

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.1.1-154-170

УДК 101.1:316

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ИНКЛЮЗИВНЫХ СТРАТЕГИЙ В МИФО-РИТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Луговой Кирилл Владимирович,

кандидат исторических наук,

доцент кафедры теории, истории культуры и музеологии

Новосибирского государственного педагогического университета,

Россия, 630126, Новосибирск, ул. Вилуйская, 28

ORCID: 0000-0002-4014-7678

keer.007@yandex.ru

Куратченко Марина Анатольевна,

кандидат философских наук,

доцент кафедры иностранных языков

Сибирского института управления – филиала РАНХиГС при Президенте РФ,

Россия 630102, Новосибирск, ул. Нижегородская, 6

ORCID: 0000-0001-6086-5661

mkuratchenko@gmail.com

Аннотация

В статье рассмотрены проблемы адаптации и социального позиционирования людей с физическими недостатками в архаическом обществе. Данные инклюзивные стратегии определяются общими представлениями о пространстве и времени, способами формирования идентичности, характером определения границ между нормой и отклонением. Для традиционной культуры ключевым является представление о необходимости поддержания стабильности, и любой выход за пределы общепринятых стандартов рассматривается как угроза всему сообществу. Отмечено, что речь идет о приобретенных, а не о врожденных физических отклонениях. Получив увечье, человек больше не может выполнять свою прежнюю функцию, он маргинализируется, что для традиционного общества крайне нежелательно. Соответственно, необходим некий механизм, позволяющий инвалидам обрести свое новое безусловное место в обществе, которое, как и любая устойчивая социальная позиция, должно быть четко определено и иметь понятный и функциональный алгоритм теоретического и практического воспроизводства. Исследование строится на базе структурно-се-

миотического подхода, основанного на теоретических и практических построениях К. Леви-Стросса и В.Я. Проппа, а в дальнейшем – на трудах ряда отечественных и зарубежных исследователей. Также использована компаративистская методология, позволяющая сопоставить сходные варианты традиционного мировосприятия и его реализации в соответствующих текстах и воссоздать, таким образом, недостающие компоненты картины мира рассматриваемой культуры.

Проведенный анализ архаических сюжетов позволяет сделать вывод о том, что традиционная культура предлагает разнообразные стратегии решения задач поддержания стабильности социума. Показано, что социальное позиционирование физической уязвимости в рамках традиционной культуры перспективно рассматривать с точки зрения представления о необходимости компенсации утраченных возможностей за счет других, приобретенных в результате травмы. Здесь присутствует привычный для архаического мировоззрения ритм «потерь и приобретений», когда ущерб в одной области компенсируется преимуществом в другой.

Ключевые слова: традиционная культура, мифо-ритуальный комплекс, культурные нормы, инвалидность, адаптация, компенсация.

Библиографическое описание для цитирования:

Луговой К.В., Куратченко М.А. Функционирование инклюзивных стратегий в мифо-ритуальном контексте традиционной культуры // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 1, ч. 1. – С. 154–170. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.1.1-154-170.

Архаические общества с большим вниманием и осторожностью относятся к проблеме физической целостности своих участников, к границам и перспективам включения их в различные аспекты социальной деятельности, иначе говоря, к инклюзии.

Традиционная, т. е. прежде всего дописьменная, культура существует в условиях крайней неразвитости материального сегмента бытия, что приводит ее к необходимости очень бережно относиться ко всему, что в той или иной степени связано с механизмами выживания. Несмотря на то что эти механизмы оказываются достаточно разнообразными (но не бесконечно разнообразными, в силу невозможности закреплять и транслировать произвольно большие объемы информации в отсутствие письменности), в целом они реализуются на двух принципиальных уровнях – физическом и информационном. Первый, физический, уровень определяется как поведенческой эффективностью каждого отдельного члена архаического социума, так и общей групповой эффективностью, т. е. плотным сочетанием витальной тактики и стратегии. Второй уровень связан с актуализацией и реализацией теоретических моделей, выступающих фундаментальными принципами выживания социума и сконцентрированных в виде традиции как информация, пришедшая из прошлого.

Соответственно, эффективность любого архаического коллектива, т. е. его способность к выживанию, определяется гармоничностью сочетания указанных механизмов. Это, в свою очередь, зависит в том числе и от того, насколько удачно физический и информационный аспекты общей культурной парадигмы распределены между членами социума, т. е. от условного разделения общества на «практиков» и «теоретиков». Причем если задача первых достаточно проста и состоит в реализации фундаментальных концепций, заключенных в традиции и связанных с общими принципами выживания, то вторые должны максимально грамотно адаптировать эти концепции к постоянно меняющимся реальным условиям.

Функциональность «практиков» зависит исключительно от возможности активно действовать в рамках заданных обстоятельств, т. е. от их физических возможностей. И если основные параметры этой функциональности обеспечиваются механизмом естественного отбора (сила, ловкость, выносливость и т. д.), то в конечном итоге адекватность «практика» поставленной задаче определяется наличием/отсутствием блокировок более локального порядка, гипотетически ограничивающих его в решении этой задачи. Иначе говоря, всё зависит от его физических возможностей, но не имманентно присущих, поскольку традиционные общества обычно усиливают механизм естественного отбора различными способами коррекции реальности, прежде всего избавляясь от физически слабых и увечных на раннем возрастном этапе, а от, так сказать, благоприобретенных, т. е. тех физических ограничений, которые появляются у человека не изначально, а в процессе его жизнедеятельности, то есть разного рода увечий и травм.

Функциональность «теоретиков» не зависит от их физических данных, но экспоненциально растет в соответствии с объемом накопленного им личного опыта, поскольку именно его они в конечном счете и конвертируют в актуальное социальное знание, сопрягая этот опыт с информацией, транслируемой традицией. Поведенческие модели и схемы, которыми оперирует архаический социум, не приходят в целостном виде из прошлого, а являются результатом адаптации сакральной традиционной информации к непосредственной реальности. И чем больше опыта накоплено и отрефлексировано «теоретиком», тем эффективнее поведенческие стратегии всего социума.

Можно утверждать, что, по большому счету, традиционное общество делится на две основные категории – сильные и опытные, и вторые определяют образ действия первых. Это действительно так и подтверждается обширным этнографическим и фольклорным материалом, где четко прослеживается закономерность неуклонного повышения социального статуса и значимости для коллектива в соответствии с возрастными изменениями.

ми, непосредственно связанными с ростом количества и качества личного опыта. И так, «практики» – это молодые и здоровые члены общества, а «теоретики» – старые и опытные; и очевидно, какая группа выполняет управляющие функции и занимает доминирующее положение, а какая – подчиненное.

Но реализация активной практической функции связана с неизбежными рисками, могущими приводить к частичной или полной потере «трудоспособности», когда человек теряет возможность реализовываться как «практик», а возрастные параметры еще не позволяют ему естественным образом перейти в группу «теоретиков». Получив увечье на войне или охоте, или в результате несчастного случая, он превращается в маргинала и «зависает» между двумя основными социальными позициями. Характерно, что в Новое время такие люди оказываются вытесненными на социальную периферию, поскольку теряют свою полезность для общества. Но традиционная культура не может себе позволить такую расточительность, поскольку опыт, накопленный подобным персонажем, сам по себе обладает значительной культурной ценностью. Соответственно, возникает потребность в механизме своеобразной архаической инклюзии, позволяющем инвалидам обрести свое безусловное место в обществе, чтобы они, с одной стороны, не мешались под ногами у физически здоровых, но и, с другой, не претендовали на высокий социальный статус стариков-старейшин. Их место – где-то посередине, но оно, как и любая устойчивая социальная позиция, должно быть четко определено и иметь понятный и функциональный механизм теоретического и практического воспроизводства.

Поскольку традиционная культура в данном смысловом контексте сталкивается с типологически идентичным корпусом проблем, то указанные механизмы должны проявляться в столь же типологически идентичных формах и иметь универсальный и абсолютный характер. Последнее особенно важно в силу того, что традиция в принципе функционирует как безальтернативная форма конструирования реальности, формируя единый и базовый набор значений, основанный на специфических приемах семиотизации окружающей действительности. Соответственно, эти механизмы должны быть зафиксированы в основных текстах традиционной культуры, прежде всего ритуальных и фольклорных, и их наличие будет основным аргументом в пользу рассматриваемой в настоящем исследовании концепции.

Первая область, в которой реализуется парадигма социального позиционирования физически ущербных людей в архаическом обществе, связана с выводом их за пределы значимой практической деятельности. Инвалид не может полноценно выполнять общественно значимую работу (а другой работы архаический социум не знает), соответственно, его надо от нее от-

странить. Здесь уместно напомнить, что имеются в виду только и исключительно «оказиональные инвалиды» – те, кто получил увечья в процессе жизнедеятельности, поскольку традиционная культура обладает устойчивым механизмом нейтрализации «инвалидов от природы» – тех, кто таковыми не стал, а родился. Примером может служить ставшая хрестоматийной спартанская практика умерщвления физически неполноценных детей.

Для понимания того, как формируются и формулируются представления о месте физического здоровья в традиционной социокультурной модели, необходимо обратиться к структуре ритуала инициации, более или менее единой для всех архаических обществ. Практически все известные культуры идут по типологически единому пути, используя общую схему «лишение предыдущего статуса – приобретение последующего». Как пишет М. Элиаде, «под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния» [12, с. 12–13]. Причем данная схема вполне вписывается в комплекс традиционных представлений о структуре времени, на что справедливо указывает Э. Лич: «пребывание в каждом из статусов составляет период социального времени (имеющего социальную продолжительность), но сам обряд, знаменующий переход к новому статусу (достижение половой зрелости, свадьба, исцеление, похороны), – это интервал социального безвременья» [5, с. 45], который, в свою очередь, воспринимается как смерть. Отсюда устойчивый мотив смерти участников инициации как в структуре самого ритуала, так и в текстах, его сопровождающих. В распоряжении исследователей есть широчайший этнографический материал, принадлежащий самым разным культурам и подтверждающий непосредственную связь инициации и временной смерти неофитов; например, у многих австралийских племен матери оплакивают посвящаемых, как оплакивают мертвых [12, с. 38]. То есть процесс обретения нового статуса членом общества воспринимается как своеобразный ритм потерь и приобретений, который носит «преимущественно спиральный характер, и приобретения в конечном счете не только ликвидируют потери, но имеют характер абсолютного обогащения космоса и общины» [7, с. 239].

Такой подход очень удачно включает инициационный комплекс в общую традиционную схему умирания-возрождения (космологические концепции) и воспроизводит на новом, эпическом, уровне архаическую пространственно-временную структуру (роль Иного мира и начального времени как места и момента свершения ритуала посвящения). Потеря социального статуса рядом членов коллектива расценивается обществом как вторжение социального Хаоса, а успешное прохождение обряда, обогаща-

ющее социум новыми полноправными членами, – как торжество социального Космоса. При этом необходимо помнить, что инициационный обряд выполнял в традиционном обществе и очень важную социализирующую функцию: он «закреплял нормативную, полученную в жизни систему информации, структурализовал социальную позицию индивида» [3, с. 244].

Важно, что в большинстве известных сценарных схем ритуалов инициации важной составляющей является мотив расчленения тела неофита с последующей его «пересборкой» в новом теле. Правильное прохождение обряда, таким образом, подразумевает обретение, помимо нового социального статуса, и новой физической целостности. Неофит становился другим, но прежде всего полноценным, сохранившим все характерные признаки правильного человеческого тела. Именно эта целостность давала человеку право претендовать на соответствующую социальную позицию и определенные права, поскольку они автоматически подкреплялись определенными же обязанностями, которые человек мог без каких-то затруднений выполнять.

В случае физической травмы, особенно связанной с лишением какой-то части тела, ситуация оценивалась не только с точки зрения обычной прагматики, но в контексте общего комплекса представлений о мире в целом и о месте человека в нем. И главную концепцию, определяющую весь комплекс представлений архаического социума об онтологической реальности, можно охарактеризовать как «гармония». Гармоничности традиционного мироздания в той или иной степени уделяется основное место во всех дошедших до нас ритуальных и фольклорных текстах. Архаический человек, в отличие от современного, не стремился изменить жизнь к лучшему, основным смыслом его существования было не допустить каких-либо изменений, всеми силами поддерживать устоявшийся status quo, чему способствовала общая направленность традиционной культуры на стабильность и неизменность всех ее ключевых составляющих.

Соответственно, физическая целостность воспринималась как проявление общемировой гармонии («в здоровом теле – здоровый дух»). Но эта гармония касалась не только принципов восприятия объективной реальности, но и более сложной системы взаимоотношений между различными компонентами бытия, куда с необходимостью включался не только наш, видимый мир, но и мир невидимый, Иной. Основное понятие, характеризующее специфику Иного мира, – его отделенность от мира людей, они принадлежат разным категориям пространства, и «специфика изображения конкретных воплощений иного мира заключается в акцентировании внимания на его замкнутости, изолированности» [11, с. 410]. Но указанная отдаленность и изолированность только актуализируют представление об

устойчивости связей между мирами на основании принципа равновесия, гармонии. Сама возможность обретения неофитом нового статуса вместе с новым телом обусловлена идеей обмена, где новое меняется на старое, будучи оставленным (принесенным в жертву) Иному миру.

То же согласно традиционной картине мира справедливо и для частей человеческого тела. Будучи потерянными в этом мире, они отправляются в мир Иной, но в рамках герметической модели, с необходимостью обретают здесь своего двойника, невидимого, но тем не менее вполне функционального. В ритуальной практике разных народов, прежде всего инициационной, огромной популярностью пользуются мотивы слепоты, немоты и неподвижности в качестве варианта распространенного в архаических культурах представления о слепоте, немоте и неспособности передвигаться как первичных признаках смерти [1, с. 106], или, что имеет особенный смысл в контексте инициационных ритуалов, «временной смерти». К этому же относится и представление об одноногости и однорукости мертвых и, шире, представителей Иного мира – «вторая их половина остается в мире ином и поэтому для восприятия живущими в мире этом остается недоступной» [8, с. 23]. То есть инвалид согласно архаическому мировосприятию – не просто неполноценный человек, а композитное существо, частично обладающее элементами и, соответственно, признаками иномирной реальности.

В итоге можно говорить о наличии в традиционной культуре идеи некоторой специфической гиперкомпенсации, включенной в общий ритуальный ритм потерь и приобретений. В обществе складывается комплекс крайне неоднозначного отношения к физически уязвимым людям традиционного социума, которые являются, с одной стороны, недолюдьми, автоматически лишаясь ряда априорно присущих человеку прав и возможностей, а с другой стороны, сверхлюдьми, обретая новые, недоступные обычным людям возможности и права. Данная амбивалентность четко и последовательно проявляет себя в архаических коммуникативных схемах, значительно понижая традиционный статус инвалидов, перекрывая им общепринятый социальный лифт, но компенсируя это открытием для них целого веера новых, недоступных для «обычных» людей возможностей и перспектив.

Логика ухудшения условий для карьерного роста в рамках традиционной модели особенно наглядно проявляется в фигурах тех, кто занимает высокое, лидирующее общественное положение. Это определяется прежде всего тем, что с точки зрения традиционной аксиологической парадигмы они воплощают весь коллектив как совокупность сакральных и профанных аспектов. Речь идет о разного рода правителях, вождях и т. д. По сути, такая интеллектуальная модель является итогом эволюции пред-

ставлений о сакральности власти как таковой, в рамках чего наблюдается неуклонное повышение «человечности» общественного лидера.

Архаическая мифология в качестве правителя дает нам образ тотемного предка, в силу своей природы наделенного базовыми медиативными характеристиками. Этот образ, судя по всему, лег в основу представлений о царе-жреце как идеальной фигуре, воплощающей в себе всю полноту доминантного политического спектра (египетские фараоны и др.). Характерно, что возникшая в Средние века его реплика в виде фигуры мусульманского халифа оказалась крайне нежизнеспособна, и, хотя этот титул просуществовал до XX в., период его реальной функциональности был весьма ограничен.

Классические мифологические тексты предлагают образ политического лидерства как результат определенного компромисса: право на власть есть итог более опосредованного взаимодействия между мирами, хотя оно по-прежнему определяется наличием связи с Иным миром. Цари классической мифологии – потомки богов (греческие цари-герои, Кауравы и т. д.). Но данная связь выступает уже не только источником легитимации политической власти, но и как повод для определенных тревог и сомнений. В этом контексте интересно рассмотреть Троянскую войну как своеобразное очищение политической элиты от божественной крови, в результате чего цари-герои либо сохраняют власть лишь на периферии цивилизации (Одиссей), либо отправляются за ее пределы (Эней). Попытка Александра Македонского реанимировать эту традицию предсказуемо не дала сколько-нибудь долгосрочных результатов.

Героико-эпические тексты уже на регулярном уровне разводят образы царя и героя, создавая специфические дихотомические системы, противоречия внутри которых выступают в качестве одной из пружин сюжетобразующего конфликта. Но само наличие таких инверсивных пар (Геракл и Эврисфей, Илья Муромец и князь Владимир, Гильом Оранжский и король Людовик) говорит о принципиальном разведении героизма как концептуализированного взаимодействия с Иным миром и политического лидерства как сугубо социальной деятельности, связанной исключительно с миром людей.

Те же самые идеи, но на другом теоретическом и практическом уровне, наблюдаются и в отношении физически неполноценных людей. Отсутствие какой-либо конечности (наиболее распространенный вид увечья) или же какой-то иной части тела, особенно парной (глаза, уха и др.), свидетельствует о появлении у человека своеобразного органа-двойника, «привязывающего» его к Иному миру и служащего каналом связи между мирами. В итоге человек функционально превращается в аналог Бабы-Яги, чья костеность (по сути, одноноготь, но с визуализацией рассматриваемой

мифологемы) дает ей возможность выполнять основополагающие медиативные функции [9]. Очевидно, что подобный «агент Иного мира» никак не может выполнять круг обязанностей, связанных с репрезентацией на постоянной основе всей культуры в целом.

Так, в ирландской мифологии прямо говорится, что правитель, потерявший в бою руку, автоматически лишается прав на престол: «ибо не мог королем быть Нуаду с тех пор, как лишился руки» [2, с. 353]. К тому же семиотическому ряду относится также идея о достаточности увечья политического оппонента (например, ослепления) в рамках борьбы за власть. И даже в эпоху, когда подобные представления являются уже глубокой архаикой, в Средние века, их реликты периодически проявляют себя в реальных политических процессах – судьба князей Василька Теремовского и Василия Темного служит тому наглядным примером.

Но, как говорилось выше, игнорировать опыт людей, получивших увечья, было бы для традиционной культуры излишне расточительно. К тому же те представления, которые послужили основанием десоциализации подобных персонажей, способствовали формированию для них альтернативной социокультурной стратегии. Это связано, прежде всего, с представлением об Ином мире как источнике знаний, умений и возможностей, недоступном миру людей. Соответственно, тот, кто способен выстроить сколько-нибудь последовательные отношения с иным миром, получает целый набор преимуществ, недоступных обычным людям. Наиболее последовательно эта концепция воплотилась в образе трикстера, но целый ряд соображений, характеризующих этот образ, справедлив и для физически неполноценных членов социума.

Прежде всего это касается общей мировоззренческой схемы, когда любая физическая ущербность представляется как маркер регулярного взаимодействия с Иным миром. Соответственно, любой род деятельности, так или иначе основанный на каком-то сверхъестественном знании, предполагает сопутствующий ему физический недостаток. Примером такого отношения в архаическом обществе могут быть кузнецы, хозяева огня, чей труд воспринимается соплеменниками как таинственный и не вполне человеческий. Кузница всегда располагается на периферии поселения, и связано это далеко не только с прагматическим страхом пожара от кузнечного горна. Кузнец – типичный медиатор, что обуславливает его социальный функционал, далеко превосходящий производственные задачи. Так, судя по ряду фольклорных и этнографических текстов, кузнецы и их атрибуты могли играть значительную роль в свадебной обрядности [10, с. 60–63]. При этом характерно, что многие мифологические и эпические кузнецы отмечались травмами ног (греческий Гефест, скандинавский Вёлунд), что никак не может быть напрямую связано с их профессиональной

деятельностью и, соответственно, отражает какой-то иной комплекс представлений.

Стоит отметить, что также хромь некоторые ключевые герои греческой традиции, олицетворяющие идею единства мира людей и царства Аида, Ахилл и Одиссей. Кроме того, «проблемы с ногами» испытывают и кони ряда божеств, особенно тех, в чью сферу обязанностей входит медитативная функция. Так, конь скандинавского Одина – восьминог, а Уастырджи осетинской мифологии, инвариант Святого Георгия, ездит на трехногом коне [6, с. 104–105].

Еще более показательна в архаическом обществе роль ведьмы, специалистки по жизнеобеспечению, чья деятельность основана на сверхъестественном знании. По сути, образ и функции любой ведьмы являются проекцией уже упоминавшейся Бабы-Яги, универсального медиатора между миром людей и Иным миром. Сфера профессиональной деятельности ведьмы – знание, на основе которого она «исправляет» природу, под которой понимается естественный ход вещей и событий. Традиционные представления о гармонии предполагают относиться к обычной динамике потерь и приобретений как к норме. Состояние здоровья, отношения между полами и т. д. – составляющие общего онтологического нормализованного состояния, заданного изначально. Всё развивается в рамках определенного изначально плана, сформированного еще в космогоническую эпоху. Этот подход в последующем получит свое законченное воплощение в религиозных концепциях о божественном предопределении. Любое вмешательство в это чревато последствиями, поскольку ведет к нарушению гармонии с непредсказуемыми последствиями. То есть любая попытка изменить жизнь «к лучшему» является по определению рискованным делом, поскольку человек, в силу своей информационной ограниченности, не способен учесть всех нюансов и может закончиться плохо. Лучшее – враг хорошего, этот принцип является фундаментальным для традиции.

Однако изменения необходимы, именно они задают мобильность и пластичность культуры, обеспечивающие ее развитие вопреки стабилизационной направленности всех традиционных механизмов. Но прогрессивная деятельность, несмотря на ее необходимость, с точки зрения указанных механизмов не может встречать одобрения в обществе и, более того, считается крайне опасной. Соответственно, она выносится на социальную и культурную периферию и оказывается сферой компетенции разнообразных маргинальных персонажей. В мифологических текстах ее носителем становится трикстер, а на более низком уровне – колдуны и ведьмы. То есть ведьма – прогрессор, но, с учетом традиционной аксиологии, прогрессор вне закона.

Ну, а поскольку источником и ресурсом деятельности ведьмы является сверхъестественное знание, то ей необходим и соответствующий набор инструментов, обеспечивающий ей доступ к этому знанию на регулярной основе. То есть устойчивая связь с Иным миром, которая устанавливается, как было рассмотрено выше, за счет физической (или психической, но это тема отдельного разговора) ущербности. И здесь снова появляется образ Бабы-Яги как ролевая модель. Хорошая ведьма – одноглазая или слепая, колченогая, сухорукая и т. д. Есть много этнографического материала, показывающего, как молодым девушкам, по разным причинам вынужденным играть роль ведьм, приходилось имитировать не только возраст, но и некоторую физическую ущербность.

Особое внимание в традиционных текстах уделяется потере зрения. Базовый комплекс соответствующих представлений можно обнаружить в ритуальной слепоте неофитов, которая, наряду с неподвижностью и невидимостью, выполняет задачу визуализации идеи их временной смерти, но и за пределами ритуальной культуры слепые персонажи играют значительную роль. Прежде всего это касается уже рассмотренных ведьм, но не только. Область, где вполне успешно может реализоваться слепец, – прорицания. Слепой согласно традиционной логике получает глаза в Ином мире и видит невидимое. А поскольку Иной мир является, по сути, инвариантом мифологического Хаоса, т. е. всей суммы онтологических потенциалов, то будущее там представлено так же наглядно, как прошлое и настоящее, и его можно увидеть при наличии соответствующей оптики, которой слепой человек обладает по определению. Пример слепого прорицателя Тиресия греческой традиции – один из ярчайших, но далеко не единственный. Любопытно, что «слепые ясновидящие» новейшей истории, от Ванги до активно рекламируемой сегодня в Интернете некой бабы Нины, актуализируются вполне в рамках традиционной парадигмы.

Еще одна область реализации слепцов – творчество, и по той же причине. Вдохновение в архаических социумах рассматривалось как проекция сверхъестественной, божественной воли, никак не зависящей от человека, не зря до сих пор талант определяется как «дар Божий». С этим же напрямую связана средневековая концепция имперсональности, согласно которой руку мастера направляет Бог, и человек – не более чем его инструмент. Но в силу технических причин слепец не может заниматься изобразительным искусством, и сфера их компетенции в этой области ограничивается в основном музыкой и поэзией, которые в рамках традиции считались разными гранями единого смыслового ряда.

Слеп Гомер, слепы русские гуляры и украинские бандуристы, и вообще, складывается впечатление, что слепота входит в набор профессиональных характеристик архаического поэта-музыканта. То, что это не слу-

чайно, подтверждается множеством традиционных текстов. Так, в древнекитайской книге «Го юй» в разделе «Речи царства Чжоу», где обсуждаются способы поддержания стабильности в государстве, указано: «Сын Неба, занимаясь государственными делами, велит всем: от правителей владений и высших сановников до чиновников трех рангов – подносить стихи, музыкантам – подносить песни, историографам – подносить книги, слепым, лишенным зрачков, – петь стихи, слепым, сохранившим зрачки, – декламировать» [4, с. 24]. Здесь необходимо отметить, что термины «музыкант» и «слепой» в древнекитайском языке обозначаются одним и тем же иероглифом – «гу». В другом месте этого источника есть очень показательная мысль, отражающая представление о роли музыки в сакральной модели мироздания: «Я не музыкант и не великий астролог – откуда же мне знать волю Неба?» [Там же, с. 29]. Занятия музыкой и поэзией в архаических обществах приравнивались к сверхъестественной, ритуальной деятельности, и не случайно, что в разных социально значимых ситуациях исполнялись не только мифологические, но и героико-эпические тексты, поэтические по определению.

Поэту, как и прорицателю, необходимо видеть Иной мир, поскольку согласно традиционной логике творчество в современном смысле принципиально невозможно, всё уже создано и сформулировано в космогоническую эпоху, и осталось только это найти, взять и поведать людям. А для этого, как и для прочих рассматриваемых в данной статье поведенческих схем, требуется навык медиации, обеспечивающийся соответствующей задачей физической ущербностью.

Нужно отметить, что не только в западной, но и в восточной литературной традиции образы людей с ограниченными возможностями весьма разнообразны [14, с. 24]. Так, в тексте «Чжуан-цзы» упоминается несколько таких категорий. Прежде всего это люди, про которых говорится: «насколько велика добродетель, настолько забывается телесный облик», иными словами, для оценки людей важны не внешние качества, а этическое совершенство. Речь идет о людях, рожденных с физическим недостатком, например, без губ, с горбатой спиной, уродством. Вторая категория – люди, подвергшиеся увечью в результате наказания: «В царстве Лу жил человек по имени Ван Тай, у которого в наказание отсекали ногу, но учеников у него было не меньше, чем у самого Конфуция... Видно, он и в самом деле несет людям бессловесное учение, и, хотя тело его ущербно, сердце его совершенно» [13, с. 87]. Интересно, что человек, подвергшийся наказанию, т. е. с точки зрения закона действовавший в нарушение общественных норм, оказывается сведущим о совершенном настолько, что может преподавать. В таком случае государственные законы могут противоречить законам высшим, что признается всеми участниками процесса. Третья категория – это

люди, которые не расстраиваются из-за своих недугов, видя в них изменения в жизни, некую преопределенность.

Практика канализации навыков и опыта людей архаических социумов, получивших физические травмы и лишенных возможности выполнять обычные обязанности, конечно же, не исчерпывается рассмотренными вариантами. Традиционная культура всегда поражала исследователей разнообразием стратегий решения самых разных задач, обеспечивая нашим предкам совершенно уникальные и периодически парадоксальные возможности для выживания и продолжения себя во времени. Что же касается рассмотренного аспекта архаической культуры, важно отметить, что социальное позиционирование физической уязвимости в рамках традиции имеет смысл рассматривать прежде всего с точки зрения представления о необходимости компенсации утраченных возможностей другими, «зеркально» приобретенными в результате травмы. Здесь снова проявляется привычный для архаики ритм потерь и приобретений, когда лишение чего-то не превращается в «билет в один конец», как это реализовалось впоследствии в Новое время, а становится источником новых приобретений и побед. И осуществляется это путем переноса стандартной поведенческой схемы в другую сферу за счет привлечения практически неограниченного потенциала представлений о возможностях и ресурсности такого значимого для традиции компонента реальности, как Иной мир.

Литература

1. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
2. *Шкунаев С.В.* Битва при Маг Туиред // Похищение быка из Куальнге / изд. подгот. Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев. – М.: Наука, 1985. – С. 351–380.
3. *Гиренко Н.М.* Социология племени: становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. – М.: Наука, 1991. – 303 с.
4. Го юй (Речи царств) / пер., вступ. и примеч. В.С. Таскина. – М.: Наука, 1987. – 472 с.
5. *Лич Э.* Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов: к использованию структурного анализа в социальной антропологии: пер. с англ. – М.: Восточная литература, 2001. – 142 с.
6. *Луговой К.В.* Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2013. – 276 с.
7. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 400 с.
8. *Михайлова Т.А.* Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 12–47.

9. *Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
10. Старшая Эдда: древнеисландские песни о богах и героях / вступ. ст. и коммент. М.И. Стеблина-Каменского. – М.; Л.: Академия наук СССР, 1963. – 259 с.
11. *Топорова Т.В.* Древнегерманские представления об Ином мире // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 340–434.
12. *Элиаде М.* Тайные общества: обряды, инициации и посвящения. – Киев: София, 2002. – 352 с.
13. Чжуан-цзы. Ле-цзы // Чжуан-цзы / пер., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – С. 59–275.
14. *Chen Qinyan.* Lun Zhongguo wenxue zuopinzhong canjiren xinxiangde // Canjiren yanjiu. – 2014. – N 1. – P. 20–34. – In Chinese.

Статья поступила в редакцию 23.08.2019.

Статья прошла рецензирование 12.10.2019.

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.1.1-154-170

FUNCTIONING OF INCLUSIVE STRATEGIES IN THE MYTHOLOGICAL AND RITUAL CONTEXT OF TRADITIONAL CULTURE

Lugovoy Kirill,

Cand. of Sc. (History),

Associate Professor at the Department of Theory,

History of Culture and Museology,

Novosibirsk State Pedagogical University,

28 Vilyuyskaya St., Novosibirsk, 630126, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-4014-7678

keer.007@yandex.ru

Kuratchenko Marina,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Associate Professor at the Foreign Languages Department

Siberian Institute of Management – the branch of RANEPa,

6 Nizhgorodskaya St., Novosibirsk, 630102, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-6086-5661

mkuratchenko@gmail.com

Abstract

This article is devoted to the study of the problem of adaptation and social positioning of physically disabled people in the archaic society. These inclusive strategies are defined by common notions of space and time, ways of forming identity, character of determining boundaries between the norm and anti-norm. The notion of the need to maintain stability is the key element for the traditional culture, and any way out of the normal and familiar is seen as a risk to the whole community. It is worth drawing attention to the fact that here it is about the received, but not inborn deformities. Having been injured a person can not perform his function, he becomes marginalized, which is extremely undesirable for the traditional society. Consequently, there is a need for such a mechanism that allowed disabled people to find their unconditional place in society, which, as any stable position, must be accurately defined and have a clear and functional algorithm of theoretical and practical reproduction.

The study is based on the structural-semiotic approach, which is based on K. Levi-Strauss and V. Ya. Propp's theoretical and practical constructions, which has been further developed in the works of number of national and international researchers. Also, comparative methodology, which allows to compare similar variants of traditional world perception with each other and its implementation in relevant texts, and thus to recreate the missing components of the world picture of this culture, plays a big role in this study.

The analysis of archaic plots leads to the conclusion that traditional culture offers a variety of strategies to solve problems of maintaining social stability, providing unique and paradoxical opportunities for the effective functioning.

Besides, social positioning of physical impairment within traditional culture should prospectively be considered in terms of notions about the necessity of compensation of lost opportunities by other ones, acquired as a result of injury. Here there is the rhythm of losses and acquisitions, customary to archaic worldview, when the damage in one area is compensated by the advantage in another.

Keywords: traditional culture, mythological ritual complex, cultural norms, disability, adaptation, compensation.

Bibliographic description for citation:

Lugovoy K., Kuratchenko M. Functioning of Inclusive Strategies in the Mythological and Ritual Context of Traditional Culture. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 1, pt. 1, pp. 154–170. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.1.1-154-170.

References

1. Baiburin A.K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture: strukturno-semanticheskii analiz vostochno-slavyanskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993. 240 p.
2. Shkunaev S.V. Cath Maige Turedh [The Battle of Magh Tuireadh]. *Táin Bó Cúailnge* [The Cattle Raid of Cooley]. Transl. from Irish. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 351–380. (In Russian).
3. Girenko N.M. *Sotsiologiya plemeni: stanovlenie sotsiologicheskoi teorii i osnovnye komponenty sotsial'noi dinamiki* [Sociology of the Tribe. The Formation of a Sociological Theory and the Main Components of Social Dynamics]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 303 p.
4. Taskin V.S., ed. *Go yui (Rechi tsarstv)* [Guoyu (Discourses of the States)]. Transl. from Ancient Chinese. Moscow, Nauka Publ., 1987. 472 p. (In Russian).
5. Leach E. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: logika vzaimosvyazi simvolov: k ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2001. 142 p.).
6. Lugovoy K.V. *Ritual v nartovskom epose narodov Severnogo Kavkaza* [Ritual in the Nart Epic of the Peoples of the North Caucasus]. Novosibirsk, NSPU Publ., 2013. 276 p.
7. Meletinskii E.M. *Poetika mifa* [Poetics of Myth]. Moscow, Nauka Publ., 1976. 400 p.
8. Mikhailova T.A. Otnoshenie k smerti u kel'tov: nominatsiya umiraniya v goidel'skikh yazykakh [Attitude to Death Among the Celts: The Nomination of Dying in Goydel's Languages]. *Predstavleniya o smerti i lokalizatsii Inogo mira u drevnikh kel'tov i germantsev* [Perceptions of Death and the Localization of the Other World Among the Ancient Celts and Germans]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2002, pp. 12–47.
9. Propp V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The Historical Roots of the Fairy Tale]. Moscow, Labirint Publ., 2000. 336 p.

10. Steblin-Kamenskii M.I., ed. *Starshaya Edda: drevneislandskie pesni o bogakh i geroyakh* [Elder Edda]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1963. 259 p.
11. Toporova T.V. Drevnegermanskije predstavleniya ob Inom mire [Ancient Germanic Ideas about the Otherworld]. *Predstavleniya o smerti i lokalizatsii Inogo mira u drevnikh kel'tov i germantsev* [Perceptions of Death and the Localization of the Other World Among the Ancient Celts and Germans]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2002, pp. 340–434.
12. Eliade M. *Tainye obshchestva: obryady initsiatsii i posvyashcheniya* [Initiations, rites, socetes secretes]. Kiev, Sofiya Publ., 2002. 352 p. (In Russian).
13. Zhuāngzi, Lezi. *Zhuangzi*. Transl. from the Ancient Chinese. Ed. by V.V. Moscow, Mysl' Publ., 1995, pp. 59–275.
14. *Chen Qinyan*. Lun Zhongguo wenxue zuopinzhong canjiren xinxiangde liubian [Changes of the Image of Disabled People in Chinese Literature]. *Canjiren yanjiu = Research of Disability*, 2014, no. 1, pp. 20–34. (In Chinese).

The article was received on 23.08.2019.

The article was reviewed on 12.10.2019.