

## ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РИТУАЛА

*Н.Н. Воронина*

На материале древней философии в статье раскрывается мировоззренческое значение ритуала для утверждения философских оснований, где ритуал понимается как предфилософская форма мышления. Поскольку мировоззренческий генезис происходит всегда, то понимание его истоков дает возможность осознать стихийно-обыденные элементы его развития, где ритуал играет важную роль.

Что такое ритуал, в чем его сущность, каково его значение в мышлении человека? Существует большое количество исследований, посвященных социальной и психологической функции ритуала, символическому и семиотическому значению ритуальных форм. Нам же хотелось обратиться к вопросу о том, какую роль выполняет ритуал в познании.

Исследование этимологии слова «ритуал» позволяет раскрыть сущность этого явления, как оно воспринималось древним человеком. «Само это слово пришло к нам из санскрита, в котором есть корень «ар» – «приводить в движение, двигаться». Причастие от этого глагола *Rita* как прилагательное означает «соответствующий, подходящий, правильный, праведный», как существительное – «закон (круговращения вселенной)», «порядок», «истина», «священный обряд» и «жертвоприношение». Впервые это слово встречается в древнеиндийских гимнах богам – Ригведе. (...) Однокоренным с санскритским понятием *Rita* являются такие индоевропейские слова, как английское слово *right* «право», *art* «искусство», *rite* «обычай, обряд», русское слово «ряд», «обряд», «порядок». Современный научный термин «ритуал» происходит из латинского языка, в котором есть существительное *ritus* «обряд, служба» и образованное от него прилагательное *ritualis* «обрядовый» [1].

Очевидно, что ритуальные действия имеют чрезвычайно большое значение для человека: исследователи сталкиваются с наличием ритуала уже в самых древних, самых ранних человеческих сообществах, и ритуалы в различных формах продолжают сохраняться в современном обществе. Уже из этимологии слова вытекает, что важнейшей функцией ритуала была (и продолжает оставаться) функция упорядочивающая. Первобытный человек, находясь в опасном, непредсказуемом мире, пытался каким-то образом упорядочить окружающую его действительность, искал выход из пространства хаоса. Как отмечает И.М. Дьяконов, для человека была очевидна известная упорядоченность жизненных процессов, как данность воспринимались им смена дня и ночи, времени года, необходимое повторение трудового процесса, сокращение человеческого сердца, вдохи и выдохи и другие функции организма [2]. Эта ритмичность окружающих процессов могла восприниматься и воспринималась как некий порядок. Взгляду древнего человека предстоял некий порядок мироздания, выражающийся в повторениях явлений природы. Фиксация этого порядка происходила в ритуале.

Древние представления о бытии, древние онтологии фиксировались в ритуале, воспринимаемом как аналог бытия. Мировоззрение человека формировалось не как нечто самостоятельное, а как продолжение путем повторения, путем воспроизведения образца некоего прайдействия. «В проявлениях своего сознательного поведения «первобытный», архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не

человеком. То, что он делает, *уже делалось*. Его жизнь – непрерывное повторение действий, открытых другими» [3]. Онтологические представления обретают реальность посредством ритуала. «Действие обретает смысл, *реальность* исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие» [4]. Любое действие первобытного человека – это проявление некоего «архетипа». Будь то строительство храма, дома или закладка города, будь то любое значимое мирское действие – значимость они приобретают только тогда, когда являются повторением совершенного богами или героями у истоков мира. Но при этом сам ритуал доминирует над богами, поскольку боги тоже подчиняются определенным ритуалам, нарушение которых неизбежно влечет за собой разрушение мироздания. Действия человека становятся «истинными», «настоящими» только тогда, когда реализуются в ритуальной практике, предписанной богами, но и действия богов обретают реальность только в рамках ритуала, который в этом случае можно рассматривать как основу действительности, преданность бытия.

Выход из хтонических миропредставлений у всех древних народов приводил к признанию ими вечного миропорядка, составной частью которого и является человеческое существование.

В ведийской философии – это понятие Риты, порядок, который пронизывает собой все создание и выражением которого являются пророчества Вед. Этот вечный миропорядок существует благодаря вечному повторению, существующему в мироздании. Исследователь Ригvedы Т.Я. Елизаренкова так определяет значение слова «Рита» в контексте жизни древних ариев: «Закон круговращения вселенной регулирует правильное функционирование космоса и жизни ария одновременно. По закону Рита восходит солнце и заходит солнце; одно время года в установленном порядке следует за другим. Все повторяется, как было в незапамятные времена, и, следуя закону Рита, человек воспроизводит цикличность космических явлений в цикличности ритуала, поддерживая тем самым порядок в космосе и в человеческом обществе» [5].

В гимнах Ригvedы самый дальний призыв обращается к Рите. «Пусть придет Индра с неба, с земли, или быстро из океана, из источника, из солнечного пространства нам на помощь вместе с Марутами, или издалека, с сидения закона (Риты)» [6]. Таким образом, место обитания закона-Риты находится дальше неба и земли, чьи законы также являются следствием вечного миропорядка Риты.

Наш мир представляется лишь тенью настоящего мира Риты. Именно Рита-Закон есть здесь подлинная реальность. «Реальное – это неизменный закон. То, что есть, является неустойчивой кажимостью, несовершенной копией. Реальность – это единая без частей и изменений, тогда как многое – изменчивое, преходящее» [7].

То есть Рита – это над-реальность, в которой протекает все содержание человеческой жизни, в том числе и мышление.

В Древней Индии одна из основных философских школ – миманса, полностью посвящена обоснованию ведических ритуалов. Хотя ритуал в школе мимансы имеет скорее онтологическое, нежели гносеологическое истолкование, тем не менее, мы можем уверенно сказать о его важнейшей гносеологической роли, так как гносеологической ролью ритуала обладает именно в онтологическом статусе.

Теория познания мимансы предполагает, чтобы вся познавательная деятельность человека вращалась вокруг ритуала. Ритуал здесь является своего рода центром, из которого исходят и куда должны возвращаться все скольконибудь значимые мысли о мироздании. «Сторонники мимансы даже утверждают, что поскольку веды предназначены исключительно для руководства ритуалами,

то бесполезной будет любая их часть, которая не содержит такого рода руководства, и дает лишь информацию о существовании чего-либо такого, что не может принести пользу в деле убеждения людей следовать предписанию вед для исполнения обрядов» [8]. Такой подход современные индийские мыслители обычно трактуют как «ритуалистический прагматизм», то есть взгляды ценны не сами по себе, а как обслуживание действия. Однако это не отражает специфических черт системы мимансы. Здесь акцент сделан не просто на действии как обычного рода деятельности, а на ритуале. Если продолжить эту линию, то окажется, что не только всякая мысль будет бесполезной, если не ведет к ритуалу, но также и любое действие будет бесполезно, если оно не имеет ритуальной направленности. Ритуал здесь предстает как хранитель основы мироздания, в нем содержащийся. Это означает, что ритуал – это не просто основа как начало познания, а сохранение связи с основной мироздания. Если таким образом трактовать то, что «мимансаки пытаются доказать, что каждая часть священного текста относится к актам долга» [9], то становится ясно, что долг здесь не просто служебное действие, ведущее к благу, а такое состояние гармонии, действия и мысли, где мысль не просто соответствует действию, а мысль и действие имеют одно и то же значение, только в разных областях природы. Это, казалось бы, есть смешение физического и духовного, противостоящее большинству европейских представлений о реальности, где действуют – физически, а мыслят духовно. Здесь же мысль – как действие, а физическое действие – как мысль. Отсюда стремление считать ценной только мысль, относящуюся к ритуалу, уже не выглядит странным, а является следствием определенного критерия истинности, то есть не имеющее над-аналога в Рите, не имеющее отношения к ритуалу знание есть знание иллюзорное и потому бессмысленное, как не имеющее отношения к реальности, которая есть ритуал (вечный миропорядок Рита). Надо сказать, что такая концепция истинности является логическим следствием теории обоснования через посредство авторитета Вед, так как здесь за авторитетом стоят не только прошлые «заслуги», но и такая концепция мироздания, где возможность познания определяется возможностью над-реальности Риты и авторитет является здесь синонимом истинности вообще и необходим как основание.

Говоря о философском значении ритуала, также невозможно пройти мимо древнекитайской философии, в которой ритуал играл исключительную роль. Со времени смены эпохи Шан-Инь эпохой Чжоу (12 в. до н.э.) распадается тесная связь китайской мифологии и магии с ритуалом. При этом ритуал стал господствовать в духовной культуре, внимание к его строгости и четкости было доведено до предела. Синкретически обобщенная практика ритуала, являвшего собой в широком смысле символическое действие, явилась субстратом для дальнейшего развития китайской мысли. Понятие ритуала («ли») стало фундаментом китайской философии.

Известный исследователь китайской культуры В. Малявин отмечает особенности китайского ритуала, говоря, что ритуальная практика не имела ничего общего с имитацией или созерцанием внешних объектов. «Она вестница силы бытия, но силы, предстающей в пределе своего развертывания, в качестве функциональности всех функций, внутренним пределом существования, извечной самоизменчивостью, моментом самоустранения, и потому как бы универсальной средой для сущего, или, говоря в китайских терминах, наполненностью всеобъемлющей пустоты (суй), средой как средоточием (цзянь).

Ритуал утверждал динамическую природу реальности, не столько бытие сущностей, сколько со-бытийность событий» [10].

Здесь нужно заметить, что Малявин пишет об уже сложившемся в китайской философии представлении о ритуале, а не о происхождении этих представлений. Поэтому он и говорит, что ритуал в китайской мысли не имеет ничего общего с имитацией. Однако без имитации не могло бы сложиться философского представления о ритуале по причине отсутствия предмета осмысления, то есть ритуала. И уже только в дальнейшем ритуал обретает значения, выходящие за рамки простого подражания. И только тогда главным в ритуале становится не его динамика, а то постоянство предупорядоченности бытия, черты которого он (ритуал) создает своей подражательной динамикой.

Необходимо отметить типичные черты китайской философии, которые являются последствиями ритуализированного мирозерцания. Здесь заслуживает внимания тот факт, что в китайской философии собственно не было теории познания в европейском понимании. Один из современных историков китайской философии Фен Ю-Лань пишет: «Китайских философов никогда не заботило, является ли стол, который мы видим, реальным или иллюзорным, является ли он идеей нашего разума или занимает объективное место в пространстве. Подобных эпистемологических проблем в китайской философии не найти» [11].

То есть мышление не воспринималось китайскими философами как нечто отдельное от бытия и самостоятельное. Отсюда отсутствие проблем, связанных с основанием познания, что является характерным признаком ритуалистического восприятия факта познания.

Одним словом, китайская философия происходила более из ритуального утверждения, чем из вопроса, конфликта, проблемы. Даже если существовали конфликты или проблемы, исходной точкой была их ритуалистически воспринимаемая повторяемость, то есть они становились на место изначальной посылки. Кроме того, Фен Ю-Ланем отмечается особая внушаемость стиля китайского искусства и самовыражения китайских философов. Он пишет: «Высказывания и сочинения китайских философов настолько не артикулированы, что их суггестивность почти безгранична» [12]. Что естественно для ритуала, так как суть передается через внушение, а не артикуляцию.

Сущность ритуала состоит во внушении, и на всей тысячелетней китайской философии лежит его след, как и в Индии. И там, и тут ритуал обладал познавательными функциями с той лишь разницей, что если в концепции апурвы речь идет прежде всего не о результатах познания, а о тех или иных физических или духовных благах, то суггестивность повторяемости китайской философии направлена на познание, на переход к просветленному состоянию, к открытию нового взгляда.

Философией ритуала можно назвать конфуцианство. Главный философский принцип такого образа мыслей выражен Конфуцием в словах: «Я передаю старину, а не сочиняю» [13]. Иными словами, «я стремлюсь к повторению, а не к новому». И действительно, можно сказать, что в области нового теряешь себя, а во владении прошлым обретаешь. Новое вне прошлого бессмысленно, так как его нельзя назвать началом, а именно началом задается смысл. Конфуций поэтому отказывается начинать философскую мысль с себя, так как это ведет к потере смысла существования. Словами «Я передаю старину, а не сочиняю», он говорит, что мышление, сознание началось не с него. И его цель – скорее обратиться к началу, нежели искать продолжения. Человеку в конфуцианстве предлагается

осознать себя органично вплетенным в окружающий мир природы и других людей, а не выделить себя как познающего субъекта из мира отношений. Эта черта, свойственная древнему мифологическому сознанию, сохраняется в ритуальном мышлении конфуцианства.

Сюнь-цзы так описывает возникновение «ли»-ритуала: «Как возникают «ли»? Ответ: человек, появляясь на свет, обладает желаниями. Когда эти желания неудовлетворены, он не может иметь их удовлетворения. Когда поиск их удовлетворения ничем не ограничен, будут одни раздоры. Когда есть раздоры, будет беспорядок. Когда есть беспорядок, все придет к своему концу. Древние правители ненавидели беспорядок, поэтому они установили «ли» (правила поведения)» [14]. Иными словами, происхождение ритуала объясняется через стремление к порядку общества. То есть «ли» понимается как необходимое условие существования. Достигать гармонии неба и земли человек может, только обретя свой собственный мир как свое предназначение, как свой путь. Для этого он должен понять и принять данные ему условия существования. И его мир, мир человека, обретает свой порядок в ли-ритуале, который в свою очередь обретает свое утверждение в самом повторении ритуальных действий. Сначала человек должен действовать, потом он приходит к пониманию, считает Сюнь-цзы. И в этом суть роли ритуала как над-порядка. Первоначальные действия – это не результат понимания; их первоначальная рациональность, первоначальная упорядоченность есть простое повторение. «Когда предстоят важные дела, мы гадаем, прежде чем принять решение. Мы делаем все это не потому, что тем самым можем получить то, что желаем. Все это просто этикет. Благородный человек считает это этикетом, а простой народ считает, что дело в сверхъестественных силах. Тот, кто считает это этикетом, будет счастлив; тот, кто считает, что дело в сверхъестественных силах, будет несчастлив» [15]. Соблюдение обряда как выражение иерархии, как проявление порядка отношений принципиально не направлено на получение результата. Человек в совершении ритуала не ожидает чуда перед лицом Неба, а выражает признание своего места. Ожидание же чуда понимается как ожидание нарушения порядка, данного Небом. Фен-Ю-Лань трактует это учение Сюнь-цзы, как реалистическую линию в конфуцианстве, где религиозное отношение к ритуалу заменяется поэтическим. Тем не менее он же сам пишет: «Согласно Сюнь-цзы, поступая так, человек забывает о своем призвании; осмеливаясь «размышлять о Небе», он бросает вызов призванию Неба» [16]. Сюнь-цзы представляет реалистическую линию, но реалистическую в том смысле, что волю Неба нельзя познать в обход данности, полученной от Неба. Поэтому соблюдение ритуала выражает такую покорность данности, где все на своих местах, и потому мир – в гармонии. Тогда как чудесное означает перемены и, следовательно, нарушение стабильности со всеми вытекающими отсюда отрицательными явлениями. Заслуживает внимания то, что Сюнь-цзы, выводя происхождение ритуала из общественной необходимости, тем не менее, пишет о ритуалах: «То, чему они служат, не имеет ни формы, ни даже тени, и при этом они – вершина культурности и изысканности» [17]. Таким образом, получается, что рассуждение об общественной необходимости ритуала является не его основой, а следствием. Если же в основу ритуала положить общественные интересы, то это будет ориентация по результату, что и разрушит подлинные основания ритуала. Целесообразность и основательность в изменяющемся мире несовместимы. Чему-то необходимо отдать предпочтение. Человек может мотивировать свой выбор ритуального основания, но тогда ритуал

не будет выбран именно как ритуальный пред-порядок, потому что пред-порядок – это явление, непосредственно вытекающее из природной данности, которое становится основанием для действия и мысли, пред-порядок – область между природой и сознанием. Если у ритуала нет таковой основы и он будет лишь следствием человеческой воли, то как ритуал тогда может быть основанием над-выбора, если он трактуется как порождение воли? В этом суть принципиальной неподчиняемости ритуальной природы. Посредством ритуала творится мир как бы из ничего. Народные персонификации ритуала и философские мотивировки его целесообразности ведут к использованию ритуала, но не объясняют его природы, которая состоит во внушении представления об основании мироздания посредством повторяемости.

При обращении к древним ритуальным практикам и осознанию места ритуала в ранней философии становится очевидным, что для древнего сознания именно ритуал является первоосновой всей действительности. Но каким образом ритуал создает пространство мышления? Упорядочивая окружающий мир без достаточных оснований, которых потребовало бы рациональное мышление, ритуал тем самым разрешает проблему непознаваемости и порядка. При этом содержание самого ритуала не имеет особого значения. Важен факт ритуализации, важна повторяемость ритуала.

Любой порядок требует основания, причем одного основания. Если отсутствует критерий выбора основания (а он в истоках человеческой культуры, несомненно, отсутствует, так как определение критерия невозможно вне уже существующего порядка, а следовательно, получается замкнутый круг: порядок невозможен без основания, основание без критерия, а критерий без уже существующего порядка), то необходимо преодолеть проблему изначального выбора, и она преодолевается простой подчиненностью бытию. Ведь ритуал это не что иное, как подчиненность бытию, которая позволяет обойти проблему изначального выбора переносом его в область над-порядка.

Таким образом, можно говорить о том, что присутствующая в мифологическом сознании неразделенность человека и природы актуальна до настоящего времени, так как человек пользуется мышлением, которое возникает и существует в ритуально-мифологическом над-пространстве. И свою отделенность от бытия человек тогда осознает, находясь именно в этом культурном над-пространстве, создаваемом и поддерживаемом не осознанным основанием, а ритуальной практикой. Это генетически необходимо для древнего, становящегося мышления, но когда люди отказываются от уже обретенного в историческом процессе логоса, от критических возможностей мысли, то здесь присутствует попытка решить вопросы на уровне пройденного этапа. Фундаментализм и догматизм как раз являются примерами таких попыток; по сути, они сводятся к до-мыслительным ритуальным процессам, где главную роль играет не вопрос, не выбор, а утверждение, утверждаемое в ритуальной повторяемости с целью установления порядка, как реакция на хаотическое в культуре. Отсюда принципиальная бессмысленность попыток критического диалога с фундаментализмом и догматизмом, так как они имеют только вид мышления, но на самом деле это не свободное мышление со свойственной ему критичностью, а ритуальная имитация последовательного мышления; и диалог, если и возможен, то в каких-то иных формах, но никак не посредством аргументации. Например, как в Коране предлагается разрешать проблему выбора веры: «Скажи: неверные! (...) Я и не хочу поклоняться тому, чему поклоняетесь вы, когда вы не хотите

поклоняться Тому, кому я поклоняюсь. У вас свой вероустав, у меня свой вероустав» (Сура 109; 1, 4–6) [18]. То есть рекомендуется не воспринимать проблему существования разных вер как вопрос, а как нечто иное, не имеющее отношения к принятому порядку верования. То же самое и Фома Аквинский в своем знаменитом разделении разума и веры переводит проблему из вопроса в иное, в не-вопрос.

Можно предположить, что какой-то контакт с догматическим сознанием возможен через некую форму ритуала.

Если в генезисе мышления ритуал играет позитивную роль, то в фундаментализме и догматизме решение всех вопросов и проблем посредством ритуала просто не дает возможности осуществиться реальному мышлению и просто означает постоянное вращение мысли в рамках одного замкнутого круга, представляющего собой только более расширенный ритуальный круг и ничего иного.

Таким образом, ритуал, с одной стороны, является необходимым пространством, в котором зарождается и протекает мышление. С другой стороны, мышление, становящееся в над-порядке ритуала, по своей сути обладает самостоятельностью, позволяющей ему (мышлению) осознавать самого себя. Ритуал может быть осознан как условное, а не абсолютное основание мышления, то есть вполне может быть заменен. И из факта того, что ритуал выступает в качестве основания мышления, совсем не следует удовлетворительность этого основания, так как человек способен сознавать бессодержательность или по крайней мере недостаточность этого основания. Поэтому философское мышление по своей сути противостоит ритуальному осознанию бытия, хотя нужно отдавать себе отчет о роли и значении этой априорной формы сознания, которую можно сравнить со скорлупой, которую однажды птенец должен разбить.

### Л и т е р а т у р а

1. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии / И.И. Емельянов. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. С. 13–14.
2. Дьяконов, И.М. Архаические мифы Востока и Запада / И.М. Дьяконов. – М.: Наука, 1990. С. 16.
3. Элиаде, М. Космос и история / И. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. С. 33.
4. Там же С. 33.
5. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии / И.И. Емельянов. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. С. 13.
6. Ригведа. Мандалы 1–4 / Перевод и ст. Т.Я. Елизаренковой – М.: Наука, 1989. С. 384.
7. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т. I. / С. Радхакришнан. – М.: Миф, 1993. С. 62.
8. Чаттерджи, С., Датта, Д. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М.: Селена, 1994. С. 301.
9. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т. I / С. Радхакришнан. – М.: Миф, 1993. С. 334.
10. Роули, Дж. Принципы китайской живописи. /перевод и послесловие В.В. Малявина – М.: Наука, 1989. С. 127.
11. Фэн Ю-Лань. Указ. соч. С. 28.
12. Там же. С. 33.

13. Конфуций. Изречения / Перевод, толкование и послесловие П.С. Попова. – СПб., Кристалл, 2001. С. 54.
14. Фэн Ю-Лань. Указ. соч. С. 170.
15. Там же. С. 174.
16. Там же. С. 167.
17. Там же. С. 174.
18. Коран / Пер. Г.С. Саблукова. – М.: АСТ, СПб.: Северо-запад пресс, 2004. С. 459.

On the material of ancient philosophy the article exposes the world view meaning of ritual for asserting philosophical statements, where ritual is understood as a fore philosophical form of mentality. As the world view genesis always takes place, its understanding gives an opportunity to realize elementally common elements of its development, where the ritual plays an important part.