

## НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Я.Г. ШЕМЯКИН

### Этнические конфликты: цивилизационный ракурс\*

Начну с уточнения понятия конфликта. Как в западной, так и в российской конфликтологии имеются различные точки зрения относительно трактовки этого термина. Так, весьма распространена максимально расширительная интерпретация, в соответствии с которой любые столкновения интересов, несогласие или спор в обществе трактуются как разновидности конфликта. По моему мнению, правомернее другая позиция, рассматривающая конфликт как *особый социальный феномен*. Считаю, можно принять в качестве рабочей гипотезы то решение, которое предлагает Д. Бертон<sup>1</sup>, лидер и наиболее видный представитель одного из новейших направлений западной конфликтологии, так называемого адисциплинарного подхода. Бертон предлагает принципиально различать "споры", "конфликты" и "проблемы управления". Отличительная особенность конфликтов состоит в том, что в их основе - столкновения не поддаются устранению путем переговоров [1-4].

Конфликты в человеческом обществе могут быть классифицированы по различным основаниям [5-11]. Один из возможных вариантов классификации - в соответствии с критерием принадлежности к той или иной сфере бытия *homo sapiens*. Именно исходя из этого критерия выделяют конфликты этнические (в сфере взаимоотношений между различными этносами) и собственно социальные (в сфере взаимоотношений между классами и социальными слоями).

Пожалуй, одна из главных проблем этнической конфликтологии - теоретическая неразработанность вопроса о *соотношении* социального и этнического, а значит, собственно социальных и этнических противоречий. На мой взгляд, наметить пути к его решению можно в рамках того научного направления, которое условно обозначается как "цивилизационный подход". Он отличается тем, что позволяет рассматривать тот или иной тип общества как единство социальности и культуры.

#### Конфликт интересов и конфликт ценностей

Рассмотрение данной проблематики через призму цивилизационного подхода позволяет выдвинуть новое основание для классификации конфликтов. Если брать самый высокий уровень абстракции, то все конфликты в человеческих сообществах

---

\* Работа выполнена при поддержке фонда "Боливар".

<sup>1</sup> Д. Бертон - в прошлом известный политик и дипломат, впоследствии - глава Центра анализа и решения конфликтов при Национальном институте мира Университета Джорджа Мейсона, США.

могут быть условно разделены по характеру на два типа: конфликт интересов и конфликт ценностей. *Конфликт интересов* по своему основному содержанию - не что иное, как борьба за контроль над определенной территорией, проживающим там населением и имеющимися на данной территории ресурсами. При *конflikте ценностей* речь идет о столкновении качественно различных, часто противоположных подходов к решению коренных проблем-противоречий человеческого существования: между мирским и сакральным, человеком и природой, индивидом и социумом, Традиционной и инновационной сторонами культуры и др. Каждому из способов решения таких проблем соответствует определенная ценностная ориентация поведения и деятельности значительных масс людей. В основе своей конфликт ценностей - это не что иное, как столкновение различных цивилизаций.

Если исходить из различения конфликта интересов и конфликта ценностей, то можно выделить два больших класса этнических конфликтов. В основе первого лежат противоречия между этносами, принадлежащими к одному цивилизационному ареалу. В этом случае речь идет о конфликте интересов представителей различных этнических групп. Во втором случае налицо столкновение этнических общностей, принадлежащих к различным цивилизациям, и соответственно конфликт ценностей. Первый тип конфликта ближе к социальному, второй носит ярко выраженный социокультурный характер.

Какой из выделенных типов конфликта является доминирующим, наиболее глубоким? Первое, что бросается в глаза при попытке рассмотреть эмпирический материал сквозь призму данной классификации, - неразрывная взаимосвязь и теснейшее переплетение в конкретной действительности конфликтов интересов и конфликтов ценностей. Сплошь и рядом лозунги защиты "истинной религии", "исконных ценностей", вообще идеологическая риторика скрывают весьма прозаические реалии борьбы за обладание вполне конкретными материальными объектами - территорией и ресурсами. Достаточно вспомнить в этой связи ожесточенную вооруженную борьбу за передел наследства бывшей СФРЮ между различными этнорелигиозными общностями.

И тем не менее можно ли считать случайным тот факт, что основная линия раздела<sup>2</sup> прошла в этой стране между приверженцами различных мировых религий, в конечном счете различных цивилизационных ориентаций - православными, мусульманами и католиками? Этот факт заставляет предположить, что дело не сводится к борьбе за материальные блага, к столкновению социальных интересов. Как справедливо отмечал американский исследователь Дж. Комарофф, "вопрос этнического самосознания неизменно связан с проблемой баланса власти - материальной, политической и символической одновременно" [10, с. 42].

### Культурная легитимность конфликта

Обобщая опыт современной конфликтологии, можно констатировать: обязательной первичной предпосылкой разрешения любого конфликта (в том числе и этнического) является выработка общих "правил игры", которых так или иначе придерживаются все участники событий. Однако достижение подобной цели возможно в двух случаях: 1) если имеется общая для конфликтующих сторон культурно-цивилизационная основа; 2) если достигнута определенная степень сближения находящихся в контакте культурных миров (в том случае, когда речь идет о взаимодействии различных цивилизаций).

Во всех типах человеческих коллективов прослеживается общая тенденция по отношению к феномену конфликта. Она заключается в стремлении избежать разрушительных последствий конфликта, угрозы нарастания хаоса в результате неконт-

---

<sup>2</sup> Только основная: столкновения наблюдались, как известно, и внутри противостоящих друг другу этнорелигиозных лагерей.

ролируемого развертывания противоречий. Не случайно для творцов великих цивилизаций столь характерно стремление к избеганию крайностей как обязательной предпосылке установления гармонии между человеком и окружающим его миром, социальным и природным. Достаточно вспомнить призыв Конфуция идти "средним путем", а также данное Буддой определение пути постижения истины как "срединного пути".

В то же время представители различных культур и цивилизаций по-разному решают вопрос о месте и роли конфликта в своей жизни.

Так, в первобытных культурах конфликт *внутри* той или иной человеческой общности полностью делегитимизирован, рассматривается как нечто, противоречащее самой природе человека, как фактор однозначно разрушительный. В то же время там полностью санкционирован *внешний* конфликт - с иными коллективами людей. Как известно, жизнь первобытного человека строилась в соответствии с социально-психологическим комплексом "мы и они", где "мы", т.е. члены данного рода, племени, - это и есть "настоящие люди", в то время как "они", т.е. все, кто относится к чужим, не похожим на "нас" представителям человеческого рода, - не люди или (на более поздних стадиях) не вполне люди [12, 13].

Следует отметить, что упомянутый выше комплекс явился первичной основой этнического сознания во всех его разновидностях. Это дает право многим исследователям утверждать, что возможность возникновения конфликтных ситуаций на почве межэтнических отношений заключена в самой природе "этнического сознания, основанного на дихотомии "мы-они", в социопсихологической самоизоляции общности, ее противопоставлении другим этническим общностям" [8, с. 32, 33]. Из всех разновидностей конфликтов межэтнические имеют наиболее древние, глубокие корни [14].

Г. Мирский отмечал: "Когда рушатся все иные общественные ценности, именно этническая идентичность остается последним прибежищем, элементом приобщения личности к некоей общности, группе" [15, с. 22]. Поэтому в известном смысле разрешение межнациональных конфликтов необходимым образом предполагает выход за пределы этничности, преодоление воздействия комплекса "мы-они".

В великих цивилизациях - "субэкуменах" (Г. Померанц) [16], родившихся в результате духовных сдвигов "осевого времени" и построенных на базе мировых религий, произошел существенный сдвиг: был частично легитимизирован внутренний конфликт в человеческом сообществе. В античном Средиземноморье это было прямо связано со становлением первой в истории демократии и формированием в полисах Эллады общей атмосферы относительной духовной свободы. Однако к этому дело не сводилось.

Именно в эпоху "осевого времени" и становления мировых религий во всех основных духовных центрах Евразии был почти одновременно (по меркам мировой истории) открыт *принцип критики*, преодолена свойственная предшествующей мифологической эре тенденция автоматического следования традиции. А критика неотделима от спора, столкновения, конфликта, в том числе и по самым коренным вопросам человеческого бытия.

В восточных центрах "осевой" революции тенденция к постепенной легитимизации внутреннего конфликта в человеческом обществе пробивала себе дорогу с трудом. Однако в духовно-мировоззренческих системах по меньшей мере двух великих цивилизаций Востока данная тенденция налицо.

Так, в соответствии с нормами конфуцианской этики не только право, но и долг подданных восстать против несправедного правителя в случае, если он не соответствует определенному моральному стандарту, не соблюдает древних традиций и нарушает тем самым сакральный порядок мироздания, в том числе и человеческого общества. В этом случае император, управляющий в соответствии с мандатом Божественного неба, данного мандата лишался [17, № 4].

Аналогичным образом правители исламских государств обладали по отношению к

собственным подданным практически неограниченной властью во всем, кроме одного: они не могли посягнуть на истины Корана и законы шариата. Любой властитель, который посмел бы поставить их под сомнение, автоматически рассматривался как узурпатор. Не только право, но и долг любого правоверного мусульманина заключался в том, чтобы свергнуть такого властителя.

И в Китае, и на Арабском Востоке под лозунгами защиты традиционных основ жизни неоднократно вспыхивали восстания, свержались династии.

Впрочем, в обоих случаях внутренний конфликт в обществе легитимизирован только для чрезвычайных ситуаций, когда сами основы общества оказываются под угрозой. Для всего остального времени существования общества он по-прежнему вне закона, его всячески стремятся устранить из жизни посредством ревностного следования традиции.

Что касается еще одной великой цивилизационной традиции Востока - индуистской, определившей основные черты исторического облика индийской цивилизации, то здесь внутренний конфликт в обществе полностью делегитимизирован. Перспектива существенного улучшения своего положения, повышения социального статуса в результате разрешения общественных противоречий для ортодоксального индуиста несовместима с идеей кармы, т.е. личной ответственности за собственную неполноценность в данном перерождении [18]. В рамках этой системы представлений лишен смысла любой социальный протест и тем более попытки насильственной смены существующего строя: в мире практически невозможно ничего изменить, поскольку существующий порядок вещей установлен самим Творцом Вселенной — Брахманом и недоступен власти человека [19]. С тем обстоятельством, что положенная в основу традиционной индийской цивилизации варно-кастовая структура получила в индуистской системе верований высшую сакральную санкцию, специалисты-индологи связывают отсутствие в древней и средневековой истории Индии социальных взрывов, подобных тем, которые имели место в Китае и на Исламском Востоке [10]. В том, что касается современности, именно сохраняющееся в сознании сотен миллионов людей господство идеи кармы предопределяет сохранение в индийском обществе относительной стабильности, причем в условиях крайнего обострения социальных, этнических и религиозных противоречий. Как отмечал в этой связи один из видных отечественных индологов Л. Алаев, "лишь продолжающимся господством кастового сознания ("каждому - свое") можно объяснить то, что люди не бунтуют, даже находясь в нечеловеческих, с нашей точки зрения, условиях" [17, № 6, с. 95].

### Конфликт и проблема терпимости

Запад представляет собой уникальный пример цивилизации, сумевшей легитимизировать внутренний конфликт, интегрировать его в собственную структуру, поставив энергию конфликта на службу развитию. Причем это касается как конфликта интересов, так и конфликта ценностей. Собственно, сам западный плюрализм как принцип сосуществования в рамках одного и того же общества качественно различных, порой противоположных глубоких убеждений нравственного, религиозного и политического характера одновременно *узаконивал* конфликт и ставил его в определенные *жесткие рамки*. Это стало возможно в результате важнейшего сдвига в системе ценностей "фаустовской" цивилизации: в эту систему в качестве одной из важнейших составляющих была включена терпимость. Представление о кардинальной аксиологической значимости последней впервые появилось в эпоху Возрождения, но окончательно оно утвердилось в век Просвещения. Особую роль здесь сыграли Дж. Локк и Вольтер.

Терпимость требует особой духовной стойкости. Она качественно отличается от банального равнодушия: быть терпимым — значит сохранять собственную веру и убеждения, в то же время находя в себе силы терпеть веру и убеждения других,

которые могут быть *прямо противоположными*. Как справедливо отмечал член Британской академии Б. Уильямс, "нам необходимо терпеть других людей и их образ жизни именно тогда, когда сделать это очень трудно. Можно сказать, что терпимость нужна только в отношении того, с чем невозможно мириться. Именно в этом главная проблема". Поэтому терпимость "влечет за собой напряженность между приверженностью собственным взглядам и признанием убеждений других" [20].

Принцип плюрализма не случайно впервые утвердился в качестве основополагающего именно в западном социокультурном ареале. Здесь он опирался на мощную традиционную основу, в которой можно различить две главные составные части: во-первых, идею сакральной универсальности договорных отношений как неотъемлемую характеристику древнейшего мифологического и лингвистического наследия индоевропейских народов [21]; во-вторых, иудео-христианскую идею "Завета", т.е. Священного Договора между Богом и людьми, с которой было связано придание сакрального статуса договорным отношениям также и в человеческом сообществе [22]. Результатом синтеза и дальнейшего развития обеих этих традиций в христианской Европе стал "договорной" характер европейского общества. Суть его очень хорошо выражает формула Э. Дюркгейма "консенсус стоит за спиной контракта" (цит. по [23]).

Здесь следует уточнить одно важное обстоятельство. В данном случае речь идет об особом типе терпимости, появление которого связано именно с эпохами Возрождения и Просвещения в Европе. Но в истории имеются и иные разновидности данного явления. Пожалуй, наиболее известна специфическая традиционалистская терпимость индуизма, в рамках которого допускался плюрализм воззрений по тем или иным проблемам [24; 17, № 6]. Следует, однако, подчеркнуть, что эта разновидность терпимости и идейного плюрализма базировалась на принципиально ином по сравнению с Западом основании: не на представлениях о договорном характере общества и возможности поставить энергию конфликта на службу интересам постоянного обновления социального организма, а на идее абсолютной незыблемости существующего порядка мироздания, неотъемлемой составляющей частью которого является в индуистской системе мира социальная варно-кастовая иерархия. Как отмечал Д. Фурман, идейно-организационный плюрализм индуизма был связан с тем, что в индуистском кастовом обществе статус брахманов был гарантирован фактом их рождения членами высшей касты, единственно способными выполнять важнейшие религиозные обряды. Это освободило их от необходимости устанавливать жесткую идейную дисциплину, ортодоксию и создавать организацию церковного типа. "Обладая абсолютно незыблемым статусом, они могли позволить и себе, и другим большую степень идейной свободы" [17, № 8, с. 83].

В истории можно найти немало примеров того, что многие властители Востока допускали на территории своих государств исповедание различных вер. Однако в подавляющем большинстве случаев это отнюдь не было результатом их терпимости к убеждениям подданных: речь, как правило, шла о равнодушии "власть предержавших" к сфере духовных запросов тех или иных групп населения при том, разумеется, что это не затрагивало их непосредственных интересов.

Правда, из этого правила были отдельные исключения. Можно вспомнить, к примеру, падишаха Акбара (1556-1605), выдающегося представителя индийской династии великих Моголов, пытавшегося положить принцип религиозно-мировоззренческой терпимости в основание государственного здания своей империи. Впрочем, вряд ли можно считать случайностью и то, что стремление Акбара привело в итоге к созданию новой синкретической религии (составленной из элементов ислама, индуизма, джайнизма и парсизма), главой которой был объявлен сам падишах, совмещавший высшую духовную и светскую власть.

Имея в виду эти оговорки, следует констатировать с полной определенностью: вплоть до эпохи Просвещения на Западе принцип терпимости нигде не выдвигался в качестве одного из *центральных* идеалов цивилизации, одновременно легитимизи-

рующего внутренний конфликт в обществе и жестко ограничивающего его определенными рамками, ставящего энергию этого конфликта на службу развитию.

Легитимизация конфликта в плюралистическом обществе оказалась возможна из-за того, что был найден определенный способ разрешения противоречий, положенный в основу урегулирования конфликтов<sup>3</sup>.

### "Снятие" и "антиномия" как пути разрешения конфликтов

Идеальный (в веберовском смысле) тип конфликта в рамках западной цивилизации соответствует той модели противоречия, которую рассматривал Гегель и которая характеризуется термином "снятие" (*Aufhebung*) [25, 23]. Речь идет о "снятии" полярной противоположности сторон противоречия в новом качестве, которое одновременно и отрицает их прежнее состояние, и сохраняет положительное содержание предшествующего этапа. Отличительная черта данного типа противоречия - то, что его стороны имеют общую основу, которая и является базой разрешения противоречия путем "снятия".

Следует подчеркнуть, что "снятие" - лишь одна из тенденций эволюции "фаустовской" цивилизации, которая, будучи преобладающей, тем не менее постоянно пробивала себе дорогу в борьбе с противостоящей ей тенденцией. Последняя была связана с противоположным по своему характеру подходом к проблеме противоречия и другим "идеальным типом" конфликта.

Тип противоречия, противоположный по своему характеру гегелевскому "снятию", может быть охарактеризован с помощью кантовского понятия *антиномии*. Антиномия не предполагает слияния сторон противоречия в новом качестве. Это противоречие *неразрешимо* в силу самого своего характера, ибо здесь отсутствует единое основание, которое соединяло бы стороны противоречия; между ними не может быть посредника, ибо каждая из них — это "смыслоструктура особого мира" [23, с. 31]. Именно антиномия может служить "идеальным типом" значительного числа этнических конфликтов, в первую очередь тех из них, в которых сталкиваются представители различных цивилизаций.

Разновидности противоречий различают многие современные мыслители и исследователи. Так, Ю. Лотман пишет о "бинарных" и "тернарных" структурах в культурных системах. Динамика процесса качественных преобразований ("взрывов") коренным образом различается в обеих разновидностях структур: "В тернарных структурах самые мощные и глубокие взрывы не охватывают всего сложного богатства социальных пластов..., тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. Как правило, здесь имеет место одновременное сочетание взрыва в одних культурных сферах и постепенного развития в других. Напротив того, идеалом бинарных систем является полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками... В бинарных системах взрыв охватывает всю толщу быта" [26, с. 257, 258]. Лотман приходит к выводу, что тернарные структуры характерны для Запада, бинарные же - для России.

Очень похожие по сути идеи высказывает А. Ахиезер. Он рассматривает в качестве одной из первооснов - "элементарных клеточек" культуры - дуальную оппозицию (К. Леви-Строс и др.) инверсии и медиации. "Инверсия характеризуется абсолютизацией полярностей и минимизацией интереса к их взаимопроникновению" [27,

<sup>3</sup> Здесь следует уточнить соотношение понятий "конфликт" и "противоречие". В принципе семантическое поле термина "противоречие" более широкое, оно включает в себя значения понятия "конфликт". Как правило, последний трактуется как противоречие на стадии обострения, т.е. как противоречие на определенном, конечном этапе своего развертывания. В стихии обыденного языка, в том числе в обыденной политической лексике, слова "конфликт" и "противоречие" часто употребляются как синонимы. В любом случае проблематика конфликта и противоречия по сути дела общая. Исследование развития и разрешения противоречий следует рассматривать как неотъемлемую важнейшую часть конфликтологии.

т. III, с. 116]. Напротив, "медиация... характеризуется отказом от абсолютизации полярностей и максимизацией внимания к их взаимопроникновению... Медиация ищет решения между крайностями, между полюсами дуальной оппозиции", она нацелена на формирование "срединной культуры" (Н. Бердяев), создаваемой в ходе и в результате снятия противоположности полюсов в новом качестве [27, т. III, с. 186]. По мнению Ахиезера, медиация впервые начинает доминировать с утверждением "либеральной цивилизации". Последняя фактически отождествляется с современным обществом, возникшем первоначально в западном социокультурном контексте в результате воплощения в жизнь ценностей модернизации.

Инверсия господствует в традиционном обществе и занимает весьма значительное место в жизни цивилизаций "промежуточного" типа, которые находятся в процессе перехода от традиционного общества к современному. Классическим примером подобного рода цивилизации Ахиезер считает Россию [20, т. 3, с. 289-293].

\* \* \*

Конфликтология как особая научная дисциплина с момента своего зарождения вплоть до самого последнего времени занималась преимущественно той разновидностью конфликта, "идеальным типом" которой является гегелевское "снятие", т.е. движение к новому качеству. Здесь в полной мере сказалось западное происхождение данной научной отрасли. Несмотря на существенные достижения (особенно в том, что касается интерпретации и разработки конкретных "техник" преодоления конфликтов в рамках самой западной цивилизации), тот набор концепций и методик урегулирования конфликтных ситуаций, который был выработан к 80-м годам, оказался явно недостаточным в случае, когда речь шла об этнических и межцивилизационных столкновениях. Все эти методики (Т-групповой подход, гражданская дипломатия, "дипломатия второго пути" и др.) [5] могут "работать" и давать эффект лишь в том случае, если есть хотя бы минимальный консенсус относительно главных, коренных проблем-противоречий человеческого существования. Поэтому в 90-е годы на первый план выдвигается задача изучения и теоретического осмысления того типа конфликтов, который характеризуется столкновением качественно различных ценностных ориентаций и базируется на *антиномическом* подходе к проблеме разрешения противоречий.

В западной конфликтологии наметились попытки движения в этом направлении. Так, Бертон относит к универсальным базовым потребностям (столкновения которых, согласно его концепции, лежат в основе конфликтов) "потребность в своей самобытности или национально-этнической идентичности", а также в "развитии собственного социокультурного потенциала" [5, с. 118]. Однако даже в самом перечислении потребностей, рассматриваемых в качестве базовых, проявляется западный подход к проблеме. Так, к их числу отнесены "потребность в независимости принятия решений" и "потребность в самореализации" [5, с. 118]. Эти последние прямо вытекают из принципа индивидуальной свободы выбора и, по определению, относятся к западному цивилизационному ареалу; никак нельзя сказать, что потребности в "независимости принятия решений" и в "самореализации" типичны для представителей великих традиций - цивилизаций Востока, будь то индо-буддийская, дальневосточная конфуцианско-буддийская или исламская.

Бертон и его последователи видят главный источник конфликтов в обществе в том, что на определенном этапе социальные институты, в первую очередь институты власти, перестают создавать условия для удовлетворения базовых человеческих потребностей, более того, в угоду собственным корпоративным интересам начинают препятствовать подобному удовлетворению. Это справедливо. Однако есть и другой, не менее важный источник: фундаментальное несовпадение картин мира, основополагающих ценностных ориентаций.

На мой взгляд, западная конфликтология в целом пока еще не смогла выработать

концептуальных подходов, в которых учитывалась бы специфика антиномической модели противоречия и соответствующего ей типа конфликта. Это не случайно: данная разновидность противоречия господствует или занимает значительное место в культурных средах, качественно отличных от западного контекста. Соответствующий ей вид конфликта представляет собой явление, чрезвычайно далекое от преобладающих на Западе представлений о нормах человеческого общения, глубоко чуждое "фаустовскому" духу.

Для российской мысли в целом оказался характерен особенно обостренный интерес к проблематике противоречий-конфликтов *антиномического толка*. Что же касается отечественной конфликтологии, то она до настоящего времени в основном следовала за западной, постепенно овладевая выработанными в ее лоне техниками исследования. В то же время в последние годы получили развитие и собственные творческие подходы российских ученых и мыслителей к исследованию конфликтных ситуаций в области межэтнических отношений, в том числе вне сферы конфликтологии как специальной дисциплины. Так, появились интересные аналитические работы, в которых делаются серьезные попытки теоретического обобщения опыта изучения данной разновидности конфликтов в последний период существования СССР и в современной России [14, 15].

Новым важным шагом на пути углубленной разработки проблемы стало исследование эмоциональных преград во взаимоотношениях культурных общностей в различных цивилизационных ареалах [28]. Это направление поисков представляется мне очень перспективным.

Обостренный интерес российской мысли к проблематике противоречий-конфликтов антиномического типа вполне закономерен и является прямым отражением чрезвычайно важной роли, которую они играют в российской действительности.

По моему мнению, Россия принадлежит к особой разновидности "пограничных" цивилизаций, основные параметры реальности которых определяются фактом столкновения двух главных потоков мирового цивилизационного процесса - Запада и Востока. Наряду с Россией к этому цивилизационному типу относятся Латинская Америка, страны Пиренейского полуострова Испания и Португалия<sup>4</sup> и, по-видимому, Балканские государства [29].

На исторической облик подобных цивилизаций решающий отпечаток наложило явление, которое характеризуется в российской традиции (И. Киреевский, В. Соловьев, Н. Бердяев, Г. Федотов, в настоящее время А. Ахиезер и др.) как "раскол". *Расул* - исторически длительное состояние общества, столкновение качественно различных ценностных ориентаций в отношении всех коренных проблем человеческого существования. В жизни "пограничных" цивилизаций противостояние культур играет особенно важную роль. Однако реальность жизни этих цивилизаций не сводилась и не сводится к противостоянию.

### Конфликт и контакт в цивилизациях "пограничного" типа

Все цивилизации "пограничного" типа характеризуются сложнейшим переплетением трех качественно различных типов межкультурного контакта: противостояния, симбиоза и синтеза [30]. В рамках каждого из них проблема конфликтов, в том числе межэтнических, решается по-разному.

*Противостояние* характеризуется полным отторжением "другого", инородной человеческой реальности и поэтому полностью закрывает путь к какому-либо разрешению конфликта, превращает его в хронический. Это ясно видно именно в тех случаях, когда речь идет об этносах различной цивилизационной принадлежности.

---

<sup>4</sup> По крайней мере до второй половины XX века, после падения в этих странах фашистских диктатур доминирующей тенденцией цивилизационного процесса в них стала постепенная интеграция в цивилизационную систему Запада.

Наиболее жестко проявляет себя социально-психологический комплекс "мы и они", абсолютно преобладает логика инверсии, а единственной формой противоречия служит антиномия.

Один из наиболее ярких исторических примеров противостояния культур - взаимоотношение многих индейских этносов Латинской Америки с западной цивилизацией на протяжении всех 500 лет, прошедших после путешествия Колумба. Однако логика противостояния безраздельно господствовала здесь лишь вначале, в первые десятилетия конкисты. Впоследствии на первый план выдвинулись более сложные разновидности контакта, прежде всего культурный симбиоз.

Если прямое противостояние культур ограничивает связи чисто внешними контактами ("чужаки" не допускаются во внутренний мир), то в рамках *симбиоза* наблюдается иная картина: участники межкультурного контакта уже соединены внутренней духовной связью, а сам контакт интериоризируется в их сознании. Однако каждый из них остается самим собой, а нового культурного качества не возникает. Значение этой формы межкультурного взаимодействия противоречиво, в том числе с точки зрения конфликтологии. Отличительная особенность цивилизаций "пограничного" типа - отсутствие монолитной культурно-религиозной основы, единой системы ценностей, которая интегрировала бы разнородные составляющие общества (социальные "верхи" и "низы", а также входящие в данное общество этносы) в единое органическое целое. В подобной ситуации ключевую роль приобретает симбиотический тип взаимодействия и взаимосвязи, ибо обеспечивает (на всех уровнях — от личностного до институционального) совместное существование качественно различных культурно-цивилизационных реалий в рамках некоей единой структуры. Хотя доминирующим типом противоречия и здесь является антиномия, в данном случае уже не наблюдается *абсолютного господства* логики инверсии, как в условиях противостояния. В рамках симбиоза получает определенное развитие процесс медиации - установление связей между различными сторонами противоречия.

В эволюции симбиотического типа взаимосвязи возможна альтернатива: симбиоз может постепенно превратиться в другую, более сложную форму взаимосвязи - культурный синтез, но может и "окаменеть", стать препятствием к дальнейшему сближению различных человеческих миров. В этом последнем случае конфликтная ситуация приобретает *хронический характер*, а сам конфликт становится долговременным. Впрочем, в пределах симбиотической формы взаимосвязи развитие противоречий, по общему правилу, удерживается в определенных рамках; костер конфликта как бы постоянно "тлеет", однако ему не дают "разгореться". Иными словами, здесь появляются формы контроля над конфликтной ситуацией.

Можно привести немало примеров культурного симбиоза и соответствующих ему форм контроля над ситуацией конфликта в истории "пограничных" цивилизаций. В эти рамки часто вписывались и вписываются взаимоотношения автохтонного индейского и западного (в Латинской Америке), иберокатолического и мусульманского (на Пиренейском полуострове), российско-православного, исламского и буддийского (на просторах Евразии) цивилизационных начал [30, 31].

Однако, как свидетельствует исторический опыт, симбиоз может создать лишь первичные предпосылки разрешения конфликтов либо условия для их временного разрешения. Но не более того: окончательное решение проблем может дать лишь высшая разновидность взаимодействия разнородных человеческих реалий - *культурный синтез*. Он предполагает формирование нового культурного качества и тем самым - общей для всех слоев данного общества (в том числе различных этногрупп) системы базовых ценностей. Наличие такой системы является в конечном счете необходимым условием разрешения всех разновидностей конфликтов, в том числе и межнациональных.

Процесс синтеза первоначально чуждых друг другу культурных традиций означает одновременно формирование "срединной культуры", ибо только на пути избегания

крайностей (и следовательно, преобладания логики медиации над логикой инверсии) возможно сближение качественно различных человеческих миров. Достижение подобной цели невозможно без преодоления жесткого дихотомического мышления в пределах, очерченного комплексом "мы и они". В этом смысле создание предпосылок разрешения межнациональных конфликтов возможно лишь в случае преодоления этничности и универсализации сознания.

### Универсальные ценности - основа разрешения конфликта

В конечном счете решение вопроса о том, разрешимы ли в принципе межнациональные конфликты, зависит от признания или непризнания универсальных ценностей. Если есть такие, общие для всех людей ценности, то есть и общая база для преодоления конфликтов. Если же принять концепцию неизбежности и вечности "спора богов" (М. Вебер) [32], т.е. основополагающих ценностных ориентации качественно различных культурных миров, то междивизиационные конфликты (и соответственно конфликты между этносами, принадлежащими к различным цивилизациям) неразрешимы.

Однако сам факт признания универсальных ценностей есть условие необходимое, но недостаточное для разрешения межнациональных конфликтов. Дело в том, что представители различных культур вкладывают разное содержание в понятие "универсализм". На протяжении истории возникло *несколько вариантов* универсализма, порожденных великими цивилизациями. Каждая из них представляет собой целый человеческий мир, единство которого цементируется мировой религией - воплощенным в принципы организации жизни, нормы поведения и социальные институты уникальным опытом Откровения - непосредственного общения человека с предельной духовной реальностью, т.е. Богом. «В конечном счете... возникли четыре варианта, четыре проекта "единого человеческого общежития", четыре способа подчинять племенное и национальное общечеловеческому. Возникли четыре субэкумены, каждая из которых в принципе общечеловеческа, суперэтнична, накладывается на различия народных культур, подчиняет их себе и в то же время по отношению к другим субэкуменам является индивидуальной культурой» [16, с. 212]. К числу субэкумен относятся: христианский Запад, мир ислама, индо-буддийский мир Южной Азии и конфуцианско-буддийский мир Дальнего Востока. Хотя в сознании пророков, мыслителей и законодателей всех четырех субэкумен жила идея мировой цивилизации, на практике они не выходили за рамки региона.

Отношения между субэкуменой и оказавшимися в ее сфере этническими коллективами "каждый раз свои, неповторимо особые" [16, с. 214], однако во всех четырех случаях этнические различия сохраняются в рамках высшего надэтнического единства, причем надэтнический уровень доминирует, в том числе и в душах людей.

С момента формирования субэкумен мировая история представляет собой сложное переплетение качественно различных типов универсальности. Проблема заключается в том, что принцип "мы и они" воспроизвелся на почве самих мировых религий, вступив в вопиющее противоречие с их универсалистским импульсом. В результате отношения между субэкуменами приобрели важнейшие черты межэтнических отношений. Сплошь и рядом приверженность той или иной мировой религии становилась знаком принадлежности к какой-либо этнической общности. Особенно обострилась эта ситуация в современном мире, где в последние годы наблюдается рост "отчуждения и ненависти между исповеданиями, ставшими чем-то вроде враждебных племен..." [14, с. 562]. Достаточно вспомнить в этой связи опыт Югославии и Ливана в 70-90-е годы. И это лишь наиболее яркие примеры.

В настоящее время в мире наблюдается глубокий кризис всех исторически сложившихся типов универсализма, мощное контрастование форм сознания и поведения, основанных на принципе "мы и они". Надо сказать, что этническое не сводится к данному принципу. Этнические различия служат одним из основных

резервов разнообразия, которое столь же необходимо для нормального развития человечества, как и единство.

Тезис о том, что разрешение межнациональных конфликтов необходимым образом предполагает выход за пределы этничности, не означает, что для этого необходимо стирание черт своеобразия тех или иных человеческих общностей. Напротив, никакое преодоление конфликтной ситуации немыслимо без уважения права каждого народа быть самим собой, сохранять собственное неповторимое лицо. Как показывает опыт, любые попытки нивелирования всех по какому-либо единому социокультурному стандарту неизбежно ведут к росту социальной энтропии, разрушают общество и индивида. Поэтому они неизменно вызывают сопротивление народов и культур, становясь одним из главных источников конфликтов.

Как свидетельствует история экспансии "фаустовской" цивилизации на протяжении последних двух веков, особенно в последние десятилетия, тенденция к унификации по западному образцу без учета местной цивилизационной и культурно-этнической специфики может провоцировать сильную возвратную волну фундаментализма и этноцентризма. Реакцией на процесс глобализации (т.е. фактически всемирной вестернизации) стала в современном мире усиленная акцентировка, более того, гипертрофия черт специфики различных человеческих общностей. На это обстоятельство обращают внимание очень многие современные мыслители и исследователи. Так, О. Пас в своем эссе "Одна планета и четыре-пять миров" подчеркивает мысль о том, что разнообразие этнолингвистических групп с их особыми традициями необходимо современным обществам. По его мнению, их "специфические требования представляют собой неоспоримую реальность, которую не могут разрушить никакие абстракции. Мы становимся свидетелями мятежа исключений, не страдающих от своей аномальности или от разрыва с общим правилом, но, напротив, взявших на себя роль абсолютной истины" [11, с. 33].

Означает ли это, что и универсализм мировых религий (в первую очередь христианства), и универсализм прав человека - наследие эпохи Просвещения - оказались сегодня бессильны перед стихией этноцентризма и предрекаемой С. Хантингтоном перспективой "войны цивилизаций"? Нет, не означает. Но необходимо искать новые пути взаимопонимания, новые, *более гармоничные* формы сочетания универсального и локального. При этом решающее значение приобретает поиск новых принципов взаимоотношений между различными видами универсализма, воплощенными в опыте мировых религий и субэкумен. Как мне представляется, верный путь к решению данной проблемы намечен крупным современным российским мыслителем Г. Померанцем. Он предполагает решать проблему единства человечества и многообразия различных человеческих миров, исходя из принципов, которые были выработаны христианской мыслью ранней Византии. Речь идет о соотношении трех лиц Троицы: *единосущности, равночестности* (признании полного равенства), *неслиянности* (признании полноценного существования каждого из лиц как неповторимого, несводимого к двум другим) и *нераздельности* (наличии общей глубинной основы, единства, цементирующего многообразие). Думается, Померанц прав, утверждая, что "в этих категориях можно мыслить не только единство Бога и человека, но и единство разных вер и культур, не стирая их логически несовместимых различий" [14, с. 563].

Здесь выстраивается совершенно неожиданная на первый взгляд линия исторической преемственности: ведь по существу речь идет о более глубоком *религиозно-мировоззренческом* обосновании ценности терпимости в том ее понимании, которое утвердилось в Европе в эпоху Просвещения. Подход, намеченный Померанцем, мог бы стать мировоззренческой базой нового этапа развития конфликтологии (и в первую очередь этноконфликтологии) как научной дисциплины.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Burton J.W.* Resolving Deep-Rooted Conflict: a Handbook. Lanham, 1987.
2. *Burton J.W.* Conflict: Resolution and Prevention. New York, 1990.
3. *Burton J.W., Dukes S.F.* Conflict: Practices in Management and Resolution. New York, 1990.
4. Conflict: Human Needs Theory. New York, 1990.
5. Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. М., 1994.
6. Конфликтная этничность и этнические конфликты. М., 1994.
7. *Белкин А.С., Жаворонков В.Д., Зимица И.С.* Конфликтология: наука о гармонии. Екатеринбург, 1995.
8. Этнические конфликты в СССР. Причины, особенности, проблемы изучения. М., 1991.
9. Конфликты в современной Африке. Попытки типологии. М., 1996.
10. Этничность и власть в полиэтничных государствах. М., 1994.
11. Этничность. Национальные движения. Социальная практика. СПб., 1995.
12. *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.
13. *Назаретян А.П.* Интеллект во Вселенной. М., 1991.
14. *Ахизер А.* Культурные основы этнических конфликтов // Общественные науки и современность. 1994. № 4.
15. *Мирский Г.И.* Еще раз о распаде СССР и этнических конфликтах // Мировая экономика и международные отношения. 1997. № 2.
16. *Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транса. М., 1995.
17. Индия и Китай: две цивилизации - две модели развития // Мировая экономика и международные отношения. 1988. №4, 6, 8.
18. *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 2. М., 1993.
19. *Зубов А.Б.* Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М., 1990.
20. *Уильямс Б.* Нескладная добродетель // Курьер ЮНЕСКО. 1992. Сентябрь. С. 9, 10.
21. *Рашковский Е.Б.* На распутьях истории (Советско-израильский симпозиум в Москве) // Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 3.
22. *Рашковский Е.Б.* Демократические ценности и страны Востока // Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 2.
23. Цивилизации и культуры. Научный альманах. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994. С. 27.
24. Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. М., 1990.
25. *Гегель.* Наука логики. М., 1970.
26. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
27. *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. М., 1991.
28. *Шемякина О.Д.* Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей // Общественные науки и современность. 1994. № 4.
29. *Семенов С.И.* Иberoамериканская и восточноевразийская общности как пограничные культуры // Общественные науки и современность. 1994. № 2.
30. *Шемякин Я.Г.* Роль европейского начала в цивилизационном процессе в Латинской Америке: проблема соотношения универсального и локального // *Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г.* Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1. М., 1995. С. 49-59.
31. Цивилизационные исследования. М., 1996.
32. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 37,725.