

## РИТУАЛ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА ПРАКТИКА

**ЗОЯ ПАСЬКО,**

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії  
Донецького національного технічного університету*

**Стаття присвячена теоретичному осмисленню ритуалу як специфічної культурно-історичної практики, окресленню його ролі в становленні людини як носія культурних сенсів, висвітленню соціокомунікативної функції ритуальної діяльності, показу місця, що посідає ритуальна практика в системі соціокультурних цінностей.**

**Ключові слова:** *ритуал, культурно-історична практика, комунікативна функція, сакральне, профанне, ритуально-обрядова парадигма.*

**Постановка проблеми та стан її вивчення.** У чому полягає причина постійного поновлення інтересу сучасної філософії до питання про роль релігії як чинника еволюції соціокультурного буття і свідомості? Чому інтерес до релігії не обмежується лише її сучасними формами, повсякчас повертаючись до осмислення її ролі в становленні конкретно-історичних культурних та комунікативних парадигм? Ці питання виглядають досить абстрактними, але актуальність звернення до них пояснюється тим, що людині необхідно періодично повертатися до осмислення метафізичних підвалин власного Я, оновлення онтологічних та когнітивних підмурків суспільних процесів.

У цій розвідці ми маємо намір зупинитися саме на висвітленні ролі ритуалу, ритуально-обрядової діяльності та релігійної практики людства для самозбереження й саморозвитку суспільства. Слід зазначити, що в українському філософському здобутку відсутні такі фундаментальні дослідження, які стали б нарівні з роботами М. Еліаде [12] чи Ж. Батая [1], що вже отримали статус класичних праць у філософії ХХ-ХХІ сторіччя. Тому ми мусили спиратися на доробок не тільки українських, але й на твори зарубіжних авторів. Серед вітчизняних авторів роль і значення ритуальної практики розглядають у своїх роботах В. А. Бодак [2], О. С. Григор'єва [4]. Серед зарубіжних авторів можна вказати на цікавий аналіз співвідношення мирського, священного й стилю життя в Б. О'Брайна [14], комунікативної функції релігії - у К. Добелера [13]. М. Захарченко в досить фундаментальному дослідженні "Християнство: духовна традиція в історії та культурі" [5] розглядає церкву як духовний феномен, релігійний та аскетичний досвід, інтелектуальну традицію; С. Медведко аналізує вплив культурно-конфесійних традицій на характер цивілізації (на прикладі російської цивілізації) [7]. Типологія сакрального та спроба його визначення як поняття дається в дослідженні В. Ільченка та В. Шелюто [6]. Ці автори особливу увагу приділяють дослідженню феномена сакральної діяльності в історії, релігіях та культурах різних народів.

Однак в існуючих дослідженнях ще недостатньо звертається увага на осмислення функціональ-

но-комунікативної ролі ритуалу як культурно-історичної практики в сучасному суспільстві. Отже, **мета** статті полягає в теоретичному з'ясуванні питання про те, на підставі яких причин суспільні індивіди вимушені постійно звертатися до рефлексії власного Я саме через ритуалізацію комунікації та мислення. Наше **завдання** - довести, що ритуально-обрядова парадигма суспільства врешті-решт детермінує як особистісні образи культури, так і її соціально-колективні наративи.

**Виклад основного матеріалу.** Як зазначає Б. О'Брайн, діяльність, направлена на надприродне, може бути утилітарною чи неутилітарною [14]. На парадокс культурного статусу релігійного ритуалу, який полягає в тому, що ритуал може й не мати якихось по-справжньому утилітарних цілей, указує В. Бодак. Ритуальна діяльність у відповідності з культурно-утилітарними схемами, що з самого початку закладені в неї, може мати цінність сама по собі, а не тільки як засіб для досягнення яких-небудь практичних цілей [2]. Людському співтовариству діяльність із відтворення певних ритуальних дій служить способом і схемою для засвоєння певного культурного зразка, зазначається в роботі О. Григор'євої [4]. Ми поділяємо думку, що саме в цьому - у *суспільній значущості* й полягає зміст ритуальної діяльності, а не в тому, що ритуал людину чому-небудь навчає. Тому ритуальні, культові дії завжди строго визначені, суб'єкт у них позбавлений можливості діяти якщо не вільно, то хоча б привносячи щось від себе.

У філософії постмодерну культурно-соціалізуюча роль релігії в становленні суспільства стає об'єктом інтересу для філософів, що належали до різних шкіл. Але ще Л. Фойєрбах започаткував традицію, згідно з якою філософ повинен бачити не тільки специфічну соціальну роль релігії в суспільстві, не тільки її особисті дії щодо власного самозбереження й самооновлення, але вміти подивитися на перехід до релігійного шляху розвитку людства як на необхідність для становлення суспільства і свідомості. Значення релігійного комплексу в становленні реалій культури значно ширше за безпосередні інтереси релігії, за ним стоїть не лише потреба в релігійній

компенсації за безсилля чи відчуження. Філософія Нового часу започаткувала розуміння того, що за допомогою релігії людство вирішує проблеми власного самоусвідомлення й самоствердження, які значно ширші за безпосередні утилітаристські інтереси самої релігії. Цю традицію культурно-творчого аналізу релігійної свідомості було продовжено вже у філософії постмодерну. Загальна культурна роль релігії в становленні людини і її свідомості, культурно-творча функція релігійної свідомості показана через генезу конкретних форм релігії, стала однією з головних тем філософської антропології й філософії релігії.

Уважається, що наукове вивчення релігії починається з 1870 року, коли професор Оксфордського університету Макс Мюллер (1823-1900) обґрунтував необхідність створення науки про релігію. На його думку, наукове вивчення релігії має починатися з емпіричного опису вірувань та ритуалів і завершуватися створенням теорії, що пояснює ці факти. Ця традиція, започаткована ще Гегелем і Фойєрбахом, продовжується у творах сучасних філософів. Феномен сакрального й сакральні дії, місце людини всередині сакрального дійства, соціальні наслідки певного ставлення до світу сакрального, притаманні тій чи іншій релігійній культурі, стали темами творчості М. Вебера ("Протестантська етика і дух капіталізму"), Е. Дюркгейма ("Елементарні форми релігійного життя"), М. Еліаде ("Священне і мирське; "Космос і історія", "Міф про вічне повернення"), О. Кожева ("Вступ до прочитання Гегеля"), Ж. Батая ("Теорія релігії"), В. Ніскера ("Божевільна мудрість"). Погляди Р. Отто, М. Еліаде, Е. Дюркгейма на священне проаналізовані в дисертаційному дослідженні В. Токман [10].

Існування людини завжди відбувається в системі певної культури, завжди підпорядковується певним схемам діяльності, прийнятим у цій культурі. Вхід людини у світ своєї культури, процес соціалізації індивіда передбачає наявність у нього установки на прийняття певної схеми поведінки. Обряд виступає як соціальне дійство, одна з ланок у нерозривному ланцюзі діянь, що вироблені з утилітарною метою. Метою обряду в певному розумінні є майбутнє, тому що його ціль - закріплення існуючих соціальних зв'язків, тобто гарантоване відтворення їх у майбутньому.

Релігії - це завжди певні системи, що генетично пов'язані з культурою: у релігії й у культурі в цілому - спільні корені. Спочатку культура була можлива тільки як релігійна культура. Релігії ж, перш ніж вони постали у вигляді вчень, мали свою передісторію, що розгорталася в обрядово-ритуальній діяльності.

Суб'єкт духовної діяльності не тільки продукує ідеї, він включений у повсякденне життя і тому поділяє з повсякденною свідомістю всі її захоплення й пристрасті, так само як і її обмеженість. Обрядова дія розглядається як така, в ефективності якої нікому не спадає на думку сумніватися. Свій розумовий, духовний досвід суб'єкт організує в *системі понять і категорій* тієї форми свідомості, що утворилася до нього. На обмеженість думки, на яку ніби можна покладати безпередумовленість й очевидність (віру) в основу свідомості, указує В. О कोरोков [8]. Але зміст релігійних учень у свідомості

рядового віруючого існує саме на рівні *неявного* розуміння. Як помітив ще Л. Фойєрбах, релігійне вчення лише розгортає те, що для віруючого й так є семантично очевидним, існує як чуттєво-зримий образ, переживається в культурі [11, 3, с. 36]. Однак упорядкованість обряду має відношення до впорядкованості вчення. Учення - погляд на обряд ззовні, тобто його рефлексивне осмислення. Багато обрядів нині існуючих релігій своїми коренями сягають у минуле, але дістають у новій релігії іншу інтерпретацію, новий погляд, що рухається вже понятійним мисленням, тому що тільки воно дає уявлення про мету й причину, осмислює дію, доповнює її асоціаціями із сучасними процесами тощо. Для релігії її ритуал - це семантично-віртуальний зміст, а вчення - його відчужено-оповідальна форма. Свідомість, що стала понятійною, або буденна, тверезо мисляча свідомість, що оперує категоріями речей, відвертається від індивідуально-інтимного змісту ритуалу, але самосвідомість людини не може спиратися лише на раціональну сферу, тому в глибинах будь-якого мислення залишається відголос інтимно-чуттєвого компонента свідомості. Переживання ритуальної дії відповідає нашій потребі в емоційно-іраціональному сприйнятті буденної реальності, підносить нас над рівнем цієї буденності.

Символічні дії в ритуалі існують у вигляді складної системи, але для віруючої людини віртуальна реальність ритуалу є абсолютною цільною й органічною, вона виступає для неї як неявний чуттєвий образ світу сакрального [11, 3, с. 76]. Але як тільки зміст релігії стає предметом *обов'язкового* інтересу для людини, тобто постає у вигляді відчуженого змісту, як вчення, це приводить людину до рефлексії щодо власної релігії. Не випадково дослідження філософією феномена релігії найбільш широко представлено саме в протестантській традиції, яка обмежує, практично усуває з релігійного життя обряд, тому містичне переживання тут переключається на вчення, тобто на раціональне. З виникненням протестантизму почався той переверт у свідомості, наслідками якого стало звуження сфери сакрального, перенесення її з області об'єктивного буття культури й ритуалу у світ суб'єктивних переживань.

Будь-який ритуал має, так би мовити, дві сторони: зовнішню - те, що бачить у ньому сторонній спостерігач і в чому таємний, тобто знаково-символічний зміст ритуалу є прихованим, доступним лише для втаємничених, і внутрішню - той зміст, що відтворюється у свідомості учасника ритуалу. Тому зовнішня сторона ритуалу, його театральний ефект не головне, ритуал - це свідчення, а не зображення певного змісту. Використання різних мистецтв у ритуальній діяльності покликані настроювати на те, що час і місце відправлення ритуалу обіцяють переживання надзвичайного сплеску емоцій. Але ці емоції, розгул пристрастей, викликаних спільною участю в ритуальному дійстві й спільних переживаннях, приводяться у відповідність із вимогами тієї самої дійсності, буденності якої заперечується святковим характером ритуалу, що підносить людину над повсякденністю.

Але предмети в ритуалі є далеко не безглузди, вони є ключем до певної інформації, релігійний ритуал уміщує, регламентує, підкоряє певному по-

рядку весь процес життя людини - від народження до смерті. Обрядово-ритуальне дійство включає у своє семантичне поле все культурне життя людини, стає основою упорядкованих відносин людини зі світом [4]. Релігія - це не тільки вчення, що оповідають про що-небудь, це особлива форма реальності, що наявна в житті людини, це сакральне буття, що має глибокий семантичний вимір. Як зазначає О. Панич, ще Гоббс помітив, що на відміну від ересі, "усі релігії - істинні і неістинні - споріднені бо-дай у тому, що вони всі є визнаними якоюсь спільнотою, а отже, є насамперед *засобами формування цивільного суспільства*" [9, с. 51]. Ритуал - не спосіб передачі інформації, а певний міфо-семантичний простір культури. Принцип багаторазової повторюваності одного й того ж ритуалу не додає йому інформативності, але прилучає його учасників до сфери сакрального. Стихія повторюваності ритуалу підтримується вірою в магічну силу цієї повторюваності. Ритуал не оповідає про релігійний зміст, відносно релігійного змісту вчення ритуал є первинним, оповідання ж про вчення - це вже вторинна інтелектуальна обробка релігійної інформації. Потім вона постане у вигляді тексту, і текст починає виступати як первинний по відношенню до ритуалу, текст почне виправдовувати й визначати певну форму ритуалу. Насправді ритуал був первинним щодо тексту, виник раніше за нього. Віруюча людина може не знатися на тонкощах віровчення, бути зовсім не обізнаною в догматичній стороні релігії, але завжди першорядне значення вона буде надавати своєму прилученню до ритуалу: тому звичайна віруюча людина завжди відрізняє свою релігію від іншої саме за культовими характеристиками. Оповідальна ж розшифровка обрядів у свідомості релігійного індивіда може бути відсутньою. Семантичним виробництвом обряду є сакральне, обряд же про нього свідчить. Релігійні вчення можуть існувати у відчуженій від обрядовості й ритуальності формі, але релігійність неможлива без ритуальності [11, 3, с. 7]. Релігійні уявлення, що вже втратили ритуально-обрядову форму, стають міфологічною літературою чи забуваються. Якщо вони закріплюються у вигляді вчення, тобто певних теологій, то слід сказати, що теологія - це інобуття релігійності, хоча її поява знаменує перехід культури до нового рівня - до поєднання релігійної екстатичності й чуттєвості з раціональністю, і тому дає поштовх до розвитку принципово нових форм культури [12, с. 37-47]. Ж. Батай зауважує, що, визнаючи за вищими божественними силами здатність впливати на дійсність, людина практично підкорює божественне реальному, а це обертається схваленням реального світоустрою у вигляді моралі. Причому реальний порядок світу, наслідуючи мораль, підпорядковується універсальному порядку розуму. А розум, за своєю суттю, є універсальним утіленням речі (тотожної самій собі) та дїездатності (здатності впливати на що-небудь) [1, с. 72].

Культура в цілому є нав'язуванням світу певного порядку сприйняття цього світу, нав'язуванням світу зовнішніх відносно нього, штучних йому сутностей. Релігія - інститут, у якому зміст людської свідомості вперше перестає бути суб'єктивною реальністю, а стає реальністю в ранзі об'єктивності, тобто Богом,

що існує поза й незалежно від людини. Деякі філософи вказують на те, що релігія, будучи формою ірраціонального світовідношення, уже є неадекватною, але буде відтворюватися, поки "саморозірваність" земної основи не буде подолана [3, с. 12]. Але чому ж тоді вона є неадекватною? Основою релігійного ставлення до світу є продуктивна діяльність людини: дивлячись на зроблений продукт, що від початку до кінця є плодом людських рук, давній хлібороб і себе міг відчути деміургом. А "первинне усвідомлення того, що являє собою знаряддя праці, - зазначає Ж. Батай, - обумовлювало трансцендентність об'єкта, свідомість визначала об'єкт, на який вона була спрямована, лише у вигляді смутно сприйманого духу" [1, с. 97].

Але суб'єктність, індивідуальність народжується не з усвідомлення людиною права власності на плоди праці своїх рук, а з усвідомленого розриву між індивідуальним, кінцевим буттям і буттям родового цілого [4].

В основі обрядовості чи міфологічних уявлень, зрозуміло, можна побачити сліди давньої матеріально-предметної діяльності людини. Але самі предмети цієї діяльності зникли в глибині століть, а їхня міфо-семантична обрядово-ритуальна оболонка зберігається й існує в релігійній свідомості сама по собі, відтворюючись вже незалежно від факту існування предметів чи предметної діяльності, із приводу яких обряди чи уявлення виникли. Л.Фойєрбах зауважує: "... уявлення, що зустрічаються в різних народів..., які вражають своєю подібністю з християнськими уявленнями, є не залишками якоїсь попередньої релігії, що історично існувала, або провісниками християнської релігії, але виниклими з природи релігії, з її внутрішніх законів, з її сутності, необхідними для релігії уявленнями; різницю, зрозуміло, істотну *різницю*, становить тільки зміст цих уявлень, що може бути навіть нерелігійним, тобто суперечним справжній сутності релігії" [12, 3, с. 45].

Л. Фойєрбах, аналізуючи християнство, зауважував, що конкретна, історична людина творить свою історію, зв'язуючи будь-який свій реально-історичний учинок із учинками тих богів (чи Бога), що стояли біля витоків її релігійно-міфологічної історії: "Христос є не що інше, як усвідомлення людиною єдності своєї й божественної сутності, усвідомлення, що, коли наступив час її перетворення у все-світньо-історичне, повинне було стати безпосереднім фактом, з'єднатися в одній особистості, потім утілитися в одному індивідуумі й протиставити себе світу, що перебував ще в давньому протиріччі народних різниць, як творця нової світової епохи" [12, 1, с. 66]. Будь-яку конкретну дію, що її робить реальна, окрема людина, вона чинить, оглядаючись на ту релігійно-міфологічну послідовність, що, як людина вважає, лежить в основі її історичної культури. Ритм тієї релігійної історії, що відчувається людиною, визначає її історичне діяння, дає їй певне право на нього. Так історія через дії людини, що оглядається на релігію, визначається релігією. У свою чергу, зв'язуючись із релігійною перспективою, людина знову й знову відтворює релігію. Ідея створення світу в релігії санкціонує людину на власну творчість, у тому числі релігійну, тому вона прий-

має як природний факт не тільки те, що одні релігії змінюються іншими, але й те, що поруч існують різні релігії. Так виявляється психологічно можливим монотеїзм у картині релігійного різноманіття. Сакральна історія, створюючи образ історії, тим самим санкціонує право людини на зміну соціально-культурних схем свого існування. Тільки з усвідомленим розмежуванням між світом реального буття і світом свідомості (чуттєвих переживань), що здійснюється науковим мисленням, із заглибленням мислення в автономний світ речей науці вдається позбутися дуалістичних формулювань, що вироблені свідомістю, спочатку заглибленою у світ міфологічних уявлень та образів. Образ предмета в науці поступово позбавляється образності, стає толерантним щодо його естетичної чи етичної оцінки, але при цьому наука віддаляє людину від самої себе, низводячи життя в усій його різноманітності до реального світоустрою, поданого в єдиноможливому (тому, що визнається за істинне) баченні. "Вагомість й автентичність визнаються цілком за річчю, матеріальним виробництвом й осмисленням виготовленої речі. Усе інше - не більш ніж суєта і томління духу" [1, с. 98-99].

#### Висновки

По-перше, слід відзначити, що на відміну від предметно-утилітарної діяльності, яка, будучи обумовленою можливостями матеріалу й прагматичними задачами, усе ж дає суб'єкту відносну свободу - суб'єкт тут має право на певний варіант у виборі рішення, у пошуку засобів для виконання задачі, в обрядово-ритуальній діяльності збереження всієї структури, усього малюнка ритуалу є її метою. По-друге, навіть той цілком позитивний і прагматичний результат, що може бути досягнутий, у схемі такої діяльності виглядає як побічний - утилітарна значущість ритуалу є другорядною. Отже, по-третє, культовий обряд, ритуал має риси самоцінності, він сам є предметом свідомого цілепокладання.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Батай Ж. Теория религии / Ж. Батай // Теория религии. Литература и зло / [пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича]. - Мн. : Современный литератор, 2000. - С. 5-120.

2. Бодак В. А. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях / В. А. Бодак. - К., 2000. - 197 с.

3. Боровская Л. А. К вопросу о социальных корнях иррационального мироотношения / Л. А. Боровская // Научные записки Приазовского государственного технического университета : сб. науч. работ. - 2000. - Вып. 1. - С. 9-12. - (Гуманитарные науки. Серия Философия.).

4. Григорьева Е. С. Культ как один из способов существования "деятельности организации пространства" / Е. С. Григорьева // Вестник Моск. ун-та. - 2000. - № 2. - С. 90-100. - (Сер. 7. Философия).

5. Захарченко М. В. Христианство: духовная традиция в истории и культуре / М. В. Захарченко. - СПб., 2001. - 348 с.

6. Ильченко В. И. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В. И. Ильченко, В. М. Шелютю. - К. : АО "ИТН", 2002. - 324 с.

7. Медведко С. В. Влияние культурно-конфессиональных традиций на характер российской цивилизации / С. В. Медведко // Российская цивилизация : Этнокультурные и духовные аспекты. - М., 1998. - С. 241-247.

8. Окорочков В. В. Очевидность как фундаментальная проблема "чистых наук" (Декарт и Гуссерль у истоков сознания) / В. В. Окорочков // Sententiae : сб. науч. работ Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). - III. - (№ 1 - 2001). - С. 30-38.

9. Панич О. Епістемологічний скептицизм як основа політичної теорії Гоббса. Стаття друга. Віра та пізнання як суспільний процес / О. Панич // Схід. - 2001. - № 2 (39). - С. 49-55.

10. Токман В. В. Феномен священного : його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 / В. В. Токман. - К., 2001.

11. Фейербах Л. История философии. Собр. произв. : в 3-х тт. / Л. Фейербах. - М. : Мысль, 1967. - Т. 1. - 544 с.; Т. 2. - 478 с.; Т. 3. - 685 с.

12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде ; [пер. с фр.]. - СПб. : Алетей, 1998. - 249 с.

13. Dobbelaere K. Relations ambigues des religions a la societe globale / K. Dobbelaere // Social compass. - L., 1998. - Vol. 45. - № 1. - P. 81-98.

14. O'Brien B. Trivialising the sacred / B. O'Brien // Studies. - Dublin, 1999. - Vol. 88. - № 352. - P. 408-416.

Z. Pas'ko

### RITUAL AS CULTURAL AND HISTORICAL PRACTICE

In the article a ritual as specific cultural and historical practice is intelligent in theory, the role of ritual is certain in becoming of man as a transmitter of cultural values, the social-communicative function of sacred activity, place of practice of ritual, is lighted up in the system of social and cultural values.

**Key words:** ritual, cultural and historical practice, communicative function, sacred, corporal, sacral-ceremonial paradigm.

© З. Пасько

Надійшла до редакції 11.05.2012

№ 3 (117) травень-червень 2012 р.