

М. А. КОДЕНЕВ

КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ ВОЙНЫ: КОНСТРУИРОВАНИЕ «ПСЕВДОВИДА» И ДЕГУМАНИЗАЦИЯ ПРОТИВНИКА

Статья посвящена стратегиям культурного конструирования, легитимации и институционализации войны, морально разрешенного насилия и преодоления психологического барьера запрета на убийство человеком человека. Под созданием «псевдовиды», или дегуманизацией, понимается языковое и символическое маркирование противника в качестве «не-человека», при котором пространство за границами собственной семиосферы означает как «не-мир», «анти-мир». Таким образом, война находит свое оправдание на космологическом уровне: силы порядка (культурного космоса) противостоят угрожающему им хаосу. Война выступает как архетипическая модель космизирования мира и в таком виде присутствует по сей день в идеологических способах легитимации конфликтов.

Война – это не спонтанное проявление агрессии и насилия, это не просто одноразовый выброс и разрядка агрессивного потенциала. В отличие от просто вспышки агрессии, война чаще всего не является актом индивидуальным, спонтанным, иррациональным, хотя, как и другие формы насилия, задействует деструктивную активность. Война – исключительно человеческая форма межгрупповой агрессивности, которая к тому же является актом коллективным (согласно дефиниции Б. Линкольна, война – это «организованное и направленное применение насилия, имеющее место между организованными соперничающими группами» [13, с. 339]). М. Мид считает, что речь идет о «войне», если групповая агрессия, направленная вовне, начинает обладать следующими чертами: конфликт и противостояние преобразуются в боевые объединения; убийство противника не подлежит социальной санкции, предполагаемой за убийство члена своей группы; участники войны принципиально готовы убивать и быть убитыми; названные элементы присущи и противнику, что включает обоюдостороннюю убежденность в оправданности своего поведения [14, с. 215–218]. Ведение войны постоянно нуждается в легитимном оправдании, т.к. большинство моральных систем порицают убийство и беспричинное насилие. Культура вырабатывает различные формы социальной легитимации и ритуального контроля над войной, осуществляя, в понимании А. Я. Флиера, одну из своих «некультурных» функций [3]. Существуют динамические модели легитимации войны: победа приносит победителю сакральную силу (иногда, как в ацтекской культуре, в такой подпитке нуждается все мироздание). В космологических моделях ведение военных действий – это воспроизводство заданного богами порядка, восстановление «изначальной» справедливости или упорядоченности мира. Так, для конфуциан всякая война, которую вел император, означала справедливое наказание бунтовщиков, выступивших против небесного порядка. Свои регулярные разбойничьи набеги масаи оправдывали тем, что изначальным богом именно им передан весь скот на земле, поэтому, если стадами владеют не масаи, то это противоречит божественному установлению. Иными словами, война оправдывалась как борьба с испорченным, незаконным, неупорядоченным, некосмизированным хаотическим пространством.

Область жизни архаического сообщества, область обжитого мира, космоса простирается только до тех пор, до каких заселена и исследована общиной земля. Земли, где человеческое общество не живет, образуют область «не-жизни», «не-мира» и хаоса (где не могут жить люди и не могут не жить чудовища). Человеческое поселение – и есть центр мира. Стены города, которые образуют границы «мира» и «не-мира», имели еще в первых городах древнего Шумера не только военное, но и магически-сакральное значение. Город как символическое образование всячески противился распространению на территорию вне стен. Город или дом должен был быть образом космического порядка. Новогвинейское племя ангор, например, так и интерпретирует собственные военные походы против соседних деревень – это битва с хаосом и злом, защита собственного

социокультурного космоса от их вредоносного влияния, не зря основная претензия к соседней деревне – использование вредоносного колдовства [11, с. 620]. Существенным же свойством «не-мира» является то, что он поддается *космизации*, упорядочиванию, превращению в «мир». Таким образом, границы двух миров не заданы раз и навсегда. Не только Хаос грозит поглотить Космос, но и Космос составляет угрозу для Хаоса. Ф. Штольц считает, что в конструировании упорядоченного жизненного пространства важнейшее место занимает правило: «не-мир» должен быть преобразован в «мир» [16, с. 136]. Преобразование же всегда предполагает конфликтность на границе «мира» и «не-мира», и вся модель мироздания представляется изначально конфликтной, что облегчает легитимацию войн в соответствующих условиях. Но, с другой стороны, смысловая ориентация в упорядоченном пространстве культуры требует и культурно создаваемого пространства хаоса. Египетские тексты свидетельствуют о том, что фараон ведет войны для установления «божественного порядка» в землях хаоса (*isfet*) [12, с. 33]. Однако история Египта знает и пример фиктивного ритуализированного военного похода, якобы для подавления восстания в нубийских землях (которого там не было) и, соответственно, ритуализированной победы над беспорядком и хаосом [9, с. 23]. Религиозный смысл ритуальной царской охоты, когда царем или фараоном убивается животное пустыни, символизирующее смерть и хаос, – сохранить стабильность и порядок мира посредством символической победы над хаосом «не-мира». Ф. Штольц, задавая вопрос о структурной роли разграничения мира и антимира, пишет достаточно категорично: «Мыслимо ли развитие культуры и религии без фундаментального различия “мира” и “не-мира”? Ответ звучит достаточно просто: “Нет!”. Различие между своим и чужим, между внушающим доверие и не внушающим, между обозримым и необозримым является фундаментальным процессом конституирования человеческого ориентирования. <...> Только в процессе разграничения формируется символическая система ориентации; религиозный порядок существует только тогда, когда возможны другие порядки; организация культурных ценностей действительна только тогда, когда допускается возможность существования других иерархий культурных ценностей; но, при этом, возможные альтернативы не воспринимаются как полноценные варианты другого, чаще всего они определяются как “хаос”»* [16, с. 144–145]. Такой подход к архетипическим парадигмам архаичного мышления позволяет Ф. Штольцу провозгласить сущностную и неискоренимую связь между войной и религией: войну следует рассматривать как постоянную возможность религии, т.к. действительная стабильность (космос) согласно феноменологической традиции задается только религиозно. «Религия, – пишет представитель феноменологической школы П. Л. Бергер, – является рискованным предприятием человека соорудить священный космос. Другими словами: религия – это космизация святым образом (*Kosmisierung auf heilige Weise*)» [4, с. 26].

Но, когда мы решаем вопрос о взаимоотношении культуры и войны, речь идет не просто об «убийстве», речь идет о том, что человек убивает себе подобных. Б. Гладигов так характеризует человека: «С точки зрения общей классификационной схемы, в отношении *differentia specifica*, убийство других живых существ для пропитания не является специфическим свойством именно человека; специфическим для человека является то, что он систематически, коллективно убивает членов собственного вида: *homo publice necans hominem* – именно это отличает его от других живых существ» [8, с. 151]. Р. Конрадт придерживается схожей точки зрения: специфической чертой человека, в отличие от животных, является неограниченная механизм «воспрепятствования убийству» (*Tötungshemmung*) агрессивность между группами одного вида. Он подчеркивает, что в этой модели не конкурируют между собой члены одной группы, но группы людей противостоят другим группам [5, с. 1014]. «Воспрепятствование убийству» от человека ожидается, но человек располагает специфическими *культурными механизмами*, аннигилирующими инстинкт «запрета на убийство» себе подобных. И. Айбль-Айбесфельд приходит к выводу, что война как деструктивная групповая агрессия является продуктом культурного развития и, следовательно, преодолевается тоже

* Эмпирический материал приводится в переводе автора статьи.

культурнымі механізмамі [6, с. 17]. Культурныя стратэгіі пераадолення забароны на забіццё атрымалі ў антрапалогіі названне стварэнне «псеўдовада» (імаецца ў вачэй ідэалагічнае канструіраванне некаго «псеўдовада» з прадстаўніцтваў ворагаў групы). Э. Эрыксон абазначае гэта як «выстраіванне бар'ераў, падобна існуючым відовым розніцтвам у царстве жывотных, пры дапамозе розных культурных форм» [7, с. 339]. Б. Лінкальн для апісання схожых культурных працэсаў вядзе паняцце «дэгуманізацыя ворага», лічыць, што для вядзення ваенных дзеянняў члены адной групы «дзюжны разумець членаў другой групы як радыкальна чуждых сабе, як від іншых існасцяў, па адношэнню да якіх няма неабходнасці ўстрымацца ад насілля» [13, с. 343].

Пры дэгуманізацыі ворага актывіруецца пачуццё адмоўнага адносінаў да чужакам. На яго аснове ствараюцца ўмовы адносінаў да другіх людзей як не прыналежаючых чалавечаскаму роду, падобныя да адносінаў паміж двума рознымі відамі, набліжаемыя ў жывотным свеце. Замацаванне гэтага адносінаў у мовнай практыцы шырока вядома: слова, абазначаючыя паняцце «чалавек», «чалавечасць», «народ», часта супадае з самаазваненнем племя. Усе астатнія чалавечаскія існасці трапляюць пад катэгорыю «не сапраўды людзі» [13, с. 341]. Гэтая стратэгія культурна замацаваецца і пры рэгуляцыі магчымага насілля і забіццё ўнутры свайго сацыяльнага групы: замацаванае, не санкцыянаванае сацыюмам забіццё саплемённіка заўсёды падлягае самаму суроваму пакаранню, да аб'яўлення забіццы «не-членам» грамадства, т.е. тым жа самым прадстаўніком «псеўдовада», што і дэгуманізаваныя ворагі [10, с. 39]. Такім чынам, забіццё ўнутры групы прынцыпальна немагчыма, т.к. забіцца адразу жа аб'яўляецца «вонешнім» па адношэнню да ахвяры. Р. Жыра, апісваючы прыклады абезлічвання не толькі ваінаў, але і судзей, іспінальнікаў прысуду, звязвае гэта з неабходнасцю вырваць іх з бясконцага кругаварота «крывага месці», гразячай заразіць усе грамадства. Калі судзя ці палач абезлічаны, значыць не існуе асобы, адказнай за прычыненнае насілле, знікае аб'ект месці. Нават судзбная сістэма і прынцып справядлівасці прызначаны толькі знішчыць пагрозу месці [2, с. 24]. Насілле, такім чынам, не знаходзіць выхаду ўнутры грамадства, не прымяняецца «сваімі» да «сваіх», а толькі «сваімі» да «чужым» ці «чужым» да «сваёму». Ітак, каб пераадоліць біялагічнае забароны на забіццё існасцяў свайго віда, прымяняюцца культурны механізм «дэгуманізацыі» ворага: ён «не-чалавек» і жыве ў «не-свеце», адпаведна насілле па адношэнню да яго не толькі оправдана, але і часта і прадпісана.

Аднак парадокс ваіны ў тым, што на практыцы, як лічыць Б. Лінкальн, гэта абарачаецца для ваіна неабходнасцю дэгуманізаваць і сябе, каб пераадоліць такія перашкоды для вядзення ваенных дзеянняў, як страх, віна, сапраўданне. Фэнамен існавання такіх называемых «ваінаў-зверей» ці замацаваных антрапалагамі выпадкаў, калі самі ваіны ў сітуацыі ваіны гавораць аб сабе як аб зверях, прадстаўляецца Б. Лінкальну ілюстрацыяй яго палажэнняў. С яго высновамі сагласен і Ё. Рюпке, які піша, што важную ролю ў ваіне іграе фактар падаўлення пачуцця віны за забіццё – забіцца дзействуе не як чалавек. Але больш важным кажацца яму «аспект “сверх-гуманізацыі” [“Supra-Humanisierung”]: абодва сапраўды зверы, але вораг – чэрв, а ты сам – лев» [15, с. 60]. Легітыматызаванне ваіны і забіццё атрымлівае тады яшчэ і «естэственнае» аргументацыю: *у парадку рэчэй*, што хіцныя жывотныя забіваюць больш слабых.

Амбівалентнае адносінаў да фігуры ваіна, ваінскага сословія і божастваў ваіны ў індэаеўрапейскіх культурах з'яўляецца, з пункту гледжання С. Літлетона, сааўтара Б. Лінкальна, яшчэ адным пацверджаннем вышесказанага. Ж. Дюмезіль, на рэканструкцыю рэлігій індэаеўрапейцаў якога апраюецца С. Літлетон, прапанаваў мадэль паралельнай трохчленай структуры грамадства і пантэона божастваў старажытных індэаеўрапейцаў [1]. Яшчэ ў ранням індэаеўрапейскім грамадстве выдзеліўся клас ваенных спецыялістаў, аднак, нягледзячы на важнае значэнне ваінаў ў індэаеўрапейскім грамадстве, адносінаў да іх было двусмысленнае: з аднаго боку, яны неабходныя для выжывання грамадства і прадстаўляюць сабой гарантыю сацыяльнага парадку, але з другога – сапраўднае ўдзяленне ў забіццё і блізкае абыццё са смерцю вяртае іх у стан «сакральнай нечысціцы». Ролю ваінаў з'яўляецца парадоксальнай: яны воплашваюць у сабе вышэйшае

проявление и гарантию социального порядка и в то же самое время представляют и опасность для общества. Ради осуществления космического порядка войны шли на риск погружения в хаос войны, тем самым грозя дестабилизацией «космизированному» социальному пространству, которое включает институт, направленный на разрушение. Воины или рядовые члены общины при ведении военных действий также отграничивают себя от нормальных социальных отношений при помощи знаков внешнего отличия: боевая раскраска, шлемы и щиты с не всегда функциональными украшениями призваны с минимальными затратами выразить то, что отныне их обладатель выпал из рамок привычных взаимоотношений, что он теперь тоже «не-человек», он выпадает из упорядоченной структуры мира и социальных взаимоотношений. Амбивалентное отношение к воинам отразилось и на мифологической символической системе. Для индоевропейской традиции репрезентация «бога войны» двумя мифологическими персонажами практически является канонической. Один из них представляет «созидающий» аспект военной силы – изображает функцию защиты социального порядка и справедливости, другой – яростную, непредсказуемую и «дегуманизирующую» сторону войны. Примерами первого рода таких персонажей будут Индра, Афина-Паллада, Тор; из эпических героев – Арджуна, Геракл или Ахиллес. «Темную» сторону представляют ведический Ваю, Один, или Вотан, скандинавский антигерой Старкад, греческий Арес, которого сопровождали в сражениях сыновья Деймос и Фобос («ужас» и «страх») [13, с. 345].

Итак, мы видим, что культура обладает возможностями облегчить обращение с исключительной ситуацией, экстремальной формой конфликта – войной посредством организации символического пространства, упорядочивающего и нормализующего конфликт. Культура способна канализировать конфликт, придать войне институционализированную форму, что делает возможным повысить ее социальную и культурную значимость в религиозном, правовом, антропологическом и даже в космологическом аспектах: война в таком случае рассматривается как «справедливая». Идеологическим обоснованием может служить повторение битвы богов с силами хаоса или повеление восстановить изначальный порядок и т.д. Высокая социальная оценка войны, ее реинтерпретация как акта подтверждения коллективной идентичности приводят к тому, что формируются не только готовность убивать, но и готовность быть убитым. С понятием групповой идентичности (как в ситуации войны, так и при помощи войны) связан процесс отграничения себя от внешнего, чуждого, культурно-символическое конструирование «другого». Любой «другой», «чуждой» в конфликтной ситуации при помощи описанных выше стратегий создания «псевдовида» легко превращается во «врага». С развитием военной технологии и средств коммуникации враг уничтожается на расстоянии, а не в схватке лицом к лицу – образ врага легко поддается «дегуманизации» и трансформации в любую сторону. На уровне индивидуального участия в пограничной ситуации войны задействуется механизм «самодегуманизации», например посредством имитации животных или ношением специальных знаков отличия. Данный феномен играет двойную роль: с одной стороны, вызвать ужас у противника, с другой – подавление собственного чувства страха, вины и преодоление так называемого «запрета на убийство» – я действую не как человек. Современные антропологические исследования позволяют осмыслить и постоянно задействованные в ситуации войны ритуализированные формы поведения. Переход от состояния мира к состоянию войны (и наоборот) всегда ритуально и символически маркируется, представляя частные случаи ритуалов перехода и очищения. Возвращение из пространства хаоса-войны в космизированное пространство собственного социума требует символического очищения: из хаоса войны и «не-мира» войны возвращаются в символически упорядоченное пространство социального космоса, проходя, например, под аркой (Триумфальной), маркирующей границы между мирами. Нам представляется, что исследование стратегий легитимации вооруженных конфликтов и войн позволит пролить свет на ряд культурных архетипов, которые актуализируются в конфликтных ситуациях.

1. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М. : Наука, 1986. – 234 с. – (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

2. *Жирар, Р.* Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
3. *Флиер, А. Я.* Некультурные функции культуры. Очерки / А. Я. Флиер. – М. : МГУКИ, 2008. – 272 с.
4. *Berger, P. L.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft / P. L. Berger. – Frankfurt a/M. : Fischer, 1973. – 346 S.
5. *Conradt, R.* Intergruppenaggression – ein artspezifisches Merkmal des Menschen / R. Conradt // Universitas. – 1973. – № 28. – S. 1013–1018.
6. *Eibl-Eibesfeld, I.* Krieg und Friede aus der Sicht der Verhaltensforschung / I. Eibl-Eibesfeld. – München : Piper, 1975. – 315 S.
7. *Erikson, E. H.* Ontogeny of ritualization in man / E. H. Erikson // Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B. Biological Sciences. – London, 1996. – Vol. 251, iss. 772. – P. 337–349.
8. *Gladigow, B.* Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens / B. Gladigow // Saeculum. – 1986. – Bd. 37, h. 2. – S. 150–165.
9. *Gundlach, R.* «Ich habe den Abscheu Gottes entfernt» – Die religiöse Grundlage der pharaonischen Kriegsführung / R. Gundlach // Krieg und Religion / H. Wissman (hrsg.). – Würzburg : Königshausen und Neumann. – 1994. – S. 11–24.
10. *Hasenfratz, H. P.* Die toten Lebenden : eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften / H. P. Hasenfratz // Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, № 24. – Leiden : Brill, 1982. – 166 S.
11. *Huber, P. B.* Defending the Cosmos : Violence and Social Order among the Anggor of New Guinea / P. B. Huber // War, Its Causes and Correlates / ed. by M. A. Nettleship, R. Dalegivens, A. Nettleship. – Paris : The Hague, 1975. – P. 619–662.
12. *Kaplony, P.* Religion, Krieg und Frieden im alten Ägypten / P. Kaplony // Religion zu Krieg und Friede / F. Stolz (hrsg.). – Zürich : Theologischer Verlag, 1986. – S. 31–48.
13. *Lincoln, B.* War and warriors / B. Lincoln, S. Littleton // The Encyclopedia of religion / ed. by M. Eliade. – New York : Macmillan, 1987. – Vol. 15 – P. 339–349.
14. *Mead, M.* Alternatives to war / M. Mead // War. The anthropology of armed conflict and aggression / ed. by M. Fried, M. Harris, R. Murphy. – Garden City N.Y., 1968. – P. 209–236.
15. *Rüpke, J.* Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom / J. Rüpke // Krieg und Religion / H. Wissman (hrsg.). – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1994. – S. 55–78.
16. *Stolz, F.* Begrenzung der Welt und Abwehr der Un-Welt / F. Stolz // Religion zu Krieg und Friede / F. Stolz (hrsg.). – Zürich : Theologischer Verlag, 1986. – S. 131–151.

M. KODENEV

**RELIGIOUS-CULTURAL WAR LEGITIMATION: THE CONSTRUCTION
OF «QUASISPECIES» AND DEHUMANIZATION OF ENEMY**

The article deals with the strategies of cultural construction, legitimation and institutionalization of war and violence. The war finds its justification on a cosmological level: the forces of order (cultural cosmos) are opposed to chaos, which is understood as a cultural construct, too. The concept of «quasispecies» means the process of language and symbolic coding, by which the enemy is marked as a monster, «non-human» (dehumanized). The ideological legitimation of war uses the archetype «battle against chaos» up to now.

Дата паступлення артыкула ў рэдакцыю: 12.02.2013.