

УДК 316.259, 316.286, 124.3

ДВОЯКАЯ РОЛЬ СОЦИОЭМЕРДЖЕНТА В ЭВОЛЮЦИИ СОБСТВЕННОЙ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО^{1*}

Н.А. Подзолкова

Озёрский технологический институт – филиал ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», г. Озёрск

Рассматривается проблема социогенеза с точки зрения интегральной антропологии – нового направления, предлагаемого автором в рамках работы над проектом РГНФ. Вопрос заключается в том, способствует ли социальность как очередной этап эмерджентной эволюции раскрытию собственной формы (eigenform) человеческого или она транслирует лишь превращенные формы культуры, внедренные в социокод. Для ответа на этот вопрос в статье исследуется возможность дифференциации различных уровней социальности для выявления неоднородности их влияния на становление собственной формы человеческого – главного трансцендентального объекта западноевропейской культуры. Вопрос о трансцендентальных объектах других культур остается открытым. Интегральный подход и метод философской рефлексии сочетаются с привлечением логико-математического аппарата «исчисления форм».

Ключевые слова: *собственная форма человеческого, социоэмерджент, исчисление форм, эволюция сознания, социокод, трансцендентальный объект культуры.*

Мы создали цивилизацию «Звездных войн» – с эмоциями каменного века, общественными институтами Средневековья и технологиями, достойными богов. Мы мечемся. Нас страшно сбивает с толку сам факт нашего существования; мы опасны как для самих себя, так и для всего живого.

Эдвард Уилсон [11, с. 14]

Человек – существо социальное. Эта истина, многократно подтвержденная эмпирическими исследованиями, не подвергается в данной статье никакому сомнению. Не оспаривается здесь также тезис о социальности как продукте эмерджентной эволюции. Это означает, что на определенном этапе жизни биологических видов возникает новое системное качество (социоэмерджент), выводящее жизнь на принципиально более высокий уровень сложности. Насекомые, объединившись в эусоци-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокода», грант № 14-03-00825.

альные [11, с. 213–218] колонии, покрыли планету плотным слоем. Люди, создав общество, сумели выжить без когтей и зубов и создать свою рукотворную оболочку практически по всему земному шару. Вопрос в другом: способствует ли эмерджент социальности лучшему раскрытию собственно человеческого? Достаточно ли этого эмерджента для восхождения от животного к человеческому? Не играет ли социальность две противоположные роли: поднимает нас над эгоистическим инстинктом и одновременно подавляет раскрытие человеческой индивидуальности?

Жан-Жак Руссо однажды написал своему другу: «С какой ясностью я мог бы показать все противоречия социальной системы, с какой силой мог бы я поведать о всех злоупотреблениях наших общественных институтов, как просто мог бы я доказать, что человек добр по природе своей и только благодаря этим инструментам люди стали злыми!» [7, с. 540]. Вокруг нас действительно множество примеров патологического влияния социума на развитие высших духовных способностей личности, которые нельзя списывать на случайные отклонения от общего правила. Общество поднимает человека над биотой, но, возможно, оно же не пускает его дальше по пути духовной эволюции. Чтобы разобраться в этих противоречивых влияниях, необходимо тщательно исследовать природу человеческого социума.

В настоящем проекте вопрос о социальности закономерно возник вслед за вопросом о собственной форме человеческого [6] – форме, задающей функцию самой себя и постепенно собирающей в единое целое коллективный опыт человеческой духовности. *Со стороны содержания*: появилась настоятельная потребность изучения «базы» собственно человеческого, прояснения необходимых условий возникновения «антропного вектора» эволюции. *Со стороны метода*: оказалось, что логико-математический подход «исчисление форм», используемый для построения адекватной модели собственной формы человеческого, уже успешно работает в социологии. Таким образом, возникла уникальная возможность взять целый ряд ценных методологических уроков и одновременно углубить собственное исследование. Это объясняет и оправдывает интерес автора к социологической проблематике в рамках проекта по интегральной философии.

Об исчислении форм

Может показаться неожиданным, что для решения чисто гуманитарной задачи философской антропологии – задачи о назначении человека и о его природе – предлагается использовать методологический аппарат, возникший в недрах кибернетической металогии. Речь идет о направлении «исчисление форм» (Спенсер-Браун, Фёрстер, Кауффман и др.), объединившем ряд удачно дополняющих друг друга концептов. Логико-математический метод исчисления форм оказался привлекательным для гуманитарных дисциплин, поскольку успешно описывает

некоторые когнитивные процедуры. В частности, исчислением форм воспользовался при построении своей социологии коммуникаций Никлас Луман, рассматривая социальные объекты как «собственные значения протекающего во времени процесса поведения» [3, с. 34].

Луман заметил, что процесс наблюдения имеет рекурсивную природу, а значит, он адекватно описывается оператором собственной формы Фёрстера [12]: $X = f(X)$, где под X можно понимать предмет наблюдения, а под f – само наблюдение. Смысл оператора заключается в постепенном «растворении» аргумента, потере его принципиального значения. «Эта формула показывает, что сам вопрос о предмете наблюдения (или, словами Лумана, “что-наблюдения?”) элиминирован. Релевантным остается лишь вопрос “как-наблюдения?”, то есть вопрос о том, посредством каких операций осуществляются наблюдения» [1, с. 12].

$$X = f(f(f(f(f(f(\dots = f.$$

Для нашего исследования принципиальное значение имеет не только исчезновение первоначального объекта наблюдения, но и тот факт, что рекурсивность наблюдения возникает не сразу. Можно бесконечно наблюдать объект и не задумываться о самом наблюдении. Важно понять, что именно запускает механизм различения наблюдения как процесса по отношению к внешнему объекту и наблюдения как объекта самого наблюдения. А главное: в чем смысл такого рекурсивного наблюдения? Не является ли оно избыточным или даже вредным?

Ответ на эти вопросы частично содержится в двух аксиомах об исчислении углов Спенсера-Брауна [13]. («Угол» – это граница, первое различие, которое мы проводим, когда впервые смотрим на мир как на что-то отличное от нас самих»). Аксиома наименования (конденсации) гласит: *значение именованного, произведенного повторно, остается тем же значением именованного* [1, с. 97]. Это может означать, что если мы однажды сделаем различие, поставим свою метку, то все остальные метки будут так или иначе исходить из первой. Мы попадаем в замкнутый круг наших собственных обозначений. Аксиома пересечения (стирания) гласит: *значение пересечения границы, сделанного повторно, более не является тем же значением пересечения* [там же]. Это, в свою очередь, может означать, что у нас всё-таки есть шанс вернуться в первоначальное состояние необусловленности никакими границами (в мир до первого различения) и провести границу заново совсем по-другому. (Вопрос о том, можно ли этого не делать и остаться в состоянии необусловленности, отсылает нас к мистическим культурам Востока и апофатической гносеологии [5]). Возможность принципиально иного различения – это важный момент, к которому мы еще неоднократно будем возвращаться в нашем исследовании.

Итак, рекурсивная формула фон Фёрстера и аксиомы исчисления углов Спенсера-Брауна – вот несложный, но действенный «кибернети-

ческий» арсенал, который поможет нам перекинуть мост от лумановской социологии к интегральной антропологии и прояснить некоторые аспекты взаимодействия эмерджента социальности и собственной формы человеческого. В сущности, эти логические конструкты говорят об одном и том же: *наблюдение за наблюдением приводит к исчезновению первоначального наблюдаемого и позволяет увидеть нечто совершенно новое.*

Внутренняя сторона социозэмерджента

Что есть эмерджент социальности? Что это за новое системное свойство, которого не было у отдельных элементов системы и которое больше суммы свойств этих элементов? Возможно, речь идет о кооперации, позволяющей системе успешнее функционировать. Но кооперация есть и у пчел, значит, одного сотрудничества для организации человеческого социума недостаточно. Более того, сторонники генетического отбора утверждают, что «здоровый эгоизм» является также неотъемлемой чертой человеческой природы, способствующей устойчивому функционированию социума. Э. Уилсон утверждает: «В общественной эволюции есть железное правило: эгоисты побеждают альтруистов, но группы альтруистов побеждают группы эгоистов. Победа никогда не является абсолютной – чаши весов, на которых лежат силы отбора, не могут прийти в крайнее положение. Торжество индивидуального отбора привело бы к распаду обществ, торжество группового отбора – к появлению человеческих муравейников» [11, с. 282].

Неужели эмерджент социальности сводится к неустойчивому равновесию между альтруистическим и эгоистическим генами? Ведь тот факт, что индивиды в социуме как-то по-новому *себя ведут* – это лишь внешняя сторона эмерджента. Нечто новое происходит и *в сознании* индивидов – то, что мы могли бы назвать *внутренней* стороной социозэмерджента. Как писал Пьер Тейяр де Шарден, «в глубине нас самих, бесспорно, обнаруживается внутреннее, открываясь как бы через разрыв в центре существ. Этого достаточно, чтобы в той или иной степени это “внутреннее” существовало везде и всегда в природе. Раз в одной точке самой себя ткань универсума имеет внутреннюю сторону, то она неизбежно двусторонняя по самой своей структуре, т. е. в любой области пространства и времени...» [8, с. 55]. (Следует сказать, что сегодня идею Шардена очень плодотворно развивает Кен Уилбер в своей концепции «четырех углов космоса» [9, с. 115–133]).

Перед нами стоит непростая задача: почувствовать *внутреннюю сторону* «молодого» социозэмерджента. Для этого необходимо подобрать подходящие аналогии в собственном сознании (или бессознательном – что тоже становится возможным благодаря психоанализу), позволяющие понять содержание сознания наших древнейших предков, объединенных в первые социальные структуры: семью, племя, род. Такие аналогии есть в концепции стадийного развития сознания (К.-Г. Юнг, Э. Нойманн, К. Уилбер). Концепция строится на предположении, что онтогенез подо-

бен филогенезу, т. е. одни и те же законы соответствуют процессу исторической эволюции человечества и развития отдельного человека.

До-социальное сознание соответствует таким стадиям развития младенца, на которых границы между внешними событиями и внутренними переживаниями отсутствуют: мир и сознание пребывают в нерасчлененном единстве. В концепции Нойманна–Уилбера эти стадии называются плеромной и уроборической [10, с. 24–30]. Социальное сознание соответствует стадии членства (по другому ее называют мифической стадией) [там же, с. 46–57]. Здесь с сознанием происходит удивительное преобразование: оно становится языковым и с помощью языка осуществляет первое *различение*. С точки зрения онтогенеза: «На этой стадии очень важно, что по мере развития ребенком синтаксиса – этот процесс начинается именно здесь, – он приступает к реконструкции воспринимаемого мира окружающих его других людей. При помощи языка, грамматики и синтаксиса он узнает специфическое описание мира, которое его потом научат называть реальностью» [там же, с. 50]. С точки зрения филогенеза можно предположить, что пока не произошел качественный переход к языковому кодированию, малейшая умственная работа должна была отнимать у древнего человека огромное количество энергии. Теперь (после трансформации на уровень человеческой социальности) не обязательно стало каждый раз «проворачивать» усилием сознания весь попадающий в поле ощущений мир. С помощью относительно устойчивого набора знаков, передаваемых из поколения в поколение, человек стал жить только в границах «означаемого».

Интересно, что «знаковая свертка» продолжается: то, что многословно выражается языком гуманитарных исследований, о чем написано множество сложных для понимания книг и статей по культурологии, социологии и трансперсональной психологии, Спенсер-Браун уместает в одном знаке. Этот знак и есть *различение*. Спенсер-Браун изображает его с помощью угла, который, с одной стороны, является линией (границей), а с другой стороны – неотмеченностью (пустотой вдоль границы). И не важно, кто кого маркирует: граница пустоту или пустота границу – в этой взаимообращенности рождается форма. Так с помощью языка сознание впервые маркирует себя как социальное сознание. Оно больше не слито с миром, оно «фигура на фоне»: «Язык метафорически может истолковываться как фон или горизонт, как своего рода пространство, которое само по себе неспособно принять конфигурацию, пока в нем сама собой не “проступит” форма» [1, с. 36]. И эта первая форма, «проступившая» в языке, – форма коллективного.

Теперь важно прояснить, почему именно различение является внутренней стороной эмерджента социальности, каким образом оно способствует устойчивому функционированию социальной среды, а не просто остается характеристикой очередной стадии филогенеза. И здесь нам опять помогает структурная логика Спенсера-Брауна.

Эмерджент различения как основа социомифа

Рассмотрим еще раз аксиому наименования Спенсера-Брауна: «Calling twice from a state is indistinguishable from calling once. To make a distinction twice has the same effect as making it once» [13]. Не имеет значения, сколько раз делается различение, оно оставляет нас там же, где мы были в первый раз. Этот закон указывает на продолжение некоторого процесса, не предполагающего трансформации. После того как различение свершилось, нет необходимости изучать и исследовать мир за пределами этого различения. Индивид получает коллективную точку отсчета – *норму*, которая на длительный период снимает необходимость сомневаться и что-то объяснять: «Для непосредственного наблюдателя знание – всегда истинное знание, а в противоположном случае – вообще не знание. Ему известен лишь один вид знания. Для него и только для него высказывания “X существует” и “истинно, что X существует” логически эквивалентны» [1, с. 77].

Если рассматриваешь этапы онтогенеза, не может не поразить та длительность и устойчивость, с которой практически без изменений существовали первые человеческие общества. Это возможно только при наличии специального механизма, препятствующего накоплению массива новых знаний и изменению под его действием общественного устройства. И такой механизм безусловно был. Можно с уверенностью говорить об этом, потому что он продолжает существовать. Мы по-прежнему принадлежим виду *homo*, который однажды сумел подняться над биотой, а значит, в нашем обществе все еще просматривается действие *первого* социоэмерджента. Его функция – с внешней стороны: обеспечить эффективную кооперацию; с внутренней стороны: обеспечить менее энергозатратное осознание мира. Первая аксиома Спенсера-Брауна описывает, каким образом задача была решена.

Способ сознания мира, который не предполагает сомнения и опирается на некоторую совокупность знаков-символов, конструирующих единственно возможный вариант реальности, – это, безусловно, мифологический способ восприятия. Здесь важно оговориться: *миф ничего не объясняет*. У него не может быть такой функции, поскольку мифологическое сознание предполагает единственную точку зрения, и эта точка зрения – не индивидуальна. Она впитывается вместе «с молоком матери» и транслируется без изменения потомству. К ней не прибавляется ничего принципиально нового, потому что она – первое наименование (различение), которое, будучи повторенным бесконечное число раз, остается самим собой (аксиома наименования).

Вот почему серьезной ошибкой является, на мой взгляд, точка зрения классических учебников истории, философии и культурологии, утверждающая, что миф – это первое объяснение реальности, которое придумывается (сочиняется) неискушенным с точки зрения добывания объективной истины разумом, чтобы успокоить себя и сделать мир вокруг понятным.

Мы можем разобраться с особенностями *функционирования* мифа в сознании, поскольку наблюдаем этот процесс в личном онтогенезе, но, к сожалению, процесс *формирования* мифа является для нас проблематичным. Тем не менее этот процесс – та же «привычная» антиномия о начале мира (из ничего или что-то было до?). Стоит начать утверждать, что миф нельзя сочинить, его можно только перенять (впитать), как кто-нибудь обязательно спросит: «А как же самый первый миф – ведь его кто-то должен сочинить? Вот этот “сочинитель”, наверное, и хотел объяснить мир». Мы должны будем ответить: «Нет, не мог он этого “хотеть”, потому что потребность в объяснении появилась филогенетически несколькими сотнями тысячелетий позже. Иначе человеческому социуму было бы не сотни тысяч лет, а не больше десяти тысяч. Скорость изменений была бы принципиально иной» (в чем мы легко убедимся, рассмотрев второй закон Спенсера-Брауна). Кстати, есть другой аналогичный антиномический вопрос: кто «сочинил» язык?

Эмерджент пересечения границы – рождение индивидуальности

Когда и каким образом возникают вопросы о мире? Откуда рождается интерес к окружающему? Традиционный ответ: такой интерес присущ людям любой эпохи. А как же тогда аристотелевское «философия начинается с удивления»? Ведь философии чуть больше двух с половиной тысяч лет. Человек, не воспринимающий мир как данность, не мог появиться в недрах мифологического сознания. Должен был произойти еще один эволюционный скачок, в результате которого из социомифа возникло новое эмерджентное качество: *человек вопрошающий*.

Рассмотрим в связи с этим вторую аксиому Спенсера-Брауна о пересечении: «After crossing from the unmarked to the marked state, crossing again (“recrossing”) starting from the marked state returns one to the unmarked state». Смысл аксиомы в том, что пересечение – это творческий акт, ведь после повторного пересечения мы оказываемся совсем не там, где были. Нас «выбрасывает» в пустоту – в принципиально новое!

Здесь хотелось бы затронуть вопрос о *незнании* и *неведении*, поднятый в свое время М.А. Розовым [2, с. 375]. Незнание предполагает возможность сформулировать задачу исследования того, чего мы не знаем. Тогда новое знание есть преднамеренное и целенаправленное действие. Неведение, в отличие от незнания, можно высказать только в форме утверждения «я не знаю, чего не знаю». Тогда не существует метода для получения нового знания, поскольку не известно, что именно надо искать. Можно условно предположить, что незнание оперирует вопросом *почему?* и озабочено поисками *причин* явлений. Вектор этого вопроса обращен в прошлое (в совокупность недифференцированной причинности). Неведение, в свою очередь, оперирует вопросом *зачем?* и озабочено поисками *целей*, выявлением *функций* явлений. Вектор этого вопроса устремлен в будущее (к идее всеобщего блага).

Оба вопроса появились, по всей видимости, одновременно – как свойства *второго* социозмерджента, когда в недрах устойчивого родо-племенного социума стали рождаться индивиды, использующие знаково-символический фон языка совершенно иначе. Они обернули знаки на самих себя (по Спенсеру-Брауну, «повторно пересекли границу»): стали с помощью языка задавать вопросы о той «единственно верной мифологической реальности», которая этим языком была сформирована: почему именно так? В чем конечная цель того или иного действия? (Но поскольку действия были сформированы не объективной реальностью (которая остается трансцендентной), а мифом, то с трудом выдерживали испытание вопросом *зачем?*) И будучи «выброшены» своим вопрошанием в первоначальную необусловленность, эти люди усомнились в общепринятом мифе. Они осуществили процедуру различения немного иначе, и (о чудо!) мир получился другой. Они, конечно, должны были воспринять свое новое различение как единственно возможное. И оказались в оппозиции к социальному мифу. Появление новой точки зрения, нового отсчета – это разделение мира на правильное и неправильное, истинное и ложное. И даже если социальный миф остался маркированным как «правильный и истинный», он перестал быть *безусловным*.

Если миф не безусловен, то точку опоры надо искать в чем-то другом. Парменид заговорил о разнице между «текучим мнением» и «вечной истиной». Так снова и снова задавая «вопросы пересечения» (*почему?* и *зачем?*), сознание подпало под действие закона о «собственном значении» (формула Фёрстера $X = f(X)$). Постепенно аргумент растворился и его заменила функция. Таким образом, безусловной оказалась сама процедура различения (наблюдения), т. е. действие разума, нацеленного на поиск истины.

В чем же, собственно, заключалось новое эмерджентное качество, возникшее на базе племенного социума с его мифологическим сознанием? В создании *индивидуальной формы сознания*. Если результатом предшествующего эмерджента была коллективная форма сознания – индивид, имеющий в голове только нормативный социальный миф, то теперь появляется индивид, способный к самосознанию, выделяющий себя из фона «коллектив» как некоторую новую самостоятельную фигуру. Парадокс в том, что *сначала* появился *социум*, а только *потом* (спустя сотни тысяч лет) появился *человек* в той форме, которую мы привыкли считать «собственно человеческой», т. е. в достаточной мере индивидуализированной. Последствием этого эмерджента стала наша цивилизация: образование политического института государственности и весь сложносочлененный мир культуры, включающий религию, искусство, философию и, наконец, науку.

Письменность и социокод

Никлас Луман утверждает, что важнейшей вехой социальной эволюции с точки зрения развития коммуникаций является появление

письменности: «Текст создал возможность отложить понимание понятого, а значит, его переосмыслить» (см: [1, с. 79]). Но потребность осмыслить что-то повторно возникает только в том случае, если есть сомнение в правильности первого осмысления. А значит, появление письменности есть характеристика (или, по крайней мере, важная предпосылка) эмерджента индивидуальности. Появление письменного текста свидетельствует как минимум о двух вещах: о разнообразии знания и об увеличении его объёма. Зачем нужен текст в обществе, где все знают одно и то же и умело передают этот фиксированный объем с помощью традиционных языковых кодов?

И поскольку Луман успешно привлекает концепты исчисления форм для обоснования своих теорий, мы можем убедиться, что в его интерпретации письменность также описывается формальными средствами аксиомы пересечения: «Письменность сделала возможным re-entre, “повторный вход”, того, что, несомненно, было бы отклонено на данной (“современной” для отклоненной коммуникации) стадии развития общества, сделала возможным кроссинг, пересечение границы формы и ориентацию на новые коммуникативные коды, возникновение и дальнейшую отдифференциацию социальных систем» (см: [1, с. 27]).

Для нас факт связи эмерджента индивидуальности с возникновением письменности важен потому, что он дает некоторую временную привязку – возможность задать хронологические ориентиры проявления первых форм индивидуализированного типа сознания. Возникновение настоящей письменности (в отличие от пиктографии) относят к концу IV тысячелетия до н.э. (Египет). (Есть и другие датировки, но даже самые ранние хронологии не отсылают нас дальше VI тысячелетия до н.э.). Таким образом, письменность возникла не более десяти тысяч лет назад. С точки зрения филогенеза это произошло «вчера» или даже «сегодня утром». Однако за всю предшествующую историю Земли вряд ли случилось такое количество глобальных изменений, как за этот «день» человеческого социума, в котором появились *письмо* и *сомнение в социальном мифе*.

Вторая причина, по которой мы заговорили о письменности, заключается в необходимости прояснения и уточнения понятия «социокод», введенного М.К. Петровым в работе «Язык. Знак. Культура» [4]. Он определил социокод как «основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения» [там же, с. 39]. Одной из целей, которую преследовал учёный, вводя данное понятие, было объяснить *механизм изменения (наращивания) знания* с учетом проблемы инертности знака (т. е. языка как фона для социокода) и слишком ограниченной информационной «вместимости» индивида.

Для того чтобы разобраться в специфике решения, предложенного М.К. Петровым, нужно ориентироваться в его определениях. Так, он

различает *общение* и *деятельность* как два фундаментальных типа человеческой активности. При этом деятельность направлена на извлечение из окружения средств к жизни, а общение – на изменение знаний. Поэтому акцент делается именно на общении. (Фактически Никлас Луман совершает в своих работах тот же выбор: точкой отсчета у него становится не действующий индивид, а коммуникация.)

Основными видами общения, по Петрову, являются *коммуникация*, *трансляция* и *трансмутация*. Коммуникация поддерживает однозначность соответствия между миром знания и миром деятельности. Петров полностью отказывается ей в какой-либо творческой активности или даже эволюционной вариативности (как, например, у Лумана): «Она всегда аргументирует от наличного состава и от наличной структуры социокода, который для неё абсолютен всех объяснений и оценок, не требующий обоснования, неуместных вопросов зачем и почему» [там же, с. 41]. В нашей терминологии коммуникации соответствует устойчивый социомиф, который не воспитывается, но *впитывается* «с воздухом» той социальной среды, в которой индивид живет.

Трансляция – это социализация через уподобление старшим, т. е. воспитание, в задачу которого входит передача фиксированного и хорошо известного объема знаний. Этому социальному институту Петров также отказывает в инициативности. Таким образом, коммуникация и трансляция обеспечивают бесперебойное функционирование социума с первым типом эмерджентности, которое осуществляется по закону наименования Спенсера-Брауна.

Вся нагрузка приращения знания ложится, таким образом, на третий тип общения – трансмутацию. Для разных типов культур механизм трансмутации может быть различным. Удобнее всего рассматривать западноевропейскую культуру, в которой сформировалась специфическая трансмутация – научное познание. Очевидно, что в нашей терминологии механизму трансмутации соответствует закон пересечения Спенсера-Брауна. Петров признает, что трансмутация нарушает состав и структуру социокода. Его как раз интересует, *как именно* это происходит. Способно ли общество, устойчивость которого держится на удачной коммуникации и трансляции социокода, выработать всеобщий механизм его постоянного обновления? Это все равно, что учить людей *не делать того, чему их учат*. Здесь чувствуется источник напряжения между социозмерджентом и эмерджентом индивидуальности.

«В трансляции учитель передает будущему поколению не им созданный фрагмент знания... тогда как в трансмутации новатор пытается изменить фрагмент знания, а с ним и социокод... В этом смысле роли учителя и новатора не только различны, но и противоположны, способны приходить в конфликт» [там же, с. 44–45]. Можно добавить, что этот конфликт может разыграться «в одной голове», если обе роли исполняет один и тот же человек.

Итак, решение М.К. Петрова относительно наращивания знания заключается в легализации социумом механизма трансмутации. Такая легализация может происходить разными путями, но самый удачный с точки зрения «эластичности» социокода, т. е. скорости его изменения, путь – это институт западно-европейской науки. Вот почему наука как самый эффективный механизм приращения знания активно насаждается другим культурам. При этом «привязанность трансмутации к наличным каналам трансляции, поскольку только воздействие на эти каналы дает возможность социализировать продукты познавательных усилий индивидов, лежит в основе эффектов «культурной несовместимости»...» [там же, с. 45]. Трансмутационные механизмы науки блокируются трансляционными механизмами других культур, но не стоит забывать, что они, хотя и с меньшей силой, тормозятся также трансляционными механизмами самой западно-европейской культуры.

Используя логические структуры исчисления форм, мы получаем возможность более широко взглянуть на проблемы, поставленные Петровым. Для этого нам стоит ещё раз вернуться к проблеме языка и письменности как основных носителей социокода.

Противоречивая природа социокода

Итак, социокод как основная знаковая реальность культуры неизбежно связан со структурой языка, с его устной (коммуникационной) и письменной (трансляционной и трансмутационной) составляющими. Важно корректно установить соответствие между этими языковыми формами и двумя рассмотренными здесь эмерджентами, которые мы легко сворачиваем в формулы Спенсера-Брауна. Оказывается, что устный язык и письменный язык генетически относятся к разным уровням антропогенеза.

Устная речь – это тот фон, из которого прорастает социо-эмерджент с его устойчивостью, обеспеченной самоподдерживающимся мифом по аксиоме наименования Спенсера-Брауна.

Письменность – это тот фон, из которого прорастает эмерджент индивидуальности с его способностью к демифологизации реальности по аксиоме пересечения границы Спенсера-Брауна.

Конечно, сегодня очень сложно провести такие разграничения внутри социокода, поскольку функциональность языка чрезвычайно расширилась и усложнилась. Например, тот механизм, который Петров назвал трансляцией, «работает» в основном с текстами (учебниками, нормативными актами), хотя по своей сути он обслуживает социо-эмерджент. В свою очередь, механизм трансмутации зачастую запускается в беседах (например, в дискуссионных клубах, на научных семинарах), где пафос новаторства выражается в эмоциональности и убедительности живой устной речи.

Для нас крайне важным является обнаружение фундаментального противоречия, которое скрывает в себе социокод. Как совокупность

знаков он не может содержать в себе механизмов прорыва в *неведомое*, захватывания новых областей реальности, сотворения *принципиально нового*. Социокод может служить только разработке *незнаемого*, т. е. того, что уже маркировано знаками, но может быть маркировано еще лучше. Социокод соразмерен именно *незнаемому*, поскольку оно уже мифологизировано, уже не является непосредственной, необусловленной реальностью.

Знаки имеют свое познавательное ограничение, они не всемогущи и не могут непосредственно отражать внутреннюю сторону вещей. Они всегда останутся «по эту сторону» угла Спенсера-Брауна. А значит, служить закону пересечения границы знаки могут лишь опосредованно, всегда по-новому, всегда с оговорками, проявляя свою *символьную* природу (природу не обозначений, но «порталов» в неведомое). Как только в социокоде появляется правило «делай так, чтобы выйти в область неведомого», значит, этот путь уже устарел (портал закрыт) и им, скорее всего, нельзя воспользоваться.

Эмерджент индивидуальности разрастается в популяции и требует укрепления своих прав через социокод, т. е. непременно хочет сохранить в общем тезаурусе человечества свой индивидуализированный вклад «пограничного» (т. е. вблизи границы с неведомым) сознания. В свою очередь, социозэмерджент, как более ранний, более мощный и базовый в этой холархии уровень сознания, пытается оградить социокод от «инородного» вторжения. Возникают всевозможные механизмы уменьшения достижений индивидуализированного сознания: профанации, симуляции, вульгаризации и т. д. Даже базовый вопрос пересечения границы «зачем?» (с какой целью?) – основополагающий вопрос аристотелевской энтелехии – самими разными способами дискредитируется в рамках социокода. «Зачем?» – вопрос лентяев и нытиков, разрушающих себя бесконечным самоедством. Наука долгое время обходила этот вопрос стороной, оставляя его философам, теологам и пессимистам. (Только постнеклассическая рациональность легализовала вопрос «зачем?», фактически возродив на новом основании античный тип рациональности [2, с. 380–404].)

Пример с возвращением на передовой край познания вопроса «зачем?» и понятия целевой причинности – это свидетельство уникальности социального института науки. Наука как феномен западно-европейской культуры, действительно, наиболее успешно решает задачи примирения двух эмерджентов и структурной трансформации социокода в соответствии с тенденциями социогенеза. Несмотря на то что наука обладает всеми чертами социомифа (уверенностью в единственности своей точки зрения, сосредоточенностью на внешне-знаковой стороне вещей, обереганием «нормальной науки» от разрушительной фактологии и многим другим), она постоянно ищет все новые и новые способы выйти к рубежам неведомого: запрещает плагиат, поощряет нестандартные решения, реформи-

рует образовательные структуры в пользу высвобождения научного творчества от рутины (к сожалению, не сегодня в России), использует опасный для устойчивости социоклада пограничный вопрос «почему?» и делает еще множество вещей, на деле способствующих стремительному (по меркам филогенеза) приращению нового знания.

Хочу подчеркнуть, что описанное здесь противостояние двух эмерджентов ни в коем случае не умаляет значения какого-то из них. Оба существуют по принципу вложенной холархии, однако чем выше и сознательнее уровни, тем труднее они прорастают друг в друге. Отменить или исключить социоэмерджент как архаичный и устаревший – все равно, что заставить мир обходиться без атомов, раз в нем появились живые клетки.

Собственная форма человеческого как трансцендентальный объект

Остался нераскрытым один вопрос принципиальной важности – вопрос, стягивающий на себя все нити рассуждений и формализаций. Что же все-таки стоит за рассмотренными социальными трансформациями – какой трансцендентальный объект мы надеемся обнаружить на путях эволюции сознания? В данном случае понятие «трансцендентальный объект» означает не столько гипотетическую *причину*, сколько гипотетическую *цель* последовательности эмерджентных преобразований. Объяснение эмерджента никогда не найти в том, из чего он вырастает. Ответ всегда «по ту сторону» угла. Нельзя понять эмерджент, не ответив на сакраментальный вопрос «зачем?».

Нужно признать, что, связывая новый эмерджент антропогенеза с возникновением письменности, мы невольно исходили из социоклада западно-европейской культуры. Действительно, если письменность и явилась глобальным фоном для проявления нового качества сознания всего вида *homo sapiens*, то наиболее явно сепка мышления, письменного слова и бытия проявилась именно в *нашем* социокладе. Возможно, в нем и содержится подсказка. «Тождество содержания мысли содержанию бытия предполагает возможность адекватно выразить то и другое содержание в слове. Такая возможность может быть реализована, если слова имеют точное и определенное значение» [2, с. 384] – вот идеал античной рациональности со времен Парменида и Сократа.

Какой же «объект» стоит за тождеством мышления и бытия? *Сам познающий человек*. «ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ» (Познай себя) – высекли над входом в дельфийский храм, чтобы можно было возвращаться к этому вопросу повторно сквозь века, снова и снова пересекая границу: зачем человек? С какой целью? Зачем человек познает, что он человек? и т. д. Человек, познающий самого себя – это *антиуроборос*: он уже не проявляет себя в форме циклического и нерасчлененного кружения, но реализуется как постоянное новое саморазличение (собственная форма Фёрстера $X = f(X)$). На что бы мы ни обратили свой познающий взгляд, в конечном счете будем смотреть в глаза себе – только видеть будем каж-

дый раз нечто принципиально новое. Так трансцендентальный объект «тянет» на себя эмерджент, «хочет» оказаться познанным. Вот и научное познание, сделав большой виток в сторону, противоположную собственно человеческому, в современной постнеклассической рациональности вновь возвращается к главному трансцендентальному объекту западно-европейской культуры. (Достаточно вспомнить здесь «антропный принцип» [там же, с. 415]). Человек хочет быть для себя понятным.

Однако беспристрастный взгляд обнаружил бы, что стремление различить сквозь разные эволюционные эмердженты (живое, социальное, познающее) – самое ценное – собственно человеческое, не характерно для других культур.

В традиционных культурах Востока (индийской, китайской) мы не найдем такого объекта. У Будды трансцендентальным объектом, возможно, была безличностная Нирвана, в индуизме – надличностный Брахман-Атман. Для Лао-Цзы трансцендентальным объектом, возможно, был гармоничный путь жизни, а для Конфуция – идеальный социум. Все это лишь предположения, основанные на европейском социокоде. А социокод, как мы выяснили, выучивается лишь отчасти: в основном он «впитывается» с молоком матери, думающей, живущей и говорящей в области притяжения «своего» уникального и бесконечно сложного трансцендентального объекта. За две с половиной тысячи лет мы так мало приблизились к пониманию собственной формы человеческого, т.е. к главному трансцендентальному объекту своей культуры, что же мы можем сказать о Нирване, Атмане или Дао?

Перечислим ряд задач интегральной антропологии:

1. Обеспечить в рамках любого социокода свободную циркуляцию совокупного знания культуры между полюсами устойчивости и новизны. Механизм такой циркуляции отражен в аксиомах Спенсера-Брауна, т.е. допускает формализацию, следовательно, возможность адаптации к каждому конкретному социокоду.

2. Проанализировать характер «последних» по времени эмерджентов, чтобы прекратить их взаиморазрушительное действие в виде всевозможных симуляций и профанаций. На языке исчисления форм этот деструктивный механизм выражается через процедуру превращения собственных форм в несобственные.

3. После реализации первых двух пунктов приступить к выявлению трансцендентальных объектов различных культур, чтобы, отталкиваясь от собственной формы этих объектов, трансформировать механизмы кросскультурных коммуникаций в рамках сбалансированных (см. пункт 1) социокодов.

То, что заставляет нас предпринимать усилия в данном направлении, – это будущий эмерджент «социоиндивидов», к которому стягиваются нити всех культур. Трансцендентальный объект «Человечество как единый организм» не демифологизировался ещё ни одним типом

рациональности. Но он уже проступил из сферы неведомого. Возможно, мы стоим на пороге нового интегрального типа рациональности, который будет проявлять себя и через слово, и через молчание, и через время, и через чистую необусловленность, и через индивидуальное, и через коллективное.

Список литературы

1. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.:ИФ РАН, 2007. 135 с.
2. Кохановский В.П. Основы философии науки: учебное пособие для аспирантов. Ростов н/Д: Феникс, 2008. 603с.
3. Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. 232 с.
4. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.: Едиториал УРРС, 2004. 328 с.
5. Подзолкова Н.А. Апофатическая гносеология // Интегральная философия [электронный журнал]. URL: http://integral-community.ru/magazine/Integral_philosophy_1.pdf 2012. № 1. С. 90 – 94.
6. Подзолкова Н.А. Собственная форма как ближайшая коллективная задача интегральной гносеологии // Философские науки. Гуманитарий, 2014. № 10. С. 125–135.
7. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1996. Т. 3. Новое время. 736 с.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
9. Уилбер К. Краткая история всего. М.: АСТ: Астрель, 2006. 476 с.
10. Уилбер К. Проект Атман. М.: АСТ, 2004. 314с.
11. Уилсон Э. Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством. СПб: Питер, 2014. 352 с.
12. Foerster H. von. Objects: tokens for (eigen-) behaviors, in «Observing Systems» // The Systems Inquiry Series. 1981. P. 274–285.
13. Spencer-Brown G. Laws of Form. London: George Allen and Unwin Ltd., 1969. 169 p.

A DUAL ROLE OF THE SOCIAL EMERGENT IN THE EVOLUTION OF THE SELF-HUMAN FORM

N.A. Podzolkova

Ozyorsk Technological Institute – chapter of the National Research Nuclear University MEPHI, Ozyorsk

The article deals with the problem of sociogenesis in the perspective of integral anthropology – a new direction proposed by the author as a part of the project of Russian Humanitarian Scientific Fund. The question is: does sociality as the next stage of emergent evolution disclose the self-form (eigenform) of the human or only transmit distorted cultural forms embedded in the sociocode. To answer this question, the article explores the possibility of distinction between different social levels to identify the heterogeneity of their effect on the formation of the self-form of the human – the main transcendental object of Western culture. The question of the transcendental objects of other cultures remains open. In the article, the integral approach and the method of philosophical reflection are combined with the logical-mathematical procedure of «calculus of forms».

Key words: *the self-form of human, a social emergent, calculus of forms, the evolution of consciousness, sociocode, a transcendental object of culture.*

Об авторе:

ПОДЗОЛКОВА Наталия Андреевна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Озёрского технологического института – филиала ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Озёрск, Челябинская область. E-mail: natalynxy@mail.ru

Author information:

PODZOLKOVA Nataliya Andreevna – Ph.D., Chair of the Dept. of humanities of Ozyorsk Technological Institute – chapter of the National Research Nuclear University MEPHI, Ozyorsk, Chelyabinsk Region. E-mail: natalynxy@mail.ru