

СИСТЕМНЫЙ РАЗУМ: БЕЙТСОН И ИЛЬЕНКОВ

Н.Н. СЛЮНОВ

Три – четыре столетия назад в Европе сформировалось новое для мировой истории явление – наука современного типа. У ее истоков стоял Рене Декарт (Картезий), провозгласивший: «Я мыслю, следовательно, существую». И нелегко сказать, к благу ли человечества – в конечном счете – послужит это торжество научного разума или подготовит ему страшный конец; во всяком случае, человек впервые обрел мощь для уничтожения всей земной жизни в ядерном апокалипсисе. Развитие науки обусловило крутой подъем производительных сил человечества, позволивший существовать на планете на порядок большему числу жителей, существенно увеличить среднюю продолжительность жизни, дать миллиарду людей благосостояние, оправдывающее для него эпитет «золотой». Но тот же безудержный рост и совершенствование производства поставили природу на грань ресурсного истощения, «перегрели» атмосферу Земли, заставили меньшинство людей тратить свои жизни на «потребление» и «сверхпотребление», а огромное большинство изнемогать в тяжелой борьбе за существование. В целом возник чудовищный перекося в сторону материальных интересов людей относительно их духовных запросов и деяний во имя духовности.

Ощущение в разных формах этого перекося мыслящими людьми вызвало к жизни целый спектр общественных реакций: оживление и обновление религиозной жизни, появление идеологий и наукообразных учений, основанных – так или иначе – на идее тотального духа; стремление к интегральным формам постижения человеком мира, объединяющим науку, религию и искусство. Не осталась в стороне от этих тенденций и сама наука, а также философия, опирающаяся на научное познание. Наука осознала свою ограниченность и необходимость взаимодействовать с другими формами постижения мира, в том числе и с религией. «Функции науки и религии внешне выступают как противоположные, – пишет методолог науки В.С. Степин, – но при более внимательном анализе они предстают как дополнительные»... [Религия] выступает хранителем традиции, устойчивых ценностей, аккумулирующих исторический опыт социальных адаптаций человека к природе и социальным общностям. Достаточно вспомнить, что именно в историческом развитии мировых религий кристаллизовались общечеловеческие нравственные ценности¹.

Специфика науки как способа познания состоит в том, что «все для нее объект, функционирующий и изменяющийся в соот-

ветствии с определенными законами. И наука ставит целью открыть эти законы». «Субъекта деятельности наука также может изучать, но как особый объект»². Наука ищет свои пути проникновения в реалии, пока что описываемые такими «духовными» понятиями, как мышление, разум, личность, идея, дух, Бог и т.д. Тем самым она принимает участие в преодолении духовной основы цивилизационного кризиса — перекоса сознания людей в сторону материального утилитаризма, «разрухи в умах».

В прошедшем веке англо-американский ученый Грегори Бейтсон (1904 — 1981) и советский философ Эвальд Ильенков (1924 — 1979) по-разному и на базе различного конкретно-научного материала размышляли над проблемой целостности (холизма) в понимании взаимоотношения материи и сознания. Бейтсон следующим образом подвел итог своих исканий: «Я пришел к определенному виду монизма — убеждению, что разум и природа образуют неизбежное единство, в котором не существует разума *отдельно* от тела и нет Бога *отдельно* от его творения»³. А Ильенков сделал следующее предельное философское обобщение: «Материалистическая философия должна содержать в себе не положение: “Нет мышления без материи, но есть материя без мышления”, а другое положение, заключающее в себе понимание бесконечной диалектики их отношения: “*Как нет мышления без материи, так нет и материи без мышления*” (Курс. мой. — Н.С.). Это положение гораздо больше соответствует как вообще углу зрения философии на вопрос, так и диалектическому (а не только материалистическому) решению этого вопроса»⁴.

Оба мыслителя пришли к удивительно сходным воззрениям на человеческое сознание как на «системный разум». Непосредственно этим термином не пользовался ни Бейтсон, ни Ильенков, но, по мнению автора данной статьи, именно так следует обозначить общее содержание их работ. *Системный разум* — это характеристика динамической системы такого уровня сложности, что в ней возникает отражение обстоятельств, в которых оказалась система («мышление»), и управление реакциями системы на внешние воздействия, поддерживающими системную целостность («разумное поведение»). Такая система включает в себя всю совокупность цепей и сетей прямых и обратных связей, как предметных, так и информационных (это две стороны одних и тех же процессов), проходящих как внутри системы, так и продолжающихся в окружающей среде (соединяющих систему с «контекстом»). Система содержит в себе «память» о прежних взаимодействиях со своим окружением, использует ее в текущих взаимодействиях и в опережающем отражении («прогнозе») последствий своего поведения. Понятие системный разум применимо как к системам, в

которых функционирует человеческое сознание, так и к «бессознательным» системам – живым (животные и растения, биоценозы, механизмы эволюции) и неживым (кругооборот воды в природе, климатическая система, планетная эволюция Земли). Все дальнейшее содержание данной статьи – обоснование этого понятия с использованием достижений названных мыслителей.

1. Представление о системном разуме с трудом укладывается в сознание людей, воспитанных в западной культуре, имеющей значение всемирной в сфере современной науки. Европейская духовная культура базируется на декартовском (картезианском) дуалистическом представлении о мире как о двух относительно независимых, но взаимодействующих, субстанциях: духовной и телесной. Субстанцию Декарт определял как «вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя самой»⁵ (хотя в абсолютном смысле сам философ признавал Бога как единую и, в конечном счете, истинную субстанцию). Декарт утверждал, что «всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: для души – мысль, подобно тому, как для тела – протяжение»⁶.

Картезианская дихотомия уходит корнями в дуализм Платона (дихотомия совершенного мира идей и мира творимых подобий) и в христианское противопоставление «небесного» и «земного» (Творца и сотворенного) и опирается на обыденную дихотомию «души» и «тела». Человек легко представляет себе как тело, лишенное духа (камень, мертвый человек), так и дух, свободно творящий в сфере идеального (мыслимого, непротяженного) без приведения тела в действие. Людям не дано непосредственно чувствовать (ощущать конкретный механизм) ни порождение духа телесным движением, в частности физиологическими процессами в мозге, ни порождение телесного движения духом (стремлением и волей).

Мир по-картезиански воспринимается как сосуществование двух взаимосвязанных, но в реальности для нас относительно независимых творческих начал – материи (телесности) и духа. Существует материя (природа), которая сама себя творит и воспроизводит, и существует творческий дух (душа, разум). Творческая сила духа проявляется для верующих в сотворении мира (законов его существования) Богом; а для всех – в идеальном творении человеческим разумом (духовным «Я»), с одной стороны, всевозможных фантазий, а с другой – целей, замыслов и намерений, осуществляемых затем телесно. Субстанциальность материи проявляется для нас в подчинении всех вещей природным закономерностям, изучаемым наукой, не опирающейся на богословие. Каким именно образом дух человека приводит в движение его тело – до сих пор для научного объяснения остается тайной, названной «психофизической проблемой».

Картезианская дихотомия освободила нарождающееся естествознание от пут средневековой схоластики, а, с другой стороны, позволила рассуждать о духе (разуме, мышлении, сознании) как таковом, без опоры на связь идеального с материальным, о которой в то время было установлено очень мало достоверных фактов. Тем самым была открыта дорога для свободного развития математического естествознания, ставшего теоретической основой научно-технического прогресса. Однако все «духовные» понятия и категории оказались за рамками такой науки. «Правила тогда были совершенно ясными: в научном толковании не должны использоваться ни разум, ни божество и не должно быть ссылки на конечные цели», — описывает эту ситуацию Бейтсон⁷.

Подавляющая часть философов, в том числе и Декарт, провозглашают в принципе субстанциальное единство мира — либо материальное, либо духовное. Но ни материалисты, ни идеалисты не в состоянии научно обосновать свое учение, фактически упираясь в ту же самую психофизическую проблему. Наиболее последовательные в своей односторонности материалисты сводят дух (сознание) к эпифеномену, такой «надстройке» над материальным, которая воспринимается мыслью как самостоятельная, будучи всецело обусловленной движением материи. И соответственно, последовательно-односторонние идеалистические учения, среди которых есть религиозные и мистические, доводят до мнимости, фантомности материальную реальность.

Ближе других в обосновании целостности (холизма) мира оказываются диалектические учения, признающие способность выбранного начала — материи или духа (идеи) — перейти в свою противоположность: диалектический идеализм (Гегель) и диалектический материализм (Маркс). Из советских марксистов, мыслящих наиболее диалектично, следует указать на Эвальда Ильенкова. В своем толковании материи как субстанции он указывал как на одного из своих предшественников на Бенедикта (Баруха) Спинозу. «Спиноза, сохраняя декартовское формальное определение субстанции, разрешает остро сформулированную Декартом формальную трудность в определениях, перестав рассматривать “мышление” и “протяженность” как две субстанции, ничего общего между собой не имеющие, и определив их как два “атрибута” одной и той же общей им субстанции»⁸. Тем самым Спинозовское мышление о мире представлено как *холистическое*, схватывающее в понятии субстанции единство материи и духа в целостности мироздания.

Ильенков не ищет для обозначения единой субстанции иного наименования, чем «материя», однако толкует эту категорию холистически: «В понятии субстанции материя отражена уже не в

аспекте ее абстрактной противоположности сознанию (мышлению), а со стороны внутреннего единства всех форм ее движения, всех имманентных ей различий и противоположностей, включая сюда и гносеологическую противоположность «мыслящей» и «немыслящей» материи»⁹. Конкретизировать свое представление о целостном, но при этом диалектически противоречивом мире Ильенков пытался в философско-поэтической фантазмагории «Космология духа», где он пишет: «Не совершая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что *материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя*» (Курс. мой. — Н.С.)¹⁰.

Чувствуется, что автору очень хотелось бы указать на многообразные проявления «мыслящей материи». Но в понимании разума и мышления он не выходит за рамки человеческого сознания и следующим образом развивает высказанное им положение. «Это, конечно, не значит, что она [материя] в каждой своей частице в каждое мгновение обладает способностью мыслить и актуально мыслит. Это верно по отношению к ней в целом, как к бесконечной во времени и в пространстве субстанции. Она с необходимостью заложена в природе, постоянно рождает существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления — мыслящий мозг. И — в силу бесконечности пространства — этот орган, таким образом, существует актуально в каждый конечный момент времени где-то в лоне бесконечного пространства. Или, наоборот. В каждом конечном пункте пространства — на этот раз уже в силу бесконечности времени — мышление тоже осуществляет рано или поздно (если эти слова вообще применимы к бесконечному времени) и каждая частица материи в силу этого когда-нибудь в лоне бесконечного времени входит в состав мыслящего мозга, т.е. мыслит»¹¹.

Следует признать, что такая конкретизация диалектического положения «материя постоянно обладает мышлением» выглядит довольно слабой для понимания окружающей нас реальности: когда-то еще дождешься, что частицы камешка, который я задел ногой на дороге, станут в бесконечной смене времен компонентами мыслящего мозга; а пока что это явно немыслящая материя. Но философия не творит реальных фактов. В своей методологической функции она не имеет права конструировать и домысливать научные положения в угоду философским теориям, а может только интерпретировать уже установленное наукой, а также указывать на возможные или должные существовать факты, которые еще предстоит обнаружить. В этом отношении Бейтсон, шедший от конкретно-научных фактов к философским обобщениям, оказался в более выгодной (чем у Ильенкова) позиции. Он полагает:

«Разум – необходимая, неизбежная функция соответствующей сложности, где бы эта сложность ни возникла»¹². Такой бейтсоновский холизм гораздо полнее и реальнее ильенковского: камешек на дороге и сейчас уже является компонентом иерархического ряда систем со своими «разумами» – вплоть до глобальной Эко-системы (Бога).

2. Для облегчения усвоения основных положений учения Бейтсона предлагаем читателю условно выделить из содержания традиционного понятия «сознание» некоторую его часть. К этой части отнесем «мышление» – способность некоторой системы отражать окружающий мир («мыслить» о нем) – и связанную с «мышлением» «разумность» – способность системы обеспечивать такие реакции на внешние воздействия, которые поддерживают системную целостность (осуществлять «разумные» действия). Вот эту выделенную часть содержания сознания и назовем – пока что формально – «*системным разумом*», или просто «*разумом*», имея в виду, что разум всегда есть характеристика определенной системы (несистемных разумов не бывает).

Такое выделение «системного разума» из понятия «сознание» не означает, что последнее лишается части своего содержания, связанной с мышлением и разумностью; *все* содержание понятия «сознание» сохраняется в полном объеме. Речь идет о другом: о применимости понятия «системный разум» как к существам, обладающим сознанием, так и к бессознательным сущностям (последние оказываются своего рода «бессознательными разумами»). Условно также положим, что «системный разум» совместим с такими понятиями, ранее относимыми только к сознанию, как идея, цель, личность, Бог, священное и т.п. Это согласуется с представлением о неуникальности человеческого сознания.

В качественном «остатке» от специфики сознания – сравнительно с бессознательной материей – останется (возможно, только пока) способность его носителя *воспринимать окружающий мир как находящийся вне сознания*, но наличествующий на «экране сознания», а также *осознавать наличие сознания у себя самого (самосознание)*. «Только пока» здесь не случайно. Мы и для сознания готовы – в принципе – допустить, что это качество распространяется также на иные уровни системной организованности. Мы изучаем зачатки сознания у обезьян, дельфинов, хищных млекопитающих, а, с другой стороны, говорим – хотя бы метафорически или в других смыслах – о разуме коллектива, об интеллектуальной организации¹³, об общественном сознании. Однако мы пока не знаем фактов, позволяющих говорить научно образованному человеку, а не дикарю-анимисту, о сознании и самосознании червяка, кристалла, океана (если это не фантазия Станисла-

ва Лема) или даже «думающей» машины (компьютера). Понимание, что во многих случаях речь идет о *бессознательном* системном разуме (например, о разуме эволюции или о физиологической регуляции температуры тела как о разуме), существенно облегчает освоение бейтсоновских идей.

Бейтсон обращался к весьма, казалось бы, отдаленным друг от друга областям знаний. «В широком смысле, — пишет о себе исследователь, — я занимался четырьмя видами вопросов: антропологией, психиатрией, биологической эволюцией и генетикой, а также новой эпистемологией, возникающей из теории систем и экологии»¹⁴. Во всех этих областях объектами изучения являются тем или иным образом понимаемые сложные динамические (развивающиеся и «живые») системы. Исследователь обнаружил во всех этих системах (процессах), столь разных по качественному содержанию, аналогичные структуры во взаимоотношениях между динамическими компонентами системы. По имени системы, присущей наиболее развитой ступени эволюционной лестницы, — мыслительного процесса у человека — Бейтсон назвал знание об общих (подобных) для всех систем динамических структурных образованиях *Эпистемологией* (с большой буквы). А основная характеристика такого рода систем, выражающая их общую сущность, соответственно, получила у него наименование *разума*.

Широко известна метафора: природа разумна. «Разумно» организована жизнь в муравейнике, «разумно» поступает рыба, отдавая всю свою жизненную энергию на нерест, после чего погибает от истощения; «разумно» ведут себя молекулы раствора, выстраиваясь в совершенные формы образующегося кристалла, «разумно» устроен кругооборот воды в природе и т.д. Бейтсон сделал огромный шаг в направлении превращения метафоры «разумности природы» в строгую научную теорию. По его утверждению, «*всякий как-либо действующий комплекс событий и объектов, имеющий достаточную сложность каузальных цепей и соответствующие энергетические соотношения, несомненно будет обнаруживать ментальные характеристики. Он будет сравнивать, т.е. реагировать на различие* (в дополнение к влиянию обычных физических “причин”, таких как толчок или сила). Он будет “обрабатывать информацию” и неизбежно самокорректироваться в направлении гомеостатического оптимума, либо в направлении максимизации некоторых переменных»¹⁵. Для системной ментальности «бит информации можно определить как *различимое различие* (*a difference that makes a difference*). Такое различие, перемежающееся вдоль цепи и претерпевающее в ней последовательные трансформации, есть элементарная идея»¹⁶. По мнению автора

настоящей статьи, сказанное могло бы служить определением системного разума в учении Бейтсона.

Представление о разуме как особом эффекте в системах определенной сложности по своим результатам – распространению понятия «разум» на объекты (системы) любой природы – внешне сходно с *панпсихизмом* (всеобщим одушевлением природы), но в определенном смысле противоположно последнему. С другой стороны, оно противоположно и *редукционизму* – сведению специфических характеристик сложных объектов исследования к свойствам более простых объектов (компонентов). Этот очень непростой вопрос проясним на языке метафор, позволяющих выделить суть обсуждаемого. Используем для описания понимания взаимоотношений души и тела метафору «водитель и автомобиль».

Картезианский дуализм на языке этой метафоры выглядит как сосуществование двух реальностей: тела («машины») и души (духа, разума) в качестве «водителя», который управляет движением «машины». Эти реальности относительно независимы и имеют разные «природы» – соответственно материи (вещественности, протяженности) и духа (сознания, мышления). Панпсихизмом на языке этой метафоры было бы представление, что «машина» – подобно самому «водителю» – имеет какую-то свою «душу» (разум, волю), как это выглядит в бытовой метафоре «машина не послушалась водителя». А редукционизмом на языке той же метафоры является представление, что «водитель» по своей природе – это та же «машина», только более сложная или же совокупность многих простых машин.

Представление о системном разуме для своего описания требует иной метафоры – а именно, «всадник» и «лошадь». «Всадник» управляет «лошадью», но и «лошадь» может запрячься или, наоборот, понести. «Всадник» и «лошадь» однопородны: и то, и другое имеют единую природу – природу *«мыслящей материи»*, хотя и разнокачественны (разные формы материи, разные степени духовности). Исследуя учение Бейтсона, нужно суметь преодолеть привычную картезианскую дихотомию, иначе понимание его текста всегда будет срывать либо в панпсихизм (гилозоизм, гилоноизм – учение о наделенности всех видов материи сознанием), либо в редукционизм. Всегда приходится иметь в виду некую единую субстанцию – «мыслящую материю».

Место картезианской дихотомии у Бейтсона занимает *двойное описание единой реальности* – либо как Плеромы, либо как Креатуры (эти термины восприняты из учения Карла Юнга в области психологии). Плерома – это реальность, взятая как объект естествознания (физики, химии, биологии), а Креатура – та же реальность, но взятая как кибернетическая система, в которой

циркулирует информация и действуют механизмы ее распознавания, обработки и использования, превращения в реакции системы на внешние воздействия (обратные связи). «Креатура и Плерома не являются, подобно “разуму” и “материи” Декарта, разделенными субстанциями, так как мыслительные процессы требуют для своего воплощения материального окружения – такого, где Плерома характеризуется организацией, позволяющей ей повергаться воздействию, как информации, так и физических явлений»¹⁷.

По учению Бейтсона, мир представляет собой мир систем – *мультиверсум* (вместо Универсума). Системы взаимодействуют друг с другом, образуя иерархии; высшим уровнем является система мира как целого. Каждому уровню иерархии соответствует свой «системный разум». Одним из иерархических уровней является человек, входящий в качестве подсистемы в системы более высоких уровней – социальные, социокультурные, экосоциокультурные, вплоть до глобальной Экосистемы. «Также есть большой Разум, в котором индивидуальный разум – только подсистема. Этот большой разум можно сравнить с Богом, и он, возможно, и есть то, что некоторые люди понимают под “Богом”, однако, он по-прежнему имманентен совокупной взаимосвязанной социальной системе и планетарной экологии»¹⁸.

Для нас привычно думать о мыслящих существах как о заключенных в естественную телесную оболочку (кожу). А по Бейтсону ментальные процессы совершаются в *сети* контуров прямых и обратных связей, которая «не ограничена поверхностью кожи, но включает все внешние пути, по которым может двигаться информация»¹⁹. Сеть вовлечена в предметный *контекст*, в котором информация только и приобретает свое значение для носителя мышления и с которым последний вступает во взаимодействие (коммуницирует). «Для физики верно, что объяснения макроскопического нужно искать в микроскопическом. Для кибернетики обычно верно противоположное: без контекста коммуникации не существует»²⁰. Таким образом, индивидуальный разум в учении Бейтсона имманентен, но не только телу, а также контурам и сообщениям вне тела. «Фрейдистская психология, – пишет он, – расширила концепцию разума вглубь ради включения всей внутрителесной коммуникативной системы (автономной, связанной с привычками), а также широкого спектра бессознательных процессов. То, о чем говорю я, расширяет разум вовне. И оба эти изменения сужают сферу компетенции сознательного «Я». Тут становится уместным известное смирение, смягчаемое удовлетворением или радостью быть частью чего-то большего. Если хотите, частью Бога»²¹.

3. Если мы обратимся к использованию понятия системного разума в понимании человеческого сознания, то окажемся в той области научной конкретики и социальной практики, которая была реальной базой для философских холистических обобщений Эвальда Ильенкова. Философ являлся активным участником замечательного опыта по разработке методологии, а также по осуществлению самой практики социализации слепоглухих от рождения детей по методике отечественных ученых И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова²². Итоги этого опыта, в числе которых было получение высшего образования группой таких детей, были подведены в феврале 1975 год на собрании общественности в МГУ²³.

Слепоглухой ребенок от природы имеет из психики «ничтожно мало – ощущения одних лишь простейших органических нужд – в пище, воде да температуре известного диапазона. Больше ничего»²⁴. Без воздействий извне ничего и не возникнет: ребенок сам не научится даже ходить. «Потребность (нужда) в пище врожденна, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно соотнося свои действия с условиями нашей среды, – нет. Это очень сложная, прижизненно формируемая деятельность, и в ней – вся тайна “души”, психики вообще»²⁵. В работе школы-интерната для слепоглухих детей в Загорске можно было – особенно на первых этапах воспитания – проконтролировать все информационные «входы» в тело ребенка и увидеть, как в связи с педагогическими воздействиями у него возникает сознание.

Первоначально – как при выделении человека из животного мира, так и при социализации индивида – потребности человека мало отличаются от потребностей животных. Но чем дальше, тем все больше взаимодействие с обучающей (в направлении социализации) средой делает индивида человеком. «Новые, принципиально неведомые животному, потребности от века к веку становятся все сложнее, богаче и разнообразнее. Они становятся исторически развивающимися потребностями. И возникают они не в организме индивида, а в организме “рода человеческого”, т.е. в организме производства человеческой (специфически человеческой!) жизни, в лоне совокупности общественных отношений, связывающихся между людьми в процессе этого производства, в ходе совместно-разделенной деятельности индивидов, создающих материальное тело человеческой культуры... Индивид усваивает их в ходе своего человеческого становления, т.е. через процесс воспитания, понимаемый в самом широком смысле слова. Специфически человеческая психика со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не “пробуждается”) только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, т.е. деятель-

ности, создающей мир культуры, мир вещей, созданных и создаваемых человеком для человека»²⁶.

Ильенков подчеркивает: «Разум (“дух”) предметно зафиксирован не в генах, не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а в только в продуктах его труда и потому индивидуально воспроизводится только через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что тоже самое, через усвоение способностей этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться»²⁷. Философ связывает осуществление мыслительных процессов исключительно с социальной («разумной») средой: «Человек, изъятый из сплетения общественных отношений, внутри которых и посредством которых он осуществляет контакт с природой (т.е. находится в человеческом единстве с ней), мыслит так же мало, как и мозг, изъятый из тела человека»²⁸. Поэтому, по мнению Ильенкова, «тело личности» («тело» человека, выступающего как личность) это «его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает из вещества внешней природы, “удлиняя” и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, свою “сущность”»²⁹.

Как все это созвучно с пониманием человеческого разума в учении Бейтсона! Вот мыслитель рассматривает систему взаимодействия индивида с предметами в его собственной квартире, участвующими в ментальных процессах. «Разум является организационной характеристикой, а не отдельной “субстанцией”. Материальные предметы, входящие в отопительную систему жилища — включая и хозяина дома — распределены таким образом, чтобы оказать поддержку мыслительным процессам, таким, как реагирование на разность температур и самокоррекция. Такой способ видения, по которому мы рассматриваем умственное в качестве организационного, доступного для исследования, но не сводим его к материальному, предусматривает развитие монистического и унифицированного видения мира»³⁰.

То же самое можно сказать о человеке, работающем за компьютером. «Давайте спросим, думает ли компьютер, — рассуждает Бейтсон. — Я бы сказал, что нет. То, что “думает” и делает “пробы и ошибки” — это система “человек *плюс* компьютер *плюс* окружающая среда”»³¹. (Мы здесь не будем рассматривать вопрос: не обладает ли компьютер своим, более низкого уровня, чем человеческий разум, «машинным» мышлением). Продолжая такие рассуждения, мы можем сказать, что мышление водителя — это система «человек *плюс* автомобиль *плюс* дорожные знаки и сигналы светофоров *плюс* окружающая ситуация». Психологам, а с другой

стороны — писателям, давно известно, что человек, хорошо освоивший определенную деятельность, сливается своим мышлением с орудием и продуктом труда, мыслит компонентами своей деятельностной среды.

Вот как, например, писатель Борис Полевой описывает состояние летчика, ощутившего точку достижения мастерства в своей профессии; для нас существенно, что Мересьев (герой книги, в жизни — Маресьев) управляет педалями при помощи протезов. «Вот когда Алексей с торжеством ощутил совершенное слияние со своей машиной. Он чувствовал мотор, точно тот бился в его груди, всем существом своим он ощущал крылья, хвостовые рули, и даже неповоротливые искусственные ноги, казалось ему, обрели чувствительность и не мешали этому его соединению с машиной в бешено-стремительном движении»³². В дискурсе бейтсоновского учения мы сказали бы, что машина, все ее динамические свойства и все компоненты управления полетом вошли в единую мыслящую систему «летчик — самолет».

Таким образом, личность в ильенковском смысле — «человек *плюс* его культурно-социальное окружение» — оказывается системным разумом, или просто разумом в бейтсоновском смысле. В плеромном описании эта система есть тело человека *плюс* все те предметы, которые он мыслит и посредством которых он мыслит, и взаимодействия между ними, а в креатурном — это вся сеть информационных потоков, продолжающих мыслительные процессы в мозгу индивида процессами циркуляции и преобразования информации вне человеческого тела.

Понимание человека, личности как системного разума открывает огромные перспективы для научного изучения как проявлений «мыслящей материи» таких явлений, исследование которых осуществляется сейчас в терминах идеальной, абстрактной или фантастической реальности, а также описывается метафорами: «духи», «боги», «язык», «математические структуры», «коллективный дух», «идея висит в воздухе», «невидимая рука рынка» и т.д. Психология, социология, культурология, антропология, религиоведение, лингвистика, математика, теория искусственного интеллекта, теория капитализма и др. получают в понятии системного разума новый мощный инструмент познания. Фактически этим инструментом указанные области знания уже широко пользуются и сейчас, но под другими именами; осознанное применение методологии «мыслящей материи» способно существенно увеличить эффективность исследований.

При помощи парадигмы системного разума рациональная наука может осваивать и присваивать богатства постижения мира, содержащиеся в религиозных и мистических учениях, в системах нау-

кообразного знания, построенных на основе идеи апофатического духа, как, например, интегральная психология Кена Уилбера³³. В принципе допускается, что эти учения и квазинауки по-своему освоили существенный жизненный материал, но выразили его в форме, неприемлемой для объективирующей науки, и к тому же в неразрывном сплетении с явно ненаучными представлениями.

Возьмем, к примеру, психологическую проблему, которая содер­жится в вопросе воспитанницы Загорского интерната Н. Кор­невой в письме Ильенкову: «Что же такое Я? Удивительно и непонятно – тело – МОЕ, мозг – МОЙ, а где же я сама? В каком отношении находятся Я и МОЗГ?»³⁴. В интегральной психологии К. Уилбера разрешение этой проблемы требует обращения к иррациональной *Самости*, выступающей в роли трансцендентного *Свидетеля*. Исследователь сначала рассматривает типичный ход рассуждений: «Мое сознание находится в моем теле (главным образом в моей голове); мое тело находится в этой комнате, а комната – в окружающем пространстве, то есть вселенной». «Это верно с точки зрения эго, – замечает автор, – но абсолютно неверно с точки зрения Самости. Если я пребываю как Свидетель, как бесформенное “Я – Я”, становится очевидно, что в данный момент я не нахожусь в своем теле – мое тело находится в моем сознании». Рассуждения продолжаются до мысли: «Не я нахожусь во вселенной, вселенная находится в моем сознании»³⁵.

Такое решение проблемы «вот мое тело, а где же Я?», данное Уилбером на основе идеи апофатического духа («материализующейся мысли»), может быть переосмыслено с противоположных мировоззренческих позиций («мыслящей материи») с помощью ильенковского понимания личности. «Тело личности» есть физическое тело человека плюс все то, до чего он может «дотянуться» посредством всех предметных и информационных взаимодействий с социальной средой и отложить в своей памяти. При этом его *эго* есть «Я» в традиционном понимании личности, о котором пишет Ильенков: «Личность (“Я”, оно же “душа”) с самого начала приравнивается к единичному самосознанию. Более того, между тем и другим ставится знак равенства, а еще точнее – тождества. Личность не мыслится ни в какой другой форме существования, кроме единичного самосознания, т.е. в форме “внутреннего состояния” отдельного лица. Но в такой форме факт самосознания сведен к факту простого самочувствия, к факту ощущения индивидуальным организмом своих внутренних состояний, к сумме органических ощущений собственного тела. Они-то и именуются словом “Я”»³⁶.

А вот *осознание* «человеческим духом» ощущений физиологического тела индивида требует участия уже *другого* «Я» человека,

а именно — личности в ильенковском понимании. Здесь-то и получается, что тело человека, его квартира, дом, вселенная находятся в его сознании (как в «теле личности», в системном разуме). Развивая представления Ильенкова, можно сказать, что «я-самочувствие тела» («я» с маленькой буквы) находится внутри «Я-сознания» («Я» с большой буквы), т.е. внутри мира, имманентной которому является личность в ильенковском смысле, и осознаваемого человеком как реальность для него. Человек способен своим сознанием как бы извне видеть свое тело и даже своей волей влиять на его самочувствие (как показывают изотерические практики).

При этом находиться «в теле личности» человека не обязательно значит существовать в физической вселенной, но всегда означает наличествовать в его сознании, в мысли, охватывающей весь мир. Так, в сознании автора данной статьи находится (существовала в прошлом) Монгольская империя, возникшая в начале XIII в. на просторах Евразии. А вот в сознании Александра Бушкова, автора серии книг «Россия, которой не было» эта империя отсутствует. В развернутых рассуждениях писатель доказывает, что такая империя не могла возникнуть³⁷.

Как не вспомнить прекрасные рассуждения героя чеховского рассказа «Крыжовник»: «Принято говорить, что человеку нужно только три аршина земли. Но ведь три аршина земли нужны трупу, а не человеку.. Человеку нужно не три аршина земли, не усадьба, а весь земной шар, вся природа, где на просторе он мог бы проявить все свойства и особенности своего свободного духа». Для *эго* достаточно усадьбы, для *личности* нужна вселенная.

При помощи представления о системном разуме оказалось даже возможным приступить к исследованию таких действующих в мире реальностей, наличие которых в жизни человеческих сообществ воспринимается и осознается людьми как присутствие *богов*, причем такое восприятие в определенном смысле адекватно сути этих реальностей³⁸. Раскрытие этих интереснейших компонентов бейтсоновского творчества выходит за ограниченные рамки данной статьи.

Итак, природа актуально разумна, разумна системным разумом! Любая материальная точка в ней (условное понятие) — пересечение, «пучок» системных разумов, в которые эта точка входит, и каждый из этих разумов включен в переплетающиеся системные иерархии — вплоть до глобального Разума всего мультиверсума («Бога»). Можно сказать, что всякое материальное образование есть совокупность системных (ментальных) отношений — подобно тому, как марксисты говорили, что человек — совокупность социальных отношений («ансамбль отношений», уточняет пере-

вод этого выражения с немецкого Ильенков³⁹). А человек — это существо, научившееся «извлекать» — в своих трудовых и целенаправленно-познавательных действиях — системную разумность из природы, преобразовывать ее в социальную разумность природной и искусственно-природной среды своего существования и в сознательную разумность индивидуального разума.

Обнаружение существования *системного разума* (утверждение понятия *о разуме как о системной характеристике*) имеет огромное мировоззренческое значение. Это прямое продолжение процесса, начатого тем, что человек «столкнул» свою планету с положения в центре мира и отправил в необъятные космические пространства. Признавая системный характер разума, человек окончательно лишает себя титула «центра мироздания» и вписывается в мировое целое в качестве его особенной, но не исключительной ни в каком отношении составляющей. При этом рефлексизирующее сознание, которое отличает его от всех других нам известных существ и вещей, оказывается лишь специфической формой среди других системных разумов, в числе которых есть «разумы», и неорганических систем. При этом в эволюционном смысле сознание остается вершиной пирамиды системных разумов, качественно отличной от всех других, но имеющих общую с ними со всеми «природу» — «мыслящей материи».

Примечания

- ¹ Степин В.С. Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л.Н. Митрохина) // Вопросы философии. 2008. № 7. — С. 6.
- ² Там же. — С. 8.
- ³ Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. — М., 1994. — С. 19.
- ⁴ Ильенков Э.В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 417.
- ⁵ Декарт Р. Избр. произв. — М., 1950. — С. 448.
- ⁶ Там же. — С. 449.
- ⁷ Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. — С. 19 — 20.
- ⁸ Ильенков Э.В. Философия и культура. — С. 339 — 340.
- ⁹ Там же. — С.343.
- ¹⁰ Там же. — С.415.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Бейтсон Г. Экология разума. — М., 2000. — С. 448.
- ¹³ См.: Рубинштейн М., Фирстенберг А. Интеллектуальная организация. — М., 2003; Хант Р., Базан Т. Как создать интеллектуальную организацию. — М., 2002.
- ¹⁴ Бейтсон Г. Экология разума. — С. 22 — 23.
- ¹⁵ Там же. — С.337.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. — С. 26.
- ¹⁸ Бейтсон Г. Экология разума. — С. 426.
- ¹⁹ Там же. — С. 341.

- ²⁰ Там же. – С. 366.
- ²¹ Там же. – С. 426.
- ²² См.: *Мещеряков А.И.* Развитие средств общения у слепоглохих детей // Вопросы философии. 1971. № 8.
- ²³ См.: *Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В.* Выдающееся достижение советской науки // Вопросы философии. 1975. № 6.
- ²⁴ *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – С. 34.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. – С. 36.
- ²⁷ Там же. – С. 37.
- ²⁸ Там же. – С. 212.
- ²⁹ Там же. – С. 393.
- ³⁰ *Бейтсон Г., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – С. 61.
- ³¹ *Бейтсон Г.* Экология разума. – С. 448.
- ³² *Полевой Б.* Повесть о настоящем человеке. – Саратов, 1948. – С. 273.
- ³³ См.: *Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия. – М., 2004.
- ³⁴ *Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В.* Выдающееся достижение советской науки. – С. 64.
- ³⁵ *Уилбер К.* Один вкус: Дневники Кнена Уилбераза 1998 г. – М., 2004. – С. 212 – 213.
- ³⁶ *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – С. 400.
- ³⁷ См.: *Бушков А.А.* Россия, которой не было: загадки, версии, гипотезы. – М.; СПб.; Красноярск, 1997. – С. 98 – 287.
- ³⁸ *Пигалев А.И.* Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // Вопросы философии. 2004. № 12.
- ³⁹ См.: *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – С. 390.