»⁴.

⁴ FERNIOT, J. *C'était ma France*. Paris: Editions Grasset, 2004. с. 13.

Жорж Мемми, писатель, лауреат премии Ж. Помпиду в области французского языка, посещал французскую школу в Тунисе в конце 1940-х годов:

«Обучая меня письму и чтению, учителя заронили в мою душу страстную любовь к Франции. Воспетая нашими учителями, Франция была столь бескрайней и славной страной, что я начал всерьез сожалеть о том, что ни на одном из ее сельских кладбищ, под сенью ее деревьев не был похоронен ни один из моих предков. «Если я не француз, то кто же я тогда?» – спрашивал я себя в смятении (...). Благодаря французскому языку, на котором все мы говорили и который объединял нас, мы были скорее французами, чем евреями или арабами. (...) Французская школа была светской. Это было место, где не отводилось никакой роли нашей религии, так часто восстанавливавшей нас против наших соседей, место, где как бы исчезали различия между нами (...) Наши учителя формировали в нас определенную систему ценностей, моральных, исторических и географических ориентиров. Они преподавали нам, от урока к уроку, чувство гордости от сопричастности общей культуре, порождая тем самым стремление принадлежать к одному отечеству»⁵.

Сын иммигранта историк Эдгар Морэн вспоминает, что «благодаря школе, научился отождествлять себя с Францией, сострадать пережитым ею несчастьям, радоваться ее победам, восхищаться ее героями. В этом смысле заставлять маленьких алжирцев повторять: «наши предки – галлы» было вовсе не так уж глупо. Эти мифические галлы были свободными людьми, противостоявшими нашествиям римлян, но принявшими римскую культуру. Французская школа давала детям хороших предков, которые учили их свободе и интеграции, воспитывая в них будущих французских граждан» (цит. по: *Seksig*, 2003).

Профессор философии университета г. Дакар в Сенегале Сулейман Башир Н'Дьяэ заметил, выступая в Сорбонне в октябре 2001 года, что «именно республиканская школа, требованием которой было одинаковое образование для всех, сделала галлов не нашими, и даже не вашими предками, но, прежде всего, предками всех школьников» (*ibid.*).

⁵ МЕММИ, G. *Ma France*. Paris: Editions *Safed*. 2004. с. 20-26

Действительно, помимо воспитания патриотизма, республиканская школа способствовала интеграции. Н. Саррот, дочь иммигрантов из России, описывает в романе «Детство» эпоху перед Первой мировой войной:

«В школе, казалось, не существовало даже понятия «русский», все ученики, откуда бы родом они ни были, считались маленькими французами. Я не помню, чтобы когда-либо меня спрашивали об этом, очевидно, мысль о расовых или религиозных различиях никому не приходила в голову»⁶.

Но, пожалуй, наиболее впечатляющий случай приводит профессор А. Стег, родившийся в словацкой глубинке и привезенный во Францию ребенком в 1932 году. В школе он «очень быстро ощутил себя французом». Несколько лет спустя, – рассказывает профессор, – во время нацистской оккупации «я впервые пришел в лицей Вольтера с желтой звездой на одежде. Это вызвало смятение и растерянность в классе, поскольку большинство учеников не знали, что я еврей и иностранец. И вот теперь я был обозначен в этом качестве. В водворившемся молчании преподаватель французской словесности сказал: «Дети мои», – он не часто так обращался к классу, но в этот раз употребил именно это выражение. – «Откройте вашу хрестоматию на десятой странице. Мы будем читать текст Монтескье «О толерантности»». (...) Когда во время перемены мы вышли во двор, одноклассники окружили меня, а несколько человек даже обняли и поцеловали, что в ту эпоху вовсе не было обычным делом между мальчишками. Это произвело на меня глубокое впечатление и уверило в полной и бесповоротной интеграции» (цит. по: *Seksig*, 2003).

1960-е годы – годы краха колониальной империи, войны в Алжире, ухода в отставку генерала Де Голля и студенческой весны 1968-го – подорвали доверие к идее патриотизма, говорить на эти темы стало неудобным и старомодным. В 1969 году преподавание истории в школе было отнесено к разряду «развивающих» предметов и возобновилось в полном объеме лишь в 1980-81 годах уже по новым, пересмотренным учебникам. Они, в отличие от прежних, «меньше взывают к чувствам и эмоциям, но в общих чертах сохранили прежнюю логику представления прошлого. (...) Предопределенная будущими национальными границами, эта история приветствует территориаль-

⁶ SARRAUTE, N. *Enfance*. Paris: Editions Folio, 1983. с. 236.

ные завоевания как монархии, так и Республики. Завоеванные Коронной, колонизованные Республикой, дети иммигрантов – все они по-прежнему не имеют иной истории, кроме той, что начинается от предков-галлов» (*Citron* 2008:17-18). В 1975 году из школьной программы был исключен курс граждановедения, восстановленный в начальной школе в середине 1980-х, а в средней – только в 1999 году. С этого времени его программа неоднократно менялась, сохраняя, однако республиканскую традицию понимания гражданства, согласно которой гражданин должен сохранять независимость от принадлежности к тем или иным группам или общинам и подчинять свои частные интересы общественным, и утверждая общие ценности «в социальном контексте культурного многообразия и ценностного релятивизма» (*Duchesne*, 2004)

Школьные программы по истории или географии, а также по философии и французскому языку также содержат некоторые элементы, способствующие гражданскому воспитанию. Кроме этого, недавно была введена практика демонстрации фильма, повествующего о борьбе разных поколений французов за демократические ценности, во время общенационального Дня подготовки к гражданской обороне. По предложению Высшего интеграционного совета (*Haut Conseil à l'intégration*) фильм должен рассказывать о Конституции, о роли и ценности государства и его институтов, а также о вкладе иммигрантского населения во французскую культуру (*Portes*, 2004).

В то же время многие сегодня обеспокоены тем, что школа перестала соответствовать задачам воспитания гражданина и социально-культурной интеграции. «История Франции больше не преподается как таковая, и многие попросту ее не знают. Более того, она подвергается все более требовательному пересмотру, как если бы мы имели право помнить об одних ее страницах и забывать о других» (*Cocteau*, 2004). Объединяющий нацию миф перестал быть частью общественного сознания, поскольку школа больше не понимает, должна ли она проповедовать единство или культурную отличительность (*Carrere d'Encausse*, 2004).

С одной стороны, школьные учебники истории по-прежнему представляют многие события и эпохи, в частности, период колониализма, односторонне:

«“наши путешественники”, “наши миссионеры”, “наши солдаты” распахали земли, построили больницы, школы, дороги повсюду, где они находились», обходя молчани-

ем вопрос о том, «что это были за страны, какое в них было население, что эти люди думали о своей жизни и о своем собственном прошлом»⁷.

С другой стороны, как показали результаты проверки, проведенной три года назад группой инспекторов Министерства просвещения в шестидесяти школах, расположенных в «неблагополучных» районах (полученные результаты репрезентативны, по оценке руководителя группы, примерно для 10% учебных заведений Франции), ученики-мусульмане нередко отказываются изучать произведения просветителей, особенно Вольтера и Руссо; не желают читать «Госпожу Бовари» как роман, пропагандирующий свободу женщины; не соглашаются отвечать урок, если речь идет о строительстве христианских храмов. Протест может принимать радикальные формы, если речь заходит о крестовых походах, геноциде евреев в годы Второй мировой войны или о сегодняшнем палестинско-израильском конфликте (*Blanchard, Obin, 2007:52*). При этом учителя, среди которых преобладают люди левых и даже ультралевых взглядов (*ibid:59*), из опасений быть обвиненными в дискриминации и расизме, или из политкорректности, а то и просто от осознания своего бессилия перед агрессивно настроенными подростками, зачастую не только не дают отпор такому поведению, но и относятся к нему «с пониманием», оправдывают его, относя на счет трудностей жизни подростков из неблагополучных и (или) неполных семей. Так, член французской Академии П. Нора, вспоминая о том, как недавно его пригласили в одну из школ, чтобы поговорить со старшеклассниками об истории национального гимна, признался, что «оказался в очень непростой ситуации»:

«Ученики, как выяснилось, вообще ничего не знали о Марсельезе, кроме того, что ее поют на стадионах. И это – старшеклассники! А когда я спросил их, кто написал Марсельезу, один из них ответил: “Зинедин Зидан”! Несколько учеников подошли ко мне после урока, чтобы выразить несогласие с моими словами. Но больше всего меня поразил их учитель, сказавший мне буквально следующее: “Как же Вы не понимаете, для них Марсельеза и французский флаг – это символы угнетения!”»⁸.

⁷ П. Нора. Интервью.

⁸ Там же.

В марте 2004 года, после долгих и бурных дискуссий, был законодательно подтвержден запрет на ношение в школах видимых религиозных символов. В то же время, в некоторых школьных столовых уже можно увидеть список учащихся, которые не едят свинину, или отдельные столы «для мусульман»; бывают случаи освобождения учащихся от занятий по религиозным предписаниям. В результате школа, вместо того, чтобы дать возможность каждому ученику свободно развиваться, фактически иногда способствует формированию коммунитаризма, и теперь уже далеко не редкость столкновения между учениками на этнической, религиозной или расовой почве.

Тревожная ситуация в школах нашла отражение сразу в нескольких художественных фильмах, появившихся в последние годы, получивших широкий общественный резонанс и отмеченных престижными кинопремиями: «*L'esquive*» (2004 год, режиссер А. Кешиш), «*Entre les murs*» (в российском прокате – «Класс», 2008 год, режиссер Л. Канте), «*La journée de la jupe*» (в российском прокате – «Последний урок», 2009 год, режиссер Ж.-П. Лильенфельд). Этой же теме посвящена недавняя книга известного писателя (и, в недавнем прошлом, школьного учителя словесности) Даниэля Пеннака «*Chagrin d'école*» (2008, в русском переводе – «Школьные страдания»), также отмеченная премией. Названные произведения отражают различные взгляды на «школьную проблему», существующие в сегодняшней Франции. Если «Класс» снят с позиций постколониального покаяния и ценностно-культурного релятивизма, то в «Последнем уроке» некоторые критики увидели долгожданный вызов политкорректности, иные же – тиражирование расхожих клише, представляющих мусульман, арабов и темнокожих как преступников, понимающих только язык силы; учителей – как запуганных, слабых, загнанных в угол одиночек, не способных противостоять наглой и злобной стае подростков и потому готовых потакать им в обмен на минимальную лояльность; наконец, «правильную» интеграцию – как полное растворение в господствующей культуре. Мне такой анализ не кажется справедливым, прежде всего, потому, что фильм ясно показывает бесперспективность «силового» решения проблемы: пистолет, случайно оказавшийся в руках у учительницы, делает ее не менее, а еще более безоружной, вынуждает совершать ошибку за ошибкой и, в конце концов, загоняет в угол, откуда уже нет выхода. Кроме того, с социологической точки зрения вполне достоверной выглядит разница идентификационных стратегий двух поколений. Если героиня Изабель Аджани, Мадам Бержерак, говорит о себе: «Я – француз-

ская учительница», то это не потому, что она хочет скрыть от окружающих свое арабское происхождение, а потому, что право носить юбку ей приходится отстаивать не только перед не дающими ей прохода учениками, но и перед собственными родителями, которые к тому же не простили ей замужества с «французом». И тот факт, что следующее поколение чаще избирает не интеграционистские, а дифференциалистские стратегии, объясняется, на мой взгляд, именно отказом окружающих поверить в искренность таких, как Мадам Бержерак.

Но наиболее интересным и глубоким мне кажется проигнорированный российскими прокатчиками фильм «*L'esquive*»⁹ (мое мнение совпадает с мнением жюри Каннского фестиваля, присудившего фильму призы сразу в нескольких номинациях). Герои ленты, как и в «Последнем уроке», – старшеклассники и их учительница французской словесности; и они тоже читают классику (только не Мольера, а Мариво). И не просто читают, а инсценируют. В фильме чередуются уличные сцены, где подростки говорят между собой на верлане, примитивном и грубом жаргоне предместий, и сцены репетиций, во время которых они, по сюжету, любят, ненавидят, ревнуют, терзаются сомнениями, то есть испытывают все те же чувства, что и в реальной жизни, но, благодаря тексту пьесы, облеченные в слова. Этот простой прием позволяет режиссеру напомнить о важности воспитания чувств, о том, что агрессия может быть следствием неумения выражать свои эмоции, а жесткая, закрытая, одномерная идентичность – результатом недостаточности внутренних ресурсов для ее конструирования. И о том, что так называемая «общая культура», знания которой до сих пор проверяются во Франции на конкурсах и собеседованиях при приеме на работу, – это не интеллигентский снобизм, как кажется президенту Саркози, а способ гуманизации общественных отношений. Именно вследствие неспособности выстроить *идентичность для себя* – рефлексивную, и тем более нарративную, требующую умения анализировать свои мысли и поступки, соотносить их с этическим идеалом, связать разрозненные события и факты в последовательное осмысленное повествование, люди довольствуются *идентичностью для других* (и чаще всего – навязанной другими, неважно – «своими» или «чужими») – культурной или статусной, целиком и полностью замыкаясь в образе «араба», «черного», «мусульманина», «иммигранта», «безработного». «Социальная

⁹ Фр. «Умолчание».

немота» определенного слоя населения, его неспособность облечь требования в слова, приводящая к неосозанным действиям и актам насилия (Ж.-П. Ле Гофф), «социальное безмолвие» общества в целом создают целый «букет умолчаний» (П. Розанваллон), что является серьезным симптомом неспособности современного французского общества к самоанализу и самовыражению¹⁰.

А потому задача школы состоит не в проповеди политкорректности и не в релятивизации ценностей и моральных норм, а в просвещении и развитии свободы мышления. Уважение к другому невозможно заменить «толерантностью», которая на поверку оказывается дифференциалистским расизмом. Председатель Ассоциации светских магрибинцев во Франции Паскаль Илу сформулировал свои ожидания от принимающего общества следующим образом:

«Я не хочу, чтобы Франция терпела меня с моими четырьмя женами, не хочу, чтобы она снисходила до меня. Я хочу, чтобы Франция поднимала меня до своего уровня»¹¹.

Сегодня, согласно распространенному мнению, национальная идентичность Франции находится в состоянии кризиса. Среди спровоцировавших его факторов – крушение колониальной империи, отмена всеобщей воинской обязанности, делегирование Европе части традиционных составляющих национального суверенитета (границы, валюта), политика децентрализации, эмансипация меньшинств. Его проявлениями стали подмена истории противоречащими друг другу версиями коллективной памяти; подъем национализма и связанный с ним рост популярности «новых правых» наряду с воцарением на левом фланге торжества политкорректности и тирании покаяния.

Памятные даты в истории нации, такие как 200-летие Революции в 1989 г., или 100-летие закона об отделении церкви от государства в 2005, стыдливо обходятся молчанием или отмечаются весьма скромно; о громких военных победах предпочитают не вспоминать; роль видных исторических деятелей – Наполеона Бонапарта или де Голля – подвергается критическому пересмотру. Зато множится число памятных дней, имеющих отношение лишь к определенной категории населения: дни памяти жертв депортации в годы Второй мировой,

¹⁰ Эти оценки взяты из дискуссии за круглым столом «Кризис предместий: миф или реальность?», в которой, кроме упомянутых авторов, участвовали также Э. Тодд и Э. Морен (см. «Иностранная литература», 2006, №9).

¹¹ П. Илу. Интервью.

жертв расизма и антисемитизма, «погибших за Францию» в Индокитае и в Алжире, день памяти о рабстве и т. д.

Эта «индустрия поминания» (Nora, 2010:19), акцентирующая внимание на преступлениях и их жертвах, ведет к тому, что «национальное самосознание либо ослабевает, уступая место равнодушию, лишь иногда нарушаемому всплеском гордости по случаю, например, большой спортивной победы, либо съезживается до национализма. «Быть французом» в этой перспективе означает идентифицировать себя с нацией, лишенной сознания собственного превосходства, своего благородного, достойного всеобщего уважения, характера; нацией, угрожающей впасть в ксенофобию – и являющей собой, таким образом, полную противоположность универсализму и гуманизму» (Wiewiorka, 2004(2)).

Национальная идентичность перестала быть аксиомой и превратилась в проблему. Отныне она воспринимается не как неизменная данность, но как продукт истории. Тот факт, что прошлое может быть пересмотрено, ведет к утрате уверенности в будущем, создает паническое ощущение грядущих потерь, отчетливо проявляющееся в призывах к спасению и сохранению – культурного наследия, исчезающих региональных языков, республиканского универсализма, природной среды, биологического разнообразия, социальных завоеваний, общественного сектора занятости, «французской культурной исключительности»... Список можно продолжать до бесконечности (см. Pomian, 2010:54; Merlin-Kajman, 2010:80). По мере увеличения доли в населении Франции выходцев из бывших колоний, массовой миграции жителей заморских территорий в метрополию и эмансипации меньшинств, о которых уже шла речь выше, галльский миф перестал быть прочной основой для национальной идентичности, поскольку заметная часть французов уже не ассоциирует себя с ним. В очередной раз возникла необходимость адаптировать его к новым историческим условиям.

Подобно тому, как в 1930-е годы стояла задача оправдания в глазах общества колониальной политики и «обозначения новой общности, нового имперского «Мы», включающего в себя население метрополии и колонизованных стран» (Martinache, 2008) – для чего в Париже была организована грандиозная Колониальная выставка, – так сегодня ощущается потребность в утверждении более открытого, культурно многообразного «Мы». Свою роль в выполнении этой задачи были призваны сыграть, в частности, два новых музея, открывшихся почти одновременно, в 2006-2007 годах во французской столице: Музей на набережной Бранли, который должен был стать сим-

волом мультикультуралистского признания равноценности всех культур, и Национальный центр истории иммиграции, символизирующий признание роли и места иммигрантов в истории Франции (симптоматично, что разместился он в том самом дворце у Золотых Ворот, где располагалась постоянная экспозиция Колониальной выставки, превратившаяся затем в Колониальный музей). В то же время, политический контекст, в котором создавались, открывались и существуют сегодня оба музея, свидетельствует об отсутствии консенсуса по этим вопросам во французском обществе.

Несколько примеров в подтверждение этого тезиса.

В феврале 2005 года был принят закон, одна из статей которого признавала позитивную роль колонизации и французского присутствия в Северной Африке, Индокитае и на других бывших зависимых территориях. В октябре-ноябре того же года по французским пригородам прокатилась волна беспорядков, среди участников которых было немало выходцев из бывших колоний. В феврале 2006-го по представлению Ж. Ширака конституционный суд вынес постановление, отменяющее данную статью. В ответ на это решение группа из 40 депутатов от правоцентристской партии Союз за народное движение (UMP) потребовала отменить статью о преподавании в школах истории рабства, введенного законом от 2001 года провозгласившим работоторговлю преступлением против человечности. В мае 2007 года Н. Саркози, два месяца назад избранный президентом, создает новое министерство, к компетенции которого отнесены иммиграция и... национальная идентичность. В октябре того же года принимаются ужесточающие поправки к закону о регулировании миграции и предоставлении убежища, предусматривающие, в числе иных мер, тесты ДНК для установления родства лиц, претендующих на воссоединение семей, и вскоре начинается кампания по выдворению нелегальных иммигрантов, причем новое министерство фиксирует годовые квоты на высылку, провоцируя полицию на злоупотребления. Одновременно возобновились активные дискуссии о целесообразности внедрения в арсенал государственной статистики так называемых «этнорасовых категорий» и о включении в программу переписи населения вопросов, позволяющих выявить иммигрантов во втором и даже третьем поколениях.

Наконец, в ноябре 2009 года правительство объявляет общенациональную дискуссию о национальной идентичности, в ходе которой проблемы иммиграции и интеграции выдвигаются на первый план. Вновь перед обществом ставят «вечные» вопросы: что значит

«быть французом»? что такое нация? из каких элементов складывается национальная идентичность? Вот только ответы-подсказки, содержащиеся в разработанной в помощь организаторам дебатов на местах программе, далеки от идеи о том, что «французская цивилизация – продукт смешения культур тех людей, которые выбрали Францию как страну своей судьбы, объединившись вокруг республиканских ценностей»¹². Да и сама Франция при Н. Саркози не слишком похожа на «гостеприимную землю, верную традициям толерантности»¹³.

На этом фоне разговоры о стремлении включить Другого в национальный нарратив выглядят не слишком убедительными. Пытаясь примирить культурное многообразие и универсализм, Музей на набережной Бранли отдает предпочтение статичному представлению «первобытных» культур, их аутентичности, желая «очистить» их от позднейших заимствований и представить в первозданном виде, который существовал до контакта с европейцами. Он совмещает две ставших уже классическими модели знакомства с культурой Другого: имитацию путешествия в далекие миры и выставку шедевров. Такой лишенный историзма подход противоречит современному антропологическому видению культур как открытых систем, конструирующих себя во взаимодействии с другими культурами. Вопрос о колониальном прошлом вообще обойден стороной. Но, пожалуй, самое удивительное в концепции двух музеев – это их полная оторванность друг от друга, отсутствие даже намека на связь между предметами, представленными на набережной Бранли, и человеческими судьбами, о которых рассказывают во дворце у Золотых ворот. Если в одном музее вещи существуют как бы сами по себе, надежно укрытые в тишине и полумраке музейных залов от шумящего вокруг современного европейского мегаполиса, то другой представляет багаж иммигранта в виде чемодана, набитого случайными и лишь самыми необходимыми вещами. Симптоматично, что из рабочего названия – «центр истории и культуры иммиграции» на каком-то этапе исчезло слово «культура». Выпавшее из обеих экспозиций (отнюдь не случайно!) звено – колониальная и постколониальная история – не дает свести два рассказа в один. А изоляция художественного наследия стран, дающих сегодня наибольшую долю иммигрантов, в «музее Другого» отнюдь не способствует превращению этих иммигрантов в «своих» (см. подробнее о неудавшейся «перезагрузке коллективной памяти»: *Филиппова, 2010*).

¹² Raffarin, 2004

¹³ Ibid.

Кого можно считать французом

Кровь или почва?

«Кто такой француз? Это гражданин Франции, не более и не менее того», – писал в 1994 г. Министр внутренних дел Франции Жан-Пьер Шевенман (*Chevènement, 1994*). Если согласиться с этим, то вопрос надо сформулировать по-иному: кто такой «гражданин Франции»? Сами французские граждане, которых я спрашивала об этом, чаще всего отвечали незатейливо: «тот, у кого есть национальное удостоверение личности». Но каковы основания обладания таким удостоверением?

Гражданство¹⁴, в первую очередь, – правовая категория, поэтому критерии определения гражданской принадлежности устанавливаются законом, и их набор варьирует от государства к государству. Таких критериев четыре: это факт рождения на территории государства (*право почвы*), родство по нисходящей линии (*право крови*), постоянное проживание на территории государства и факт состояния в браке с гражданином государства. В обыденном восприятии Франция как «открытая» и «гражданская» нация ассоциируется с правом почвы и, в очередной раз, противопоставляется Германии как нации «этнической» и, следовательно, основанной на праве крови. В таком восприятии, подчеркивает автор исторического исследования о французском гражданстве со времен Революции до наших дней П. Вейль, больше веры, чем знания. На самом деле Францию отличают от остальных европейских стран многократные изменения законодательства о гражданстве (неизменно сопровождавшиеся бурными политическими дебатами и юридическими спорами), в ходе которых были опробованы множество способов определять «французов по рождению» и практически все мыслимые правила приобретения или утраты гражданства (*Weil, 2002:10-11*).

История института гражданства ведет отсчет от Революции 1789 года, когда создание нации привело к установлению нового принципа разделения индивидов на граждан и иностранцев (*Fabre, 1996: 113*). Чтобы стать гражданином, необходимо было обладать «качест-

¹⁴ Не забывая о семантической разнице между французскими терминами «*nationalité*» и «*citoyenneté*», в данном разделе я буду пользоваться русским термином «гражданство», дабы избежать нежелательной коннотации с этничностью, присущей термину «национальность».

вом француза» (*qualité de Français*). В течение первых четырех лет (1790-1794) это качество приобреталось автоматически: чтобы натурализоваться, достаточно было проживать на территории государства. Однако Гражданский кодекс, принятый в 1803 году, заменил право почвы (расцененное как «феодальный» пережиток старого режима) на право крови: отныне «качество француза» (термин «*nationalité*» еще не имеет юридического смысла) не определяется по факту рождения на определенной территории, а становится персональным правом и передается по наследству, как фамилия. Оно приобретается при рождении и не утрачивается при переезде на жительство за границу. Важно подчеркнуть, что в ту эпоху «право крови» во Франции не имело никакой связи с расовыми представлениями, а отражало определенную автономию нации, которая должна была стать большой семьей, по отношению к государству; персонализация принадлежности к нации знаменовала собой освобождение индивида от чрезмерной зависимости от государства (Weil, 2003:8).

В конце XIX века Франция, первой из европейских государств, становится страной иммиграции, и право крови оказывается непреодолимым препятствием для натурализации детей иммигрантов. В итоге в стране растет доля иностранцев. В 1889 году новый закон впервые вводит понятие «гражданства» и возвращает право почвы. Отныне ребенок, рожденный во Франции от родителей-иностранцев, считается французом по рождению, если его родители или один из них тоже родились во Франции (так называемое «двойное право почвы»). Ребенок, чьи родители-иностранцы родились за границей, становится французом в момент достижения совершеннолетия.

Депопуляция, охватившая Францию после Первой мировой войны, увеличила потребность в иммигрантах, и институт гражданства превратился в инструмент демографической политики: закон от 1927 года предоставил иммигрантам возможность приобретать гражданство путем натурализации или вступления в брак, причем срок постоянного проживания в стране, необходимый для подачи заявления о натурализации, был сокращен с десяти до трех лет.

Этот краткий исторический экскурс показывает, что «право на национальную принадлежность не является отражением концепции нации» (Weil, 2002:13). Оппозиция между правом крови и правом почвы основана не только на теоретическом понимании проблемы, но и на практической пользе. Сопоставление подхода к этой проблеме в странах иммиграции и странах эмиграции позволяет предполо-

жить, что он обусловлен скорее демографической ситуацией, нежели господствующей идеологией (*Gossiaux, 2002*). Та же Германия, чья концепция нации имеет этнический фундамент, была вынуждена недавно внести изменения в свое законодательство о гражданстве, чтобы иметь возможность интегрировать растущую турецкую общину. Идеология предопределяет не столько механизм, сколько смысл натурализации: во французском понимании «натурализация» подразумевает «ассимиляцию», поэтому государственная статистика признает лишь три категории учета: «французы», «натурализованные французы» и «иностранцы». Принадлежность к стране происхождения нигде не фиксируется (*Tabet, 2004*).

Когда экономика находится на подъеме, и ощущается нехватка в рабочих руках, в иммигрантах видят в первую очередь необходимую рабочую силу; когда же расцвет сменяется кризисом, внезапно обнаруживается, что иммигранты – это люди со своими привычками, семейными устоями, своей культурой (*Le Bras, 1994:78-79*). Именно мнимая невозможность ассимиляции выходцев из тех или иных стран, либо слишком большого количества иммигрантов, служила и служит аргументом для сторонников изменения законодательства о гражданстве, ратующих за ужесточение механизма натурализации, введение квот, селективную миграционную политику и прочие меры, направленные на сохранение чистоты нации и основанные отнюдь не на политическом, а на биологическом (расовом) понимании ее природы.

Уже через несколько лет после принятия закона от 1927 года начались попытки пересмотра политики натурализации. Один из наиболее заметных идеологов этого направления, Р. Мартиал, писал в 1931 г., что индивидуальному отбору кандидатов на натурализацию должен предшествовать отбор по расовым и национальным критериям. В качестве наиболее желательных с «расово-этнической» точки зрения были названы итальянцы, испанцы, португальцы, румыны, франкоговорящие швейцарцы и бельгийцы (валлоны), а также «латинизированные славяне» – поляки, и голландцы, «у многих из которых в венах течет французская кровь». В то же время, «с точки зрения психологической» менее желательными были признаны англосаксы и венгры. Евреи охарактеризованы в трактате Р. Мартиала как «ассимилируемые в политическом, интеллектуальном и экономическом плане, но трудно поддающиеся физической ассимиляции» (см. *Le Bras, 1994:80*).

Наиболее ярким выражением расовой концепции гражданства стала политика правительства Виши, которое в период 1940-1943 гг. неоднократно предпринимало попытку ввести новый кодекс о гражданстве. Эта попытка не увенчалась успехом только «благодаря» вето фашистской Германии, нашедшей предложенный проект недостаточно строгим, в первую очередь, по отношению к евреям и диссидентам. Тем не менее, закон о денатурализации, принятый правительством Виши 23 июля 1940 года, позволил лишать французского гражданства тех, кто получил его в соответствии с либеральным законом 1927 года. В период между 1940 и 1944 гг. денатурализации подверглись 15145 человек, большинство из них – евреи. Другой закон, от 7 октября 1940 г., отменил декрет, согласно которому в 1870 году были натурализованы все евреи Алжира. Этот закон лишил французского гражданства 110 тысяч человек (*Weil, 2002:98*).

Послевоенные годы, когда демографическая ситуация вновь поставила на повестку дня вопрос о восполнении потерь населения, отмечены острыми дебатами относительно критериев натурализации, в ходе которых сторонникам приоритетного учета страны происхождения иммигрантов активно противостояли его противники. Неоднократные попытки провести через Национальную Ассамблею закон, устанавливающий право крови, не увенчались успехом, и политика натурализации не претерпела изменений. Единственный раз, в апреле 1952 года, была принята директива, прямо устанавливающая этнический критерий в качестве решающего: «следует избегать натурализации элементов, которые, по причине своего происхождения, трудно поддаются ассимиляции и могут изменить этнические и духовные характеристики французской нации. (...) Дабы не допустить нарушения равновесия между средиземноморским и североевропейским компонентами, сочетание которых определяет «этнический состав» Франции, следует всеми возможными способами поощрять натурализацию иностранцев – выходцев из стран Северной Европы (Англии, Скандинавских стран, Голландии, Бельгии, Люксембурга, Швейцарии)». Однако уже в ноябре 1953 года новая инструкция отменила всякий учет этнического происхождения как «проявление недопустимого расизма» (*Weil, 2002:146-160*).

Одной из главных модификаций французского Кодекса о гражданстве в результате реформы 1993 г. было требование к лицам, имеющим право на французское гражданство по праву почвы, изъяв-

лять желание приобрести это гражданство¹⁵. Под предлогом уважения свободы выбора, на деле данное требование подвергало сомнению не только “французскость” данной категории лиц, требуя от них заявить о своем желании стать французами, которое у французов по рождению предполагается врожденным, но и сам универсалистский, эгалитарный и индивидуальный характер французского гражданства. Таким образом, некоторые, т. е. французы-автохтоны, как бы само собой оказались более французами, чем французы “искусственные”» (Невё, 2009:242-243).

Принцип права почвы, остающийся неизменным с 1889 года, вопреки описанным выше искушениям расизмом, и сегодня некоторые требуют подвергнуть пересмотру, аргументируя свою позицию тем, что «в условиях глобализации, порождающей массовые перемещения населения, условия приобретения гражданства должны быть более четкими и, без сомнения, более строгими» (*De Belot*, 2004). «Право почвы должно быть существенно ограничено, если не упразднено. Вступление в брак не должно впредь автоматически вести к натурализации супруга-иностранца. Соискатели французского гражданства должны не только подтверждать свое длительное и постоянное проживание в стране, но также подвергаться экзамену на знание языка, законов и государственного устройства. Они также должны принести клятву верности», – предлагал широко известный в России писатель Морис Дрюон (*Druon*, 2004). Пришедшее в 2007 году к власти новое правительство уже предприняло некоторые шаги в этом направлении (правда, до «клятвы верности» дело еще не дошло). Увеличены срок проживания в стране и срок состояния в браке с гражданином Франции, необходимые для подачи прошения о гражданстве; введены процедуры генетической идентификации для решения вопроса о воссоединении семей и пр.). А знаменитая фраза Н. Саркози о том, что те, кто не любит Францию, должны ее покинуть, явно перекликается с позицией лидера французского Нацио-

¹⁵ До того момента любой человек, родившийся во Франции от родителей иностранного происхождения, автоматически получал французское гражданство в 18 лет (при условии проживания на территории Франции в течение по крайней мере пяти лет до своего совершеннолетия). По новому закону это право может быть реализовано при добровольном заявлении в возрасте от 16 до 21 года. И если правила приобретения французского гражданства закон коренным образом не изменил, то символический и идеологический его смысл оказался ярко выраженным: “Особенность закона от 22 июля 1993 года, – его, так сказать, первородный грех, – заключается в единственной цели, идеологического или политического свойства” (*Lagarde*, 1993).

нального Фронта Ж.-М. Ле Пена: «Быть французом – это надо заслужить» (цит. по: *Birnbaum*, 1998:323). Вот только почему-то эти требования относятся только к приемным детям Родины.

Унаследовать или приобрести?

Так можно ли «стать французом», и что это означает? «Стать французом – значит стать гражданином Франции. Французом становятся добровольно, по желанию или по выбору» (*Darcos*, 2004). «Быть французом – это означает принять то, к чему ты принадлежишь помимо своего выбора, то, что было до тебя и что не поддается разумению» (*Delsol*, 2004). Обе эти полярные точки зрения имеют своих убежденных сторонников. Интеграционная политика французского государства основана на идее ассимиляции, «растворения» пришлого населения в принимающем сообществе. По сути, Франция куда больше, чем США, заслуживает названия «плавильного котла». Именно идеей необходимости превратить, как минимум, детей иммигрантов во французских граждан, разделяющих республиканские ценности и владеющих французским языком как родным, объясняется отказ Франции от ратификации Европейской конвенции по региональным языкам и языкам меньшинств, равно как и от признания самих меньшинств на своей территории. Лишь в начале 1970-х стали раздаваться голоса о том, что разрыв с языковыми и культурными корнями может создавать психологические трудности, а потому факультативное изучение языка и культуры страны исхода способствует формированию позитивной идентичности подрастающего поколения, его интеграции и успешному школьному обучению. В 1973 году было введено факультативное преподавание языков и культур стран происхождения, финансирование которого взяли на себя восемь стран, заключившие на этот счет с Францией двусторонние соглашения (*Le Moigne*, 1995:111). Вот уже более двадцати лет эта политика вызывает обоснованную критику со стороны учителей, родителей, профсоюзов, считающих, в частности, что она обесценивает изучение и использование соответствующих языков, придавая им статус «языков иммигрантов и для иммигрантов», вместо того чтобы признать, по крайней мере, арабский, наряду с испанским и португальским, языком международного общения и преподавать их всем учащимся вне зависимости от их происхождения. «Маленьким африканцам преподают бамбара, сонинке и другие африканские языки, чтобы они сохранили культуру страны происхождения вплоть до того дня,

когда они вернутся туда. Если бы с таким же усердием обучали французскому их родителей, чтобы они могли хотя бы разговаривать с учителями своих детей, можно было бы избежать значительной части проблем» (*Kelman, 2003:41-42*)

Франция стала принимающей страной не вчера, и не одна миграционная «волна» благополучно впиталась в ее почву (пусть даже поначалу встречая известное сопротивление). Бельгийцы и поляки, русские и итальянцы, испанцы и португальцы, экономические мигранты и политические беженцы искали и находили приют в «стране прав человека», и на долю большинства из них выпали тяжелые испытания. Это только сегодня, по прошествии длительного времени, кажется, что их интеграция прошла без проблем. Большинство иммигрантов были готовы в обмен на возможность жить, работать и учить своих детей в богатой и благополучной стране принять существующие в этой стране нормы и принципы. Сохраняя в быту, в частной жизни свои традиции, привычки и воспоминания, в публичной сфере они идентифицировали себя с принимающим обществом. Столь удачно найденное равновесие создавало уверенность в том, что способность Франции интегрировать «Другого» безгранична (*Carrere d'Encausse, 2004*). Эту особенность отмечал еще в 1827 году бежавший из Пруссии в Соединенные Штаты Франсис Льебер, ставший одним из основателей американской политологии, который задавался вопросом: «что делает французов единственным народом, способным обращать завоеванных в свою веру? Эти последние не получают от Франции никакой выгоды. И однако они преданы Франции. Ни немцам, ни англичанам, ни американцам это не удастся. Почему?» (*Weil, 2002:212*). Процитировавший в своей книге это и ряд ему подобных высказываний Патрик Вейль считает, что причина кроется в концепции равенства граждан, установленного Революцией: так, привязанность жителей Эльзаса к Франции он объясняет тем фактом, что их статус был равен статусу парижан, тогда как в составе Германии они обладали более низким статусом по сравнению с жителями Пруссии или Берлина. Аналогичным образом статус шотландцев или ирландцев был ниже, чем у англичан.

Однако социальная реальность всегда отличается от идеала, и на практике идеальная модель равенства и гражданства никогда полностью не совпадает с реальной жизнью (Ж.-П. Ле Гофф), и невозможно отрицать очевидность того факта, что французское общество до сих пор базируется на статусном неравенстве (Э.Морен). Оно функционирует на всех уровнях через весьма тонкие скрытые механизмы

сегрегации и установления различий, в том числе в школе и университете (П. Розанваллон)¹⁶. Думаю, в первую очередь именно это реальное неравенство предопределяет тот факт, что сегодня многие иммигранты отказываются от интеграции по-республикански. И дело не только в том, что, как считает, в частности, Э. Балладюр, они «чувствуют себя инородным телом в новом обществе и не хотят отказываться ни от своих принципов, ни от своих традиций» (*Balladur, 2005*). Недостаточно «хотеть» стать французом, ни даже прилагать к этому все усилия. Нужно еще, чтобы окружающие были готовы признать вас таковым. И вот с этим иногда возникают проблемы.

События осени 2005 года, когда в пригородах многих французских городов вспыхнули беспорядки, большинство французских аналитиков (см., например: *Amellal, 2005, Bernard, 2005, Blum, 2005, Bouzar et al., 2005, Todd, 2005* и др.) расценили именно как протест «детей иммигрантов», требующих, наконец, признать их французами со всеми вытекающими отсюда последствиями – в отличие от большинства авторов публикаций в российских и американских СМИ, увидевших в произошедшем «этнический» или религиозный конфликт и отказ иммигрантов от интеграции в принимающее общество. Многие из тех в России, с кем мне пришлось вскоре после событий обсуждать происшедшее, были уверены, что «эти арабы (вариант: «эти мусульмане») требуют для себя особых прав», и было очень трудно убедить их в том, что ни о каких *особых* правах речи не было.

«Французское общество сегодня не готово принять свой мультирасовый характер. Многим людям все еще очень трудно понять, что можно быть черным и в то же время французом, – пишет Гастон Кельман. – Именно культура, которую я приобрел в течение моей жизни, сделала из меня того человека, которым я являюсь, поскольку существование, и для меня тоже, важнее сущности. Я родился черным младенцем, я стал мужчиной-французом»¹⁷.

Аналогичные проблемы, впрочем, возникают отнюдь не только из-за цвета кожи. Поэтесса иранского происхождения Азаде Нишапур, в своем открытом письме президенту Республики называющая

¹⁶ См. уже цитировавшуюся выше дискуссию на страницах журнала «Иностранная литература», 2006, №9

¹⁷ KELMAN, G. *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*. Paris : Editions Max Milo, 2003. с.14-15.

себя «примером успешной интеграции», рассказывает историю двадцати восьми лет своей жизни во Франции, куда она приехала еще ребенком: семья бежала от пришедших к власти в Иране исламистов. Интеграция, действительно, более чем успешная: университетский диплом факультета французского языка и литературы, диссертация, посвященная творчеству Ромена Роллана, затем – работа «спичрайтером» министров и депутатов и, одновременно, литературное творчество. И тем не менее, признается Азаде, при первом знакомстве ей регулярно задают вопрос: «Откуда ты приехала»? Вопрос этот вызывает замешательство:

«Когда ты вот уже больше двух десятилетий – парижанка, и вот уже четверть века как покинула навсегда страну своего детства, становишься странной иностранкой. Загадкой для других и для себя самой тоже»¹⁸.

Амин Маалуф в своем блестящем эссе «Смертоносные идентичности» дает ответ на другой вопрос, который также нередко адресуют людям, чье имя, внешность или акцент позволяют предположить «иностранное» происхождение: «Но все же, в глубине души, кем ты себя ощущаешь?» Этот вопрос предполагает, что «в глубине души» каждый из нас по-настоящему принадлежит только к одному коллективу или к одной культуре, в этом состоит наша истинная сущность, раз и навсегда определенная при рождении и не подверженная никаким изменениям, «как если бы все остальное – жизненный путь свободного человека, приобретенные им убеждения, его собственные чувства, его пристрастия вообще ничего не значили. И когда людей вынуждают «заявить о своей идентичности», что нередко случается в наши дни, тем самым им говорят, что они обязаны найти «в глубине души» эту мнимую сущность, фундаментальное чувство национальной, религиозной или этнической принадлежности и гордо размахивать им перед лицом других.

«Тем, кто задает мне этот вопрос, – продолжает А. Маалуф, – я терпеливо объясняю, что родился я в Ливане, где прожил до 27 лет; что мой родной язык – арабский, и именно в переводе на арабский я впервые прочел романы Дюма и Диккенса, и «Путешествия Гулливера»; что в моем родном селении в горах, где жили поколения моих предков, я пережил первые детские радости и услы-

¹⁸ NICHAPOUR, A. *Pour l'amour d'une langue*. Editions *Le bord de l'eau*, 2007. с.10.

шал истории, которые позже послужили источником вдохновения для моих романов. Разве можно забыть все это, отречься от этого? Но, с другой стороны, я уже 22 года живу на земле Франции; я пью ее воду и ее доброе вино, каждый день я касаюсь рукой ее древних камней, я пишу свои книги на ее языке. Никогда больше она не будет для меня чуждой, посторонней землей. Значит, наполовину француз, наполовину ливанец? Ничего подобного! Идентичность не делится ни пополам, ни на три части, ни на отдельные четко огороженные фрагменты. У меня не несколько идентичностей, но только одна, составленная из множества элементов, в определенной пропорции, которая у каждого человека неповторима»¹⁹.

Обратимся к полевым материалам, чтобы узнать, что думают о том, можно ли стать французом, «обычные», «рядовые» граждане.

Пьер приехал во Францию 40 лет назад из Югославии, как он подчеркивает – по сугубо личным мотивам. Все эти годы он прожил в маленьком провинциальном городке с населением в 20 тысяч жителей, до выхода на пенсию работал учителем физкультуры в местной школе и одновременно тренировал местную футбольную команду. Человек творческий, открытый и очень общительный, идя по улицам давно ставшего ему родным городка, он здоровается за руку едва ли не с каждым встречным. У Пьера двойное гражданство, французское он получил в 1981 году. Говорит, мог бы и раньше, имея университетский диплом и жену-француженку. Но «гражданство не меняют, как рубаишу», – объясняет он свою позицию:

« Да, у меня французское гражданство, но это был не мой выбор, а необходимость. Если здесь живешь, во всех смыслах лучше быть гражданином. Сам я себя французом не считаю, и когда я где-то за границей, например, я никогда не говорю, что я француз, но всегда – что я югослав. Некоторые переспрашивают: как это – югослав? А что я могу им ответить, если у меня отец – хорват, а мать – сербка? Была такая страна: Югославия, теперь она называется "бывшая Югославия". Значит, я – "бывший югослав". Бывший человек (ancien être humain). Сегодня я здесь знаю всех, у меня очень много друзей, причем во всех

¹⁹ MAALOUF, A. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998. с.4.

слях общества. Но до сих пор, когда я захожу в кафе или в магазин, люди, которые знают меня не один десяток лет, приветствуют меня словами "привет, славянин!" Кончилось тем, что я тоже начал говорить в ответ "привет, галл!"».

Жан-Мишель, 40-летний чиновник местной префектуры, считает, что Пьеру не на что обижаться:

«Да, мы называем его "юго", потому что у него акцент. При этом мы все его любим, но все равно помним, откуда он. Всегда люди будут помнить, какого ты происхождения. Даже в третьем и четвертом поколении. Мы точно так же можем называть кого-то "овернцем" или "бретонцем", в этом ничего нет такого обидного. В то же время, сказать человеку в лицо "антилец" или "магрибинец" – это недопустимо, потому что это может его оскорбить. В этом есть оттенок уничижительности».

В этом рассуждении интересна граница, отделяющая приемлемые (по мнению говорящего) обращения: «овернец», «бретонец», «юго» – от неприемлемых: «антилец», «магрибинец». Имеет ли она расовую или постколониальную природу? Если следовать логике, то верно второе предположение. Ведь механизм категоризации другого как «бретонца» или как «магрибинца» в данном случае один и тот же: она происходит на основании неких «объективных» признаков – внешнего вида, акцента, фамилии. Разница состоит в том, что сами категории не воспринимаются как социально равноценные. А это неравенство, как известно, возникло в результате рационального оправдания установления отношений господства-подчинения между европейцами и населением колоний. Характерно также, что называя человека «овернцем» или «бретонцем», говорящий тем самым производит мысленную операцию *детализации*, выделяя своего собеседника из общей категории «французов». А называя его «магрибинцем» или «антильцем», он совершает *обобщение*, противопоставляя его этой категории. И тот факт, что Малые Антильские острова – Гваделупа и Мартиника – с 1946 года являются в административном смысле такими же французскими регионами, как Бретань или Овернь, ничего не меняет.

Если Пьеру мешает почувствовать себя французом его прежняя национальная идентичность, от которой он не может и не хочет отказаться, то у так называемого «второго поколения» (*deuxième*

génération), казалось бы, не должно быть к этому препятствий. Но в реальности все не так однозначно.

Франсуа родился во Франции в семье иммигрантов из Испанской Каталонии. Родители, рассказывает он, после выхода на пенсию вернулись в Барселону:

«Они так и не смогли интегрироваться, всегда мечтали вернуться на родину, и сделали это, как только представилась возможность. Нас четверо детей. Старшие брат и сестра родились еще в Испании, а мы с младшей сестрой – уже здесь. Так вот, самое забавное, что из всех нас только старший брат чувствует себя абсолютным французом (кстати, он живет в Перпиньяне, т. е. во французской Каталонии). Старшая сестра даже не получила французское гражданство, у нее никогда не было такого желания. А мы с младшей сестрой примерно одинаковые, как бы между двумя полюсами».

Жан-Марк начинает свой рассказ с того, что он *«родился в Тунисе в семье французов»* и, следовательно, он *«по национальности француз»*. Затем он уточняет, что происходит из *«семьи черноногих»*. Под конец разговора выясняется, что его прадед и прабабка – итальянцы, и в свое время уехали с Сицилии в Тунис как раз для того, чтобы получить там французское гражданство. Жан-Марк уверенно заявляет:

«Что до меня, я себя считаю целиком и полностью французом, да я и есть целиком и полностью француз. Когда мне говорят об Италии, для меня это пустой звук, никаких чувств не вызывает. Совсем никаких. Я – француз, и точка. Вот и все. Я считаю, что нужно было выбирать, и мы сделали этот выбор».

Не всегда, однако, выбор признается окружающими. Жанна, 75-летняя писательница, живущая в окрестностях Каора, настроена скептически:

«Можно ли стать французом? Сомневаюсь. Гражданство, конечно, получить можно, но чтобы тебя считали французом, вопреки происхождению? Французы, вообще-то, расисты. Сейчас это направлено в основном против магрибинцев, раньше почти такое же отношение было к испанцам. Считалось, что они плохо образованные, бед-

ные, грязные. Я настолько привыкла слышать это, когда была еще девочкой, что как-то раз произнесла что-то в таком роде в присутствии моей матери, совершенно не подумав о том, что она сама происходит из испанской семьи. Мать, конечно, вlepила мне пощечину, чем раз и навсегда отбила у меня охоту к подобным обобщениям. Кстати, мои подруги до сих пор говорят мне "ты как испанка..." – хотя я родилась и всю жизнь прожила здесь. Отец у меня бретонец, но ведь никому не приходит в голову сказать "ты как бретонка...". То есть учитывается наиболее отдаленное происхождение, получается».

Джамель, уроженец Франции марокканского происхождения, учитель, 26 лет, вроде бы вполне интегрирован: с рождения он живет в небольшом городке на юго-западе Франции, в благополучной семье (он младший из трех братьев). У него много друзей, он получил университетское образование, нашел постоянную работу. И все же на вопрос, чувствует ли он себя французом, Джамель отвечает неуверенно:

«Как сказать... Всегда найдутся люди, которые напомнят о моем происхождении. Хотя лично мне жаловаться не на что. Каор – маленький город, все друг друга знают, всем известно, какая репутация у семьи, и отношения строятся в зависимости от личных качеств. Такого, чтобы были отдельно места для магрибинцев, отдельно для "коренных" французов (дискотеки, кафе...) здесь нет. Смешанных браков тоже немало, чаще девушки выходят замуж за магрибинцев, чем наоборот. Но все же о своих корнях забывать не годится. Если бы меня спросили, откуда я? Сказал бы: француз марокканского происхождения. Да, я мусульманин. Арабский язык знаю разговорный, мы в семье говорим по-арабски. Но ни читать, ни писать по-арабски не умею. В футбол, когда Франция играет против Марокко, болею, конечно, за Марокко. Но если бы я в это время оказался в Марокко, там точно болел бы за Францию».

В то же время, он, не колеблясь, говорит о том, что чувствует себя во Франции «дома», и в мечтах и планах на будущее видит себя скорее парижанином, чем жителем Рабата, Марракеша или Касабланки.

Робер вдвое старше Джамеля, он приехал во Францию из Алжира 17-летним на заработки и остался навсегда. Он работает ремонтником в марсельском порту.

«Я живу во Франции. Я чувствую себя французом. Но, как бы то ни было... Как бы то ни было, у меня есть какое-то чувство к стране (Робер употребляет именно это безличное «страна», а не «моя страна» или Алжир – Е.Ф.) ... Я хочу, чтобы те, кто там живет, ели досыта. По мере возможности я стараюсь помочь тем, кто там остался, даже теперь, когда самые близкие – жена, дочь и сын живут здесь».

Робер рассказывает, что раз в год обязательно ездит в отпуск в Алжир, с удовольствием проводит время среди родных, но ему всегда хочется вернуться домой. И уточняет: «дом – это здесь, в Марселе».

А вот как рассуждают о том, можно ли стать французом, французы по рождению. Паскаль, который живет в Эльзасе, но работает в Швейцарии, сначала пытается подойти к вопросу с чисто формальной стороны:

«С какого времени можно считать иммигранта французом? Ну, не знаю... с того момента, когда у него есть удостоверение личности, подтверждающее, что он француз. Мы – французы, потому что у нас французские документы. Если бы у меня был швейцарский паспорт, я бы считался швейцарцем, даже если бы жил здесь».

- То есть вы хотите сказать, что если завтра вам дадут швейцарский паспорт, вы превратитесь в швейцарца? – уточняю я. Паскаль задумывается на некоторое время, потом с сомнением говорит:

«Да, пожалуй, это немного сложнее... С какого момента человек становится французом? Ну, допустим, нужно уважать свободу, пользоваться этой свободой... Нужно принять наши ценности... Но что такое наши ценности? Ведь они у разных людей разные.... Да, это не просто: как определить, француз он или нет? Есть язык, это важно. Есть граница, внутри которой мы живем, это тоже важно... Тут мы голосуем, голосуем за тех, кто представляет страну, то есть Францию, а не Германию, например. Это очень важно. Школа тоже играет большую роль, она формирует определенные ценности...»

национальные. Потому что школьные программы, их утверждает французское государство, ведь так? Ясно, что это французские ценности. Значит, нужно учиться во французской школе, жить вместе со всеми, не создавать общин и кланов, и потом... В конце концов, просто чувствовать себя французом. Даже, может быть, постараться отказаться от других ценностей, принадлежащих другой культуре? А может быть, и не нужно от них отказываться, не знаю...

Бенуа – офицер-пожарный, ему 32 года. Живет со своей подружкой-англичанкой в маленьком городке в Провансе. Он уверен, что можно стать французом, не отказываясь от своей исходной культуры:

«Я думаю, каждый всегда сохраняет в душе частицу своего прошлого, даже если он приобретает привязанность, привычку к французской культуре, в нем все равно что-то остается от его страны. Я сужу по своей подружке: хотя она уже много лет живет во Франции, она, тем не менее, не хочет отказываться от своего английского происхождения. Но она считает, что жить в окружении другой культуры, познавать ее – это обогащает. Я думаю еще, что много зависит от того, в каком возрасте человек приезжает во Францию. Понятно, что тот, кто приезжает ребенком, скажем, в возрасте до 5 лет, он быстрее выучит язык, например. Я считаю, если живешь в стране, первым делом нужно выучить язык, если хочешь интегрироваться. Затем, уважать законы. Раз законы установлены, и раз они такие, какие есть, значит, на то есть причины, так распорядилась история. На мой взгляд, в этом и состоит интеграция. Ну и, конечно, нужно иметь работу и нормальное жилье. Если страна принимает иммигрантов, она должна позаботиться о том, чтобы создать им условия.

Чем старше человек, тем, на мой взгляд, ему сложнее адаптироваться к другой культуре. Но все равно все зависит от конкретного человека. Если он действительно хочет жить в стране, если у него достаточно ума, он приспособливается. И если при этом он хочет еще и сохранить свои корни, он их сохраняет. Но главное, когда приезжаешь в чужую страну, нужно приезжать с откры-

тым сердцем, чтобы адаптироваться. Если бы мне, скажем, пришлось переехать в Англию... Конечно, все мои рефлексы, все привычки, приобретенные во Франции... придется чем-то пожертвовать. Если я не найду свой привычный багет, значит, буду есть тот хлеб, который там у них есть».

Многие из моих собеседников готовы признать французами всех тех, кто живет и работает в стране, соблюдает закон и уважает окружающих. При условии, конечно, что они говорят по-французски – «это необходимый минимум», согласно общему мнению. Франсуаза (60 лет, г. Клермон-Ферран) объясняет свою позицию:

«Большинство иммигрантов приезжают во Францию в поисках работы. Те, кто приезжают молодыми – в 20, 18 лет – по-моему, они очень быстро становятся французами, уже с первого поколения. А второе поколение – для меня они такие же французы, как те, кто живет здесь с XII века (к тому же, я думаю, вряд ли таких наберется много). И это даже не обязательно связано с тем, что они получают французское гражданство. Для меня все те люди, которые живут, работают здесь и рожают здесь детей – все они французы. Я не требую от них, как это делают правые, чтобы они «любили» Францию. Как можно требовать любви к стране от тех, кого эксплуатируют, кому платят гроши, кого презирают и отторгают?».

Другие считают, что жить и работать в стране недостаточно, нужно еще и приобрести некоторые французские привычки в повседневной жизни. Среди них нередко упоминается... время приема пищи. Во Франции, действительно, существует строго соблюдаемое расписание трапез. Время завтрака заканчивается к 10 часам утра, обедают в интервале между полуднем и двумя часами дня, ужин начинается в 19.30. Этому ритму подчинено и расписание большинства ресторанов, кроме тех, что рассчитаны на иностранных туристов. Последние, не будучи знакомы с этой спецификой французского образа жизни, нередко попадают впросак, ощутив голод в неурочное время и обнаружив, что поесть можно только в Макдональдсе. Отсюда же, наверное, проистекают обиды многих русских туристов и путешественников на «негостеприимство» французов: в отличие от России, где гостя приглашают к столу в любое время суток, во Франции никому даже в голову не придет сделать это в не отведенные для трапе-

зы часы. Мне приходилось слышать немало историй о тех недоразумениях, которые возникают, например, в «интернациональных» семьях из-за нарушения привычного распорядка. Так, Реми, женатый на русской, сетует:

«У нас есть русские друзья, они едят в самое неподходящее время! Конечно, это их проблема, я мог бы махнуть рукой – тем хуже для них. Но в результате нам никогда не удастся сделать что-то вместе с ними, куда-то сходить, например, потому что в 3 часа дня они садятся обедать. Я думаю, что, если живешь во Франции, нужно все же как-то приспособливаться, менять свои привычки. Это важно, если ты хочешь общаться с французами, жить вместе с ними. Именно это и называется интегрироваться, адаптироваться к стране».

Писатель А. Бегаг, наблюдая за своим отцом, иммигрантом из Алжира, с трудом говорящим по-французски, замечает:

«И он тоже становится уже настоящим «фрунцузом». Полдень – это полдень. Время обеда»²⁰

Кристиан, журналист, 53 года, с которым мы беседуем в помещении редакции возглавляемой им газеты «Ля Дешеш дю Миди» в Каоре, начинает разговор о возможности стать французом с неожиданного заявления: «Я сам стал французом, поэтому я знаю, как это бывает. Когда я родился, я французом не был». В ответ на мое удивление он объясняет, что был пятым ребенком в простой крестьянской семье, где обычным повседневным языком, на котором родители говорили с детьми, был окситанский. И только с ним, самым младшим, по настоянию старшей сестры, выучившейся в Париже на учительницу, говорили по-французски. Но все равно, настаивает Кристиан, до поступления в школу он воспитывался и рос в окситанской культурной среде. Это обстоятельство помогает ему сегодня лучше понять тех, кто, так же, как и он, воспитан в двух культурах, говорит и думает на двух языках – будь то португальцы или арабы.

«Я считаю, что каждого обладателя французского паспорта нужно считать французом, ни более, ни менее. Французская национальность не передается по крови, это даже не культурное наследие, это участие в судьбе на-

²⁰ BEGAG, A. *Le marteau pique-cœur*. Paris: Editions de Seuil, 2004. с. 90.

ции. Кого мы должны считать французом? Того, кто родился в Иль-де-Франс или в Турене, кто всю жизнь говорит только по-французски, кто никогда не покидал свой дом? Да таких просто не существует! Француз – это плод воображения, не интеллектуального, но, если так можно сказать, политического. Посмотрите, вот та де-вушка, что сидит за столом напротив: она из Кольмара, в культурном отношении очень близкого к Германии; рядом с ней сотрудник – любопытно, кстати, он по происхождению тоже из Эльзаса, но и он сам, и его семья по культуре скорее парижане; еще одного коллегу зовут Гарсиа, вы сами можете догадаться, что его родители в 1939-м бежали через Пиренеи, унося ноги от франкистов. У нас есть сотрудница по фамилии Родригес, она родом из Португалии. Можно продолжать до бесконечности. Вот это и есть Франция».

Серж Лаброс, депутат регионального собрания региона Юг-Пиренеи от социалистической партии, по роду деятельности сменивший немало мест в разных регионах Франции, рисует картину менее радужную:

«Каждый из нас может увидеть вокруг себя примеры того, что национального удостоверения личности недостаточно, чтобы тебя считали французом. Много зависит от имени (бывают имена, которые звучат явно не по-французски), от цвета кожи, от уровня образования. Мы все видим, что молодежь иммигрантского происхождения, те, кто родились во Франции от родителей-иностранцев, не всегда пользуется всей полнотой прав наравне с другими французами. Существуют проявления дискриминации: при приеме на работу, прежде всего. Интеграция может быть сложной, если у тебя смуглая кожа и если тебя зовут не Дюпон, а Мухаммед. Некоторым приходится прилагать куда больше усилий, по сравнению с другими, чтобы стать французами».

Интересно свидетельство писателя Р. Гари: он почувствовал себя французом именно в ответ на, как сейчас бы сказали, «дискриминацию по принципу происхождения». Иммигрант из России, воспитанный матерью в духе восхищения и даже преклонения перед Францией как страной справедливости и свободы, он сталкивается с непри-

ятной действительностью, когда после успешного обучения в авиационной школе единственным из выпускников не достаивается офицерского звания: его производят лишь в капралы. Один из его старших по званию товарищей объясняет, в чем дело: по правилам, чтобы стать офицером-летчиком, нужно родиться во Франции или быть натурализованным более 10 лет назад. Но применять ли это правило или сделать исключение – решает коллектив школы. Исключения сделано не было.

«Я не чувствовал ни злобы, ни ненависти, – вспоминает Р. Гари. – Я прекрасно понимал, что причиной моего унижения явились социальные, политические и исторические условия... Довольно неожиданным следствием моего провала было то, что с этой минуты я действительно почувствовал себя французом... Наконец-то я понял, что французы – не исключительная раса, что они не лучше меня, что и они могут быть глупыми и смешными, – короче, мы, несомненно, братья. Я наконец-то понял, что Франция – многолика, что у нее может быть прекрасное, благородное и безобразное лицо, и что придется выбирать для себя наиболее подходящее. Хоть и не очень успешно, я заставлял себя приобщаться к политике. Сделал выбор, приобрел убеждения, старался быть им верным, уже не пьянел от одного вида знамени, но старался распознать лицо того, кто его нес»²¹.

Это свидетельство, как и множество других примеров, – среди которых судьба Г. Аполлинера, одного из величайших французских поэтов XX века, предтечи сюрреализма: получить французское гражданство он смог только находясь в окопах Первой мировой, за неделю до тяжелого ранения и за два с небольшим года до смерти, – свидетельствуют, на мой взгляд, о некоторой поспешности заключений о том, что дискриминация и исключение связаны с «этнорасовым» фактором. Подобные заключения воспроизводят, на мой взгляд, определенный спектр дискурса по поводу иммиграции и интеграции, в котором сосуществуют две, казалось бы, противоположные точки зрения. Иммигранты, или французы иностранного происхождения, рассматриваются либо как жертвы общества, которое не уважает их права, либо как виновники всех бед, поскольку они не исполняют

²¹ ГАРИ, Р. *Обещание на рассвете*. С-Пб: «Симпозиум», 2010. с. 217-219

своих обязанностей перед французским обществом. Такой подход обуславливает поиск внешних причин и игнорирование проблем самого французского общества, его социальных трудностей, экономической маргинализации. «Молодежь пригородов, – признает бывший президент ассоциации SOS-расизм Малек Бути, – является уязвимой группой французского общества, но наряду с проблемами этой группы существует и проблема молодежи в целом, так же как и проблема насилия не ограничивается рамками пригорода – то же можно сказать и о других проблемах, стоящих перед обществом» (Boutih, 2001:44).

Отсюда вся терминология, которая используется при обсуждении иммиграционных проблем: дети иммигрантов, второе поколение, молодые мусульмане... «Вместо того чтобы обратить внимание на социальные проблемы, на существование гетто, на дискриминацию, все сводится к проблеме идентичности» (Ibid.:56). Именно в рамках такого подхода причина «маргинального статуса», т. е. низкой социальной мобильности, видится в несоответствии иммигрантов и их детей «господствующей культуре», а не недостатком социального и культурного капитала, от которого не в меньшей степени, чем дети иммигрантов, страдают дети рабочих, фермеров, мелких служащих или жители небольших провинциальных городков и деревень и который, действительно, приобретается на протяжении поколений. Один из героев романа Р. Мерля «За стеклом», посвященного «студенческой революции» мая 1968 г., рассуждает, рассматривая из окна университетского корпуса в Нантере рабочих-строителей: «Какова степень вероятности, что эти парни или их сыновья будут изучать литературу? Нулевая. Не говоря уже о материальных трудностях, им всегда будет не хватать культурного багажа и богатства словарного запаса буржуазии, «вкуса» и «нюансов», таящихся в изящном лицемерии лексикона, всей этой тонкости и лингвистической изощренности, которые, будь они прокляты, всасываются с молоком матери»²². И сегодня, 40 лет спустя, ситуация практически не изменилась: проблемой номер один остаются бедность и экономическое неравенство. «Кто из детей беднейших классов, сдавших экзамен на степень бакалавра в Рубе²³, может оплатить учебу в Sciences-Po²⁴?» – задается ри-

²² МЕРЛЬ, Р. *За стеклом*. Киев: БМП «Борисфен», 1995. с. 68

²³ Roubaix, бывший крупный текстильный центр на Севере Франции, постепенно пришедший в упадок. Последнее крупное промышленное предприятие закрылось в 2000 году, в результате чего в городе очень высокий уровень безработицы

торическим вопросом Э. Морен. «Дети из Рубе не могут поехать учиться в Париж и никогда не сумеют на равных конкурировать с детьми парижских буржуа на вступительных экзаменах по общеобразовательным предметам»²⁵.

Противопоставление иммигрантов «европейского» и «неевропейского» происхождения игнорирует тот факт, что иммигранты из Европы – испанцы, итальянцы, поляки тоже становились поначалу не только объектами насмешек и пренебрежения (можно вспомнить широко распространенный фольклорный образ «поляка-сантехника»), но и вполне реальными жертвами расистских нападений (известны агрессивные выступления местного населения против итальянцев в Провансе и Лангедоке или против поляков на севере Франции в 1930-е годы), а «периферийные рабочие места» и сегодня не реже, если не чаще, являются уделом «португальцев», в большинстве своем работающих консьержами, домашней прислугой, таксистами и каменщиками на стройках, чем «магрибинцев», среди которых немало журналистов, артистов, спортсменов, лиц свободных профессий, мелких и даже крупных предпринимателей. Эта категория выходцев из стран Магриба получила даже особое название – *бёржуазия* (от слова *бёр*, означающего на молодежном жаргоне потомка магрибинских иммигрантов), ей посвящено специальное исследование (*Withol de Wenden, Leveau, 2002*).

«Использование другого»²⁶ Француз, его «друзья» и «враги»

Если согласиться с утверждением о том, что суверенитет невозможен без определения врага (см. *Leclerc, 2004*), то неизбежно первое место в списке «врагов», и по хронологии, и по интенсивности восприятия, надолго, если не навеки обеспечено англичанам, как абсолютному «Другому», в противостоянии с которым сформировалось самосознание французов. «Сплотившись против общего врага,

²⁴ Высшая школа политических наук – платное элитное учебное заведение со строгим конкурсным отбором.

²⁵ «Иностранная литература», 2006, №9. См. также *Weil, 2005*.

²⁶ Я заимствовала эту формулировку у Ивара Нойманна, чья книга (*Uses of the other*) предоставляет богатый материал для размышлений о природе коллективных идентичностей, о формировании и роли межгрупповых границ (*Нойманн, 2004*).

провинции превратились в народ. – Писал Ж. Мишле. – Именно перед лицом англичан они почувствовали себя Францией. Нации, как и отдельные люди, осознают и различают свою индивидуальность, столкнувшись с сопротивлением другого, от них отличного; они определяют свое «Я» через «не-Я» (Michelet, 1987:126). Столетняя война, на протяжении которой родились и умерли как минимум три поколения, оставила в памяти как французов, так и англичан глубокий след. Тяжелое поражение при Ватерлоо, от которого Франция XIX века, славная и победоносная Франция, так и не смогла оправиться, до сих пор возвращается мучительным воспоминанием. Борьба за колонии также сделала свое дело в противопоставлении двух стран. «Нескрываемое презрение и ненависть к англичанам», восприятие «торгашеской Англии» как абсолютной антитезы и злейшего врага Франции всегда было одной из составляющих шовинизма (Де Пюи-меж, 1999:363). Взаимное недоверие не смогли развеять даже союзнические отношения в период двух мировых войн. Немецкая пропаганда умело использовала его, обвиняя «англоманов» внутри французского общества в пренебрежении интересами народа, утверждая, что Англия рассчитывает на то, что ослабление Франции в этой войне позволит ей возвыситься над традиционным соперником.

22-х летний Марсель Лаба, солдат Свободной Франции, проходивший подготовку в лагере «командос» в Великобритании, накануне ожидаемого десанта в Нормандии пишет родителям в Бретань о своей решимости отдать жизнь за освобождение Франции, о чувстве долга, исполнению которого ничто не должно помешать, о своем презрении к смерти, о той «ненависти к немцам», которой переполнено его сердце: «мы знаем, что они убили многих наших и ослабили Францию. Они хотят уничтожить нас всех, а потому нам необходимо разделаться с ними, как и с предателями в наших собственных рядах». Но есть и еще кое-что, о чем он должен сообщить родителям, понимая, что участие в десанте может оказаться для него смертельным. Это история любви, соединившая его с молодой англичанкой, ждущей от него ребенка. Понимая, что военный союз с Англией не разрушил традиционно враждебное отношение к англичанам, Марсель горячо убеждает родителей:

«Если когда-нибудь англичане придут к вам в дом, не прогоняйте их, потому что, что бы о них ни говорили, они тут приняли нас как братьев. В доме, где я сейчас живу, ко мне относятся как к сыну. Они все понимают, какое несча-

стве постигло Францию, они понимают, что настоящий француз не может быть коллаборационистом и принимать деньги от немцев – эти деньги жгли бы ему руки»²⁷.

В последнее время добавились еще две причины для недоверия к англичанам. Первая – традиционное следование Великобритании в фарватере политики США, которые постепенно все более воспринимаются как враждебное государство (об этом ниже). Не случайна привычная во Франции категория «англосаксонский мир», подчеркивающая единство интересов и ценностей тех, кто его составляет. Наиболее яркое выражение специфики этого мира – чуждый французской традиции либерализм, как экономический, так и социальный, ставящий во главу угла не абстрактную Свободу как моральный принцип, а конкретные свободы как правила общественного устройства. Вторая причина – ширящаяся «колонизация» англичанами, которые, по собственному признанию одного из них, «восхищаются Францией как страной, но не французами как народом» (*Zeldin*, 1983:13), некоторых регионов, в частности, Бретани, Прованса и ряда департаментов на Юго-Западе. Это приводит не только к тому, что более высокая покупательная способность англичан поднимает цены на недвижимость, становящиеся неприступными для местного населения, но и к тому, что в некоторых школах уже больше половины учеников в классе составляют английские дети, не знающие французского языка. Министерство образования всерьез озабочено разработкой специальных программ по их интеграции. В Бретани мне попадались на глаза листовки с требованием: «землю – бретонцам, а не колонистам», а жители департамента Лот охотно рассказывали, недоуменно пожимая плечами, истории об «этих странных англичанах», которые, даже поселившись во Франции, бойкотируют местные рестораны и питаются тем, что привозят из Англии. Любопытно, что рассказы эти повторялись практически из слова в слово, что выдает их принадлежность к местному фольклору и заставляет относиться к ним с известной долей скептицизма.

Определенное недоверие к англичанам нередко прорывалось у моих собеседников во время интервью. Иногда – в форме шутки: «настоящий враг – это англичанин», иногда в форме отрицания: «Англия – старый добрый враг, не более того».

Анри, бывший военный из Оверни, более серьезен:

²⁷ PAROLES DU JOUR J. Paris : Editions *Librio*, 2004. с. 20-21

«С Англией вечно все не так. Начать хотя бы с того, что Римский договор они подписали лишь год спустя. Почему? Кто его знает. Он им не нравился. Англия не перешла на евро. Англичане всегда были и остаются островитянами».

По мнению Бенуа, пожарного из Прованса, «в эпоху Наполеона англичанину было бы нелегко жить во Франции», но в наши дни чувство, которое он квалифицирует как «антианглийский расизм», могут испытывать лишь «закоренелые ретрограды». Конечно, сегодня никто уже не позволяет себе столь откровенных высказываний, как Робеспьер, открыто декларировавший глубокую и лютую ненависть, которую испытывают французы к этому «народу торговцев», к этому «дьявольскому племени», и призывавших проклятия на его голову (цит. по *Люимеж*, 1999:161-162), однако убеждение в том, что «англосаксонский мир в большинстве своем нам враждебен» (*Hureauux*, 2004), остается стойким. Интересно, что автор этого утверждения считает также, что такие страны, как Индия или ЮАР «изначально были враждебны Франции по причине англо-саксонского влияния, которое они испытали».

Немало черных страниц и в истории франко-немецких отношений: поражение во франко-прусской войне и аннексия Эльзаса и Лотарингии, Первая мировая, победа в которой досталась французам ценой огромных человеческих потерь, позор оккупации в годы второй мировой, поставившей под сомнение национальное единство, разделив страну на коллаборационистов и сопротивленцев и выпустив на свободу демонов антисемитизма...

В истории Франции войн было немало, но именно Первая мировая, пожалуй, оставила самый глубокий след. Из восьми миллионов мобилизованных в 1914-1918 гг. более двух миллионов не вернулись с фронта, более четырех миллионов были ранены. Именно Первая мировая называется здесь «великой войной» (*«la grande guerre»*). Она считается также моментом кульминации патриотических чувств, небывалого единения нации. «2 августа 1914 года, и только в этот день, я вижу, что все без исключения французы: знать и простонародье, военные и торговцы, горожане и сельские жители, демократы и абсолютисты, капиталисты и рабочие объединены общим чувством принадлежности к одной и той же группе. В этот и только в этот день я вижу, как встают на защиту Франции все без исключения ее обитатели», – вспоминал писатель, очевидец начала войны (*Benda*, 1932).

Несмотря на то, что описанное здесь общенациональное единение явно поэтически преувеличено (изучение источников, и прежде всего – солдатских писем и дневников, позволяет увидеть воюющую армию во всем ее многообразии), недавние исследования историков подтверждают тот факт, что солдат Первой мировой характеризовало сильное национальное чувство – «более сильное, чем обыкновенно думают и чем сами солдаты его оценивали после войны, в совершенно ином контексте» (14-18. *Mourir pour la patrie*:145).

Оборотной стороной этого сильного национального чувства была глубокая неприязнь к противнику, в которой участники боев впоследствии стеснялись признаваться из соображений пацифизма. На фронте, однако, немцы были прежде всего «бошами», и к ним на протяжении всей войны сохранялась враждебность. Во всяком случае, они воспринимались как абсолютно Другие. Фронтовая газета так описывала прохождение колонны немецких пленных: «смотрящие на них ясно чувствуют, что идущие мимо не принадлежат к одной с ними породе. Не чувство высокомерной ненависти к побежденным, но оттенок презрения испытывают они к этой нескончаемой колонне солдат, сложивших оружие и позволяющих нескольким гусарам с саблями наголо гнать их, подобно стаду» (*Ibid.*:146)

В оккупированном немцами Эльзасе не только сохранялась, можно даже сказать, оттачивалась в противопоставлении себя захватчикам местная, эльзасская культура, но и существовало культурное и интеллектуальное сопротивление воинствующему пангерманизму, вдохновляемое преданностью Французской Республике. Одной из ярчайших фигур этого сопротивления был карикатурист и памфлетист Жан-Жак Вальц (1873-1951), известный под псевдонимом «Дядюшка Анси». Из-под его пера вышло немало текстов и рисунков, высмеивающих надутых, чопорных, высокомерных и ограниченных немцев, что стоило ему не только изъятия и уничтожения отпечатанных книг и запрета на публикацию новых, но и судебного преследования. Накануне Рождества 1918 года он выпустил красочный альбом для детей, воспевающий Эльзас, вновь ставший французским после 47 лет немецкого господства. На каждом из более чем 20 рисунков, изображающих освобожденные города и села, можно видеть трехцветный республиканский флаг, а сопровождающий текст беспощаден к «ужасным бошам», этим «преступникам, разбойникам, убийцам, варварам», жадным поглотителям сала, пива и сосисок. «Дети Эльзаса изучают в школе литературный французский язык, – пишет Дядюшка Анси. – Но те слова, которые им нужно знать, чтобы

выразить свою ненависть к бошам, они узнают не в школе, а от французских солдат. И в тех селах, где расквартированы части с юга Франции, маленькие эльзасцы говорят с марсельским акцентом»²⁸. Книги Анси в наши дни регулярно переиздаются, и их без труда можно найти в книжных магазинах, а его рисунки и карикатуры воспроизводятся в перекидных календарях и на различной сувенирной продукции. В Эльзасе существует музей писателя, а на его доме в Кольмаре установлена мемориальная доска, надпись на которой гласит, что Жан-Жак Вальц по прозвищу Анси, «карикатурист, художник, писатель, патриот и борец Сопротивления в годы аннексии был символом верности Эльзаса и надежды Франции».

Исторические документы свидетельствуют о том, какая волна энтузиазма прокатилась по всей стране после известия о взятии Мюлузы – первого эльзасского города, отбитого у немцев. Несмотря на то, что в военном отношении эта победа была не слишком значима (к тому же всего несколько дней спустя немцы снова вошли в город, который оставался под их контролем до конца войны), ее символическое значение было огромно. Газеты описывали радость жителей города, над которым вновь, после «сорока пяти лет траура и мучительного ожидания, поднимается заря освобождения», при виде «гордо реющего на ветру триколора»; рассказывали о том, какой горячий отклик вызвала новость в сердцах всех французов. Свидетельства всенародного ликования приходили с берегов Гаронны и со склонов Альп, из Ниццы и Лозера: повсюду люди «поздравляли друг друга, пожимали друг другу руки, многие плакали». Напротив, вынужденное отступление с позиций, отдававшее часть национальной территории в руки врага, воспринималось как тяжелая утрата, а вид мирного населения, покидающего свои дома в преддверии прихода немцев, вызывал у солдат чувство вины: «люди не плакали, но чувствовалось, что они охвачены глубоким отчаянием, что они не знают ни куда им идти, ни что их ждет впереди. ... И «мы» не смогли это предотвратить. Я почувствовал, как чувство стыда поднимается во мне» (*Audoin-Rouzeau*, 1992:147). Чувство страха, вызванное вторжением врага и оккупацией, оживляло в коллективной памяти травмирующие воспоминания о франко-прусской войне 1870-71 гг.

Трудно не согласиться с тем, что в военное время патриотизм становится аутоцентричным, предвзятым и радикальным (вопреки клас-

²⁸ HANSI. *Le paradis tricolore*. Paris: Editions Herscher. 1993. См. также: HANSI. *Professor Knatshké. Le roman de l'Alsace 1900*. Strasbourg: Editions Du Rhin. 2003.

сическому противопоставлению, он питает уже не только «любовь к своим», но и «ненависть к чужим»), а родина начинает особенно явно ассоциироваться с территорией (см. *Notions pratiques*). «Патриотизм обладает тем же недостатком, что и храбрость: чтобы он проявился в полную силу, необходима война», – заметил А. Прост в предисловии к книге «14 – 18: Умереть за отчизну»²⁹, посвященной Франции в Первой мировой войне. Связь патриотизма и войны не только очевидна, но и обоюдна: с одной стороны, именно война вызывает в обществе подъем патриотизма – с другой, патриотический дискурс нередко оправдывает развязывание войны и продолжение ее если не до победного конца, то до последнего солдата. Защита Отечества предстает в общественном сознании не только священной обязанностью, но и почетным правом гражданина, а пролитая в боях за родину кровь скрепляет узы, связывающие индивида с нацией, и символически утверждает его право на отвоеванную у врага территорию.

Интересный исторический документ представляет собой письмо, написанное в сентябре 1917 года девятнадцатилетним солдатом Анри Ланжем, в котором он просит своего генерала о переводе из артиллерии в пехоту. Выходец из семьи израэлитов, поселившихся во Франции примерно за сто лет до описываемых событий, он, ушедший на фронт добровольцем в 17 лет, жаждет доказать свою беззаветную преданность стране, давшей приют его предкам.

«Я желаю, чтобы после войны, если небу будет угодно сохранить мне жизнь, никто не смог бы поставить под сомнение тот факт, что я – француз, настоящий и честный француз. Я желаю, если мне суждено умереть, чтобы мои близкие могли гордиться мной, и чтобы впредь никто и никогда не смог бы попрекнуть их иностранным происхождением. Верьте, мой генерал, что моя душа и мое сердце исполнены решимости мужественно и доблестно служить Франции»³⁰.

Просьба молодого человека была удовлетворена, и в сентябре 1918 года он погиб, поднимая свой взвод в атаку.

Вторая мировая война стала для Франции событием иного масштаба (прежде всего, несопоставимым по потерям) и способствовала в большей степени разъединению, нежели объединению нации. По-

²⁹ 14 – 18: Mourir pour la patrie. Paris, Seuil. 1992.

³⁰ PAROLES DE POILUS. Paris: Editions Radio France, 1998. с. 27

сле быстрой капитуляции и оккупации почти половины территории развернулось ожесточенное противостояние между коллаборационистами и участниками сопротивления, однако значительная часть мирного населения в свободной зоне оставалась вне этого конфликта. Имеющиеся в распоряжении историков источники – письма и дневники участников сопротивления, солдат, принимавших участие в высадке в Нормандии, гражданского населения – позволяют судить о том, насколько разным было отношение французов к самой войне, к своему правительству, к неприятелю и к союзникам.

Капрал Морис Шове записал в своем дневнике 5 июня 1944 года:

«До войны все мы были обычными, ничем не примечательными мальчишками. Но сегодня... Половина нашего отделения – бывшие моряки и мелкие торговцы. Это бретонцы, в большинстве своем добравшиеся сюда по морю. Они стали коммандос, скорее повинаясь инстинкту, нежели под влиянием патриотических речей. Для них Франция – это не знамя, а родной дом, клочок земли или рыбацкая лодка, мать, невеста ...»³¹.

Капитуляция в «странной войне» показала, что Франция не только неспособна в одиночку противостоять Германии – это стало ясно еще в 1870 году, – но и не в состоянии возглавить коалицию ее противников. «Конечно, – пишет Ж. Мартине, – величие народа не сводится к его способности воевать. Можно довольствоваться положением богатой, процветающей и счастливой страны. Франция могла бы забыть о своей прошлой военной славе и сделаться большой Швейцарией, или большой Швецией. Но это трудно укладывается в сознании французов. Не то что бы они были особенно воинственными, но они всегда отличались гордостью и высокомерием» (Martinet, 1994:22).

В 1946 году опубликован впечатляющий текст А. Сови и Р. Дебре «Французы для Франции», содержащий предложения по организации селективной миграции с учетом страны происхождения иммигрантов (авторы употребляют термин «этническое происхождение»), хотя используемые ими критерии классификации существенно варьируют от группы к группе). Немцы рассматриваются ими в одном ряду с... выходцами из Северной Африки, армянами, греками, левантинцами и израэлитами Восточной Европы. Для их интеграции, считают авторы, необходимо дисперсное расселение под неусыпным наблюдени-

³¹ PAROLES DU JOUR J. с. 27

ем и контролем, которое создаст предпосылки для ассимиляции и позволит преодолеть такие «природные недостатки», как «коллективная жестокость, массовая пассивность и лицемерие» (Цит. по: *Le Bras*, 1994:101-102). В 1953 году выборочное исследование Национального демографического института, посвященное отношению французов к иностранцам, выявило наименьшую симпатию к румынам, австрийцам, североафриканцам и особенно (!) немцам. В 1979 опубликованы результаты еще одного исследования, в выборку которого были включены только лица, достигшие совершеннолетия до начала второй мировой войны. В ответ на вопрос: «Какие из перечисленных национальностей вызывают у вас наименьшую симпатию?» 43% назвали немцев и 29% – выходцев из Северной Африки. Ни одна из остальных национальностей (в числе которых, в порядке убывания, – русские, итальянцы, испанцы, поляки, американцы и швейцарцы), не набрала более 9%.

И сегодня еще многие люди, особенно старшего поколения, которые помнят войну, не могут принять политику единения с Германией или, во всяком случае, считают, что «среднего француза» и «среднего немца» разделяет заметная дистанция. По мнению Эрве, 40-летнего уроженца и жителя Эльзаса, между немцами и французами существует граница, созданная историческим прошлым.

«Не то чтобы эта граница была непреодолимой, но все же это два совершенно разных менталитета, два разных подхода к жизни. Они (немцы – Е.Ф.) – более северный народ... Я говорю это не в уничижительном смысле. И потом, во Франции даже мы, эльзасцы, наверное, больше впитали латинскую культуру. Это всего лишь нюансы, но все же...».

Режис, профессор университета в Клермон-Ферране, вспоминает:

«Когда я был ребенком, родители мне все уши прожужжали о том, что враг – это немец. Они часто вспоминали войну, и в их воспоминаниях врагами были скорее немцы, чем англичане. Наоборот, англичан и американцев оценивали положительно».

Однако от более молодых часто можно слышать, что самый близкий французам народ – это немцы, и что про пережитое во время войн «надо забыть», если оба народа хотят жить вместе в единой Европе, которая, собственно, создавалась «с единственной целью: помешать французам моего поколения воевать с их немецкими сверст-

никами» (*Denis, 2004*). Зал театра Шатле в конце 80-х буквально взрывался овацией, когда знаменитая Барбара, исполняя свой «Геттинген», в котором поется о близости этого города Парижу, а немцев – французам, доходила до заключительного куплета: «О, сделай так, чтобы кровавое время ненависти никогда не вернулось, потому что в Геттингене есть люди, которых я люблю».

Прочный, «органический» союз с Германией, «основным партнером» Франции, воспринимается как необходимое условие самого существования европейского единства (см. *De Belot, 2004; Adler, 2005; Haenel&Sicard, 2003*). Во имя этого единства Ф. Миттеран ответил молчаливым рукопожатием на заявление канцлера Коля о том, что «через 20 лет французы уже не будут праздновать 11 ноября», В. Жискара д'Эстен предлагал отменить выходной день 8 мая, а парижский префект Гримо – перенести останки Неизвестного солдата из-под Триумфальной арки во Дворец инвалидов, чтобы ежегодные праздничные церемонии не создавали пробок в центре города (*Dupré, 2004*). Это стремление «забыть» объясняется, безусловно, в значительной мере пониманием той опасности для конструируемой Европы, которая заложена в ее истории, и естественным нежеланием ворошить прошлое, воспоминания о котором неминуемо будут вновь и вновь реанимировать старую вражду. Но нет ли в нем и другой подоплеки – подсознательного стремления вытеснить травмирующее чувство унижения, стереть из памяти эпизоды, вызывающие неловкость и сожаление?

Не случайно снятый в 1969 г. документальный фильм о Второй мировой войне «Горе и жалость» (*Le chagrin et la pitié*), с подзаголовком «Хроника одного французского города во время оккупации», режиссера Марселя Офюльса долгие годы был запрещен. Город, ставший главным героем этого фильма, – Клермон-Ферран: 134 000 жителей, административный центр департамента Пюи де Дом в Оверни, расположен в 387 километрах от Парижа и всего в 59 километрах от Виши, временной столицы Франции с 1940 по 1944 годы, где заседало коллаборационистское правительство Петэна. Отснятые на пленку рассказы живых свидетелей событий: простых солдат, участников сопротивления и гражданских лиц (некоторые из них стали впоследствии известными политическими или государственными деятелями), перемежаются кадрами французской и немецкой хроники военного времени. Поразительно знакомые воспоминания солдат-призывников, впервые встретившихся лицом к лицу с противником: «мы увидели перед собой немецкие танки и боевые маши-

ны, а у нас не было ничего, кроме винтовок». Нескончаемый поток беженцев на дорогах, телеги, повозки, детские коляски, и вдоль обочины – брошенные автомобили, для которых невозможно найти горючее (голос немецкого комментатора за кадром объясняет, что горючее украли евреи, находящиеся в сговоре с англичанами). И главная площадь Клермон-Феррана, Пляс де Жод, в центре которой гордо высятся памятник галльскому вождю Верцингеториксу, до отказа забитая людьми, приветствующими маршала Петэна, в едином порыве вскинув руку в нацистском приветствии. Воистину, грусть и жалость – именно те чувства, которые пробуждает этот фильм.

Во второй половине XX века все более заметным становится соперничество с США, чье растущее влияние на международную политику ущемляет самолюбие Франции, которой все труднее сохранять статус великой державы. Во многих случаях позиция Франции принимается в расчет лишь в той мере, в какой она поддерживает США или противостоит им. Однако окончательное решение остается за американцами (*Martinet*, 1994:47). Так было, в частности, накануне ввода войск в Ирак, когда взаимное неприятие достигло небывалой остроты. После иракского кризиса американцы стали восприниматься даже в большей степени враждебным народом, чем англичане. Согласно опросу, проведенному за месяц до празднования 60-летия высадки десанта союзников в Нормандии, никогда еще уровень симпатии к США не был таким низким: 25% против 54% в 1988 г. и 41% в 2000 г. Уровень антипатии за эти же годы вырос с 6% до 27%³².

Впрочем, неприятие политики американского государства и персонально президента Буша не помешало сохранению симпатии к простым американцам, особенно у людей, переживших Вторую мировую войну (последнюю, согласно распространенному мнению, выиграл десант союзников в Нормандии). Пожилые люди больше склонны не доверять немцам, «которые причинили нам немало зла», чем выглядеть неблагодарными в глазах американцев, «которые пришли нас освободить».

И все же, что делает Америку страной, которую французы «любят ненавидеть» (*Tertrais*, 2004)? Гегемонистские претензии на статус мирового арбитра (или, вернее, мирового жандарма)? Наивная уве-

³² Опрос проводился 5-6 мая 2004 г. по общенациональной квотной репрезентативной выборке в 1000 человек среди лиц старше 18 лет методом интервью. Результаты на интернет-сайте Politique&Opinion@tns-sofres.com

ренность американцев в том, что именно они несут миру ценности демократии? Или растущее доминирование английского языка и американской массовой культуры, против которого направлена политика «культурной исключительности», цель которой – поддержать французскую культуру и, в первую очередь, кинематограф? Наверное, все это вместе, особенно если вспомнить, что говорил генерал Де Голль о важности чувства величия для национального самосознания французов. Как Франция, так и США претендуют на роль образца, примера для остального человечества, и это соперничество создает ревность и напряженность в их отношениях (*Girard, 2004*).

Помимо «внешних» врагов, от которых исходит угроза национальному суверенитету, есть и враги «внутренние», представляющие опасность для национальной идентичности. Поскольку идентичность, как мы знаем, находится в постоянном движении, обновлении, иерархия ее составляющих не задана раз и навсегда, – соответственно, и Другой, или другие, в зеркале которых она отражается, не могут не меняться вместе с ней. В эпоху, когда Франция строила свою идентичность на базе католического универсализма, когда она считалась «старшей дочерью церкви» и имела особые, привилегированные отношения со Святым престолом, роль внутреннего врага последовательно отводилась иудеям, гугенотам, иезуитам, которые воспринимались как инородные вкрапления, мешающие национальному единству, и были обречены либо на уничтожение, либо на ассимиляцию, либо на отторжение. Лозунгом того времени была знаменитая триада: «одна вера, один закон, один король».

После Революции 1789 года, когда на смену идее христианской нации пришла идея нации революционной, гражданской – но не менее универсалистской, Другой, которому надлежало противостоять, принял обличье крестьянина-провинциала, и теперь острие борьбы было направлено на стирание региональных различий, на борьбу с региональными языками, препятствующими распространению идей Просвещения и установлению торжества Разума (*Birnbaum, 1998:16-67*). «Подобно тому, как в живописи тень придает большую контрастность и выразительность освещенным объектам, в мире социальном «темные», негативные идентичности призваны оттенить и подчеркнуть «светлые», позитивные. В ряду последних и французская идентичность, считающаяся рациональной, освобождающей и универсальной, похоже, издавна испытывала потребность в сравнении с другой идентичностью – иррациональной, подавляющей, ограниченной, – на фоне которой ее достоинства выглядели бы еще более оче-

видными. Такая альтернатива могла быть как внешней (скажем, английской или немецкой), так и внутренней. Примером внутренней альтернативы может служить бретонская идентичность, из тени которой блестящая французская цивилизация сумела вырвать «дикаря», чтобы сделать из него свободного человека. В этом смысле бретонский архаизм очень полезен для французской идентичности», – пишет Р. Ле Коадик (*Ле Коадик*, 2003:78).

Сегодня все более очевидно на первое место среди внутренних врагов выходят иммигранты, точнее – иммигранты-неевропейцы, выходцы из стран «третьего мира», в громадном большинстве – из бывших французских колоний. Постколониальное сознание довлечет как над бывшими колонизаторами, так и над бывшими колонизованными. У одних оно порождает чувство стыда и вины (к которым иногда примешиваются и горечь поражения, и уязвленное самолюбие, и осознание собственного превосходства), а у других – обиду и желание «получить по счетам» от бывших эксплуататоров.

Мы беседуем на эту тему с бретонским журналистом Эрваном Шартье, и, слушая его рассуждения, я не могу отделаться от мыслей об афганской и двух чеченских войнах и их роли в истории СССР и постсоветской России:

«Нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что Франция вела кровопролитные войны в Индокитае и особенно в Алжире. Алжирская война оставила особенно глубокий след в умах, потому что туда отправляли призывников, они проходили там срочную службу. Это обернулось психологическим травматизмом для сотен тысяч молодых людей, которым к тому же долгое время даже отказывали в признании того, что они были на войне: сам термин «война» не использовался применительно к этим событиям вплоть до 1992 года. Поколение дедов участвовало в «Великой войне» 1914-1918, поколение отцов – в «странной войне» 1940 года, на долю детей выпала «грязная война» в Алжире. Можно ли ожидать от этих людей, которые в течение двух лет службы по призыву убивали, жгли деревни, некоторые даже пытали алжирцев, можно ли ожидать, что они будут любить арабов? Не говоря уже о миллионе колонистов-европейцев, которые вернулись в результате во Францию...»

И Эвианские соглашения, положившие конец «французскому Алжиру» и оставившие европейской общине в этой стране «небогатый выбор между чемоданом и могилой» (*Séville*, 2004:49), невольно вызывают ассоциацию с Беловежскими соглашениями, после которых во многих городах бывшего СССР появились лозунги: «Русские – чемодан, вокзал, Россия».

Э. Ле Брас тоже уверен в том, что алжирская война является ключевым событием к пониманию антииммигрантских (и даже глубже – ксенофобских и расистских) настроений в современном французском обществе, констатируя:

«Французы не любят алжирцев после алжирской войны. Ведь алжирцы, как ни говори, победили, и это задевает нашу национальную гордость! У алжирцев нет этого чувства обиды побежденного на победителя, тогда как многим французам оно знакомо. Вспомните, какую важную роль сыграл Версальский договор, после первой мировой войны, в распространении идей нацизма в Германии. Гитлер отчасти построил свою пропаганду на осуждении этого несправедливого, по мнению немцев, договора: «Германия унижена, оскорблена» и т. п. Сейчас много говорят о «работе памяти», о необходимости переосмысления и переоценки некоторых событий прошлого. В случае с Алжиром эта работа только начинается, все это достаточно сложные, деликатные сюжеты» (Ле Брас, *Интервью*).

Э. Ле Брас приходит к заключению, что, по сравнению с ситуацией 1930-х – 1940-х годов, когда представление о «врагах» и «друзьях» формировалось исходя из логики политического противостояния, которая лишь подкреплялась «этническими» аргументами, сегодня эти последние приняли самостоятельный характер (*Le Bras*, 1994:107). Действительно, на политическом уровне между Францией и государствами Магриба напряженности нет или почти нет, тогда как негативное восприятие и проявления дискриминации, бытовой и даже структурной, в отношении иммигрантов из этих стран отрицать невозможно.

Новый образ иммигранта выглядит устрашающе: он вобрал в себя все «лучшие» качества нежелательных иммигрантов прошлого. Он одновременно силен и враждебен, как немец, хитер и ловок, как левантинец, и культурно далек, как «цветные». Пресса правого политического спектра дополняет этот портрет традиционными ха-

рактеристиками, рисуя иммигрантов как «новую политическую силу, молодую, сплоченную, коренным образом отличающуюся от остального населения, уже сегодня составляющую большинство на определенных территориях и легко поддающуюся манипулированию». Такое конструирование опасности создает, в зеркальном отражении, портрет типичного француза, каким, вероятно, хотели бы его видеть Ж.-М. Ле Пен и его сторонники: «молодого, приверженного принципам солидарности, фундаменталиста, убежденного в своей вере, колонизатора по поведению, хорошего стратега, сумевшего занять определенные позиции на территории, где он находится в меньшинстве» (*Le Bras*, 1994:108).

Если антииммигрантские настроения можно в значительной мере объяснить экономическими и психологическими причинами, то латентный антисемитизм и диффузная исламофобия (время от времени выплескивающиеся на поверхность в форме осквернения еврейских или мусульманских могил, поджогов мечетей и синагог даже насильственных действий в отношении людей) имеют, на мой взгляд, более глубокие культурные корни. При всей своей приверженности принципу светскости, завоеванию, на защиту которого легко мобилизуется общественное мнение (как это было, например, во время конфликта вокруг хиджаба), Франция по-прежнему осознает себя как католическая страна, во всяком случае, католическая в культурном отношении. Это подтверждают и наши интервью.

«Религия – это важно. Франция – католическая страна, "старшая дочь церкви", и это часть нашей идентичности. Есть некоторые события в жизни, когда без церкви никак не обойдешься. Мы все крестим наших детей, венчаемся тоже, потом есть еще первое причастие... Это все такие вещи общепринятые. Французы-мусульмане? Не знаю, все же я им не очень доверяю, особенно после того, как начался весь этот терроризм (Жан-Мишель).

Даже те, кто достаточно равнодушен к религии и особенно к церкви и не считает принадлежность к католицизму непременным атрибутом француза, все же иногда не вполне доверяют французам-мусульманам:

«Я не думаю, что сегодня религия действительно так важна. Сейчас есть немало людей, которые вообще ни ногой в церковь. Есть и верующие, которые не нуждаются

ся в юре. Это все зависит от конкретного человека, от его взглядов. Можно быть французом, не будучи католиком, это не обязательно связано. Французы-мусульмане? Да, такое существует, хотя, на мой взгляд... Все же это не совсем настоящие французы. Государство создает им условия, чтобы они могли сохранять здесь свою религию, но я не уверен, что это правильная политика (Клод)».

«На мой взгляд, сейчас это нарочно культивируется, еще десять лет назад люди мало об этом думали, особенно молодежь. А сейчас, когда все только и говорят что о мусульманах, появилась, наверное, потребность, себя как-то противопоставить» (Франсуа).

**Крупным планом:
«Французы, мусульмане. В чем проблема?»**

Отделить Церковь от Государства сегодня уже недостаточно; неплохо было бы также отделить религиозность от идентичности, если мы не хотим, чтобы этот сплав продолжал питать фанатизм, террор и этнические войны

(Амин Маалуф)

Париж, 7 февраля 2004 года. Полдень. На площади Данфер идет подготовка к очередной демонстрации против проекта закона, запрещающего ношение в школах видимых атрибутов религиозной принадлежности. У вестибюля метро толпятся девушки в исламских хиджабах³³ (у многих они трехцветные, как республиканский флаг). В центре площади – грузовик с мощными усилителями. Вокруг суетятся энергичные молодые люди, прилаживают к грузовику огромные связки красных, синих и белых воздушных шаров. С разных сторон подходят, поодиночке и группами, манифестанты, разворачива-

³³ По-французски – foulard (платок) или voile (покрывало)

ют принесенные с собой транспаранты, плакаты: «Почему в стране прав человека женщина не имеет права носить то, что она хочет?»; «Гордимся тем, что мы – республиканцы»; «Да» – принципу светскости, «нет» – нетерпимости»; «Франция, где моя свобода?»; «Свобода, равенство, братство»; «Да здравствует светское государство, где соблюдаются права человека»; «Нет» – исламофобии». Есть и другие тексты: «Платок – предписание Всевышнего, идентичность мусульманской женщины»; «Платок – мой крест, извольте его уважать». (Кстати, подробная инструкция по изготовлению разного рода наглядной агитации и предлагаемые тексты лозунгов заранее были размещены на интернет-сайте www.relatif.com. от имени «группы граждан и гражданок без политической ориентации», которые под девизом «Ты был хорошим гражданином – стань хорошим манифестантом» взялись «добровольно и бескорыстно» преподавать эту науку всем желающим).

Появляются журналисты, фотографируют людей с транспарантами (те охотно позируют), заводят разговор с девушками в платках. Вокруг собираются любопытные, слушают. То тут, то там вспыхивают стихийные дискуссии. Пожилой мужчина из тех, кого называют «коренными французами», замечает: «Почему бы не уважать правила, установленные в стране, куда вы приехали?». В ответ человек средних лет «магрибинской» внешности агрессивно выкрикивает: «Мы здесь у себя, больше, чем вы!» Его пытаются урезонить, однако он настроен на схватку. Ситуация грозит выйти из-под контроля, но вмешиваются организаторы манифестации; они решительно оттаскивают зачинщика в сторону, попутно успокаивая сбежавшихся на шум журналистов: драки не будет.

Начинает формироваться колонна. Процессом руководят молодые люди в черных кожаных куртках с повязками «безопасность» на рукавах. Тем временем в толпе раздают листовки. Вскоре у меня в руках уже целая пачка: Партия мусульман Франции, «Левые революционеры», Лига троцкистов Франции, Ассоциация против войны в Ираке... Замечаю стоящую особняком группу женщин с непокрытыми головами, которые тоже пытаются распространить какое-то воззвание, но не тут-то было: парень из числа организаторов выхватывает у них листки со словами: «идите отсюда, ваша позиция всем известна, не мешайте». Подоспевшие ребята в кожанках ловко оттирают журналистов, которые, разумеется, уже здесь. Женщины выкрикивают: «Так вот она, значит, ваша демократия? Демократия – это то, что устраивает лично вас?». Подбираю одну из оброненных в суете

листовок: «Ассоциация магрибинских женщин – француженок» выступает против ношения хиджаба, который, по их мнению, является символом порабощения женщины. Понятно: подобные рассуждения тут явно неуместны.

Наконец приготовления закончены, и колонна, под республиканскими флагами и под звуки «Марсельезы», начинает движение. Демонстрация, по парижским меркам, не очень массовая: по оценкам, не более двух тысяч человек, – зато шумная. Как только смолкает музыка, участники шествия принимают скандировать рифмованные лозунги: «Француженки, мусульманки – и гордимся этим»; «Журналисты, хватит нас демонизировать»; «Нет» – исламофобии, «нет» – антисемитизму». Прохожие, посетители за столиками на террасах кафе наблюдают за движущейся по бульвару Распай колонной кто с любопытством, кто с тревогой, кто с недоумением. Пожилая женщина, ни к кому конкретно не обращаясь, растерянно вопрошает: «Против чего протестуют эти люди? Во Франции нет исламофобии...». Проходящий мимо мужчина реагирует: «Но, мадам, они имеют право протестовать. Каждый имеет право требовать, чего он хочет».

Так чего же они хотят?

Мусульмане: кто они и сколько их?

Прежде всего, уточним, кого мы имеем в виду, говоря о мусульманах. Во Франции, являющейся светским государством, где религия – частное дело каждого, религиозная принадлежность никаким образом не фиксируется. Поэтому все публикуемые цифры относительно количества мусульман – не более чем результаты различных оценок. Так, по данным демографа Мишель Трибала, «вероятными мусульманами» могут считаться 3,7 млн. чел.: это 1,7 млн. иммигрантов, 1,7 млн. детей, хотя бы один из родителей которых родился не во Франции, и 300 000 внуков иммигрантов. Среди второго поколения иммигрантов 80% моложе 18 лет. Расчет основан на данных о стране происхождения и о родителях. «Вероятными мусульманами» считаются иммигранты – выходцы из исламских государств – и их потомки. Между тем, по данным опросов, 30% молодых людей из этой категории (в возрасте 20-29 лет) заявляют, что они не религиозны (*La réussite sociale*, 2004). В Марселе, по данным исламоведа Бруно Этьена, профессора Института политических исследований Экс-

ан-Прованса, практикующими мусульманами являются не более 17% лиц «мусульманского происхождения» (Etienne, 2004).

Возникновение крупных групп «исламского» по своему происхождению постоянного населения во Франции – явление в историческом масштабе недавнее, берущее начало в середине 70-х гг. прошлого столетия. Еще более поздний феномен – быстрое распространение видимых признаков присутствия ислама на французской почве. Это растущее количество мечетей, появление «мусульманских» участков на городских кладбищах, практикуемые ритуальные жертвоприношения и продажа «чистых» продуктов питания под вывесками «*Halâl*», создание различных исламских ассоциаций, в частности, Партии мусульман Франции. Что стоит за этими внешними проявлениями «исламской идентичности»? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо отказаться от соблазна упрощения, т. е. не забывать о культурном и социальном многообразии так называемого исламского населения, предопределяющем многообразие его мотивов и устремлений.

Прежде всего, данное население разнообразно по своему *географическому происхождению*. Иммигранты из стран Магриба (составляющие абсолютное большинство «вероятных мусульман» – более 80%, в их числе около 40% выходцев из Алжира и почти 30% – из Марокко) имеют очень мало общего с иммигрантами из так называемой «черной» Африки, среди которых, в свою очередь, отмечается стремление к объединению в общины по принципу страны (или даже региона) происхождения.

Показателен пример *сонинке*, сформировавшихся в иммиграции (и благодаря иммиграции) в группу, обладающую выраженным самосознанием, на базе множества политико-религиозных территориальных общин Сенегала, Мавритании и Мали. Процесс этого формирования был отмечен встречными тенденциями этнизации ислама и исламизации этничности: переход к общинным, реформистским формам ислама не только способствовал осознанию принадлежности к «этнической» общности, но и позволил преодолеть традиционную иерархичность сельских общин *сонинке*, открыв перед бывшими рабами или представителями низших каст возможность социального продвижения. Таким образом, ваххабизм стал для *сонинке* идентификационным маркером, отличающим их от других мусульман и порождающим острые противоречия между ними и «арабами» (Amselle, 2001:166-167). Особняком стоят иммигранты из Турции, наиболее склонные, по некоторым оценкам, к замыканию внутри своих об-

щин³⁴. Этому способствует, в частности, то обстоятельство, что, в отличие от выходцев из бывших французских колоний, турки не владеют французским языком.

Наконец, надо упомянуть и об «обращенных» мусульманах, не имеющих никакой связи с исламской иммиграцией. Одна из наиболее известных фигур среди французов, принявших ислам, – Доктор Абдалла, в прежней жизни – Тома Мильсан, уроженец Нормандии, ныне практикующий врач в Эльзасе, автор книги «Исламский платок и Французская Республика. Способ употребления» (*«Foulard islamique et la République Française. Mode d'emploi»*), страстный защитник прав женщин-мусульманок, не желающих расставаться с хиджабом.

С точки зрения *социальной* «мусульмане» также не однородны. Наряду с «рабочей силой», сосредоточенной в основном в предместьях крупных городов, в последние годы растет численность лиц интеллектуальных профессий. Так, из стран Магриба сегодня приезжает все больше специалистов среднего звена (врачей, инженеров, программистов). Принятие в 1981 г. закона, снявшего ограничения на создание иммигрантами общественных организаций, способствовало появлению в иммигрантской среде общественных и политических лидеров и формированию элит. Наиболее активными в этом процессе также оказались молодые магрибинцы (*Withol de Wenden&Leveau, 2002:9*).

Итак, принимая во внимание то обстоятельство, что те, кого общественное мнение, пресса и отчасти статистика объединяют под именем «мусульмане», суть выходцы из десятка различных стран, французские граждане и иностранцы, люди разного социального и экономического положения, возраста и т. п., и не забывая о том, что лишь небольшая их часть может быть отнесена к мусульманам активным, практикующим, перейдем к рассмотрению многообразия форм проявлений этой практики.

Какой ислам они исповедуют?

Наиболее распространен, судя по всему, так называемый «народный», или традиционный ислам («спокойный», по терминологии А. Ламшиши: *Lamchichi, 1999:190-191*). Ему привержены в основном лица старшего и среднего возраста, давно живущие во Франции, отцы семейств. Некоторые из них (а среди их детей – большинство) имеют французское гражданство. Окончательно отказавшись от идеи

³⁴ Ж. Перрен. Интервью.

о возвращении в страну исхода, эти люди стали более открыто демонстрировать свою принадлежность к мусульманской культуре, требовать от правительства открытия медресе и молитвенных помещений. Они, как правило, склонны к общинным формам организации жизни, цель которых – не только взаимопомощь, но и передача молодежи языка, культуры и религиозных ценностей.

Одновременно существует ислам *«модернизированный»*, светский, привлекающий преимущественно молодежь из сравнительно обеспеченных кругов и имеющий скорее культурное, нежели культовое значение. Эта форма характерна в основном для детей иммигрантов, т. е. для тех, кто родился или, по крайней мере, получил образование во Франции. По существу, их поведение подчиняется той же логике, что и поведение молодежи не иммигрантского происхождения: демонстрация определенной коллективной (в данном случае – исламской) принадлежности является результатом свободного выбора, а следовательно – проявлением индивидуальности и независимости. В этом – радикальное отличие от прежней природы принадлежности к общине, основанной на подчинении традиции (См. подробнее об этой трансформации: *Gauchet*, 1998).

На этих позициях стоит, в частности, созданное в мае 2003 г. «Движение светских мусульман Франции», которое защищает концепцию «умеренного ислама», адекватного современной эпохе и не противоречащего республиканским ценностям, призывает к уважительному сближению с другими религиями, решительно отвергает ненависть и насилие, проповедуемые во имя ислама, выступает против стремления навязать мусульманам определенный образ жизни и мышления³⁵.

Наличествуется также ислам *фундаменталистский*, использующий религиозную идеологию в политических целях. В рамках этой последней категории можно выделить три разновидности: во-первых, сети радикальных активистов, маргинальные и в основном нелегальные, связанные с зарубежными организациями. Во-вторых, воинствующий исламизм, в меньшей степени нелегальный, но также не имеющий широкого распространения, существующий в форме небольших закрытых кружков, действующих при квартальных мечетях под руководством самопровозглашенных лидеров-интегристов. Наконец, собственно неополитический фундаментализм, гораздо более заметный и амбициозный, ставящий своей целью объединение всех существующих

³⁵ *Le Mouvement des Musulmans Laïques*

щих исламских ассоциаций и формирование единой «мусульманской общины», которая должна в будущем стать главным действующим лицом во взаимоотношениях с государством. Для этого течения характерны попытки сформировать идентичность, основанную на единственном критерии – принадлежности к исламу, отказ от принятия западных ценностей и сопротивление ассимиляции, коммунитаристская стратегия (*Lamchichi, 1999:195-197*).

Следует упомянуть также о той категории населения, которую статистика числит в рядах «потенциальных мусульман», в то время как, несмотря на свое «исламское» происхождение, эти люди активно заявляют о своем несогласии с навязыванием им исламской идентичности. Характерный пример – Ассоциация светских магрибинцев Франции, провозгласившая своими целями борьбу против попыток «поставить знак равенства между магрибинцами и исламистами, между магрибинцами и потенциальными террористами, против обвинений в том, что магрибинцы не уважают законы Республики, против утверждений о том, что магрибинцы не могут или не хотят интегрироваться в западное общество»³⁶. Мы ни в коем случае не выступаем против ислама, – уточняют «Светские магрибинцы», – напротив, мы выступаем за свободу исповедовать любую религию. В то же время мы против присутствия религий, в том числе ислама, на политической сцене. Религия должна быть частным делом и не вторгаться в общественную жизнь. Партию мусульман Франции (PMF) лидеры данной организации называют «оружием массового уничтожения», а ее лидера, Мохаммеда Латреша, обвиняют в манипулировании исламом в политических целях³⁷.

По мнению уже цитировавшегося мною Б. Этьена, полемика по поводу хиджаба особенно ясно продемонстрировала, что мусульмане вовсе не едины в своих мнениях и оценках, которым присуще огромное разнообразие. Формирование мусульманского «среднего класса» и быстрое развитие многочисленных организаций, пропагандирующих светский, модернизированный ислам он считает доказательством того, что, вопреки распространенным в обществе оценкам, интеграционные механизмы достаточно эффективны (*Etienne, 2004*).

³⁶ Официальный сайт Движения светских магрибинцев во Франции:

www.maghrebins-laïques.fr

³⁷ Там же.

Французская специфика отношений государства и конфессий

Свобода убеждений граждан и невмешательство церкви и государства в дела друг друга являются нормой в демократических обществах. Во Франции светский характер государства, обозначаемый термином *laïcité*, возведен в ранг основополагающих ценностей. 9 декабря 1905 года был принят закон, согласно которому «Республика обеспечивает свободу сознания. Она гарантирует свободу отправления религиозных культов, которая может быть ограничена только в интересах общественного порядка (ст. 1). Республика не признает, не оплачивает и не субсидирует какие-либо культы (ст. 2)»³⁸. В 1946 и затем в 1958 г. Конституция Французской республики провозгласила ее «неделимой, светской, демократической и социальной» (ст. 1 Конституции 1958 г.).

100 лет господства принципа *laïcité* способствовали секуляризации не только общественной (и, тем более, политической) жизни, но и массового сознания, однако не привели к существенной диверсификации религиозной жизни подданных страны, еще не так давно носившей неофициальный титул «старшей дочери церкви»³⁹ (имеется в виду церковь католическая). В ходе проведенного в 2003 г. опроса 62% респондентов назвали себя католиками (в 1994 г. – 67%) и 26% заявили о себе как о неверующих; доля протестантов (2%) иудаистов (1%) и последователей других религий, включая, например, православных и буддистов (3%) пренебрежимо мала. Что касается мусульман, то хоть они и составляют, как об этом регулярно сообщают СМИ, «вторую по численности религиозную общину Франции», однако доля их, судя по данным опроса, лишь 6% (справедливости ради надо отметить, что в 1994 г. их было 2%, таким образом, это единственная религиозная группа, доля которой в населении растет)⁴⁰. До сих пор 6 из 11 официальных праздничных дней Французской Республики – это христианские праздники, из которых два – исключительно католические (для сравнения: в Великобритании это соотношение составляет 3 дня из 10, в Канаде – 2 из 10, в США только Рождество удостоилось статуса общенационального праздничного дня). По мнению раввина Эйзенберга, «хри-

³⁸ Цит. по: *Laïcité et République*, 2004: 27

³⁹ «*Fille aînée de l'Église*» – выражение, впервые употребленное в 1896 г. кардиналом Бенуа Ланженъ, архиепископом Реймским, в речи по поводу 1400-летия крещения Хлодвига – короля франков.

⁴⁰ Телефонный опрос 1000 человек в возрасте от 18 лет проведен 21 марта 2003 г. по репрезентативной квотной выборке (*Les croyances religieuses*).

стианство – одна из составляющих идентичности Франции; христианские храмы – неотъемлемая часть ее пейзажа, а христианские праздники, независимо от того, насколько широко они отмечаются, – часть ее цивилизации» (Eisenberg, 2003).

Светское государство с явной католической доминантой в культуре и традициях испытывает очевидные трудности во взаимодействии с исламом, который не вписывается в рамки привычных установлений. Начиная с середины 1970-х гг. проводится протекционистская политика в отношении французского ислама, цель которой – «приручить» и европеизировать эту религию, превратив ее приверженцев во «французов мусульманского вероисповедания», подобно тому, как двумя веками раньше удалось превратить евреев-иудаистов во французов-израэлитов и интегрировать их во французскую нацию. (По данным опроса, проведенного в 2002 г. Национальным консультативным комитетом по правам человека, девять респондентов из десяти согласны с утверждением: «евреи – такие же французы, как и остальные» (см. *Séville*, 2004)

В марте 1990 г. по инициативе Министерства внутренних дел⁴¹ был создан Совет по исламу во Франции (*Conseil de réflexion sur l'Islam en France – CORIF*). Однако после отставки, в январе 1991 г., тогдашнего министра и смены руководства главной мечети Парижа деятельность совета была практически парализована, и он распался. В октябре 1993 новый министр Ш. Паскуа предложил ректору парижской мечети Д. Бубакеру взять на себя роль организатора исламского культа, а в июле 1995 сменивший его на этом посту Ж.-Л. Дебре выразил доверие возглавляемому Д. Бубакером Совету представителей мусульманских организаций. В ноябре 1997 года очередной глава министерства Ж.-П. Шевенман призвал мусульман выдвинуть легитимного представителя для взаимодействия со светской властью, а еще через два года он инициировал консультационный процесс, направленный на создание официальной структуры, представляющей мусульман Франции. Результатом этих консультаций стало подписание 28 января 2000 года от имени пяти мусульманских объединений, пяти региональных мечетей и десяти известных в стране исламских деятелей «Декларации о принципах отправления мусульманского культа во Франции», провозгласившей, в частности, лояльность основным республиканским принципам и ценностям: со-

⁴¹ Во Франции взаимодействие с культурными организациями традиционно входит в компетенцию Министра внутренних дел.

блюдению прав человека, равенства между полами, свободы убеждений (*Amirault et al.* 2002: 90-91). Показательно, впрочем, что из первоначального текста декларации «исчезло» положение о праве верующего на изменение своих религиозных убеждений, и что эта купюра, противоречащая демократическим принципам, не была опротестована министром. В июле 2001 г. подписано рамочное соглашение, регламентирующее процедурные вопросы избрания представительного органа. 14 апреля 2003 г. коллегия выборщиков избрала 41 члена Французского совета по делам мусульманского культа (*Conseil français du culte musulman – CFCM*), в том числе 16 человек от Национального объединения мусульман Франции (*Fédération nationale des musulmans de France – FNMF*), 13 – от Союза исламских организаций Франции (*Union des organisations islamiques de France – UOIF*), 6 от парижской мечети и 6 человек от мусульман турецкого происхождения и выходцев из заморского департамента Реюньон, а также «независимых» депутатов. Кроме того, еще 17 человек были кооптированы в состав Совета. Среди них возглавивший его Д. Бубакер, два его заместителя, представляющие соответственно FNMF и UOIF, и представитель Координационного комитета мусульман-турок Франции (CCMTF). На Совет возложены задачи строительства мечетей, обустройства мусульманских участков на кладбищах, организации религиозных праздников и ритуальных жертвоприношений, назначения священнослужителей для работы в больницах, тюрьмах, лицеях и коллежах, обучения имамов.

Создавая в лице CFCM централизованную структуру, призванную представлять интересы всех мусульман перед лицом государства, последнее, по сути, пытается создать «Мусульманскую церковь Франции» (*Amselle*, 2001:163-164), закрывая глаза на то, что легитимность подобной организации неизбежно будет невысокой: сам характер организации исламского культа исключает наличие единственного законного и авторитетного представителя. По мнению недавно умершего архиепископа Парижского Ж.-М. Люстиже, эта политика очень похожа на то, что делал Наполеон, дабы подчинить католицизм, протестантизм и иудаизм. Признавая разумным и законным желание светской власти оградить французских мусульман от иностранного влияния, архиепископ сомневается в успехе взятого курса, опасаясь, что сами создаваемые государством структуры могут стать питательной средой для фундаментализма (*Lustiger*, 2003).

Многие аналитики справедливо полагают, что сильная позиция в Совете UOIF – организации, близкой к египетским «Братьям-

мусульманам», – заслуживает более серьезного внимания, чем «дело о платках». Не ставя под сомнение существование CFCM, лидер Французского совета светских мусульман (*Conseil français des musulmans laïques*) А. Ферати предостерегает от того, чтобы эта организация была монополизирована исламистами (*Ternisien, 2004*). А один из авторов «Фигаро», напоминая о том, что большая часть французских мусульман не имеет ничего общего ни с одной из политических организаций, выступающих под исламскими лозунгами, считает, что Совет по делам мусульманского культа, объединяющий сегодня представителей различных политических направлений, правильнее было бы преобразовать в Европейский совет по проблемам исламской культуры, где вопросы религии также присутствовали бы, но лишь наряду с прочими. В такой организации нашлось бы место и для представителей многочисленных светских организаций, созданных выходцами из Туниса, Алжира, Марокко, многие из которых защищают права человека и принципы демократии (*Vaner, 2004*).

Ради того чтобы заручиться лояльностью исламской общественности, государственные структуры нередко сами нарушают установленные правила и принципы. Муниципалитеты фактически финансируют строительство мечетей (не имея права делать это напрямую, они, не нарушая букву закона, предоставляют под застройку общественные земли в аренду на 99 лет с символической платой, или финансируют создание «культурных центров», которые впоследствии трансформируются в молитвенные помещения), в бассейнах отводится специальное время для посещений мусульманами, есть случаи признания полигамных браков светской администрацией и получения имамами зарплаты от государства (См. *Séville, 2004:278; Amselle, 2001:163*).

Вопреки всем усилиям контролировать ситуацию, государство мало осведомлено о том, что и как внушают своей пастве исламские проповедники, и фактически не имеет законной возможности получить такую информацию: ведь принцип отделения церкви от государства предполагает невмешательство светской власти в дела духовные. По признанию мэра одного из провинциальных городков на юго-западе Франции, где сегодня действуют уже две мечети (одна из них построена на средства муниципалитета, вторая – на средства местной марокканской общины),

«местная власть не знает, какова квалификация имама и что именно он говорит в своих проповедях. Имамы часто назначаются напрямую из Марокко, или даже из Сау-

довской Аравии, хотя мне кажется, что сейчас у нас в городе имам из Марокко. Проблема в том, что они все время меняются: один уходит, другой приходит...»⁴².

В 2003 г. (спустя 10 лет после учреждения Института подготовки имамов) по поручению кабинета министров было проведено исследование, результаты которого не могут не настораживать: 80% из более чем тысячи имамов оказались иностранцами, лишь 2% родились и выросли во Франции, остальные получили гражданство путем натурализации (большинство среди последних – выходцы из Марокко). Не менее трети (около 400 человек) не говорят по-французски. По странам происхождения имамы распределяются следующим образом: лидируют марокканцы (31%), на втором месте – алжирцы (20%), затем турки (14%). Граждане Туниса, стран черной Африки и «прочие» составляют по 5%. Эта картина практически не изменилась со времени предыдущего (1997 г.) обследования. Лишь в 60% молитвенных учреждений есть постоянный имам, в остальных эту функцию выполняют от случая к случаю разные люди, владеющие арабским языком, многие из них – самоучки (только имамы-турки в подавляющем большинстве имеют религиозное образование). Наконец, 65% имамов – волонтеры или живут на скромные пожертвования прихожан (*Gabizon, 2004*). Все это свидетельствует о том, что у государства нет практически никаких рычагов влияния на имамов и, как следствие, на мусульманскую общину. Трудно ожидать примирения ислама с принципами светского государства, коль скоро эти принципы чужды учителям, несущим вероучение в массы.

Что скрывает и что демонстрирует хиджаб?

Безусловно, фигуры в исламских платках, все чаще попадающиеся на глаза в уличной толпе Парижа, Лиона, Марселя и других крупных французских городов, появились не случайно и незамеченными не остались. И все же почему именно этот феномен оказался в центре столь ожесточенных дебатов, что потребовалось вмешательство законодателя и создание специальной комиссии, которая по поручению президента республики в течение пяти месяцев изучала общественное мнение, терпеливо выслушивая представителей политических партий, профсоюзов, религиозных и светских организаций, а также

⁴² М. Лекюрю, Интервью.

учителей, директоров школ, предприятий, больниц и тюрем и самих женщин-иммигранток? Что стоит за принятием закона о запрете «видимых» религиозных символов в учебных заведениях? В данном контексте хиджаб – не просто часть традиционного костюма, как, например, в Иране или Саудовской Аравии, но определенный знак, посылаемый теми, кто его носит, окружающим. В чем же смысл послания, и насколько адекватно он понимается?

Все было бы, однако, слишком просто, если бы речь шла о каком-то общем для всех смысле. Между тем символичность хиджаба многослойна, как многообразны мотивы тех, кто его носит. Он многое скрывает (прежде всего – тело, а иногда и большую часть лица, но также – индивидуальность личности, *a priori* зачисляемой в определенную категорию и, вследствие этого, наделяемой по умолчанию определенными характеристиками), но еще больше показывает. Первый и наиболее очевидный знак, обращенный ко всем «чужим»: мы – есть, мы – другие и мы хотим, чтобы нас замечали. Симметрично этому посланию послание к «своим»: мы вместе принадлежим к группе, ценности и нормы поведения которой мы разделяем. Таким образом, хиджаб обозначает некую границу. Границу между кем и кем? Что объединяет индивидов, находящихся по одну сторону этой границы, и отличает их от находящихся по другую ее сторону? Кого и от чего должна она предохранять (ведь именно в этом – назначение границ)? Вопреки привлекательным для обывателя упрощенным толкованиям, дело не сводится к оппозициям типа «мусульмане – не мусульмане», или «иммигранты – не иммигранты», или «традиционалисты – модернисты».

Тем временем именно такое упрощенное толкование предлагает принятый 15 марта 2004 г. подавляющим большинством голосов Закон о соблюдении принципа светскости и о ношении символов или одежды, демонстрирующих религиозную принадлежность, в государственных школах, коллежах и лицеях⁴³. Хиджаб признан в тексте закона религиозным символом, наряду с христианским крестом и иудейской кипой. Сомнительность подобной трактовки признают не только противники закона (например, упоминавшийся выше Доктор Абдалла подсказывает: чтобы обойти закон, достаточно доказать, что платок – не религиозный, а фольклорный символ, деталь традиционного национального костюма, ношение которого не запрещено, в том числе в школах), но и те, кто за него голосовал. Так, во время одного из обсуждений проекта закона в Сенате было отмечено явное нера-

⁴³ Loi n° 2004-228

венство в отношении различных упомянутых в нем религиозных символов: очевидно, что «кресты больших размеров» носят только священнослужители, и то когда они в облачении, обычные же крестики или медальоны легко спрятать под одеждой. Иудейскую кипу также нечасто можно увидеть в государственной школе. Остается хиджаб, против которого, получается, и направлен закон⁴⁴. Отмечу в скобках, что истинную «мишень» законодателям замаскировать не удалось: не случайно в прессе и в обиходной речи закон называют не иначе как «Закон о платках» («*La loi sur le voile* »).

Напомню, что наряду с принципом *laïcité* Закон от 9 декабря 1905 г. утверждает свободу совести, т. е. гарантирует каждому свободу выражения своих религиозных убеждений, в том числе и в общественных местах, при единственном условии: не должны ущемляться права других людей и создаваться угроза общественному порядку. Можно ли привести убедительные доказательства тому, – задаются резонным вопросом философы П. Рикер и М. Канто-Спербер, – что кусок ткани сам по себе может шокировать общественное мнение, или препятствовать образовательному процессу, или, тем более, представлять угрозу Республике? И если бы такие доказательства существовали, то не следовало ли бы запретить его ношение везде, в том числе и на улицах⁴⁵? Против чего на самом деле мы выступаем, принимая этот закон, – спрашивает М.-Ж. Бюфе, секретарь французской компартии? Против религии? Или, как думают некоторые, против магрибинской иммиграции? Или, наконец, против мужского доминирования⁴⁶?

Как показывают анализ материалов прессы, содержания общественных дебатов, а также личные наблюдения и беседы автора, как сторонники закона, так и его противники руководствуются самыми разными соображениями. В той же мере, в какой верно утверждение о том, что решение: носить или не носить хиджаб француженки-мусульманки принимают под воздействием тех или иных причин личного характера (и далеко не всегда под давлением отца, старших братьев, мужа или соседского окружения – а нередко вопреки их желанию), верно и то, что остальные члены общества, занимая ту или иную позицию по данному вопросу, защищают, прежде всего, собственные принципы и убеждения. Попытаемся сгруппировать приводимые аргументы и сформулировать на их основе объяснительные гипотезы.

⁴⁴ *Laïcité dans les écoles*. См. также: *Oui à la laïcité*

⁴⁵ *Une laïcité d'exclusion*.

⁴⁶ *Buffet*.

Религиозный символ?

Вопрос о том, в какой мере ношение хиджаба обязательно для женщины-мусульманки, по меньшей мере, спорен. В разных странах различные мусульманские общины отвечают на него по-разному, где-то (в основном там, где ислам – официальная религия) правила более строгие, в других случаях допускается известный либерализм. В частности, в странах Магриба, откуда во Францию приезжает больше всего мусульман, этот атрибут женского костюма вовсе не является безусловным предписанием, хотя в последние годы и здесь он переживает «второе рождение». Поэтому, как ни парадоксально, многие женщины-иммигрантки не носили хиджаб на родине, но впервые надели его именно во Франции. Нередки также случаи, когда платок надевают дочери иммигрантов, в то время как их матери как не делали этого раньше, так не делают и теперь.

Тем не менее, некоторая часть девушек и женщин действительно убеждена, что ношение хиджаба является их религиозной обязанностью. Однако это убеждение в подавляющем большинстве случаев не является результатом воспитания в религиозной семье. Множество конфликтных ситуаций, ставших достоянием общественности благодаря интересу СМИ к проблеме хиджаба, как будто написаны под копирку: молодая женщина с 1999 года служила контролером на государственном предприятии, а три года спустя появилась на рабочем месте в платке, за отказ снять который была отстранена от работы; женщина-присяжный в один прекрасный день явилась в хиджабе в зал судебного заседания, что сделало ее участие в процессе невозможным, поскольку, в соответствии с законом, когда председатель суда обращается к присяжным, последние слушают его «стоя, с непокрытыми головами»; врачи рассказывают, что пациентки, которых они знают уже много лет, с некоторых пор стали приходить в платках. То же происходит с ученицами колледжей и лицеев. Таким образом, если платок и является символом принадлежности к религиозной общине, то все же, на мой взгляд, акцент должен быть сделан именно на слове «община».

Современный кризис ценностей, идеологий, политических и социальных институтов стал причиной того, что принадлежность к сообществам единоверцев, этим «планетарным племенам», по выражению А. Маалуфа, представляется ныне наименее эфемерной, имеющей глубокие корни – в то время как другие традиционные формы

принадлежности: нация, этнос, раса, класс – оказываются более узкими, ограничивающими⁴⁷. По мнению М. Гоше, разговоры о том, что принципы светского государства подвергаются сегодня сомнению, не имеют под собой оснований, поскольку религии уже давно не претендуют на руководящую и направляющую роль во французском обществе. Религиозность, по сути, свелась к видимым ее проявлениям, выступающим в роли идентификационных маркеров личности. Именно эта новая роль религии как идентифицирующего признака создает впечатление «религиозного возрождения» в обществе. При этом замечено, что чем более поверхностна религиозность как мировоззрение, тем большее значение придается ее внешним атрибутам (*Gauchet*, 2003(2):13-14. См. также: *Gauchet*, 1998).

Те французы и француженки (в первую очередь это относится к молодежи, особенно имеющей «иммигрантские» корни), которые сегодня делают самостоятельный выбор в пользу ислама, «удовлетворяют тем самым одновременно свою потребность в самоидентификации, потребность в принадлежности к группе, потребность в духовности, потребность найти простое объяснение окружающей их сложной реальности, наконец, потребность в действии и сопротивлении»⁴⁸.

Социальный протест?

Для многих, прежде всего – для французских «левых», история с хиджабом отражает в первую очередь социальное неблагополучие иммигрантской молодежи, а демонстративное утверждение собственной идентичности рассматривается как реакция на нищету, дискриминацию, низкую социальную мобильность. Эти объективно существующие явления становятся объектом манипуляций как со стороны доминирующих слоев общества, пытающихся, сформировав в общественном мнении образ «внутреннего врага», объяснить неэффективность социальной политики присутствием иммигрантов, тем самым обеспечив «межклассовую солидарность белых» (*Saïd Vouatama*), так и со стороны радикальных исламских политических организаций, с готовностью объявляющих себя единственными защитниками угнетенных.

«Ислам часто рассматривается как форма сопротивления несправедливости и доминирующим ценностям. Здесь надо высказаться определенно: нужно бороться не против религии, но против тех, кто

⁴⁷ MAALOUF, A. *Les identités meurtrières*. p. 110-111

⁴⁸ MAALOUF, A. *Les identités meurtrières*. p. 102

пытается сделать из нее знамя угнетенных. Нужно найти альтернативу замкнутости внутри общин. Так, многие молодые люди из иммигрантских семей предпочли участвовать в борьбе, которую организуют профсоюзы. Активно участвовать в жизни общества – это тоже означает «быть французом!» Существующая политическая культура дает нам такую возможность – наше дело ею воспользоваться», – призывает активист социалистической партии, бывший президент ассоциации «SOS Racisme» Малек Бути в интервью, озаглавленном «Франция для французов? Как бы не так!» (*Boutih*, 2001:36).

Трудно не согласиться с французскими «левыми» в том, что угрозу республиканским принципам создают не несколько десятков девочек, отказывающихся снять платки, переступая школьный порог, а социальная (или даже расовая) дискриминация, безработица, бедность, равно как и в том, что «республика останется светской лишь при условии, если она останется социальной» (*Gresh*, 2003:19). Между тем, существующая (и отражаемая массовым сознанием) структурная дискриминация, затрагивающая в наибольшей степени французов магрибинского происхождения и выражающаяся в препятствиях при найме на работу или аренде жилья, неравной оплате труда, полицейском произволе, ставит под сомнение декларируемые принципы всеобщего равенства. По данным опроса, организованного в декабре 2004 г. службой изучения общественного мнения, 33% опрошенных считали, что при прочих равных условиях человеку магрибинского происхождения устроиться на работу «немного труднее», и 54% – что «гораздо труднее». Для сравнения, шансы выходцев из «черной» Африки оценивали аналогичным образом соответственно 42% и 42%, обитателей «неблагополучных» кварталов – 42% и 35%, мусульман – 35% и 39%, иностранцев – 44% и 35%⁴⁹. Фактически, отводя «иммигрантскому» населению определенное место в обществе (иногда кажется, что правильнее было бы сказать – «лишая его этого места»), государство само провоцирует создание сетей общинной солидарности, от которых до коммунитаризма – один шаг.

Мужское доминирование?

Еще одна проблема, обсуждаемая в связи с хиджабом, это статус женщины в мусульманской среде. Платок в данном контексте воспринимается как символ подчинения и несвободы, в том числе (но не

⁴⁹ *Expression publique*, 2004

только) сексуальной: мужчинам-немусульманам дают понять – «это женщины не для вас». В стремлении максимально спрятать женское тело от посторонних взглядов противники хиджаба видят признание его изначальной и безусловной греховности. «Закрывая женское тело платком, его как бы объявляют виновным в самом факте его существования. Вот против этого должна быть направлена наша борьба» – заявляет М.-Ж.Бюфе⁵⁰. Представители Ассоциации магрибинских женщин-француженок призывают своих сограждан не принимать на веру псевдо-геологические аргументы, маскирующие стремление мужчин к установлению безраздельного контроля над женщинами и молодежью в кварталах, населенных преимущественно иммигрантами⁵¹.

Правы, однако, и те, кто считает: независимо от того, надела ли девушка платок добровольно или по принуждению, худшее, что можно придумать, – это исключить ее за это из школы. Тем самым, предостерегает М. Вевьорка, мы рискуем получить результат, обратный желаемому: во-первых, ограничить доступ мусульманок к светскому образованию (а ведь именно государственная, светская школа ответственна за воспитание в учениках приверженности республиканским ценностям). Во-вторых, усилить позиции частных (в том числе католических) школ, которые открывают двери для тех, кто не желает отказаться от «видимых религиозных символов». В-третьих, способствовать созданию частных исламских школ, что отнюдь не будет способствовать интеграции молодых мусульман во французское общество (*Weviorka*, 2005).

Можно ли сказать, кроме того, что дискриминация женщин, случаи насилия, в том числе семейного, свойственны только мусульманской среде? Та же самая светская школа, которая сегодня считает, что присутствие на уроках учениц в платках нарушает равенство между полами, вплоть до конца 1960-х годов считала нормальным раздельное обучение девочек и мальчиков, а светская Республика на протяжении многих десятилетий называла «всеобщим» избирательное право, которого были лишены женщины. И сегодня еще женщины находятся в более уязвимом положении при приеме на работу, продвижении по службе, а также получают меньшее вознаграждение за ту же работу по сравнению с мужчинами. По данным цитированного выше опроса общественного мнения, 54% респондентов считают, что трудоустройство дается женщинам, при условии равной

⁵⁰ *Buffet*.

⁵¹ Листовка организации «*Femmes Magrébines et Françaises*»

квалификации, «немного труднее», и 9% – «намного труднее», чем мужчинам. Перспективы карьерного роста оценили как «несколько худшие» 52% и как «гораздо худшие» – 15% опрошенных⁵².

В то же время, среди нового поколения женщин-мусульманок, тех, кого называют «первым поколением француженок мусульманского вероисповедания», получивших образование во французской школе, есть немало не согласных с навязываемой им альтернативой: либо отсталая, забитая, угнетенная женщина-мусульманка – либо современная, свободная и раскрепощенная «западная» женщина, которая, во имя этой свободы, должна отказаться от исламской составляющей своей идентичности. И для этих женщин платок становится своего рода символом сопротивления навязываемой западной модели (*Bouzar*, 2003).

Во время и после войны за независимость Алжира, – пишет Фабьен Рио, – националистическая идеология сделала из женщин хранительниц семейных ценностей, на которых покоится все общество, – в противовес западным ценностям личной свободы и неразделенности публичного пространства, которые утверждались в колониальный период. Их патриотизм состоит в том, чтобы не подражать женщинам Запада, особенно француженкам, и демонстрировать свою покорность ценностям, доминирующим в традиционной социальной иерархии. (*Rio*, 1998:181)

Эхо колониализма?

Колониальное прошлое, воспоминания о котором живы как у бывших угнетателей, так и у бывших угнетенных, тоже имеет отношение к «истории с хиджабом». Политика французского государства в отношении ислама и, более широко, магрибинской иммиграции, состоящая в поощрении формирования представительных структур ислама «сверху» и в определении единственного партнера, коему доверено представлять всю мусульманскую общину в диалоге с властью (*Amirault et al.*, 2002:90), нередко квалифицируется как «внутренний колониализм»: типичный прием – использование лидеров, появляющихся в мусульманских общинах, для поддержания порядка в этой среде (*Amselle*, 2001:164).

В свою очередь, выходцы из бывших колоний, вернее, их дети, родившиеся и выросшие во Франции, не желают следовать примеру

⁵² *Expression publique*, 2004

родителей, старавшихся быть незаметными. «Ты должен всегда быть вежливым с французами, чтобы им не в чем было тебя упрекнуть» – наставляет отец семилетнего сына в автобиографическом романе А. Бегага⁵³. «Родители всегда говорили нам: мы здесь не дома, поступайте так, как вам говорят, – рассказывает 20-летняя студентка юридического факультета университета в Нантерре. – Ничего удивительного, что однажды дети ответили: да нет же, мы здесь дома, и мы будем делать, что хотим» (*Deguen, 2004*)).

Заслуживает внимания мнение П. Бурдые, который еще в 1989 году, во время первого инцидента, связанного с появлением трех девушек в хиджабах в учебном заведении, увидел за разговорами о высоких принципах свободы, светскости государства и общественной жизни, независимости женщины и пр. подмену логических оснований: протестуя против хиджаба в школе, по его мнению, многие на самом деле протестовали против магрибинской иммиграции во Франции, не решаясь, в то же время, открыто в этом признаться (*Bourdieu, 1989*).

«Столкновение цивилизаций»?

Похоже, что, вне зависимости от того смысла, который имеет хиджаб для тех, кто его носит, остальная часть французского общества видит в нем не только, а может быть, и не столько нарушение принципа *laïcité* (хотя важность последнего для поддержания национального единства нельзя недооценивать), сколько проявление культурной идентичности арабско-магрибинского населения. По мнению М. Гоше, «платок – знак мусульманского ирредентизма, мусульманской цивилизации, и он сигнализирует о проблемах этой цивилизации, а не о проблемах ислама как религии. Постоянная путаница между мусульманской цивилизацией и исламом мешает нормальной дискуссии» (*Gauchet, 2003(2):14*). Что же несет с собой эта цивилизация, и каким образом ее культурный вклад взаимодействует с европейской традицией (длительную связь которой с христианством отрицать невозможно и бесполезно, независимо от того, есть ли соответствующая формулировка в Конституции Евросоюза)?

По мнению Паскаля Илу, страстного борца за обновление ислама, цивилизационный конфликт сегодня налицо:

«...хотим мы того или нет, существуют греко-романская и восточная цивилизации, и наиболее важным разделите-

⁵³ BEGAG, A. *Le marteau pique-cœur*. p. 88.

лем между ними выступает отношение к человеческому телу: проведите линию между странами, где его изображение во всей божественной красоте общепринято, и теми, где оно запрещено, – и вы получите культурную границу, которую не желают видеть географы»⁵⁴

Хиджаб, закрывающий женское тело от любопытных глаз, является в то же время укрытием для тех, кто мыслит категориями трайбализма, клановости, коммунитаризма, кто не желает и боится модернизации. Сторонники радикального исламизма не случайно стремятся поставить под сомнение принцип *laïcité*: они видят в нем средство навязать исламской общине чуждые и бесполезные для них европейские ценности (Balladur, 2005:238). Одна из таких ценностей – личная свобода, независимость индивида, являющаяся во Франции фундаментальным принципом республиканского пакта: государство составляют граждане, и никакие коллективные тела не рассматриваются как легитимные промежуточные общественные структуры, опосредующие отношения гражданина и государства. Между тем, новая составляющая населения страны, связанная своим происхождением с исламским миром, наследует иную традицию: слово «индивид» отсутствует в словаре ее базовых ценностей, зато слово «община» занимает в нем почетное место. В этой культуре принято говорить «мы», а не «я»: «Мы – это Мы, а ты помолчи!»⁵⁵. Не случайно сегодня во Франции так много говорят и пишут о сползании к коммунитаризму: в нем видят ни много, ни мало угрозу национальной идентичности (здесь уместно отметить, что коммунитаризм рассматривается как концепт, свойственный англо-саксонской модели организации общества, что делает его в общественном восприятии особенно чуждым и враждебным). Франция, как и остальные «старые» европейские страны, строит свою национальную идентичность на фундаменте историко-географического единства. Однако это единство неминуемо ослабевает по мере того, как в стране растет доля людей, «родная земля» которых лежит за пределами национальной территории, а историческая память хранит воспоминания о других событиях, чтит других героев и скорбит о других потерях, нежели (пока еще) память большинства населения.

⁵⁴ Pascal Hilout. Из письма от 05 января 2005 г. Архив автора.

⁵⁵ BEGAG, A. *Le marteau pique-cœur*. p. 135-136.

Очевидно, что ни одно из приведенных выше толкований символического смысла хиджаба в современном французском обществе не является исчерпывающим, равно как и то, что ни его противники, ни сторонники не представляют собой монолитную группу, движимую общими мотивами. Таким образом, не будучи *per se* маркером культурной границы между группами, хиджаб, с одной стороны, является воплощением идеи о границе как таковой, с другой – способствует упрощению реальной картины, маскируя многообразие границ: социальных, пространственных, временных. Как бы то ни было, эти границы существуют, и стереть их невозможно. Однако любое общество заинтересовано в том, чтобы его внутренние границы не становились непреодолимыми, в противном случае социальная ткань рвется по швам.

В последнее время появились обнадеживающие признаки осознания этой опасности определенной частью французских интеллектуалов (в том числе «французских мусульман»). Предпринимаются инициативы, направленные на обновление ислама и ставящие своей целью опровержение гипотезы о «столкновении цивилизаций», гармонизацию мусульманской и европейской культур в рамках единого общества и формирование особой европейской мусульманской идентичности. Мыслящие в этом направлении, в основном молодые люди призывают очистить вероучение от того, что привнесено обычаем, и вернуться к новому прочтению текста, терпеливо разясняя разницу между содержащимися в нем моральными нормами и традиционной культурой и обычаями мусульманских стран. «Французы-мусульмане», родившиеся и выросшие в европейской культурной среде, «научившиеся говорить «я» в республиканской школе» и «думать об исламе на французском языке» (Bouzar, 2003) не видят в основах исламского вероучения никакого препятствия для жизни в светском государстве, а в конституции этого государства – никакого запрета на исповедание своей религии. Их отношения с Богом становятся более личными и личностными, благодаря вдумчивому отношению к источникам учения: разделение планеты на Землю мира (где господствует ислам) и Землю войны больше не может восприниматься как абсолютное, поскольку Франция, где они хотят жить и сохранять свою веру, уважая в то же время убеждения остальных, не относится ни к первой, ни ко второй категории. Мусульмане, рожденные во Франции, ищут свою собственную идентичность через внутренний диалог как с мусульманами-нефранцузами, интерпретирующими ислам через призму норм их культуры, часто консервативной и авторитарной, так и с французами-немусульманами, вот уже

целое столетие живущими в обществе, где религии отведено место лишь в частной жизни.

Ключевая идея молодых реформаторов ислама состоит в том, чтобы доказать: мусульмане могут стать полноправной частью французского общества, не нарушая в то же время его культурного единства. Речь не идет о том, чтобы добиться для ислама какого-то особого положения, противоречащего принципам светского государства, и не об утверждении во что бы то ни стало своей культурной отличительности, но, напротив, о том, чтобы выдвинуть на первый план ценности и моральные нормы, общие для двух «цивилизаций», чтобы показать: ислам не обязательно радикально «другой».

Автор «Манифеста европейского ислама» преподаватель философии из Ниццы А. Бидар, упрекая официальных представителей мусульманского культа в том, что они довольствуются ролью «небескорыстных управляющих» или даже «неприкрытых проводников иностранного влияния», предлагает следующие принципы, на которых должна быть основана модернизация ислама: признать за каждым мусульманином право самостоятельно определять содержание его исламской идентичности (которая может быть как религиозной, так и культурной), отказаться от любых попыток навязать «истинный» ислам, а также от утверждений о превосходстве ислама над другими религиями. Осудить любые элементы в священных текстах, религиозной практике или обычаях, противоречащие принципам личной свободы, равенства полов, светского характера государства, толерантности. Относиться с глубоким уважением к европейской культурной среде, безусловно соблюдать законы правового государства, отказаться от любых претензий на особые, исключительные права и от замыкания внутри мусульманской общины. Видимые проявления ислама не должны превращаться в демонстративные. Отказаться от проповедуемой фанатиками идеи джихада как священной войны. Доказать, что оппозиция между исламом и современностью не является абсолютной (*Bidar, 2005*). «Не нужно думать, что быть республиканцами и исповедовать принципы светского государства – привилегия «коренных французов», – призывает один из лидеров организации «Коллектив мусульман Франции». – «Принцип светскости принадлежит всем, и он позволяет каждому свободно исповедовать свою религию». Может быть, именно мусульмане Франции, пользующиеся большей свободой выражения своих религиозных, философских и политических взглядов, чем в любой стране ислам-

ского мира, сумеют выполнить непростую задачу обновления ислама, творческой интерпретации его священных текстов (*Sfeir, 2005*).

Успешность этого грандиозного проекта зависит, безусловно, не только от новой мусульманской элиты. Не менее важна позиция общества и власти, их способность отказаться от упрощенных схем и от стремления видеть в исламе (или в иммигрантах из исламского мира) источник всех зол, от недальновидной политики создания «декоративного», «ручного» ислама; их готовность не только признать наличие дискриминации, но и систематически бороться с ней. Для того чтобы республиканские ценности не утратили свой объединяющий смысл, нужно, чтобы «равенство» не понималось как «тождество», а уважение к Другому не подменялось толерантностью.

Быть французом в XXI веке: каждый на свой манер

Даже в тех случаях, когда осознание себя «французом» не вызывает никаких сомнений, совсем не всегда легко ответить на вопрос, что это конкретно означает. «Речь здесь идет не столько о коллективной идентичности, опирающейся на длительную историю, сколько об идентичности субъективной – что значит для конкретного человека «быть французом»? Национальная идентичность до такой степени интериоризирована, настолько воспринимается как нечто само собой разумеющееся, что она остается в значительной мере неуловимой, и чаще всего мы начинаем задумываться о ней лишь при контакте с иностранцами. (...) Среди аспектов французской идентичности, которые часто ускользают от нашего внимания, можно назвать, например, особое отношение к языку, специфический стиль взаимоотношений между людьми, а также своеобразие отношения к власти, в котором переплетаются законопослушность и удовольствие от нарушения правил (*Moessinger, 2000:108-109*).

В противовес грозному предупреждению «Любое нарушение (установленных правил – Е.Ф.) повлечет за собой наказание», которое можно увидеть в вагонах метро и других общественных местах, французы придумали поговорку: «Правила существуют для того, чтобы их нарушать». Анархизм, присущий поведению французов, прекрасно уживается с ожиданием государственного протекционизма, и в этой странности, ставящей в тупик иностранцев, по мнению

А. Мендраса, нет ничего странного: именно в сильном государстве гражданин тоже чувствует себя сильным, поскольку государственная защита обеспечивает ему необходимый уровень свободы (*Mendras, 2002:64*). Д. Шнаппер добавляет к этим характеристикам особый интерес французов ко всему, что касается кухни, к историческому и культурному наследию и уважение к интеллектуалам (*Schnapper, 1998*). Обратим внимание на это упоминание о кухне, ниже мы к нему еще вернемся.

Несмотря на то, что гражданское сознание французов не лишено культурной и географической составляющих (что выражается в потребности опереться на некую традицию, семейную, локальную или национальную), они уравниваются «определением гражданина как субъекта, обладающего комплексом прав и обязанностей, приравниванием гражданского долга к голосованию, а национального наследия – к Декларации 1789 г.» (*Rouland, 1997*).

Посмотрим, насколько эти утверждения социологов соответствуют тому, что думают и чувствуют обычные сегодняшние французы. Прежде всего, нам хотелось узнать, насколько важна в понимании опрошенных национальная идентичность и как она соотносится с чувством принадлежности к инфра- и супранациональным общностям.

Принадлежность к национальному государству иногда утверждается через оппозицию к другим формам идентификации. Так, Мишель, пенсионер из Эльзаса, не просто считает себя французом, но и настаивает на исключительности этой формы коллективной принадлежности: *«У меня нет никакого желания считать себя европейцем. Я француз, и хочу оставаться французом»*. Паскаль также определяет себя через оппозицию: *«Я не эльзасец немецкого замеса, я француз»*. Анник объясняет свой выбор более подробно:

«Я живу во Франции, я французженка. В первую очередь французженка, и уже потом бретонка. Потому что я люблю свою страну, и Европа меня пугает. Это не значит, что я не люблю иностранцев, но моя страна для меня на первом месте. Я люблю Бретань, потому что я здесь родилась, здесь мои корни, но я не поставлю Бретань впереди Франции. Сначала Франция, а потом Бретань. Потому что если не будет Франции, то не будет и Бретани».

В других случаях национальная принадлежность не носит эксклюзивного характера, но мирно уживается с другими формами коллективной идентификации. Мари-Жанна рассказывает о своей привязанности к Эльзасу, восхищается красотой его пейзажей, дорожит качеством жизни («У нас тут есть все, что нужно»). На вопрос: «Откуда вы?» она убежденно отвечает: « из Эльзаса», хотя тут же признается, что реально «ее территория» ограничивается границами департамента Нижний Рейн. Это, однако, нисколько не мешает ей чувствовать себя «абсолютно» француженкой: «Я – француженка, хотя мне очень хорошо в Эльзасе, и я никуда не хотела бы отсюда уезжать, но я, конечно, француженка». Ее обижает, что другие французы – «люди из внутренней Франции» – плохо представляют себе национальные границы, путают эльзасские деревни с немецкими, а самих эльзасцев иногда все еще называют «бошами»:

«Это мне совсем не нравится. Я не хотела бы быть немкой, ни чтобы меня считали немкой. Пускай даже сегодняшние немцы – такие же, как и мы, но мне все же неприятно, чтобы меня причисляли к ним. Глупо, наверное, ведь мы подвели черту под прошлым. Но это так».

Э. Ле Брас, профессор Высшей школы социальных исследований, считает себя одновременно «типичным французом», парижанином, европейцем и гражданином мира:

«Я родился на площади Пантеона, мои родители – французы, университетские профессора. Я учился в Латинском квартале: сначала в коллеже, потом в лицее, потом в Высшей Политехнической школе. В конце концов я совершил «большое путешествие» через Люксембургский сад и теперь живу в шестом квартале. То есть не просто парижанин, а парижанин с левого берега. Но в то же время я себя ощущаю гражданином мира. Я очень верю в Европу, потому что убежден, что будущее Франции связано с Европой. Поэтому, – объясняет он – мне не очень близки идеи «защитить Францию» и тому подобное. Меня больше интересует, какое место нам предназначено в человеческом сообществе. Я выступал бы скорее за то, чтобы французы больше ездили за границу, лучше знали жизнь за пределами своей страны» (Ле Брас, Интервью).

Ноэль, журналист корсиканской газеты, считает, что «француз» и «корсиканец» – это идентичности разного порядка:

«Я всегда говорю, что я француз. Быть корсиканцем для меня тоже важно, но это не имеет отношения к национальной принадлежности. Корсиканец – это мои корни, это идентичность, но если говорить о национальной принадлежности, то я – француз».

Такая логика рассуждений позволяет заключить, что для Ноэля французская идентичность является политической, и именно Францию он воспринимает как нацию: чувство принадлежности к нации – это такая форма идентификации, которая не противоречит чувству принадлежности индивида к иным социальным группам: можно чувствовать себя французом и одновременно рабочим или крестьянином, католиком или атеистом, мужчиной или женщиной (*Duchesne et Scherrer*, 2003). Или, как Ноэль, корсиканцем. Тот факт, что две эти идентичности существуют в его сознании параллельно, не вступают в конфликт и не образуют иерархию, свидетельствует о том, что для Ноэля корсиканский национализм не является легитимной идеологией.

Философ А. Финкелькраут определяет себя следующим образом. «Я – француз, хотя и недавний, поскольку мои родители родились в Польше и поздно приехали во Францию. Так получилось, что я выбрал профессию преподавателя французского, и через язык, через литературу, благодаря преподаванию, моя привязанность к Франции, само собой, не могла не усилиться. Это не сделало меня большим националистом по сравнению с другими, но это сделало меня в высшей степени французом. Кроме того, я пишу по-французски, и не думаю, что смог бы писать на другом языке. Таким образом, я испытываю определенную признательность, благодарность к Франции, и свою принадлежность к ней не могу перечеркнуть даже в воображении. С другой стороны, я, безусловно, чувствую себя евреем, возможно даже, что с точки зрения идентичности это наиболее сильное чувство. В то же время, эта идентичность менее наполненная. Я француз по языку и культуре. А почему я еврей? Это данность, но данность неосязаемая, невесомая. От этого моя привязанность к иудаизму никуда не исчезает, я просто лишен возможности наполнить ее реальным содержанием (...) Я также и европеец, несомненно. Может быть, это ощущение менее непосредственное, более рефлексивное...» (*Finkelkraut*, 1996:42, 50).

Нас интересовало также, что конкретно для людей в их повседневной жизни означает «быть французом», в чем проявляется эта коллективная принадлежность, в каких случаях или при каких обстоятельствах она ощущается особенно сильно.

У пожилых людей, переживших войну, принадлежность к нации имеет оттенок патриотизма: *«Быть француженкой – это значит хотеть защитить свою страну. Это значит быть патриоткой. Может быть, это несовременно, но для меня это так»* (Анник, 68 лет, Бретань); *«Мы все были и остаемся наследниками генерала Де Голля»* (Мишель, 61 год, Эльзас).

Патриотическое чувство неразрывно связано с чувством гордости, которому не чужды и те, кто открыто не называет себя «патриотами» из-за негативного оттенка, приобретенного в последние десятилетия этим словом. Причины для гордости, как свидетельствуют данные нашего опроса, могут быть самыми разными: культура, язык, передовые технологии, красота и разнообразие природы, качество жизни... Но не менее важно (судя по частоте ответов) и то, что Франция символизирует Республику и права человека, демократию и свободу.

Для Брижит источником национальной гордости является прежде всего тот факт, что Франция – это «земля свободы» (*terroir de liberté*) и прав человека. Именно поэтому она чрезвычайно дорожит принципом светскости государства, который гарантирует не только свободу совести, но и свободу политических взглядов. Гордость за свою страну не мешает критическому к ней отношению: *«Когда руководство страны поступает несправедливо, у меня такое чувство, что вся Франция совершает несправедливость»*.

Клод, 48 лет, «безработный по призванию», тоже считает, что может гордиться тем, что он француз:

«Как-никак, Франция не последняя страна в мире, мы многое создали, дела у нас неплохо идут. Главное качество французов – солидарность, наверное. У нас хорошая система социальной помощи, во всяком случае, нуждающиеся получают немало от государства: и деньги, и пищу. Я думаю, не так много в мире стран, которые об этом заботятся. Затем, наша приверженность свободе, независимость, это уже у нас не отнять».

Иногда чувство гордости возникает скорее на эмоциональном, чем на рациональном уровне. Впрочем, можно усомниться, насколько адекватно в таких случаях слово «гордость» и не идет ли речь

скорее о французском шовинизме. Жан-Мишель, 40 лет, чиновник префектуры:

«Горжусь ли я тем, что я француз? Да, пожалуй, скорее горжусь. Например, когда наши спортсмены выигрывают – не скажу, что олимпийские игры.... Да и с футболом тоже как-то... Но все же бывает иногда, что что-то выигрываем, так вот, это приятно. Или вот еще когда гимн слышишь, что-то такое поднимается в душе. Да, пожалуй, горжусь».

Уроженец и житель Эльзаса Эрве не любит слово «гордость»:

«... да, в том что касается спорта, может быть ... но гордиться военными заслугами – нет. Даже в историческом плане... Мы, конечно, можем утешать себя тем, что были менее жестокими колонизаторами, чем англичане (и то это еще вопрос), но все же были колонизаторами». Он идентифицирует себя скорее с определенной «идеей Франции»: «я думаю о французской Революции, о философах. Франция – это не национальный флаг, это образ мыслей. Это Вольтер, Руссо, великие писатели, может быть, генерал Лафайет – вот что такое для меня Франция».

Франсуаза, считающая себя «приемной дочерью Клермон-Феррана, уроженкой старинной провинции Бурбоннэ, французской и европейкой», проводит грань между понятиями «нация» и «родина»:

«Для меня нация – это то, что возникло во время революции. До этого нации не было. Родина – это термин, происходящий от латинского patria, что значит «отечество». Эти термины означают не совсем одно и то же. Можно быть патриотом, любить свою страну, защищать свою страну. Но поскольку слово «родина» слишком часто использовалось теми, кто хотел завоевать власть, теми, кто считал других ничтожествами, оно запятнано, опошлено. Столько ужасов было совершено во имя патриотизма! Я боюсь этого слова и предпочитаю употреблять слово нация. Я довольна тем, что я французская, но не могу согласиться с теми, кто считает, что французы лучше».

всех. Это неправда, в нашей истории немало периодов, которыми мы не можем гордиться. Не нужно поощрять национализм, мы уже видели, к чему это может привести, во время Первой мировой войны. Я думаю, что нужно любить свою страну, хоть мы и являемся частью Европы, все равно каждая страна должна сохранять свою специфику, свою культуру. Нужно учить этому в школах, но при этом важно рассказывать и о хорошем, и о плохом, а не восхвалять без меры Францию».

Анри тоже четко различает понятия «нация» и «родина»:

«Мы граждане своей нации. И патриоты своей родины. И поясняет: Защищать Родину – значит защищать территориальную целостность Франции. Нация – это внутренняя организация этой территории. Поскольку я не думаю, что нашей территориальной целостности серьезно что-то угрожает, то это в порядке вещей, что мы не воспитываем детей патриотами. Я ни в коем случае им этого не желаю, но в случае реальной опасности, думаю, они сами очень быстро станут патриотами».

Для Анри французская идентичность в первую очередь связана с территорией («это место, где мы живем»), а кроме того – с пейзажами и достопримечательностями, традициями и региональной спецификой, календарем и памятными датами, но также с передовыми достижениями техники. Он упоминает о том, что раньше ощутить свою принадлежность к Франции помогала национальная валюта – франк. В то же время, Анри признается, что особенно остро ощущает себя французом в период выборов:

«Когда доходит до исполнения гражданского долга, это очевидно, даже если речь идет о местных выборах. Потому что в такие моменты ощущается принадлежность к стране, организованной определенным образом: есть регионы, департаменты, коммуны... И когда нам предлагают выразить свое мнение, мы чувствуем, что мы французские граждане».

Для 53-летней Камиллы, вот уже 30 лет живущей в Оверни, но остающейся в душе и для окружающих парижанкой, понятие *родины* тоже неразрывно связано с территориальной целостностью и

патриотизмом, с флагом и гимном; *нация* – понятие политическое, а все, что связано с культурой и идентичностью, имеет отношение не к нации, а к *стране*.

В понимании Робера, иммигранта из Алжира, каждый раз в конце отпуска с нетерпением ожидающего возвращения «домой» в Марсель, чувство принадлежности к нации выражается в гражданской ответственности: *«С тех пор, как я получил гражданство, а вместе с ним и право голосовать, я всегда голосую».*

Реми вспоминает президентские выборы 2002 года, когда Ж.-М. Ле Пен неожиданно для многих вышел во второй тур:

«И вот в этот момент 82% французов проголосовали за Ширака. Это было действительно очень сильно... Были такие демонстрации, я никогда не видел столько народу в Клермон-Ферране, и в других городах было то же самое. (Обращаясь к дочери-старшекласснице: Ты помнишь, это была твоя первая демонстрация?) Вот тут стало очевидно, до какой степени французы дорожат свободой и демократией. Потому что они не пошли на поводу у экстремистов».

Лоран, инженер-программист, 37 лет, считает себя французом в силу обстоятельств: *«потому что я родился во Франции, в семье французов».* Он не говорит о гордости, для него важно *«принадлежать к определенной общности»* и быть *«французом по духу»* и по образу жизни:

«истинные ценности – это хлеб, сыр, вино... они плоть от плоти этой земли. Это настоящее богатство, по отношению к нему я чувствую себя на 100, нет, на 300 процентов французом... И немножко меньше – по отношению к флагу».

И тем не менее на вопрос о том, в каких ситуациях он особенно сильно ощущает себя французом, Лоран отвечает: в те моменты, когда решается судьба нации, и он как гражданин может на это решение повлиять:

«Да вот как раз в эти дни, когда обсуждается конституция Европы, за которую мы скоро будем голосовать. Именно в подобных ситуациях я чувствую себя французом: когда думаю о том, что я, обычный француз».

ский гражданин, могу сделать демократическим путем, с помощью голосования»

- Значит, понятие гражданского долга для вас очень важно?

«Да, и с каждым годом все больше и больше. Особенно после президентских выборов 2002 года, когда Ле Пен чуть не пришел... Франция тогда опозорилась на весь мир, она показала себя с такой стороны, которая ей далеко не свойственна. Все же мы – не Австрия...»

В представлении Паскаля, живущего в Эльзасской деревне на границе со Швейцарией и работающего в Базеле, «быть французом» подразумевает в равной мере политическую, экономическую и культурную составляющие:

«Это значит, как минимум, иметь латинский дух (esprit latin), это... права человека..., быть гражданином прекрасной страны, где есть демократия, свобода, где мы не стеснены в экономическом плане, нам, в общем повезло, мы можем быть довольны... ну, во всяком случае, я доволен, потому что у меня есть работа... Да, мы считаем себя французами. И мы замечаем границу: когда я приезжаю в Швейцарию, я вижу, что это другая страна. Язык, прежде всего, очень важен, ну и, конечно, культура, французская культура. В школе все мы учимся одному и тому же, будь то в Бресте или в Биаррице. У нас общице средства информации, мы все смотрим одни и те же телепрограммы, это тоже играет определенную роль. Ну и, может быть, есть какой-то особый менталитет, состояние души, этот самый латинский дух. Мы не слишком дисциплинированы. Существуют, конечно, правила, но всегда можно их обойти. Мы любим свободу, мы живем в демократической стране, а это значит, что мы можем спорить, обсуждать, говорить то, что думаем. Нет запретных тем. Каждый может иметь свое мнение, кто-то больше симпатизирует левым, кто-то – правым, но все имеют право критиковать, высмеивать то, что нам не нравится. Это очень важно все-таки».

Выражение «*esprit latin*» – частая референция в устах моих собеседников. Камилла, фармацевт из Оверни, объясняет, что это означает:

«Это открытость, экспансивность. Хотя нам, конечно, далеко до итальянцев, но, во всяком случае, и с немцами нас не сравнить. Это нацеленность на радость жизни. Посмотрите, французская культура вся просто проникнута этой радостью жизни (joie de vivre). Она всегда обращена к праздничным моментам. Где бы вы ни оказались во Франции, вы непременно попадете на праздник. Это очень важно, потому что был такой период, когда традиция сельских праздников, например, пошла на убыль, но сейчас она возрождается, потому что люди нуждаются в этом, в совместной организации праздников. Радость жизни подразумевает потребность жить с удовольствием, вкусно есть. Это – неотъемлемая часть французской культуры, типично французская черта».

Жанна признается, что не видит никаких особых причин для того, чтобы гордиться своей национальной принадлежностью, поскольку в том, что она родилась во Франции, нет никакой ее заслуги. Зато, по ее мнению, есть достаточно оснований, чтобы гордиться страной:

«Счастье жить во Франции – это я могу понять, потому что, действительно, мы здесь знаем толк в жизни. Это, действительно, страна, в которой жить приятнее, чем во многих других. Не последнюю роль здесь играет наша кухня, которая имеет мировую репутацию. Это то, чем мы, действительно, можем гордиться».

Пьер тоже считает умение жить одним из главных достоинств французов:

«Мы, в отличие от англосаксов, не приемлем принципа "работать тяжело". Нет, мы любим работать слегка, чтобы оставались время и силы на жизнь и на удовольствие от жизни. Франция – одна из немногих стран, в которых приятно жить».

И действительно, стороннему наблюдателю бросается в глаза этот французский гедонизм, эта радость жизни; умение получать удовольствие от самых обычных и будничных вещей – чашки утреннего кофе, теплого круасана, беседы с продавцом на рынке. Несколько лет назад литературная премия была присуждена сборнику миниатюр Ф. Делерма «Первый глоток пива и прочие мелкие радости жизни», где автор собрал целую россыпь таких маленьких радостей. Часто

говорят также о присущем французам искусстве жить (*art de vivre*), одной из составляющих и неперменных условий которого является еще одно качество, называемое «*savoir-faire*». Трудно подобрать адекватный перевод этому культурному феномену. Ни рационально-технологичное «умения и навыки», ни даже более поэтичное «секреты мастерства», ни английский эквивалент «know-how», на мой взгляд, не исчерпывают все смыслы, присутствующие во французском выражении. В него заложена еще и идея получения удовольствия от того, что делаешь и от осознания, что делаешь это хорошо. И не так важно, чем именно занят человек – печет ли он хлеб, или ухаживает за виноградной лозой, или священнодействует на кухне, но если при этом присутствует это самое «*savoir-faire*», то, наблюдая за ним, испытываешь не только восхищение, но и зависть, зависть к человеку, которому знакома радость жизни.

* * *

Резюмируя высказанные мнения по поводу ощущения сегодняшними французами своей связи с нацией, следует констатировать, во-первых, глубоко укорененный принцип активного гражданства, которое Ю. Хабермас определяет как «участие в самоуправлении (понимаемое) как сущность свободы, как часть того, что должно быть гарантировано... способное, по крайней мере иногда, внести свой вклад в формирование наличного консенсуса, который мог бы обеспечить идентификацию индивида и группы». Представление абсолютного большинства опрошенных о свободе и, в частности, свободе изъяснения своего мнения как о высшей ценности, а об участии в выборах – как о гражданском долге дает основания рассматривать население Франции как «население, привыкшее к политической свободе, обжившееся в практике самоопределения, которая осуществляется в перспективе “мы”», где «институционализованная правом роль гражданина ... вписана в контекст свободной политической культуры» (Хабермас, 1995)

Во-вторых, можно сделать вывод о том, что заметное влияние на выраженность национальной идентичности оказывает миграционная составляющая. Исследование показало, что каждый второй «натурализованный» гражданин среди опрошенных считает себя «прежде всего французом», в то время как дети иммигрантов, родившиеся во Франции, почти так же часто, как дети родителей-

французов, ассоциируют себя, прежде всего, с тем или иным регионом. Национальная принадлежность у лиц иностранного происхождения более осознанна, поскольку она предполагает выбор, часто нелегкий, между бывшей и новой родиной. «Малая» родина в таком случае не является неотъемлемой частью «большой», а отстоит от нее на сотни, если не тысячи километров, отделена границами и таможенными, а нередко и политическими и идеологическими барьерами.

Наконец, в-третьих, как отметил П. Нора, «национальное чувство» в последние десятилетия не столько ослабло, сколько сместилось в иную сферу. «Оно стало в меньшей степени утвердительным, чем вопросительным. Агрессивно-воинственное сменилось соревновательным, сделавшим ставку на промышленное развитие и спортивные рекорды. Из жертвенного, мрачного и оборонительного оно стало радостным, любопытствующим и туристическим. Из поучительно-педагогического – информативным. Из коллективного – индивидуальным, и даже индивидуализированным. Оно способствовало универсализации – сегодня оно помогает проявить свою особость» (Nora, 1992:30-31).