

Лисина Е.А.

Аспирантка кафедры философской антропологии ОГУ.

Представил: доктор философских наук Ю.Ш. Стрелец

МАТРИЧНАЯ ПРИРОДА РИТУАЛЬНОГО ДЕЙСТВА (НА ПРИМЕРЕ КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ)

В статье представлен взгляд на ритуал как, во-первых, на матричное онтологическое измерение, обладающее свойствами проецирования характеристик различных феноменов и явлений; во-вторых, как на онтологическое измерение, имеющее своим основанием этико-социальную сущность, или природу. В наиболее чистом виде этико-социальную парадигму выражают жизнедеятельность и мировидение древне-китайской цивилизации. Поэтому в целях конкретного иллюстрирования теоретических постулатов изложены примерные схемы зависимостей между методологическим смыслом ритуала и теоретическим обоснованием духовных (в частности, даосских и конфуцианских) концепций, а также охарактеризована сущность теории ритуала по А. Ван Геннепу и В. Тэрнеру (то же – методологический смысл ритуала) применительно к культурно-историческим, метаисторическим, духовным реалиям китайской цивилизации; на конкретных примерах прослежены механизмы их корреляции. Подчеркивается мысль, как и каким образом символическое пространство обозначается ритуалом как духовным подвигом.

Иногда человека представляют и описывают как существо, преимущественно рациональное, экономическое, политическое или играющее. Но можно интерпретировать его и как существо ритуальное. И не столько проследить четкую параллель между его ритуальным и вербальным поведением, сколько осознать предельно ясно, что *нет процессов и состояний, свободных от ритуального контекста. Сама жизнь и есть не что иное, как ритуал.*

Метафорически выражаясь, проблема «ритуала» представляется нам прежде всего в осознании особой (или – одной из...) природы рефлексивного начала нашего о-сознания (и бес-сознательного).

И уже только затем, думается, мы с полным правом можем позволить себе конституировать ритуал как мы его осознаем в образе социокультурной и, несомненно, «символической»¹ матрицы.

Словом, это матрица, представляющая собой не что иное, как первичную структуру. Это матричная плоскость, проецирующая социальные и экзистенциальные составляющие на сакральные и профанные пространства, тем или иным образом коррелирующиеся с физической реальностью и являющиеся адекватными тем или иным сферам человеческой жизнедеятельности.

И уже в контексте данного ряда метафорически-образных понятий мы можем ставить и решать вопросы функционирования ритуала: не просто как «системы символических актов» (8) или «специфического типа поведения» (там же) или даже «дискурса» (там же), но «*уникального количественно и качественно онтологического измерения*».

Данное постулирование относительно смысла и сущности ритуала наглядно иллюстрирует *этико-социальная* парадигма восприятия и взаимоотношения с **Ритуалом**, характерная для мировидения и жизнедеятельности древнекитайской цивилизации.

Подход, *обозначенный нами как «этико-социальный»*, фигурирует по преимуществу в работах ученых – китаеведов, востоковедов: в наиболее чистом виде данный подход выражает работа В.В. Малявина «Китайская цивилизация» (6) – первое в нашей стране систематическое описание жизненного уклада и духовных ценностей китайского народа.

Понятие «ритуал» (ли) – центральное понятие китайской цивилизации на всех этапах ее исторического развития. Но и в этом ареале, и на этих временных отрезках, не теряя своей подлинной – истинной китайской этико-социальной сути, «ритуал» постоянно переосмысливался субъектами исторического процесса.

Так, изначальную архаику «ритуала» как нельзя лучше отображает имеющий зрительную природу китайский иероглиф, обозначающий «одновременно конкретный предмет и абстрактное понятие» (Малявин, с. 380). Знак «ритуал» являл картину человека, преклоненного перед стоящим на алтаре жертвенным сосудом.

В эпоху Чжоу (XI в. до н. э. – VII в. до н. э.) открытие метафизической реальности сопровождалось переосмыслением сущности ритуала («ли»). В Западном Чжоу ритуал еще сохранял свою архаическую значимость: он был прежде всего обрядом жертвоприношения, способом непосредственного общения с предками, и сфера его действия ограничивалась, по существу, кла-

¹ Если понимать под символом «мельчайшую единицу ритуала, сохраняющую специфические особенности ритуального поведения» (Тэрнер Виктор. «Символ и ритуал»).

ном чжоуского правителя. «Но уже тогда в представлениях о ритуале отразилось, – как пишет В.В. Малявин, – открытие морального измерения в человеческой жизни» (Малявин, с. 164). В соответствии с вновь найденной формулой этической дистанции между человеческим и божественным чжоусцы толковали свои культы как акты разграничения между миром людей и миром духов. Их понимание ритуала выражено в классической сентенции из конфуцианской книги «Беседы и суждения» («Лунь юй»): «Чтить богов и держаться от них в отдалении» (цит. по Малявину, там же). Со временем ритуал у чжоусцев все более терял связь с его культовым контекстом, и ритуальная коммуникация постепенно перемещалась, приобретала значение нормы нравственной самооценки. Это привело к быстрой секуляризации чжоуской культуры. Теперь «ритуал в чжоуской традиции не просто осуществлялся, но и осмыслялся как символическое действие, которое даже не обязательно должно было иметь зримый образ. Отсюда акцент на сдержанности и самоуглубленности участников ритуала, что в глазах самих чжоусцев резко отличало их культуру от экстатических культов иньцев и разных «дикарей». Вся культура классической эпохи до такой степени проникнута недоверием и враждебностью к внешним формам, что отвергает пышность в архитектуре и «сладкозвучие» в музыке, не знает устойчивой традиции живописи и скульптуры и вовсе не знает эпоса и театра» (там же, с. 164-165).

В.В. Малявин выделяет два фактора, сыгравших большую роль «в процессе рационализации категорий и ценностей архаической религии в древнем Китае» (там же, с. 165).

Один из них – «трансформация архаического гадания в этико-космологическую систему» (там же); второй фактор – исключительные прерогативы главы клана или правителя, на котором замыкалась вся религиозная жизнь. Управление государством не отделялось от религиозного ритуала, административные документы были одновременно священными скрижалями богов.

Главная тема традиционной китайской мысли – это не просто символика ритуала как символического действия, то есть такого действия, которое указывает на присутствие в одном чего-то другого и даже противоположного, в конечном же счете – на общительность, связь всего сущего, ибо в классической философии Китая реальность осмыслялась как бес-

конечно сложная игра соответствий в узоре Природы, «Небесной сети» мироздания».

В классической культуре Китая ритуал стал знаком неделимой полноты бытия, которая есть сама жизнь. Полноту ритуального всеединства символизировал водный поток, все частицы которого, захваченные общим движением, свободно взаимодействуют между собой. Но идея единотелесности бытия, акцент на сопереживании со всем сущим в бесконечном потоке жизни не мешали древним китайцам сводить реальность к знакам, структурам жизненного ритма, искать в бытии человека, общества и космоса универсальные количественные и периодические законы.

Природа ритуального действия была главным предметом размышления первого китайского мудреца Конфуция, или, по-китайски, Кун Фу-цзы (ок. 551-479 гг. до н. э.). Учение Конфуция стало первой сознательной попыткой совместить моральное усилие и жизненную непосредственность, по-новому осмыслив категорию ритуала.

Ритуал, по Конфуцию, состоял в том, чтобы неустанно «превозмогать себя», то есть преодолевать в себе эгоистические желания, создавая тем самым некое единое для всех пространство «межчеловеческого бытия», поддерживая вечные и всеобщие устои общественной жизни.

То качество ритуала, которое делало его универсальным и вечно живым и в котором человек осуществляет свое назначение, Конфуций называл человечностью («жэнь»).

Что особо касалось ритуала: «в этом пункте общественное мнение не знало снисхождения. В любой китайской деревне крестьянин, пренебрегший требованиями ритуала, терял не только доброе имя, но и – согласно постулатам классической китайской мысли – самое право называться человеком. То же самое мы наблюдаем и на высшем уровне имперской организации: только «выполнение ритуала», а не наследственные права или даже личные способности давало государю право и возможность управлять империей. По этой же причине император сам по себе немного значил. Он *был* в действительности тем самым королем, которого играет его свита» (там же, с. 597).

Ритуализм китайской традиции (как фольклорной, так и классической и эзотерической ее разновидностей) предполагал иерархию внешних и внутренних форм вещей, «подлинного» (чжэнь) и обманчивого (цзя) в бытии, «се-

мян» и «плодов» явлений. Отсюда приоритет «внутреннего постижения», декларируемый китайскими учителями в самых разнообразных областях культурной практики: в доктринах «трех религий», живописи, школах боевых искусств, даже в народном театре: «если Все внешнее – только отблеск внутреннего Опыта, то истинное ДОЛЖНО БЫТЬ представлено ложным» (Малявин, с. 132).

Данные роль и значение ритуала можно пояснить на примере следующих интерпретационных схем, проливающих свет на методологический смысл ритуала.

Как известно, современные социологи в большинстве своем придерживаются взглядов Арнольда Ван Геннепа (1) в том, что касается социального значения и психологической значимости ритуалов, и в частности ритуалов перехода, имеющих иницирующий характер и знаменующих собой переход из одного социального или религиозного статуса в другой.

Ван Геннеп показал, что все обряды отмечены тремя фазами: разделение (separation); грань (margo, или limen, что по-латыни означает «порог») и восстановление (reggregation).

Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств либо от того и другого сразу.

Вторая фаза – «лиминальный» период – является промежуточной; в ней «переходящий» субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния.

Третья фаза – восстановительная – завершает переход. «Переходящий» вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами.

Виктор Тэрнер (9) развил теорию А. Ван Геннепа, обратившись к более детальному рассмотрению статуса и концепции лиминальности: как своего рода «амбивалентности»; как «промежутка между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом»; как «выскальзывания из сети классификаций, которые обыч-

но размещают «состояния» и «положения» в культурном пространстве». (В. Тэрнер, «Символ и ритуал», с. 169).

Применительно к культурно-историческим, метаисторическим, духовным реалиям китайской цивилизации эти корреляционные зависимости (с методологическим значением ритуала) могут выглядеть следующим образом:

1. Лиминальность = Мир Протообразов = Семена Вещей = реальность Великого Пути ДАО, Пути всех Путей.²

2. ДАО (коррелируется с ритуалом), т. к.:

а) представляет типовые формы сериями событий, указывающими на сокровенное присутствие «одного тела»;

б) представляется возможным выделить три фазы:

1 фаза: путем практики вносится определенность в хаотическое всеединство (коррелируется с первой фазой протекания ритуального процесса по А. Ван Геннепу и В. Тэрнеру: 1 – separation (разделение));

2 фаза: изначальные протообразы мира (см. п. 1 выше и сноску): коррелируется со 2-ой фазой – limen (порог) – протекания ритуального процесса по А. Ван Геннепу и В. Тэрнеру;

3 фаза: «преломление в символические типы, воплощение тех или иных качеств Бытия» / «момент фиксации типовых форм и придания им статуса нормы»: коррелируется с 3-й фазой – reggregation / восстановление – протекания ритуального процесса по А. Ван Геннепу и В. Тэрнеру;

В п.п. 1-м и 2-м мы изложили примерные схемы зависимостей между методологическим смыслом ритуала и теоретическим обоснованием духовных (в частности – даосских) концепций.

Теперь остановимся на конкретных примерах, которые также дают нам возможность выделить внутри них трехфазовый цикл и коррелировать его со схемой А. Ван Геннепа – В. Тэрнера.

Итак, прежде всего:

1. Совершенствование даосского подвижника толковалось в категориях превращений т. н. трех сокровищ, или трех главных жизненных субстратов человеческого тела:

а) «семени» (цзин);

б) собственно энергии или дыхания (ци);

с) духа (шэнь).

² В данном случае мир протообразов – мир смутно-летучих, доступных лишь символическому выражению образов, исчезающих даже прежде, чем они обретут внешнюю форму; мир протообразов не отличается от человеческой практики в ее чистом виде.

2. Смысл духовной практики в позднейшей даосской литературе описывается следующими формулами:

- «упражнй Семя, дабы оно превратилось в Дыхание» (1);
- «упражнй Дыхание, дабы оно превратилось в Дух» (2);
- «упражнй Дух, дабы Он возвратился в Пустоту» (3); (по Малявину, С. 276-277)

3. Каждой стадии совершенствования соответствовал определенный метод дыхания (по Малявину, С. 277):

А. Этап «превращения семени в энергию» – ему соответствует дыхание естественное (но проникающее через диафрагму);

В. 2 ступень – т.н. «утробное дыхание» (таи си) или «сердечное дыхание» (синь си), когда деятельность органов дыхания как бы приостанавливалась, и человек начинал дышать «утробой»; для сравнения: «возвращение в утробу Хаоса, в изначальную тегучесть» -limen /лиминальность (по В. Тэрнеру);

С. 3 ступень, или способ дыхания, наивысшая, соответствует такому состоянию, когда, по словам даосского учителя и мастера воинского искусства девятнадцатого века Го Юньпэна, «дыхание, хотя и есть, но как бы отсутствует, о нем не забывают, но и не помнят, и это есть сокровенное действие превращений духа».

4. В даосских школах боевых искусств трем ступеням совершенствования энергии и дыхания соответствовали:

- А. Три метаморфозы тела:
- «изменение костей» (1);
 - «изменение сухожилий» (2);
 - «изменение костного мозга» (3);

- В. три вида применения силы:
- «раскрытие» (проявление жесткости в ударе); можно сопоставить с 1) фазой протекания ритуального процесса;
 - «сокрытие» (качество мягкости, уступчивости в силе): Можно сопоставить с «limen»;
 - «превращение» (означающее способность перенять в схватке силу противника и придать ей новое качество): М. сопоставить с 3) фазой протекания ритуального процесса;

5. Этим трем способам «применения силы» соответствовали три сустава руки:

- запястье;
- локоть;
- плечо.

6. С течением времени практика «тренировки энергии» была разработана даосскими на-

ставниками необыкновенно тщательно. Об этом подробно говорится в позднем даосском компендиуме внутреннего совершенства, озаглавленном «Основы Великого Совершенения»:

А. Для этапа «тренировки семени» выделяется шесть ступеней совершенства: «тренировка себя»; «гармонизация эликсира»; «порождение эликсира»; и «совершенствование эликсира»; «запечатывание тигля»; «закалка эликсира».

В. Следующий этап «внутреннего делания» – этап «тренировки ци» -включает в себя циркуляцию жизненной энергии по «большому небесному круговороту», охватывающему всю сеть энергетических путей организма;

С. Третий этап совершенствования – «превращения духа и возвращение в пустоту» – имеет чисто символическую значимость и недоступен словесному описанию.

7. По классическому трактату «О пребывании в забытии» Сыма Чэнчжэня» (VIII в.) можно судить о смысле собственно духовного совершенствования в даосизме.

Согласно Сыма Чэнчжэню, совершенствование начинается с «поста и воздержания». Выделяются три фазы даосской медитации -также коррелирующиеся со схемой протекания ритуального процесса А. Ван Геннепа – В. Тэрнера:

1. «спокойное сидение»/по аналогии: 1 фаза;
2. постижение «пустотности всех мыслей»

и «поддержание внимания»: это позволяет подвижнику достичь «величественной сосредоточенности», т. е. состояния отрешенности от внешних образов и внутренней концентрации; ср.: «limen»: «ускользание из сети привычных классификаций» (у Тэрнера);

3. «претворение Пути» (вечная жизнь в подлинном теле, рожденном в «квадрат-вершке» сердца; ср.(Е.Л): жизнь как вечная «смена Структуры и Антиструктуры» (у В. Тэрнера).

Кроме того, фазовое протекание ритуального процесса можно трактовать расширительно (по Скейдту).

Енс Петер Скейдт (Schojdt) выделяет 5 фаз ритуалов (вместо трех):

- начальная фаза (до инициации);
- обряды сепарации от начальной фазы;
- лиминальная фаза или обряды перехода;
- последовательность обрядов восстановления (инкорпорации);
- иницированное существование (Скейдт).

В таком случае мы можем коррелировать 5-фаз схему протекания ритуального процесса

по Е.П. Скейдту с Пятерицей, или пятичастной структурой.

Т.н. «Пятерица» – «Математическая величина, и одновременно – самый емкий символ мироздания» (с.300, Малявин) может включать в себя или подразумевать под собой:

– 5 фаз мирового цикла (или, как принято обозначать в европейской литературе, систему 5 первоэлементов, или 5 стихий (у син): дерева, огня, земли, металла и воды;

– пространственное значение 5 космических Фаз: они символизировали четыре стороны света и центр;

– В свою очередь стороны света соотносились с временами года, а центр – с переходными моментами в годовом цикле;

– Пять фаз мирового цикла с древности имели множество соответствий самого разного свойства. Таковы пять внутренних органов (печень; сердце; селезенка; легкие; почки); 5 органов чувств (глаза, язык, рот, нос, ухо); 5 видов плоти (жилы; сосуды; мышцы; кожа; кости); 5 чувств (гнев, радость; мысль; скорбь; страх); 5 цветов (синий, красный, желтый; белый, черный); 5 древних царей; 5 этических Норм; 5 видов счастья и несчастья и т. д.;

– Существует 4 порядка расположения 5 фаз мирового круговорота. Порядок, указанный выше – Дерево, Огонь, Вода, Металл и Земля, – именуется изначальным. Существует порядок «взаимного порождения» 5 стихий, где: вода рождает дерево, дерево – огонь, огонь-землю; земля-металл, а металл-воду. В противоположном цикле «взаимного вытеснения» фаз вода покоряет огонь, огонь покоряет металл; металл – дерево; дерево – землю; а земля – воду.

Как и в отношениях инь-ян, 5 фаз, по существу, накладываются друг на друга; их чередование как бы выявляет глубину пространства. Так в китайской традиции обосновывалась концепция взаимного воздействия, резонанса вещей «одного рода» причем это воздействие пронизывает в равной мере мир природный и мир человеческий. Отсюда следует, что Небо откликается на деяния людей: оно посылает добрые знамения, когда миром правит мудрец, и отвечает природными аномалиями и бедствиями, на уклонение людей от «справедного пути». Поэтому наблюдение небесных явлений и сбор сведений о разных необычных происшествиях были первой обязанностью древних правителей

Китая. Представления о резонансном взаимодействии (гань-ин) вещей «одного рода» в особенности питало идеи о подобии макрокосма и микрокосма, Человека и Неба.

В свою очередь, Конфуцианство отстаивало примат «ритуала», коренящегося в сердце человека, над безликим писанным законом, и его влияние запечатлено в характерном для китайского права акценте на индивидуальном статусе того или иного лица и особенности ситуации.

Последний выдающийся теоретик древнего конфуцианства Сюнь-цзы (ок. 313-238 г.г. до н. э.) «видел величие человека в победе над собой, способности культивировать в себе нравственность. По-новому объясняя общечеловеческую необходимость культуры, Сюнь-цзы сумел создать наиболее развернутую в раннем конфуцианстве теорию ритуала как принципа общественного устройства», (там же, с. 172).

Для Сюнь-цзы Ритуал воплощает чисто человеческое начало самоограничения и как таковое совпадает с общественным порядком во всех его аспектах – от разделения труда до правового положения индивида.

Ритуал, согласно Сюнь-цзы, устанавливает место человека в рамках социума как гармонического целого, или, в терминологии древних конфуцианцев, «совершенного равенства» (чжи пин). Речь идет, разумеется не о проповеди всеобщего равенства, а о «равенстве в неравенстве», иерархического строя, в рамках которого все равны только в том, что сполна имеют положенное каждому.

Итак, ритуал для китайцев непросто обряд и тем более чисто формальная «китайская церемония». Ритуал по-китайски – это не просто вежливое или должное поведение, но особая модель человеческой социальности. Такой социум – реальность не материальная, а духовная, символическая – и составлял подлинное бытие китайской цивилизации.

Идея же символической реальности, в свою очередь, требовала признать, что ритуальное действие обязательно будет иметь последствия в материальном мире и водворит должный порядок в обществе и даже космосе. Способ оправдать эту претензию, не идя против здравого смысла, – как полагает В. Малявин, – заключался в том, чтобы объявить сущностью ритуала «умудренное бездействие», абсолютно самодостаточное и самоценное. (Малявин, с.598).

Символическое пространство обозначается ритуалом как духовным подвигом.

Со времен Конфуция ритуал стал не просто правилом поведения, но и моральной нормой, и даже мерой просветленности сознания. Ритуал утверждает вечно сущие качества вещей. Соответственно, китайская идея ритуала требовала от каждого во внутреннем средоточии своего опыта, в глубине собственного «сердца» прозреть безусловную, «небесную» правду своего существования.

И даже китайские праздники, как пишет В.Эберхард, отражают цикл года с его сезонами именно символически и, думается, можно даже утверждать, метасимволически: в аспекте символики вечного рождения, зрелости, смерти и нового рождения, зрелости, смерти и жизни с ее радостями и печальями, представленными в трех веселых праздниках живущих и трех мрачных праздниках усопших.

С изменением общества изменяются и праздники; они теряют свой первоначальный смысл и принимают новый – иногда абсолютно отличный от прежнего. И те изменения, которые мы сегодня можем наблюдать, представляют собой такие же перемены, которые происходили все время. Так как они происходят на наших глазах, то нам они кажутся чем-то экстраординарным. Изменения являются скорее результатом приспособления к новой социальной ситуации – создания нового культурного равновесия в изменяющемся мире. (Эберхард, с. 126-127)

Но мудрость ритуала свидетельствует о постоянстве духовного бодрствования и даже, точнее, о вечнопреемственности духовного пробуждения. Она утверждает единство сознания и жизни, мысли и чувства, искусства и природы. В этом заключается секрет знаменитого китайского идеала ГУНФУ – мастерства, не требующего усилия. Исток ритуального действия – творческая «воля» (и) бытия, сила жизненных метаморфоз, «семя» (цзин) всех вещей, предвосхищающее все сущее. И речь опять-таки идет о реальности по природе символической», (там же). Следовательно, круг замкнулся.

Подытоживая, не скажем иначе ничего более верного, чем процитировав:

«Ритуал – это тело сердца. Человечность нельзя выразить в словах, а потому она обозначается ритуалом. Кроме ритуала нам ничего не нужно». (Цзяо Хун, 16 в.// цит по Малявину, с.597).

Таким образом, в контексте древнекитайской (а если шире вообще древневосточной) культурной традиции ритуал предстает перед нами как средство или, скорее даже, как путь (вариант пути) разрешения одной из проблем будущей мировой цивилизации: «взаимоотношения внутреннего и внешнего, слова и безмолвия, поверхности и глубины в человеческом опыте». (М.,с.613).

Список использованной литературы:

1. Ван Геннеп А. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.
2. Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. М., 1995.
3. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения (сост., коммент. Бломенкранца М. А.; пер. с древнекит.). М., 1999.– 958 с.
4. Конфуций. Луньей. Изречения. М., 2003.– 464 с.
5. Лао – цзы. Книга о Пути и Силе (Дао Дэ Цзин). СПб., 1994.
6. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография». ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2001.-632 с.
7. Мудрецы Китая. СПб., 1994.
8. Самыгин СИ., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону; «Феникс», 1996.-672 с.
9. Тэрнер Виктор. Символ и Ритуал. М: Наука, 1983.-277 с. Ю.Эберхард В. Китайские праздники. М., 1997.
11. Schojdt J.P. Initiation and classification rituals // Temenos. – Helsinki: 1986. -Vol. 22. p. 93-108.