

ПРОЦЕССЫ ГУМАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Международный научно-практический журнал «Вестник МИРБИС» ISSN 2411-5703 <http://journal-mirbis.ru/>
№ 1 (21)' 2020, DOI: 10.25634/MIRBIS.2020.1

Ссылка для цитирования: Рагозина Т. Э. Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда // Вестник МИРБИС. 2020. № 1 (21). С. 162–172.
DOI: 10.25634/MIRBIS.2020.1.20

Дата поступления 04.11.2019 г.

УДК 130.2

Татьяна Рагозина¹

ТРУД И РИТУАЛ: РИТУАЛ КАК ПРЕВРАЩЁННАЯ ФОРМА ОБЪЕКТИВНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ТРУДА

Аннотация. Статья посвящена проблеме происхождения ритуала как формы культуры. В связи с этим предметом анализа оказывается процесс становления объективно-целесообразной формы труда, которая является всеобщей исходной основой и источником возникновения форм социальности и форм культуры. На примере модели загонной охоты осуществляется реконструкция становления формы объективной целесообразности труда, которая образует внутреннюю подвижную структуру труда, функционирующую в качестве способа совместной деятельности. Анализ особой функции труда — функции повторения и сохранения порядка действий, ведущего к нужному результату, носителем которой выступает способ совместной деятельности, позволяет увидеть в ней ритуал как имманентный процессу труда механизм его воспроизводства. Метаморфоз этой исходной формы ритуала проходит ряд ступеней, в результате чего ритуал из особой функции труда превращается в наличную форму культуры — в ритуал как знаково-символическую деятельность.

Ключевые слова: труд и ритуал, объективная целесообразность, социальный метаболизм, текучая структура, метаморфоз ритуала.

¹ Рагозина Татьяна Эдуардовна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии. Донецкий национальный технический университет (ДонТУ), Донецк, Донецкая Народная Республика. E-mail: tatyana.ragozina@list.ru.

I. О методологических основаниях решения проблемы начала истории, общества и культуры: труд как органическая система

Как верно заметил однажды М. К. Петров, «древность предмета <...> изучения никак не гарантирует от появления новых проблем. В изменившихся конкретно-исторических условиях любой, казалось бы, вдоль и поперёк изученный, расписанный по учебникам, школьным и университетским программам, остывший и потухший предмет может оказаться действующим вулканом, который требует к себе внимания с какой-то совсем новой и неожиданной стороны. Обычно это как раз та сторона, что до поры до времени была прикрыта постулатами, абсолютами, началами, которые принимают как самоочевидные и не требующие доказательств и исследований. Роль меняющихся конкретно-исторических условий состоит, как правило, в том, что они формируют новые точки зрения и соответственно новые проекции на предмет, позволяющие увидеть нечто за ширмой самоочевидности» [Петров, 1991., с. 21].

Во второй половине прошлого века эта новая

и неожиданная проекция на старый философский предмет была отнесена М. К. Петровым к феномену культуры, получив ёмкое и лаконичное выражение в сформулированном им положении: «Сегодня нас всех волнует культура. Причём культура не как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человечеством по ходу общественно-исторического развития, а скорее как самая широкая постановка вопроса о способе социальной жизни, куда на правах частных <...> входили бы проблемы мировоззрения, форм общественного сознания... и т. п.» [Петров, 1992, с. 6]. Бесспорно, эти слова, сказанные М. К. Петровым, сохраняют свою актуальность и сегодня.

По мнению автора, чтобы быть «самой широкой» постановкой вопроса о культуре как способе социальной жизни, сам этот вопрос должен быть, в свою очередь, поставлен на ту единственную, по-настоящему предельно широкую почву (основание), представленную объективным субъектом исторического развития, которому с необходимостью атрибутов принадлежат как сама социальная жизнь (общество), так и культура как способ существования этой жизни².

² Здесь поэтому нельзя ограничиваться духовной сферой, проблемами

Речь идёт о труде. Именно труд является тем вдоль и поперёк изученным предметом философской рефлексии, который на самом деле оказывается скрытым «вулканом», способным снова революционизировать сложившуюся систему понимания вещей. Именно он, рассматриваемый марксистской традицией в качестве всеобщей основы истории, общества и культуры, есть тот самый «остывший и потухший предмет», покинутый суетным философским мышлением наших дней, который на самом деле был и остаётся единственным «действующим вулканом» — действительным источником, деятельной субстанцией-субъектом истории, общества и культуры. Несмотря на прихоти философской моды, он по-прежнему требует к себе внимания хотя бы уже потому, что без него никак не удаётся понять и изобразить общественную историю людей как единый, закономерный, естественноисторический процесс.

Какая же «неожиданная сторона» труда, будучи до поры до времени прикрыта постулатами, должна теперь стать непосредственным предметом исследования, заслуживающим самого пристального внимания со стороны философского мышления, без анализа которой не представляется возможным ни решение проблемы происхождения форм культуры в целом, ни решение проблемы происхождения и сущности ритуала в частности.

Если попытаться кратко выразить суть нового подхода и новой проекции на старый предмет, то общие контуры этого предмета можно будет очертить примерно следующим образом: труд как органическая система — вот тот новый ракурс, на основе которого только и возможна теоретическая реконструкция труда как саморазвивающейся социальной системы. Такой подход неизбежно выдвигает вопрос о проблеме начала самой этой системы, конкретизируя его следующим образом: какая именно из форм труда является всеобщей (зародышевой) формой его существования, выступая в силу этого исходным отношением системы? С чего начинается труд как общественная система? Соответственно, с анализа какой формы труда должна начинаться теория?

Этот новый взгляд на труд предполагает преодоление массового стереотипа, связанного с представлением о том, что таким началом является орудийная деятельность человека. Представление о «труде вообще» как целесообразной деятельности, производящей вещи (орудия тру-

да), в принципе не позволяет изобразить труд в качестве исторически развивающейся системы связей и отношений потому, что эти связи и отношения изначально отсутствуют в категориальной структуре «цель — средство — результат», описывающей механизм индивидуальной деятельности³.

Философский анализ труда потому не может сводиться к указанной плоскости, что орудийная деятельность, взятая на заре человеческой истории, есть (а) форма индивидуальной, а вовсе не форма коллективной деятельности (не форма общественного производства), которая к тому же (б) уже предполагает наличие готового человека с готовым сознанием в виде цели и осознанного способа действий, что свидетельствует о том, что (в) эта форма труда сама носит уже производный и обусловленный, а отнюдь не субстанциальный характер.

Закономерности развития зрелой фазы труда, открытые Марксом в середине XIX века, дают ключ к пониманию проблемы начала истории, согласно которому не всякий труд, не «труд вообще», взятый в качестве орудийной деятельности и представляющий собой процесс производства вещей, способен быть объяснительным принципом развития общества, а только такой труд, который выступает как процесс производства форм общественных связей и отношений. Соответственно, решение проблемы начала истории общества и культуры не может сводиться к анализу орудийной деятельности индивида потому, что это — разные формы труда, производящие разные продукты и, следовательно, получающие своё завершение в разных результатах: труд как способ совместной деятельности индивидов есть процесс, производящий общество (саму форму связи); труд же как орудийная деятельность индивида есть процесс, производящий вещи.

Научный анализ проблемы начала человеческой истории и культуры возможен только при условии рассмотрения труда со стороны его социальной формы, а не как изготовление орудий труда путём воздействия одного чувственного предмета на другой. Кстати, Маркс в «Капитале» подобного рода взгляды подвергает уничтожающей критике, иронизируя по поводу теории «первой палки» [Маркс, 960, с. 195].

Это означает, что непосредственным предметом анализа может и должен быть труд как некий социальный метаболизм, совершающийся в рам-

мировоззрения, образования, форм общественного сознания... и т. п., как полагал Петров.

3 По этому вопросу читателю можно рекомендовать статью автора. См.: [Рагозина, 2018а, с. 48–56.]

ках совместной деятельности многих индивидов, направленной на достижение общего результата, и потому протекающий в форме обмена деятельностью, в ходе которого впервые возникают специфические узы общественной связи и зависимости индивидов друг от друга.

II. Труд как социальный метаболизм: становление формы целесообразности

На заре человеческой истории из всех известных видов деятельности становящегося человека, свойственных этому периоду (охота, собирательство, рыболовство), такой формой труда обладала только загонная охота, которая, будучи по своему содержанию и внутренней структуре сложносоставным, единым целостным процессом, внутри себя многообразно расчленённым на обособленные и относительно самостоятельные, но при этом взаимосвязанные друг с другом и с конечным результатом акты действий, одновременно осуществляемые многими индивидами, по самой своей сути действительно представляла собой некий социальный метаболизм в виде взаимного обмена деятельностью, непосредственным результатом которого в каждый данный момент (помимо собственно охотничьей добычи) оказывались определённые формы связи и зависимости индивидов друг от друга и от их совместно осуществляемой деятельности (вместе образующие то, что принято называть обществом).

Реконструкция модели загонной охоты убедительно демонстрирует, что всеобщая форма целесообразности возникла и сложилась как имманентно присущая труду его внутренняя организация — способ его оптимального членения, который формировался стихийно благодаря наличию столь же стихийно складывавшейся всякий раз объективной ситуации в виде динамично менявшейся системы внешних факторов, определявшей всё течение охоты и её общий исход. Это означает, что целесообразность как таковая (как всеобщая форма трудовой деятельности древнего коллектива людей) формировалась и первоначально возникла в процессе загонной охоты вовсе не как чья-то субъективно осознанная и кем-то заданная цель, а, напротив, как некая целесообразность без цели, то есть, как стихийно складывавшийся способ совместных действий индивидов, направленный на достижение нужного всем общего результата.

Будучи таким стихийно возникшим способом совместных действий, сформировавшимся на основе столь же стихийно сложившегося разделения труда внутри охотничьего коллектива в

виде закрепления за определёнными группами участников охоты вполне конкретных действий и манипуляций — этот способ действий как таковой по понятным причинам не был и не мог быть реализацией чьих бы то ни было индивидуальных планов и намерений, то есть, не был и не мог быть следствием осуществления чьих-то сознательно поставленных целей, а складывался исключительно под воздействием, с одной стороны, диктата потребности и, с другой, под воздействием динамично меняющейся во время охоты ситуации, всякий раз включавшей в себя набор не только известных и в этом смысле постоянных факторов, но и определённое количество переменных факторов¹, всей совокупностью которых как самонаводящейся целью в итоге и коррелировался, технологически отшлифовываясь от раза к разу, совместный способ действий людей, явившийся исторически первой системой разделения труда, которая первоначально существовала в виде внутреннего членения труда.

И именно потому, что данный способ совместных действий индивидов первоначально складывался под воздействием этих чисто природных внешних факторов абсолютно стихийно (не будучи осознанным каждым в отдельности из участников загонной охоты), именно поэтому он с необходимостью имел форму не чьей-то субъективной целесообразности, а исключительно форму объективной целесообразности, которая совпадала с формой внутреннего членения труда и которая в силу этого обстоятельства была локализована вовсе не в мозгу отдельно взятых индивидов и вообще не в пределах их телесной организации, а вне пределов их телесности, функционируя и закрепляясь в качестве внешнего по отношению к каждому отдельно взятому индивиду механизма совместных действий, продиктованного требованием эффективности осуществления труда.

Поэтому как таковая, форма целесообразности, возникнув в качестве внешнего (по отношению к телесной организации индивидов) механизма действий, осуществляемого многими индивидами и функционирующего вне телесного пространства каждого из них, а именно, в пространстве их коллективной деятельности,

¹ В частности, это могло быть связано с тем, на какого именно зверя в каждом отдельном случае велась охота, например, на пещерного медведя или на мамонта; была ли особь взрослым и крупным животным или молодым и средних размеров; была ли особь здоровым и сильным животным или больным и неспособным на активное сопротивление экземпляром, которого достаточно было умелыми действиями отсечь от общего стада, чтобы обеспечить успешный исход всей остальной охоты.

которое с этого момента перестаёт быть чисто физическим (природным) пространством, становясь пространством социальным, пространством культуры, эта форма целесообразности труда есть исторически первая разумная форма его социальной организации, образующая собой столь же разумную форму социальной связи и зависимости индивидов друг от друга и от совместно выполняемой деятельности.

Таким образом, анализ модели загонной охоты позволяет установить, что форма объективной целесообразности, принадлежащая общей совокупной деятельности коллектива людей, и была той простейшей исходной формой социальнойности, теми надбиологическими узлами, которые связывали формирующихся людей в социальный организм. Эта же простая форма целесообразности и стала исторически первой разумной формой, выступившей в качестве социальной основы будущего индивидуального сознания: действия всех участников загонной охоты, являясь фрагментами общей формы объективной целесообразности, будучи тысячекратно повторены и отработаны в качестве таковых, со временем становятся действиями, предпринимаемыми ими уже вполне намеренно и специально, а вовсе не стихийно и спонтанно, как это было вначале, приобретая индивидуально осознанный характер исполнения каждым участником того или иного конкретного действия — характер субъективной целесообразности.

Совместный труд, развивающийся по логике органической системы, превращал вовлеченных в него индивидов в свои органы, побуждая их, вдобавок к данным им природой органам, создавать искусственные органы — орудия труда, которые были необходимы им для выполнения трудовых операций, входящих в состав совместно осуществляемой деятельности. Это означает, что труд как индивидуальная орудийная деятельность является формой, производной от труда как коллективного обмена деятельностью и сложившегося в ходе его функционирования совместного способа действий индивидов.

III. Ритуал как особая функция труда

В частности, совместный способ действий, чья подвижная текучая структура сложилась совершенно стихийно и бессознательно в виде простой формы целесообразности труда, обретая характер социального метаболизма (характер устойчиво воспроизводящегося отношения обмена и распределения деятельности между участниками охоты), начинает функционировать как стабиль-

но действующий механизм закрепления и сохранения этой целесообразной формы связи индивидов друг с другом, выступая благодаря этому как особая функция труда — как ритуал.

Ритуал как особая функция труда — функция повторения и сохранения порядка / последовательности действий, ведущего к нужному результату, а также функция воспроизводства и закрепления формы социальной связи индивидов друг с другом есть имманентный процессу труда механизм его воспроизводства, а, следовательно, и механизм воспроизводства общественной жизни в целом, словом, одно из необходимых условий преемственного существования древнего коллектива людей.

Как видим, в своих действительных истоках ритуал, когда-то значительно раньше, чем он обрёл форму самостоятельного бытия, став исторически первой знаково-символической формой культуры, был необходимым внутренним моментом процесса труда, обеспечивающим воспроизводство жизни людей, то есть, был ни чем иным, как особой функцией труда, а вовсе не некоей самодовлеющей «символической ценностью, стоящей над реальностью быта» [Глебкин, 2007], как в этом заверяет нас В. В. Глебкин.

Именно потому, что ритуал есть особая функция труда — функция повторения и воспроизводства порядка/последовательности действий, ведущих к нужному результату и потому обладающих, с одной стороны, устойчивостью и стабильностью совместного способа действий, с другой, свойством изменчивости, присущим подвижной текучей структуре труда, именно поэтому ритуал ни в коем случае не есть также ни шаблон, ни стереотип, как полагал К. Лоренц [Лоренц, 1998] и многочисленная армия его сторонников. И наоборот: ровно по этой же причине повадки и шаблоны поведения, свойственные стадным животным, ни в коем случае не могут быть квалифицированы как ритуал.

Трудовое происхождение ритуала как формы культуры опровергает этот ставший расхожим (благодаря концепции К. Лоренца) предрассудок, показывая, что носителем кода ритуала выступает текучая структура труда, форма его целесообразности; что сущность ритуала состоит, следовательно, в том, что он является такой наличной формой культуры, которая, во-первых, производна от формы целесообразности труда и, во-вторых, способна представлять и воспроизводить её особым — знаково-символическим способом. Кроме того, ритуал в качестве наличной формы

культуры, как деятельность знаково-символическая, обладает, в отличие от шаблонов и стереотипов поведения высших животных, самостоятельным бытием по отношению к процессу труда как материальной, чувственно-предметной деятельности, существуя наряду с ним и параллельно с ним как его идеальная структура¹.

И, наконец, ритуал как знаково-символическая форма человеческой деятельности обладает самостоятельным пространственно-временным бытием также и по отношению к совершающим его индивидам, выступая в полном смысле слова как внешняя и вполне объективная по отношению к их сознанию и их телесной организации деятельность, которая к тому же может осуществляться независимо от каждого из них, взятого в отдельности.

Что же касается шаблонов поведения стадных животных, то их носителем выступает генетический код, закрепляющий эти шаблоны поведения в виде определённых динамических стереотипов высшей нервной деятельности, локализующихся в структурах мозга, а также морфо-функционально закреплённых в телесной организации животных.

Кроме того, ритуал, будучи внешней формой фиксации и сохранения способа совместных действий людей, является таким внешне функционирующим механизмом преемственного существования человеческого общества, для обозначения и фиксации сущности которого в современной литературе было специально выработано понятие культурной памяти. Линия культурной памяти — это ещё одна линия, призванная принципиально разграничить два мира: социальный и биологический².

Дело в том, что формы культурной памяти, выражая всеобщее — закон существования единичных социальных явлений, существуют не только в них как нечто имманентное лишь им и не более того (а именно так обстоят дела в сфере биологической жизни, где генетическая память не существует как внешняя по отношению к индивидуальным особям их видовая форма), но и вне их —

как особое тело культуры, функционирующее и развивающееся как особая реальность — «чувственно-сверхчувственная реальность идеальных форм», которая самим фактом своего существования свидетельствует, что привилегия удвоения своего бытия свойственна исключительно социальному миру людей, но не биологическому миру животных.

Возвращаясь к анализу ритуала как особой функции труда, нельзя не отметить, что она наилучшим образом выражает его, труда, всеобщую сущность, состоящую в том, что труд в качестве производства общественной жизни с самого начала выступает как некий социальный ритуал. Воспроизводство жизни путём производства необходимых для существования человеческих индивидов средств есть вечное необходимое условие их преемственного существования, собственно и превращающее производство средств существования в монотонно совершающийся ежедневный жизненный ритуал. Причём, и это принципиально важно, ритуалом его делает не только функция повторения, но и то обстоятельство, что труд есть связанная в стабильную форму воспроизводства действительной жизни деятельность людей.

Именно в этом смысле труд в целом есть некий социальный ритуал³. Однако то, что справедливо в отношении труда как процесса общественного производства, в ещё большей степени оказывается справедливым в отношении тех его функций и свойств, которыми труд обладает на уровне своей внутренней сущностной структуры.

Итак, труд, взятый в своей особой функции — как связанная в стабильную форму деятельность людей, как некий социальный метаболизм, как процесс обмена и распределения совместной деятельности в форме объективной целесообразности — есть ритуал.

IV. Метаморфоз ритуала: превращение функции в относительно самостоятельную форму деятельности

Как же происходит обособление и отделение этой особой функции труда от самого процесса труда как живой чувственно-предметной материальной деятельности? Если поставить этот вопрос в несколько иной редакции, то он получит предельно широкое звучание. Ввиду того, что носителем ритуала как особой функции труда выступает его текучая структура (идеальная форма труда), то проблема происхождения ритуала как

1 Это обстоятельство заключает в себе вполне конкретный ответ на вопрос Н. Гартмана о том, «обладает ли идеальное своим собственным способом бытия», вопрос, резюмирующий многовековую философскую традицию толкования природы идеального, сформулированный Н. Гартманом в бескомпромиссной форме, на что указывает один из ведущих его исследователей — Я. А. Слинин [Слинин, 2003, с. 44–49].

2 Эту особенность культурной памяти автор раскрывает в статье. См.: [Рагозина, 2017].

3 Выражение *социальный ритуал* читатель может найти в работе М. К. Петрова «Самосознание и научное творчество» [Петров, 1992].

самостоятельной формы культуры оборачивается старой-престарой, исконно философской проблемой происхождения идеальных форм, хоть и звучит она сегодня достаточно прозаично: каким образом труд обнаруживает свою двойственную природу; каким образом идеальная форма труда (его текучая структура) получает свою собственную, отличную от его натуральной, форму бытия?

Дело в том, что постоянно осуществляемая функция рано или поздно создаёт для себя форму своего внешнего обнаружения, форму своего наличного бытия, получающую обособленное существование. Превращение функции в форму — это всеобщий, необходимый и потому закономерный момент всякого процесса развития. Эта закономерность развития, свойственная обществу как саморазвивающейся органической системе, была детально исследована К. Марксом и неоднократно продемонстрирована им в «Капитале».

Так, в главе «Деньги, или обращение товаров» Маркс, рассматривая метаморфоз товаров и отслеживая в нём функцию денег как средства обращения, характеризует саму эту функцию как «...постоянное монотонное повторение одного и того же процесса» [Маркс, 1960, с. 125], благодаря чему в итоге происходит превращение этой функции в самостоятельно бытийствующую форму: «Из функции денег как средства обращения возникает их монетная форма» [там же, с. 135].

Маркс при этом показывает, что и то, и другое, и деньги в своей функции быть средством обращения, и деньги как монетная форма, получившая обособленное, отдельное от товара существование — возникли из функциональных свойств меновой стоимости товара, или, ещё проще, из стоимостных свойств товара. «Свойство товара быть стоимостью не только может, но и должно, — говорит К. Маркс, — вместе с тем приобрести существование, отличное от его натурального существования» [Маркс, 1980, с. 85].

Это, в частности, только и служит рациональным основанием объяснения, которое даёт Маркс в «Экономических рукописях 1857–1861 гг.» тому удивительному факту, что «...все те свойства, которые перечисляются как особые свойства денег, суть свойства товара как меновой стоимости ...» [там же, с. 86], суть обретшие внешнюю форму функции товара как меновой стоимости.

Так, если теперь мы снова обратимся к метаморфозу труда, то увидим, что и свойство труда быть формой целесообразности «...не только может, но и должно вместе с тем приобрести

существование, отличное от его натурального существования»; что из функции простой формы целесообразности быть идеальной текучей структурой совместного способа действий с неизбежностью возникает её ритуальная форма; что всеми своими свойствами ритуал как наличная форма культуры обязан труду, а точнее, его простой форме целесообразности.

Нельзя не видеть, что все те свойства, которые современными исследователями приписываются ритуалу как самостоятельной форме культуры и квалифицируются ими как особые свойства ритуала, а именно: быть символической деятельностью, воспроизводящей определённый жизненно важный порядок действий, быть средством коммуникации и выполнять функции укрепления и упорядочивания социальных связей внутри древнего коллектива людей, быть формой повторения и сохранения того, что выступало в качестве «начала» и, как итог всего этого, быть высшей сакральной ценностью, решительно все эти свойства суть не что иное, как обретшие внешнюю форму существования функции самого труда как субъекта / носителя формы целесообразности.

В свете сказанного, суть ритуала может быть определена вполне точно и лаконично: ритуал есть превращённая форма объективной целесообразности труда. В этом и только в этом состоит его действительная сущность, совпадающая с его происхождением и в нём же находящая своё рациональное обоснование. Превращённой формой своего существования ритуал обязан тому обстоятельству, что он есть форма, производная от труда и в этом смысле — произведённая трудом как совместной деятельностью людей в ходе воспроизводства ими своей общественной жизни.

Что же касается процесса обретения ритуалом наличной формы существования, или, иначе говоря, процесса обособления объективно-целесообразной формы труда от самого труда как живой чувственно предметной материальной деятельности, то само собой понятно, что это обособление было весьма длительным процессом и прошло ряд ступеней, прежде чем произошло превращение функции в форму.

В частности, становление труда как способа жизнедеятельности человека сопровождалось таким метаморфозом его простой формы целесообразности, благодаря которому она первоначально превращается не в самостоятельно бытийствующую форму, могущую существовать совершенно отдельно и независимо от процесса труда, а вначале становится необходимым зве-

ном в единой цепи процесса труда (организация и осуществление которого в виде загонной охоты по времени могли занимать не один день и час), выступая такой промежуточной формой, которая хотя и приобретает внешнюю форму существования (это так), но пока что оказывается ещё целиком вплетённой в единый целостный материальный процесс труда как его промежуточное звено.

Это превращение формы целесообразности труда из чисто внутренней в получившую внешнее существование промежуточную форму, которая начинает функционировать в виде необходимого звена как особый вид деятельности, чередующийся с собственно охотничьей деятельностью, происходит благодаря вполне естественным причинам. Дело в том, что загонная охота, будучи весьма сложной, с непредсказуем развитием событий деятельностью, далеко не всегда заканчивалась успешно, достигая желанного результата. Зачастую из-за разного рода неудач и непредвиденных факторов она оказывалась проделана вхолостую — факт, имевший колоссальное значение и чрезвычайно важные последствия для всего дальнейшего развития труда.

Каждый такой неудачный исход охоты, не завершившийся нужным результатом, делал, во-первых, абсолютно необходимым осуществление новых попыток, которые также могли не приводить к добыче, оказываясь лишь многократным повторением вхолостую способа своей совместной деятельности (причём, не раз и не два, а до тех пор, пока дело не увенчивалось успехом). Во-вторых, и это самое главное, такое многократное повторение вхолостую совместной деятельности обнажало чистый схематизм этой деятельности, который предстал пред взором участников охоты вполне объективно и зримо, как чувственно воспринимаемая ими схема общих действий.

Как видим, обособление формы целесообразности труда от самого труда, взятого в его натуральной форме охотничьей деятельности, на начальной ступени происходит таким образом, что форма целесообразности труда (его текущая структура, его идеальная форма) начинает функционировать как особая деятельность наряду с собственно охотничьими действиями, чередуясь с ними и выступая как необходимое звено в непрерывной цепи материальной, хозяйственной деятельности охотничьего коллектива, опосредующее собой акты реального добывания пищи, словом, как типичный опосредующий момент (средство обращения) всей деятельности, объек-

тивно необходимый для её успешного завершения и повторения в будущем.

Именно на этой начальной стадии своего метаморфоза форма целесообразности труда, функционируя в качестве внешнего средства обращения (в качестве идеального способа повторения/проигрывания схематизма деятельности) и выступая как особая деятельность, получившая внешнее существование наряду с самим трудом, именно на этой стадии простая форма целесообразности труда конституируется как собственно ритуал, то есть, как та форма, в которой действия всех участников охоты приравниваются друг к другу, притираются друг к другу, соизмеряются, связываясь друг с другом и перетекая друг в друга — форма, в которую в итоге действия всех участников охоты превращаются (в смысле обретения ими формы целесообразности) и которая сама превращается в форму целесообразности действий каждого в отдельности взятого участника охоты. В этом смысле всеобщая форма целесообразности труда разделяет общую судьбу, свойственную всякой форме всеобщности, всякому всеобщему закону развития (а не только меновой стоимостью), а именно, быть всеобщим эквивалентом.

V. Ритуал как исходная форма культуры

Эта новая, объективно возникшая роль, которую форма целесообразности труда начинает играть в качестве промежуточного звена (в качестве чисто идеального, символического средства осуществления совместного способа деятельности), собственно и знаменует собой рождение ритуала как исходной наличной формы всякой могущей возникнуть на его основе в будущем знаково-символической деятельности, а значит знаменует собой рождение всеобщей формы культуры — формы культуры как таковой. Следующий качественный шаг на пути превращения ритуала из особой функции труда в самостоятельную форму, могущую существовать уже вполне отдельно и независимо от труда, не будучи непосредственно вплетённой в него и привязанной к нему — этот шаг оказывается простым делом времени и техники.

Как только благодаря ритуалу способ совместной деятельности оказывается отработан участниками охоты до максимально возможного автоматизма и становится для них чем-то рутинным, обычным и, следовательно, не требующим частого специального повторения и тренировки, то есть, как только он превращается в обычай (устойчивый уклад и способ ведения хозяйственной жизни древним коллективом людей), с этого

момента ритуал перестаёт быть звеном в цепи производственной деятельности и, соответственно, перестаёт быть формой, пуповиной привязанной к акту трудовой деятельности.

Этап превращения ритуала в обычай означает, что произошло распадение ритуала на две особые, производные от него наличные формы культуры, начинающие функционировать по своим особым, специфичным для каждой из них, жизненным циклам и правилам — обычай и обряд, каждая из которых выступает уже как превращённая форма ритуала¹. Причём, одна из них (обычай) начинает всё больше совпадать с обычной, будничной, ежедневно выполняемой деятельностью, непосредственно совпадая с ней и переставая в итоге выделяться и отличаться от неё в качестве отдельно осуществляемой символической деятельности².

Однако, вернёмся к начальной стадии отделения ритуала от труда и тем моментам, которые пока остались в тени, но которые важны ввиду того, что они содержат прямые свидетельства того, что формы социальности, формы культуры и формы разума (включая человеческое сознание) произведены трудом в ходе процесса его становления социальной саморазвивающейся органической системой.

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, так это на то, что уже на начальной ступени превращения ритуала из особой функции труда, присущей его внутренней идеальной структуре, в самостоятельную налично данную форму культуры это превращение сопровождалось процессом раздвоения самого труда и приобретения им двойного существования: наряду со своей натуральной формой существования в качестве охотничьей деятельности труд в лице ритуальной деятельности выступил в чисто социальной

форме своего существования. И эта чистая форма социальности — ритуал, будучи производной и потому вторичной по отношению к исходной форме труда как целостной деятельности, как раз и является не чем иным, как формой культуры. Ибо сущность культуры как общественно-исторического феномена, открытая и всесторонне обоснованная ещё в философии Просвещения, как раз и состоит в том, чтобы быть реальностью, производной от предметно-преобразовательной деятельности человека, быть социально обусловленным результатом и продуктом человеческого труда.

И в самом деле, ритуал есть форма культуры, в которой труд как саморазвивающаяся социальная система приобретает двойное существование: наряду со своим натуральным существованием он приобретает чисто социальное существование, в котором он — всего лишь знак своей собственной объективно-целесообразной формы, символ социального отношения.

VI. Ритуал как первобытная форма мышления

Из этого, далее, следуют другие важные моменты. Поскольку ритуал — это освободившаяся от чувственно-конкретной плоти и грубой предметности труда имманентная его внутренней организации объективно-целесообразная форма, адекватно воспроизводящая его внутреннюю структуру и получившая самостоятельное, обособленное от труда наличное бытие, постольку ритуал в своём статусе внешней формы обнаружения внутренней структуры труда есть такого рода «испарение» из живого процесса сложно-расчленённой коллективной материальной деятельности людей, которое своими очертаниями повторяет, воспроизводит и сохраняет все контуры её внутренней организации, благодаря чему именно ритуал как символическая деятельность людей выступает в качестве исторически первой формы отражённого существования труда — в качестве формы коллективного сознания первобытного человека.

Ритуал как таковой, будучи формой культуры, в которой «отчеканилась» внутренняя целесообразность коллективной чувственно-материальной деятельности людей, есть исторически первая форма их коллективных представлений в том совершенно прямом, а не фигуральном смысле, что он есть объективно представший перед индивидами в виде их собственной внешней деятельности их архетип мышления — та «первоформа», на основе которой и благодаря которой

1 Вопросу о неправомерности отождествления *ритуала, обычая и обряда* как онтологически разных форм культуры посвящена более ранняя статья автора. См.: [Рагозина, 2018b]. Что касается *обычая*, то вполне точное и реалистичное описание его сущности и социального предназначения ещё в начале прошлого века дал Уильям Грэм Самнер в своей работе «Народные обычаи. Исследование социологического значения обычаев, манер, привычек, нравов и этики» [Самнер, 1959].

2 Этим *обычай* как повседневный жизненный уклад, в основе которого лежит автоматизм массовой привычки, принципиально отличается от *обряд* как формы, которая предполагает, что обряд совершается не ежедневно, а периодически, от раза к разу, в свободное от хозяйственной жизни время и лишь по особым поводам, в особом месте и в специально отведённое для этого время, будучи специально подготовленным актом, совершаемым в особых целях.

со временем возникнет их индивидуальное «Я».

В связи со сказанным и в назидание сторонникам и создателям новомодных учений (в лице Ю. М. Бородая, В. М. Найдыша [6], и др. [Бородай, 1996; Найдыш, 2004], отстаивающих вульгарно-материалистические версии происхождения сознания, мифа, мифо-ритуальных практик и прочих феноменов культуры), делающих ставку на отыскание «первообразов» человеческого сознания и культуры в психике и мозгу индивидов, якобы локализованных там и закреплённых в виде неких «врождённых познавательных структур», приведём взгляды К. Г. Юнга, который в одной из своих работ, говоря об архетипах коллективного бессознательного, указывает на их статус объективно существующих структур: «Коллективное бессознательное менее всего сходно с закрытой личностной системой, это открытая миру и равная ему по широте объективность» (курсив — Т. Рагозина) [Юнг, 1991, с. 112].

Если учесть, что широта мира, освоенного первобытным дикарём, была в буквальном смысле слова равна ритуальному пространству жизни, то есть тому пространству, которое было освоено его предметно-преобразовательной деятельностью, то становится вполне понятно, что имел в виду К. Г. Юнг, который, говоря о первобытном сознании дикарей, совсем не случайно указывал именно на это обстоятельство: «Все стремления человечества направлялись на укрепление сознания. Этой цели служили ритуалы "representations collectives"...» (ритуалы, представляющие коллективность — Т. Р.) [там же, с. 112]. На взгляд автора, именно в этом ритуальном пространстве первобытной культуры, совпадавшем с пространством его практически-преобразовательной деятельности, и следует искать корни всех возможных «врождённых познавательных структур», а не в структурах мозга и не в зоопсихологии.

Итак, ритуал как таковой есть форма, в которой внутренняя структура коллективной трудовой деятельности людей получает своё первое, обособленное от самого труда, отражённое бытие, способное существовать относительно самостоятельно от того, порождением и отражением чего оно является. И хотя в качестве формы отражённого существования труда ритуал ещё не есть сознание в полном смысле этого слова, а, скорее, лишь испарение из материальной деятельности, ещё прочно «связанное с ней пуповиной»; хотя ритуал есть пока лишь полусознание, которое может быть уподоблено «вздоху угнетённой твари» (К. Маркс), и всё же оно — уже не инстинкт.

Именно этот вздох, вырвавшийся из чрева чувственно-предметной, материальной деятельности — труда, каким бы тяжёлым он ни был, стал одновременно первым вздохом облегчения, оповестившим мир о том, что муки родов культуры позади, ибо уже сделан первый шаг на пути к человеческой свободе. Вряд ли можно отыскать во всей последующей истории человечества что-либо более величественное, чем этот прозаический шаг.

VI. Труд как закон развития истории, общества и культуры

Завершая исследование, уместно вспомнить пояснения, которые дал Маркс, излагая суть своего подхода к анализу общественных явлений: «Взаимная зависимость должна быть сначала выработана в чистом виде, прежде чем можно думать о действительной социальной общности [Gemeinschaftlichkeit]» [Маркс, 1980, с. 230]. На примере загонной охоты мы видели, что на заре человеческой истории эта социальная общность [Gemeinschaftlichkeit], или попросту говоря, общество, действительно явилась результатом «выработанной в чистом виде взаимной зависимости» индивидов друг от друга, закономерно сложившейся между ними в форме простой объективной целесообразности как способ осуществления ими коллективной трудовой деятельности.

Это лишний раз подтверждает ту истину, которая была открыта Марксом в ходе экономического анализа зрелой фазы развития труда и которая, будучи переведена в плоскость общепсихологической постановки проблемы происхождения и сущности человеческой истории, общества и культуры, получила своё подтверждение также и относительно начала человеческой истории, а именно: не всякий труд, а только социально обусловленный труд может быть действительной основой (субстанцией-субъектом) исторического развития человека, общества и культуры, обусловливающей как само это развитие, так и формы, в которых оно осуществляется.

Теоретическая реконструкция модели загонной охоты подтвердила эту истину самым решительным образом, продемонстрировав следующее: как ни парадоксально, но обуславливать развитие общества и культуры может только то, что само внутри себя социально обусловлено; то, что в себе самом содержит свойство социальной обусловленности как свой неотъемлемый атрибут, а именно — разделение труда как свою внутреннюю организацию и способ своего саморазвития.

Теоретический анализ модели загонной охоты дал нам искомое обоснование труда как способа, каким люди делают свою общественную историю, показав, что возникновение формы целесообразности является закономерным результатом становления внутренней структуры труда, которая в процессе своего функционирования в качестве совместного способа коллективной деятельности людей превращается из особой функции в самостоятельно существующую форму культуры — ритуал. Именно это обстоятельство даёт все основания считать, что ритуал есть типичное «бытие модуса» субстанции-труда, или, говоря языком современной философии, ритуал есть превращённая форма объективной целесообразности труда — реальность, которая вторична по отношению к труду, ибо произведена им как необходимый момент его собственного движения становления. И поскольку в ритуале как наличной форме культуры, произведённой трудом, обретают статус наличного бытия одновременно также и форма объективной целесообразности (разумная форма организации жизнедеятельности людей), равно как и форма социальности (форма универсальной связи и зависимости индивидов друг от друга), постольку бытие ритуала является живым свидетельством вторичности названных форм, доказательством их производности от труда как объективного субъекта истории.

Всеобщий закон труда (или, согласно Энгельсу, труд «как закон развития человеческой истории» [Энгельс, 1961, с. 350]) как раз и фиксирует этот простой исторический факт, а именно: производность всех объективно-целесообразных форм организации общественной жизни людей от труда как субстанции-субъекта истории. Ничего иного на деле этот закон никогда не означал и означать не может.

Список источников

- Бородай Ю. М.* Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания. Москва : Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. 416 с.
- Глебкин В. В.* Ритуал // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. Москва : РОССПЭН, 2007. С. 398–404.
- Лоренц К.* Обратная сторона зеркала : перевод с немецкого / К. Лоренц ; под редакцией А. В. Гладкого ; составители : А. В. Гладкий, А. И. Федоров ; послесловие А. И. Федорова. Москва : Республика, 1998. 493 с. (Мыслители XX века).
- Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1 / К. Маркс. Москва : Политиздат, 1980. XXVI, 564 с.
- Маркс К.* Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Изд. 2-е. Москва : Политиздат, 1960. Т. 23. 907 с.
- Найдыш В. М.* Философия мифологии. XIX — начало XXI в. Москва : Альфа-М, 2004. 544 с.
- Петров М. К.* Язык, знак, культура. Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 328 с.
- Петров М. К.* Самосознание и научное творчество / М. К. Петров. Ростов на Дону : Издательство Ростовского университета, 1992. 267 с.
- Рагозина Т. Э.* Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе : материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года / Ответственный редактор С. И. Сулимов. Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018а. С. 48–56.
- Рагозина Т. Э.* Ритуал: к вопросу о происхождении форм культуры // Вестник Московского государственного Университета Культуры и Искусств. № 4 (84) 2018b. С. 31–46.
- Рагозина Т. Э.* Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой // Культура и цивилизация, 2017. Выпуск № 1 (5). С. 42–55.
- Самнер У. Г.* Народные обычаи. Исследование социологического значения обычаев, манер, привычек, нравов и этики / Переведено по: Sumner W., Folkways // New-York: Dover, Inc., 1959. Публикуется с сокращениями.
- Слинин Я. А.* Онтология Николая Гартмана в перспективе феноменологического движения / Николай Гартман. К основоположению онтологии. Перевод с немецкого Ю. В. Медведева. Санкт-Петербург : Наука, 2003. С. 5–56.
- Энгельс Ф.* Похороны Карла Маркса / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Изд. 2-е. Москва : Политиздат, 1961. Т. 19. С. 350–352.
- Юнг К. Г.* Архетип и символ / Составитель А. М. Руткевич. Москва : Ренессанс, 1991. 304 с. (Серия «Страницы мировой философии»).

HUMANIZATION PROCESSES OF SOCIETY: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS

Tatiana Ragozina¹

LABOR AND RITUAL: RITUAL AS A TRANSFORMED FORM OF OBJECTIVE EXPEDIENCY OF LABOR

Abstract. The article is devoted to the problem of the origin of the ritual as a form of culture. In connection with this subject of analysis, the process of the formation of an objectively expedient form of labor appears, which is the universal initial basis and source of the emergence of forms of sociality and forms of culture. The model of driven hunting is used to reconstruct the formation of the form of objective expediency of labor, which forms the internal mobile structure of labor, which functions as a way of joint activity. The analysis of the special function of labor – the function of repeating and maintaining the order of actions leading to the desired result – which is supported by the way of joint activity, allows us to see in it the ritual as the mechanism of its reproduction inherent in the labor process. The metamorphosis of this initial form of the ritual goes through a series of steps, as a result of which the ritual is transformed from the special function of labor into the present form of culture – into the ritual as a symbolic and symbolic activity.

Key words: labor and ritual, objective expediency, social metabolism, fluid structure, ritual metamorphosis.

1 **Ragozina Tatiana Eduardovna** – Doctor of Sci. (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department. Donetsk National Technical University. Donetsk, Donetsk People's Republic. Email: tatyana.ragozina@list.ru. AuthorID: 856841

References

- Boroday Yu. M. *Erotika – smert' – tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya* [Erotica – death – taboo: the tragedy of human consciousness]. Moscow: Gnozis Publ., Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo, 1996. 416 p. (in Russian).
- Glebkin V. V. *Ritual. Kul'turologiya. Entsiklopediya* [Culturology. Encyclopedia]. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. Pp. 398–404 (in Russian).
- Lorenz K. *Oborotnaya storona zerkala* [The reverse side of the mirror]. translation from German / K. Lorenz; edited by A. V. Gladky; compilers A. V. Gladky, A. I. Fedorov; afterword by A. I. Fedorov. Moscow: Republic, 1998. 493 p. (Mysliteli XX veka) (in Russian).
- Marx K. *Ekonomicheskiye rukopisi 1857–1861 gg.* [Economic Manuscripts 1857–1861] (The original version of "Capital"). In 2 parts. Part 1 / K.Marx. Moscow: Politizdat Publ., 1980. 26, 564 p. (in Russian).
- Marx K. *Capital*. K. Marx, F. Engels. *Sochineniya* [Works]. Ed. 2nd. Moscow: Politizdat, 1960. Vol. 23. 907 p. (in Russian).
- Naydysh V. M. *Filosofiya mifologii. XIX – nachalo XXI v.* [Philosophy of mythology 20th - beginning of 21st century]. Moscow: Alfa-M Publ., 2004. 554 p. (in Russian).
- Petrov M. K. *Yazyk, znak, kul'tura* [Language, sign, culture]. Moscow: Nauka Publ. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1991. 328 p. (in Russian)
- Petrov M. K. *Samosoznaniye i nauchnoye tvorchestvo* [Self-awareness and scientific creativity]. M. K. Petrov. Rostov-on-Don: Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta Publ., 1992. 267 p. (in Russian)
- Ragozina T. E. *Kontseptual'nyye granitsy deyatel'nostnogo podkhoda: kriticheskiy analiz* [Conceptual boundaries of the activity approach: critical analysis]. *Filosofiya i kul'tura v gumanitarnom diskurse : materialy mezhdunarodnoy nauchno-metodicheskoy konferentsii 27 aprelya 2018 goda* [Philosophy and Culture in the Humanitarian Discourse: Proceedings of the International Scientific and Methodological Conference April 27, 2018]. Editor-in-Chief S. I. Sulimov. Voronezh: Voronezhskiy TsNTI Publ., 2018a. Pp. 48–56 (in Russian).
- Ragozina T. E. *Ritual: k voprosu o proiskhozhdenii form kul'tury* [Ritual: to the question of the origin of cultural forms]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo Universiteta Kul'tury i Iskusstv* [Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts]. No. 4 (84) 2018b. P. 31–46 (in Russian).
- Ragozina T. E. *Problema kul'turnoy pamyati kak sposob refleksii nad sotsial'noy formoy* [The problem of cultural memory as a way of reflection over a social form]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 2017. Issue No. 1 (5). Pp. 42–55 (in Russian).
- Samner U. G. *Narodnyye obychai. Issledovaniye sotsiologicheskogo znacheniya obyayev, maner, privyчек, nrayov i etiki* [Folk Customs. A Study of the Sociological Significance of Customs, Manners, Habits, Morals, and Ethics]. Translated by: Sumner W., Folkways. New-York: Dover, Inc., 1959. Published with abbreviations (in Russian).
- Slinin Ya. A. *Ontologiya Nikolaya Gartmana v perspektive fenomenologicheskogo dvizheniya* [Ontology of Nikolai Hartman in the perspective of the phenomenological movement]. *Nikolay Gartman. K osnovopolozheniyu ontologii* [Nikolai Hartman. To the ontology foundation]. Translation from German by Yu. V. Medvedev. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. Pp. 5–56 (in Russian).
- Engels F. *Pokhorony Karla Marksa* [The Funeral of Karl Marx]. K. Marx, F. Engels. *Sochineniya* [Works]. Ed. 2nd. Moscow: Politizdat Publ., 1961. V. 19. Pp. 350–352 (in Russian).
- Jung K. G. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Compiled by A. M. Rutkevich. Moscow: Renaissance Publ., 1991. 304 p. (Series "Pages of World Philosophy" ["Stranitsy mirovoy filosofii"]) (in Russian).