

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) противопоставляются 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

социокультурнага космоса ад іх вядомага ўплыва, не з'яўляюцца асноўнай прэтэнзіяй да суседняй дэўнасці – выкарыстанне вядомага колдовства [11, с. 620]. Сувяшчальным жа свойствам «не-сусвету» з'яўляецца тое, што ён паддаецца *космізацыі*, упарадкаванню, пераўтварэнню ў «сусвет». Такім чынам, межы двух сусвету не вызначаны раз і назаўсегда. Не толькі Хаос гразіць паглотыць Космас, але і Космас складае пагрозу для Хаоса. Ф. Штольц лічыць, што ў канструіраванні упарадкаванага жыццёвага прастранства найважнейшае месца займае правіла: «не-сусвет» павінен быць пераўтвараны ў «сусвет» [16, с. 136]. Пераўтварэнне жа заўсёды прадпалагае канфліктнасць на мяжы «сусвету» і «не-сусвету», і ўся мадэль сусвету прадстаўляецца з'яўляюцца канфліктнай, што аблягчае легітымзацыю войнаў у адпаведных умовах. Але, з іншага боку, сэнсавая арыентацыя ў упарадкаваным прастранстве культуры патрабуе і культурна ствараемага прастранства хаоса. Егіпецкія тэксты сведчаюць аб тым, што фараон вядзе войны для ўсталявання «божэсцвяннага парадка» ў землях хаоса (*isfet*) [12, с. 33]. Аднак гісторыя Егіпта ведае і прыклад фіктыўнага рытуалізаванага ваеннага паходу, які быў для падаўлення ўстановаў у нубійскіх землях (якіх там не было) і, адпаведна, рытуалізаванай перамогі над беспарадкамі і хаосам [9, с. 23]. Рэлігійны сэнс рытуальнай царскай охоты, калі царем ці фараонам забіваецца жывёла пустыні, сімвалізуючая смерць і хаос, – захаванне стабільнасці і парадка сусвету пасрэдствам сімвалічнай перамогі над хаосам «не-сусвету». Ф. Штольц, ставячы пытанне аб структурнай ролі размежавання сусвету і антысусвету, піша дастаткова катэгорычна: «Мыслімо ці развіццё культуры і рэлігіі без фундаментальнага разлічэння “сусвету” і “не-сусвету”? Адаказ звучыць дастаткова проста: “Не!”». Разлічце паміж сваім і чужым, паміж вучашым даверам і не вучашым, паміж абзримым і неабзримым з'яўляюцца фундаментальным працэсам канстытуіравання чалавечага арыентавання. <...> Толькі ў працэсе размежавання фарміруецца сімвалічная сістэма арыентацыі; рэлігійны парадок існаваць толькі тады, калі магчымы іншы парадкі; арганізацыя культурных кашчавасцей дзейна толькі тады, калі дапускаецца магчымасць існавання іншых іерархій культурных кашчавасцей; але, пры гэтым, магчымы альтэрнатывы не ўспрымаюцца як цэлыя варыянты іншага, часцей за ўсё яны вызначаюцца як “хаос”» [16, с. 144–145]. Такім чынам да архетыпічных парадігмаў архаічнага мыслення дазваляе Ф. Штольцу провозгласіць сутнасцую і неіскоренімую сувязь паміж войнамі і рэлігіяй: война павінен разглядацца як пастаянную магчымасць рэлігіі, т.к. сапраўдная стабільнасць (космас) згодна феноменалагічнай традыцыі вызначаецца толькі рэлігійна. «Рэлігія, – піша прадстаўнік феноменалагічнай школы П. Л. Бергер, – з'яўляецца рыскаваным прадпрыемствам чалавека збудаванне свяшчэннага космасу. Іншымі словамі: рэлігія – гэта космізацыя святым чынам (*Kosmisierung auf heilige Weise*)» [4, с. 26].

Але, калі мы вырашаем пытанне аб адносінах культуры і войнаў, гаворка ідзе не проста аб «убіцтве», гаворка ідзе аб тым, што чалавек забівае сябе падобных. Б. Гладігов так характэрызуе чалавека: «З пункту згляду агульнай класіфікацыйнай схэмы, у адносінах *differentia specifica*, убіцтва іншых жывых існаваў для праітання не з'яўляецца спецыфічным свойствам імянна чалавека; спецыфічным для чалавека з'яўляецца тое, што ён сістэматычна, каллектыўна забівае членаў свайго віду: *homo publice necans hominem* – імянна гэта адрознівае яго ад іншых жывых існаваў» [8, с. 151]. Р. Конрадт прытрымліваецца схожага пункту згляду: спецыфічнай рыскай чалавека, у адрозненне ад жывотных, з'яўляецца неогранічаны механізм «затрапавання убіцтву» (*Tötungshemmung*) агрэсіўнасць паміж групамі аднаго віду. Ён падкрэслівае, што ў гэтай мадэлі не канкуруюць паміж сабой члены аднаго групы, але групы людзей процістаяць іншым групам [5, с. 1014]. «Затрапаванне убіцтву» ад чалавека чакаецца, але чалавек распалагае спецыфічнымі культурнымі механізмамі, анігілюючымі інстынкт «запрата на убіцтва» сябе падобных. І. Айбль-Айбесфельд прыходзіць да вываду, што война як дэструктыўная групавая агрэсія з'яўляецца прадуктам культурнага развіцця і, адпаведна, перадаўляецца тажа

* Эмпірычны матэрыял прыводзіцца ў пераводзе аўтара артыкула.

культурнымі механізмамі [6, с. 17]. Культурныя стратэгіі пераадолення забароны на забойства атрымалі ў антрапалогіі названне стварэнне «псеўдовада» (існуе ў выглядзе ідэалагічнага канструіравання нейкага «псеўдовада» з прадстаўніцтваў ворагаў групы). Э. Эрыксон абазначае гэта як «выстаўленне бар'ераў, падобна існуючым відовым розніцтвам у царстве жывёл, 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 «даспадобы разумець членаў іншай групы як радыкальна чуждых сабе, як від іншых істот, па адносінах 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 іншых людзей як не прыналежаючых чалавеческаму роду, падобныя да адносінаў паміж двума рознымі відамі, назіраемыя ў жывотным свеце. Замацаванне гэтага адносінаў у мовнай практыцы шырока вядома: слова, абазначаючыя паняцце «чалавек», «чалавечы», «народ», часта супадае з саманазвам племя. Усе астатнія чалавечыя істоты трапляюць пад катэгорыю «не сапраўды людзі» [13, с. 341]. Гэтая стратэгія культурна замацаваецца і пры рэгуляцыі магчымага насілля і забойства ўнутры сваёй сацыяльнай групы: наўмыснае, не санкцыянаванае сацыяльным забойства супраць членаў заўсёды падлягае самаму суроваму пакаранню, да аб'яўлення забойцы «не-членам» грамадства, т.е. тым жа самым прадстаўніком «псеўдовада», што і дэгуманізаваныя ворагі [10, с. 39]. Такім чынам, забойства ўнутры групы прынцыпальна немагчыма, т.к. забойца адразу ж аб'яўляецца «вонешнім» па адносінах да ахвяры. Р. Жыра, апісваючы прыклады абезлічвання не толькі ваінаў, але і судзяў, іспальніцеляў прысуду, звязвае гэта з неабходнасцю вырваць іх з бясконцага кругавярчэння «крывага месці», пагражаючы 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 для ўдалення пагрозы 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 біялагічны забароны на забойства істот свайго віду, трэба прымяняць культурны механізм «дэгуманізацыі» ворага: ён «не-чалавек» і жыве ў «не-свеце», адпаведна насілле па адносінах да яго не толькі оправдана, але і часта і прадпісана.

Аднак парадокс ваіны ў тым, што на практыцы, як лічыць Б. Лінкальн, гэта перавертаецца 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 згодны і Ё. Рюпке, які піша, што важную ролю ў ваіне грае фактар падаўлення пачуцця віны за забойства – забойца дзействуе не як чалавек. Але больш важным здаецца яму «аспект “сверх-гуманізацыі” [“Supra-Humanisierung”]: абодва – зверы, але вораг – чэрв, а ты сам – лев» [15, с. 60]. Легітымнацыя ваіны і забойства атрымае тады яшчэ і «естэственнаю» аргументацыю: *у парадку рэчэй*, што хіцныя жывёлы забіваюць больш слабых.

Амбівалентнае адносінаў да фігуры ваіна, ваінскаму сословію і боствам ваіны ў індоеўрапейскіх культурах з'яўляецца, з пункту гледзення С. Літлетона, сааўтара Б. Лінкальна, яшчэ адным пацверджаннем вышесказанага. Ж. Дюмезіль, на рэканструкцыю рэлігіі індоеўрапейцаў якога апраюецца С. Літлетон, прапанаваў мадэль паралельнай трохчленай структуры грамадства і пантэона бостваў старажытных індоеўрапейцаў [1]. Яшчэ ў ранням індоеўрапейскім грамадстве выдзеліўся клас ваенных спецыялістаў, аднак, нягледзячы на важнае значэнне ваінаў у індоеўрапейскім грамадстве, адносінаў да іх было двусмысленнае: з аднаго боку, яны неабходны для выжывання грамадства і прадстаўляюць сабой гарантыю сацыяльнага парадку, але з другога – пастаяннае ўдзел у забойстве 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 «псевдовиды» 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.