



политика

Д.А.Томильцева
ПРИМИРЕНИЕ

КАК ВОСПРОИЗВОДСТВО МИРА: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ¹

Ключевые слова: примирение, воспроизводство мира, позитивный мир, негативный мир, универсализм, этика события

¹ Исследование выполнено в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009—2013 гг. (XXXVI очередь — мероприятие 1.3.1, гуманитарные науки), проект «Национальное примирение в России, трансформации религиозных традиций» (Соглашение №14. А18.21.0707).

При всей многослойности процесса примирения обращение к нему в контексте воспроизводства вызывает определенные сложности главным образом потому, что в самом понятии воспроизводства скрывается некое противоречие. С одной стороны, говорить приходится о повторении, о реконструкции состояния, предшествовавшего войне или раздору (в настоящей статье понятие «противоположность миру» трактуется предельно широко), и тем самым о стабилизации и фиксации. Повторение в этом случае есть скорее поворот времени вспять, нежели открытость новому, иному будущему, (ре)актуализация существующих локальных традиций. Проблема состоит в том, что реализация идеи повторности и сохранения (прошлого) недостижима, ибо в каждый миг своего воплощения она ставится под вопрос. С другой стороны, воспроизводство может представлять как претворение в жизнь проекта или теории идеального социального развития, никогда не осуществлявшихся прежде, по крайней мере для этой общности или в данной местности. Здесь мы уже имеем дело с актуализацией традиций несколько иного типа, тяготеющих к универсальности устанавливаемых принципов. Не столь важно, в чем именно эта универсальность выражается: идет ли речь об учреждении новых политических институтов, уничтожении структурного насилия, повсеместном внедрении светских или религиозных норм, примирение оказывается одной из ступеней на пути вписания общности в данную универсальность.

Но к какой бы форме воспроизводства мы ни обратились, перед нами в различных своих аспектах (например, (право)применимость используемых техник и методов, прогнозирование неминуемых социальных изменений и, более того, изменений в понимании самих оснований и предпосылок мира, обусловленной ими картины будущего) раскрывается проблема переходности. Сложность осмысления воспроизводства мира как переходности возрастает, когда возникает вопрос о выявлении непосредственных акторов, вовлеченных в процесс примирения, где две стороны воспроизводства мира, о которых говорилось выше, задают свои собственные критерии. Так, разговор об индивидуальных

² Этот аспект имеет особое значение, когда ставится вопрос об официальном признании в качестве полноправных участников процесса примирения так называемых региональных сообществ. Данный принцип утвердился сравнительно недавно и был озвучен в докладе генерального секретаря ООН Б. Бутроса-Гали «Повестка дня для мира» (Повестка 1992).

актерах выводит на передний план вопросы, связанные с определением личной вины и ответственности, индивидуализированного статуса жертвы, персонифицированного права на прощение или наказание, различных форм амнистии. Не меньше проблем порождают и представления о коллективных акторах, о способах очерчивания границ сообществ (особенно применительно к неформальным сообществам), о соотношении личной и институциональной ответственности, о степени репрезентации сообществ в предшествующих событиях². Бесспорно, выбор между коллективными или индивидуальными актерами нередко может быть объяснен культурными особенностями, спецификой ситуации, факторами внешней среды, религиозными догмами или требованиями «сторонних игроков», в частности международных сообществ. Но следует обратить внимание и на еще один аспект: когда речь заходит о примирении именно как воспроизводстве мира, а не, скажем, восстановлении отношений (хотя стремление к чрезмерно строгому разделению здесь попросту бессмысленно), уже в самой постановке проблемы видится смещение акцента из области межличностных взаимодействий к взаимодействиям на уровне сообществ и социальных институтов.

Но сложность воспроизводства мира в данном контексте заключается еще и в том, что в надличностной модели представления акторов неминуемо возникает вопрос о соотношении ролей локальных сообществ, государства (государств) и социальных институтов. В ходе процесса примирения каждый из этих акторов стремится наиболее полно репрезентировать свои интересы, выступая в качестве самостоятельного политического игрока, чья идентификация дополняется констатацией собственного этического статуса (жертва, (бывший) агрессор, медиатор и т.д.). Надо заметить, что присвоение этического статуса (борьба за этический статус) хотя и может стать препятствием на пути примирения, является в то же время способом маркирования трансцендентных оснований воспроизводства мира. И здесь мы затрагиваем ту трансформацию религиозных традиций, которая происходила в теории и практике примирения в последние десятилетия XX — начале XXI в. Демократия, Единая Нация, Отечество, Справедливость, Божественная Благодать — элементы этого списка, который можно продолжать сколь угодно долго, организуют своего рода сложную систему со-принадлежностей, куда оказываются включены модусы прошлого и модели будущего и где утверждается система норм и запретов с соответствующими им критериями легитимности поступков. Более того, каждое обращение к подобного рода понятиям превращается в попытку поставить вопрос о конструировании самого пространства примирения и, шире, пределов воспроизводства мира.

**Мир негативный
и позитивный**

Трактовка процесса примирения как воспроизводства (и конструирования) мира с самого начала отсылает нас к теориям международных отношений, в которых наиболее ярко запечатлелись парадигматические

сдвиги в понимании мира как некоего достигаемого, фиксируемого состояния во взаимоотношениях между общностями. Среди многообразия теоретических построений особый интерес здесь представляют две базовые концепции, используемые в качестве исходной посылки в любой концептуализации примирения, — «негативный» и «позитивный» мир.

³ *Murithi 2009: 4.*

Концепция негативного мира является, пожалуй, одной из старейших и наиболее распространенных; она базируется на аксиологической бинарной оппозиции добра (мира) и зла (насилия) и описывается как «условие, принимаемое за основание большинством людей, обсуждающих вопросы, связанные с состоянием мира и конфликтом: это условие, при котором мир строится на отсутствии насилия»³. Следует отметить, что «отсутствие насилия» в концепции негативного мира означает отсутствие прямого насилия как «насилия вообще», в самом расхожем его понимании. Например, речь может идти о прекращении боевых действий или о достижении той степени согласованности, которая позволяет конфликтующим сторонам существовать, не представляя непосредственной угрозы друг для друга. Но достижение такого состояния не гарантирует перехода к иному, нежели нейтралитет или терпимость, способу взаимоотношений между общностями. В данном случае на передний план выдвигается именно момент остановки, достижения договоренности, прекращения явной, визуализированной вражды. Сама идея воспроизводства мира сосредоточена не на характере постконфликтных отношений, не на стратегии их выстраивания, а на условиях отсутствия насилия, на состоянии «без насилия» как таковом, приобретающем большее (по крайней мере, на первых порах) значение, нежели попытки осмысления произошедшего. Нельзя отрицать, что в некоторых ситуациях упор на состояние «без насилия» оправдан, так как оно позволяет актуализировать ресурс забвения, открывающий возможность установления новых форм повседневности исходя из внехронологического «сейчас». Однако фиксация состояния «без насилия» уже предполагает обращение к «эпохе до конфликта», к попыткам реконструировать некоторые аспекты прошлого. Не будучи переосмысленной и реализованной в своем идеализированном виде, такая отсылка постепенно становится элементом формирующейся мифологии потенциально возрождаемого «золотого века», предшествовавшего «кровавым травмам прошлого», которые в конечном итоге могут послужить причиной возникновения новых конфликтов. В частности, последствиями установления негативного мира можно объяснить так до сих пор и не прекратившиеся споры между «красными» и «белыми», которые трансформируются в иные формы противостояния (при сохранении своих идеологических оснований), переходят из области сугубо исторического анализа в сферу актуального политического манипулирования и становятся маркерами в болезненных попытках самоидентификации.

Безусловно, концепция негативного мира не исчерпывается указанными выше проблемами. Воспроизводство мирного сосуществования при отсутствии прямого насилия отнюдь не исключает наличия

скрытых механизмов, поддерживающих прежние формы насилия или меняющих его знак на противоположный. Так, речь может идти о нарушении прав, в том числе и бывших «притеснителей», перешедших в разряд «притесняемых», о сохранении негласных систем запретов, о репрессировании определенных практик, цензуре и т.д. Действуя в изменившихся условиях, скрытые механизмы насилия рано или поздно приводят к новому обострению ситуации, логика которой кажется привычной, более того — безысходной, поскольку все вовлеченные стороны попросту не представляют себе возможности альтернативного взгляда на нее. Соответственно, образуется круг нерешаемых или замалчиваемых проблем, корни которых, будучи вписаны в саму ткань продуцируемого исторического повествования, остаются тем не менее скрытыми.

Именно ввиду неоднозначности ставящихся в процессе примирения задач и осознания необходимости преодолеть логику текущей ситуации на передний план выдвигается концепция позитивного мира, приведшая к парадигматической смене способов проблематизации примирения во второй половине XX в. Было бы ошибкой утверждать, что эта концепция противостоит концепции негативного мира; обе они скорее дополняют друг друга. Причем дополняют не только в теоретическом, но и в практическом плане, ибо негативный мир выступает первичным основанием для перехода к миру позитивному.

Надо заметить, что вопрос о содержании и способах представления позитивного мира до сих пор остается открытым. В общем и целом такой мир может быть охарактеризован как учреждаемый на базе уже заключенного перемирия или примирения и предполагающий отношения равноправия, взаимоуважения, социальной и экономической справедливости между бывшими участниками конфликта⁴. То есть речь начинает идти об устранении всех форм непрямого насилия и поиске общего основания для подобного устранения — экономического, этического, религиозного или политического.

Это основание в то же время оказывается и фундирующим для каждого конфликта, а следовательно, задающим тотальность человеческого бытия на всех его уровнях. В исследованиях известного норвежского социолога Й. Галтунга, впервые сформулировавшего концепцию позитивного мира⁵, фактически представлена типология причин и условий мира (как состояния)⁶, которая включает в себя шесть позиций: «Природа, Личность, Общество, Мир, Культура и Время. Эти позиции указывают на пять форм насилия: естественное (природное), личностное, или прямое, структурное, или косвенное, культурное и темпоральное насилие. Таким образом, негативный мир определяется как отсутствие насилия во всех его проявлениях. Позитивный мир включает в себя естественный (природный) мир, прямой позитивный мир, структурный позитивный мир и культурный позитивный мир. Основываясь на этой классификации, Галтунг приходит к выводу, что насилие и мир порождают сами себя и позитивный мир есть лучший способ противодействия насилию⁷. Но именно здесь-то и кроется главная проблема,

⁴ *Murithi 2009:*
4—5.

⁵ *См. Galtung 1964:*
1—4.

⁶ *Подробнее об этом см. Grewal 2003.*

⁷ *Ibidem.*

ибо трудно сказать сколько-нибудь определенно, в какой мере концепция позитивного мира осуществима. В своем идеальном выражении она скорее напоминает кантианский «вечный мир», где ключевой вопрос заключается «уже не в том, реален ли вечный мир или не реален», а «в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется для этого наиболее пригодным...»⁸.

⁸ Кант 1999: 738.

Помимо вопроса о реальности, воплощаемости концепций вечно-го и позитивного мира, их сближает между собой необходимость изменения способов мышления: от стратегии войны и победы к стратегиям мира и компромисса. Так, если Кант обращает внимание на то, что война как «главная цель», на которую «были направлены внутренние устройства всех без исключения государств»⁹, противоречит максиме стремления к миру, то Галтунг настаивает на переносе акцента с проблемы насилия и безопасности на вопросы обеспечения мира мирными средствами: «проблематика обеспечения безопасности до сих пор преобладает, в том числе Совет Безопасности ООН (не Совет Мира или Мира и Безопасности) рассматривает некоторые стороны как угрозу, которая должна быть сдержана или устранена... В отличие от мира, насилие рассматривается как следствие нетрансформированного конфликта. Но трансформация конфликта сама по себе должна быть мирной, дабы не привести к ухудшению ситуации, вращивая новые семена для будущих насильственных отношений»¹⁰.

⁹ Там же.

¹⁰ Galtung 2007: 14.

Предлагая обеспечивать мир мирными средствами, Галтунг подразумевает нечто большее, нежели организацию диалога или принятия взаимных отличий на каких-либо условиях. В представленной им программе обосновывается возможность трансформации конфликта путем последовательного «лечения». Первый этап такого лечения требует постановки «диагноза», то есть выявления наиболее тревожных аспектов контекста взаимоотношений, как внутренних, так и внешних (культурных, природных, структурных). Второй этап исследователь связывает с составлением прогнозов развития ситуации и разработкой «терапии», базирующейся на превентивном по отношению к возможному конфликту использовании «мирных средств»¹¹. Подобного рода «терапия» носит индивидуализированный характер; более того, само понятие позитивного мира тяготеет скорее к тому, чтобы трактоваться как *метод*¹². Заметим, что приоритетность метода в данном случае вполне оправдана. И дело здесь не только в том, что речь идет о постоянно изменяющейся среде при девальвации объективистских подходов, лишенных ценностных оснований. Упор на средства установления мира, которые сделали бы этот процесс наиболее продуктивным, позволяет отчасти сгладить то обстоятельство, что позитивный мир, подобно кантианскому «вечному миру», оказывается недостижимым во всей своей полноте.

¹¹ Ibid.: 17—23.

¹² Сам Галтунг предлагает термин «трансцендентный подход» (*transcend approach*).

Недостижимостью позитивного мира объясняется и то, почему само представление о нем остается открытым для всевозможных интер-

претаций и истолкований: характер примирения и конфликта, его локальные особенности должны быть учтены в каждом отдельном случае. Данная установка является сравнительно новой, так как предполагает отказ от общепринятых рациональных оснований, необходимых для инициирования соответствующего процесса. Более того, здесь следует говорить о признании приоритета локальных традиций примирения с присущим им доминированием ценностных оснований (например, религиозных или этнических). Впрочем, в этом контексте всегда необходимо учитывать влияние глобального дискурса примирения, во многом определяемого традициями религий Книги (христианства, ислама, иудаизма).

В таком случае можно задаться вопросом: что же будет означать воспроизводство в свете концепций позитивного и негативного мира? Мы уже говорили о том, что само по себе воспроизводство мира понимается двояко. Концепции негативного и позитивного мира несколько усложняют представление о воспроизводстве, поскольку они связаны не только с «повторением утраченного состояния» или воплощением каких-то сценариев будущего, но и с актуализацией должного, осознанием его как мотива, определяющего дальнейшие действия.

Логика текущей ситуации

Когда речь заходит об актуализации должного, возникает закономерный вопрос: что считать его истоком? Очевидно, что при идентификации такового могут быть задействованы разнообразные способы — скажем, выявление специфических причинно-следственных связей, «объективных» форм исторического развития, совокупности экономических и социальных факторов и т.д. Иначе говоря, особую значимость приобретает проблема поиска неких онтологических оснований, определяющих и фундирующих новые, позитивные типы воспроизводства. Должное, вписанное в саму форму представления этих оснований, и оказывается в данном случае тем, что играет решающую роль в процессе воспроизводства мира. В философии существует множество концепций должного, в рамках которых разделение на формальное (например, зафиксированное в виде закона) и неформальное (присущее некоему обособленному сообществу или отражающее психологические, физиологические особенности индивида) не имеет первостепенного значения. Более того, следует учитывать, что должное есть всегда *этически* должное, соотношенное с представлениями о благе и располагающееся в пространстве понимания, оценки и интерпретации поступков. Так, состояние мира (благо) мыслится в качестве естественного, в различных интерпретациях которого сплетены воедино (здесь мы вновь могли бы обратиться к кантовской концепции) психологические и антропологические теории: «Подобно истории и жизни, мир есть земное порождение борьбы за выживание в постоянно меняющейся, порой враждебной среде»¹³. В то же время мир преподносится как священное и неотъемлемое право, индивидуальное и коллективное, принадлежащее *народам*.

¹³ Webel 2007: 8.

В частности, такую формулировку можно найти в декларации, одобренной Генеральной Ассамблеей ООН 12 ноября 1984 г.: «...Народы нашей планеты имеют священное право на мир»¹⁴.

¹⁴ Декларация 1984.

Приведенные высказывания интересны именно своей «трансцендентной» отсылкой, в которой естественность и священность начинают противопоставляться изменчивости и враждебности, таким образом наделяя само понятие мира новыми смыслами. Прежде всего, это понятие предлагается рассматривать не только как цель, но и как средство (в данном случае — средство сохранения безопасности)¹⁵. Но представление мира в виде средства и условия безопасности поднимает ряд вопросов. Если мир — естественное, земное порождение (человеческое? природное?), то имеется ли какая-либо предопределенность относительно того, каким в идеале должно быть состояние мира? Другими словами, присутствует ли естественный мир, в силу своей естественности, в качестве некоего проекта (как следует из концепции позитивного мира), или же речь идет о чем-то каждый раз вырабатываемом заново? И если мы говорим о священности мира, не перемещается ли он в несколько иной контекст, где миру как земному порождению предшествует мир небесный?

¹⁵ Webel 2007: 8. Говоря о возможности мыслить мир в качестве средства, Ч.Уэбел имеет в виду именно позитивный мир.

Соответственно, перед нами раскрывается такое представление о мире, которое, черпая обоснование в трансцендентной идее, вместе с тем отделяется от нее. С одной стороны, в приведенных высказываниях обнаруживается попытка дать именно секулярное определение мира (священное право на мир не учреждается ничем кроме акта нашего собственного его признания). Первое определение, например, даже позиционируется как свободное от каких-либо явных ценностных смыслов, нацеленное на утверждение специфического, прагматического контекста (необходимость выживания, сохранения жизни), универсального по отношению к любым возможным религиозным интерпретациям. С другой стороны, мы здесь сталкиваемся с примером того, что А.Бадью называет «максимой универсализма», где единое приобретает статус действительно Единого, лишь достигнув масштабов всеобщего¹⁶. Сама апелляция к всеобщности изначально ставит участвующие в воспроизводстве мира стороны в положение предопределяющего равенства (тут можно провести сравнение с правами человека), чьи интересы оказываются равнозначными и, более того, однонаправленными. Воспроизводство мира (мир как постоянно воспроизводящееся сообществами и индивидами состояние), таким образом, может быть рассмотрено как естественный процесс, нарушаемый конфликтами. С этой точки зрения не столь уж и важно, имеет ли данный процесс секулярные или религиозные основания, поскольку они строятся на одном и том же принципе: «мир должен быть, потому что это естественно». Следовательно, предполагается наличие некоей отправной точки, идеи, задающей базовые представления о правильном и нормальном в сложившихся обстоятельствах.

¹⁶ Бадью 1999: 65—66.

Эту идею и эти принципы можно отнести к тому, что С.Жижек квалифицирует как этику, объясняющуюся «посредством какого-либо

¹⁷ Жижек 2012:
343.

субстанциального (например, коммунистического) понятия о высшем Добре»¹⁷. Само (пред)положение высшего Добра призвано не только ответить на вопросы «как?» (метод) и «почему?» (трансцендентная идея), но и сообщить цель воспроизводству мира, цель, которая, в сущности, уже не будет привязанной к установлению мира как таковому: «только в состоянии мира мы можем достичь...».

Основная проблема, однако, заключается в том, что конечная цель, в свете которой воспроизводство мира начинает восприниматься как средство, превращается в препятствие к поиску выхода за пределы логики текущей ситуации, заставляющей конфликт замыкаться на самом себе, приводя к состоянию негативного мира как единственной возможности его (не)разрешения. Здесь логика текущей ситуации не есть исключительно ход предопределяемых (например, внешними условиями) событий или сложение воедино последовательно отстаиваемых интересов, хотя, безусловно, наличие и того, и другого нельзя отрицать. Логика текущей ситуации есть способ ретроспективного видения этой ситуации, включающий в себя описание контуров ее развития и возможные модели репрезентации *post factum*, например, в нарративной памяти и в форме институционализированных знаний. Не только мир как высшее Добро предписывается в качестве должного, исходя из того же принципа обосновывается и необходимость различных форм насилия: «дело в том, что сама эта необходимость (которую при первом ее проявлении ошибочно принимают за произвол) конституируется этим неузнаванием, реализуется в нем»¹⁸.

¹⁸ Жижек 1999: 67.

Другими словами, нечто — поступок, действие, цепочка действий — признается необходимым «задним числом», после своего собственного повторения. Эта логика касается как разрастания прямого насилия, в том числе насилия ответного, оправдываемого, к которому прибегают ради защиты или мщения, так и самого по себе воспроизводства мира, понимаемого и в качестве цели, и в качестве средства. На первый взгляд решение может выглядеть достаточно простым. Если состояние мира олицетворяет собой высшее Добро для каждой из участвующих в конфликте сторон, то установление негативного мира оказывается само собой разумеющимся. И уже на основе признания этой изначальной необходимости начинается поиск оптимальной стратегии примирения, которая в идеале должна привести к установлению позитивного мира, базирующегося на универалистской этике. То есть здесь мы возвращаемся к тому, о чем говорили выше: ради сохранения универсальности не следует пытаться наделить понятие позитивного мира исчерпывающим содержанием. Более того, необходим отказ, пусть даже и не вполне осозанный, от отстаивания тех интересов, которые изначально выступали в качестве ключевых для развития конфликта.

Вместе с тем — и в этом-то и состоит основная трудность, — когда речь заходит о воспроизводстве мира, все участвующие в данном процессе стороны могут стоять на позициях, предполагающих неравенство,

и даже настаивать на естественности такого неравенства — например, узаконенной дискриминации. Иначе говоря, на передний план выступают совершенно иные фундирующие основания (на которых и жидется реактуализация предшествующих традиций), куда структурное насилие оказывается вписано. Невозможность достичь какой-либо общей договоренности из-за разницы в целях и устремлениях отчасти компенсируется готовностью внешней стороны (посредника или медиатора) предоставить свое видение ситуации, свое понимание должного и — отчасти — свою ответственность за последствия. Проблема же заключается в том, что, несмотря на признание приоритета локальных сообществ в решении вопросов воспроизводства мира и вытекающего отсюда провозглашения легитимности традиционных форм примирения и урегулирования конфликтов, сам процесс воспроизводства мира на глобальном уровне по-прежнему остается вписанным в рамки трансцендентной идеи естественного мира.

Иной взгляд на мир, содержащий в себе попытку выйти за пределы логики текущей ситуации, возможен в том случае, если мы обратимся к предложенной М.Хайдеггером трактовке этики как «этоса», «обиталища» или «вместилища»¹⁹. Такой подход позволяет избежать апелляции к естественному или священному как предустановленному предписанию мира, которое в любой момент может быть подвергнуто своего рода цензуре или стать объектом идеологического манипулирования. В противовес этому мир начинает определяться исходя из самой разделенности бытия, из множественности со-стояний, в которых он обретает пространственность, становясь «местопребыванием»²⁰. Именно осознание мира в качестве разделяемого местопребывания открывает возможности для появления различных способов его феноменологизации. Тем самым проблема воспроизводства мира вновь перемещается в область межличностных отношений, но немного в другом ракурсе, нежели тот, что был описан выше. Прежде всего, речь идет не только и не столько о достижении фиксированной данности со-стояний как неизменных диспозиций, сколько о процессе постоянных изменений, где местопребывание в то же время оказывается и событийным. Из этого следует, что этику воспроизводства мира можно было бы определять как этику события (во всей сложности ее понимания в современной философии). И в этом контексте перед нами уже в несколько ином свете встает проблема выделения непосредственных акторов, участвующих в воспроизводстве мира.

¹⁹ Хайдеггер 1993: 215—217.

²⁰ Там же.

Актеры и взаимодействия

Проблему выделения акторов в ходе воспроизводства мира целесообразно проанализировать с нескольких позиций. Дело в том, что до сих пор мы вели речь в основном о воспроизводстве мира в условиях прямых противостояний и конфликтов. Как уже отмечалось, в конце XX в. в практиках воспроизводства мира акцент сместился в сторону внеинституциональных способов запуска процессов примирения

на уровне локальных сообществ. Заметим, что в этом случае речь идет о довольно строгом разграничении действий, подлежащих обсуждению и (возможно) амнистированию или прощению, и преступлений, попадающих под рассмотрение судов или международного трибунала. Если взглянуть на эту ситуацию сквозь призму вопроса о традициях, то окажется, что в условиях установления негативного мира для воплощения в жизнь любого нового проекта требуется некий инициированный извне официальный (нетрадиционный для данного региона) способ вынесения решений по поводу совершенных проступков и преступлений. При этом непосредственные жертвы и пострадавшие сообщества (особенно в случае подключения международных трибуналов) отчуждаются от возможности самостоятельно принимать решения или высказываться относительно участи обвиняемых. По сути, такая форма постконфликтного правосудия имеет отчетливо выраженную ориентацию на коллективных акторов, которые (в свете произошедшего) трактуются как гомогенные и чьи представители наделяются не только персональной, но и институциональной ответственностью. Наиболее ярко иллюстрируют данную тенденцию обращения (например, обвинительные) от лица «народа» или «во имя нации».

Но такой обобщенный подход, низводящий отдельного человека до уровня усредненного члена общности, способен привести к стагнации процесса примирения, когда все усилия концентрируются вокруг воспроизводства негативного мира и переосмысление прошлого не рассматривается в качестве первоочередной задачи. Впрочем, в настоящее время наблюдается и обратная тенденция — к расширению прав жертв, и прежде всего жертв индивидуальных, нашедшая свое воплощение в практике международного уголовного суда. Жертвы, как коллективные, так и индивидуальные, получили более широкие возможности представлять свои интересы и получать компенсации за перенесенные страдания²¹.

²¹ В частности, статус и полномочия жертв были определены в Декларации основных принципов правосудия для жертв преступлений и злоупотребления властью, принятой Генеральной Ассамблеей ООН, и закреплены Римским статутом международного уголовного суда (см. Декларация 1985; Римский статут 2002; *Representing Victims* 2010).

Вместе с тем на уровне региональных или локальных сообществ воспроизводство мира происходит на фоне реактуализации существовавших прежде традиций примирения и разрешения конфликтов. Организованные по этому принципу обновленные институты, наделяемые официальными полномочиями (чьи пределы ограничены), обращены к индивидуальным акторам, говорящим не только от имени своего сообщества, но и от себя лично. Если первый (условно обозначим его как внешний) уровень воспроизводства мира направлен на определение официальной государственной политики и предполагает вписывание происходящих процессов в глобальный контекст, что подразумевает выработку позиции относительно соответствия или несоответствия данных процессов транслируемым правовым и моральным нормам, то второй (внутренний) уровень в большей мере задает специфику повседневного постконфликтного взаимодействия, ориентирующегося на локальные этические и религиозные традиции. На этом уровне становится возможным воспроизводство позитивного мира, определяемого, в силу

своей открытости, с точки зрения доминирующих в данном сообществе норм и различных их трансформаций, связанных как с переосмыслением случившегося, так и с появлением новых внешних институций и форм разрешения конфликтов (примирительные конференции, инициированные иностранными медиаторами, работа международных волонтерских служб и т.д.). Подключение подобных инструментов может способствовать устранению устоявшихся форм структурного насилия.

Однако здесь следует обратить внимание на то, каким образом протекает взаимодействие между данными уровнями воспроизводства мира. Если при поддержке официальной власти начинают негласно использоваться те или иные формы дискриминации или репрессий, постепенно возникает ситуация множественности историй одного события. Соответствующие процессы, например, происходили в России на протяжении всего XX в. и продолжают по сей день. На основе этой стихийно зарождающейся множественности, закрепляющейся посредством личной и/или коллективной идентификации в противовес общей стратегии воспроизводства мира, транслируемой на уровне государства (государств), формируется генеалогия нового конфликта. Этот новый конфликт — или множество разрозненных явлений, мозаично складывающихся в единую, не всегда логично выстроенную картину — превращается в антитезу существующему воспроизводству мира, в актуализацию прошлого. И речь идет, безусловно, не о едином прошлом, а о различных способах его «настоящего» восприятия с заметными расхождениями в фактографии и хронологии.

В таких условиях вопрос о примирении как воспроизводстве мира приобретает несколько иное звучание: прежде всего он затрагивает ситуации, в которых негативные события относятся к сравнительно давним временам. Более того, в контексте одного государства, если дело касается национального примирения, речь может идти о комплексе событий, не связанных друг с другом хронологически и разделенных регионально, обращение к которым обосновывается уже в рамках воспроизводства позитивного мира. Здесь на передний план выходят вопросы реактуализации прошлого и его переосмысления, что сопряжено с рядом трудностей.

Во-первых, реактуализирующиеся события в тех или иных формах своей репрезентации могут отстоять от текущей ситуации на десятилетия. Сплетаясь между собой, мифологизируясь и даже создаваясь заново, эти события приобретают онтологическое значение. То есть обращение к ним становится необходимым постольку, поскольку они обретают образ «корней», или истоков, текущего состояния, возвращение к которым начинает одновременно выполнять функцию защиты и способа конструирования общности, закрепления сплоченности. Но чем более востребованным оказывается мотив сплоченности на основе прошлого, чем более неустойчивое равновесие корректируется через события прошлого, тем сильнее увеличивается возникший идентификационный разрыв. Затрагивая в своих рассуждениях гораздо более

широкий круг вопросов, нежели проблема примирения, Ю.Кристева еще больше радикализирует данный тезис, указывая, что поворот к истокам превращается в способ обретения надежной, артикулируемой персональной идентичности в ситуации ценностного кризиса: «Я не знаю, кто я и даже есть ли я, но я принадлежу к своим национальным и религиозным корням, поэтому я следую им»²².

²² *Kristeva 1993: 2.*

Во-вторых, такая реактуализация и мучительные поиски самоидентификации происходят в условиях уже устоявшегося воспроизводства мира, не исчерпывающегося отсутствием прямого насилия. Структурное насилие в этом случае также может быть фрагментарным, не получившим формального закрепления и проявляющимся регионально или ситуативно. Несчитываемый сторонами возникающих конфликтных состояний контекст, превратное понимание друг друга делают прошлое единственным доступным орудием изменения ситуации. При этом официальные способы его представления начинают трактоваться как угроза построению истинной картины происходящего. В итоге мы получаем ситуацию, когда различные способы видения прошлого, наряду с сообществами и индивидами, выходят на сцену в качестве самостоятельных акторов²³, безличных, но наделяемых сущностными характеристиками, задающих свои требования по отношению к сложившемуся положению дел. В этом кроется одна из причин того, почему межкультурный диалог, принятие различий и сплоченность становятся невозможными. Более того, каждый из множественных способов понимания прошлого, декларируемый на уровне и от лица некоторой общности, как бы раздваивается между акцентированием обособленности этой общности, какие бы признаки ни вкладывались в ее идентификацию, от иных общностей или от «большинства» — и притязаниями на истинность и универсальность.

²³ *Bryant 2011: 39—40.*

В-третьих, любое обращение к поиску новых идей и традиций воспроизводства мира сопряжено с тем же непониманием между сообществами, которое в конечном счете лишь вписывает имеющиеся противоречия в замкнутый круг логики текущей ситуации. Изначально слишком явное доминирование той или иной позиции воспринимается как угроза существованию других точек зрения, но при этом каждая точка зрения стремится стать единственно возможным ракурсом, извещающим от искажений и «оптических ловушек».

Таким образом, воспроизводство мира становится не просто процессом, призванным сконструировать (национальное) единство, но начинает выполнять функцию маркера различий в способах его понимания. В результате комплекс проблем, сопряженных с примирением, приобретает новое звучание, в рамках которого на передний план выходит необходимость заполнения лакуны между принятием изменчивости в понимании прошлого и наличия различных способов его интерпретации, с одной стороны, и фиксации устойчивых состояний, позволяющей институционализировать наиболее успешные из них, с другой. От пластичности и интенсивности данного процесса будет зависеть успеш-

ность воспроизводства именно позитивного мира. Но если, как было показано выше, подобная форма воспроизводства предполагает выделение специфического набора акторов, а также выработку совершенно иной этики взаимодействия между ними, то и само понимание мира с неизбежностью требует выхода за пределы привычных границ своего осуществления.

Библиография

- Бадью А.** 1999. *Апостол Павел. Обоснование универсализма.* — М., СПб.
- Декларация о праве народов на мир.** 1984 (<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/464/88/IMG/NR046488.pdf?OpenElement>).
- Декларация основных принципов правосудия для жертв преступлений и злоупотребления властью.** 1985 (<http://www.un.org/ru/documents/ods.asp?m=A/RES/40/34>).
- Жижек С.** 1999. *Возвышенный объект идеологии.* — М.
- Жижек С.** 2012. *Чума фантазий.* — Харьков.
- Кант И.** 1999. Метафизические начала учения о праве. Метафизика нравов // Кант И. *Основы метафизики нравственности.* — М.
- Повестка дня для мира: Превентивная дипломатия, миротворчество и поддержание мира.** 1992 (<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N92/289/17/IMG/N9228917.pdf?OpenElement>).
- Римский статут международного уголовного суда.** 2002 ([http://www.un.org/ru/law/icc/rome_statute\(r\).pdf](http://www.un.org/ru/law/icc/rome_statute(r).pdf)).
- Хайдеггер М.** 1993. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. *Время и бытие.* — М.
- Bryant L.** 2011. The Ethics of the Event: Deleuze and the Ethics without *Αρχή* // Jun N., Smith D. W. (eds.) *Deleuze and Ethics.* — Edinburg.
- Galtung J.** 1964. An Editorial // *Journal of Peace Research.* № 1.
- Galtung J.** 2007. Peace by Peaceful Conflict Transformation — the TRANSCEND Approach // Webel C., Galtung J. (eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies.* — L., N.Y.
- Grewal B.S.** 2003. *Johan Galtung: Positive and Negative Peace* (<http://exchange.drawloop.com/published/download/10379>).
- Kristeva J.** 1993. *Nations without Nationalism.* — N.Y.
- Murithi T.** 2009. *The Ethics of Peacebuilding.* — Edinburgh.
- Representing Victims before the International Criminal Court.** 2010 ([http://www.icc-cpi.int/iccdocs/PIDS/tmp/Representing Victims before ICC.PDF](http://www.icc-cpi.int/iccdocs/PIDS/tmp/Representing_Victims_before_ICC.PDF)).
- Webel Ch.** 2007. Toward a Philosophy and Metapsychology of Peace // Webel Ch., Galtung J. (eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies.* — L., N.Y.