

Мень Александр, прот. О Тейяре де Шардене

Годы, которые протекли со дня смерти о. Пьера Тейяра де Шардена (1881-1955), были наполнены ожесточенными спорами, возникшими вокруг его имени. Книги этого выдающегося ученого, вышедшие посмертно, вызвали реакции, зачастую диаметрально противоположные. Если одни видели в нем нового Фому Аквината, соединившего науку и религию, то другие называли тейярдизм "мифологией", "пантеизмом", "уступкой материализму". Однако, как бы ни оценивать Тейяра и его мирозерцание, никто не может отрицать, что он — явление в высшей степени значительное и симптоматичное для нашего времени. Он отвечает на многие вопросы, которые волнуют сегодня мыслящих людей. Наука и религия, эволюция и грядущее преображение мира сплетаются в его "Феномене человека" в единое живое целое. Естествоиспытатель и священник, мыслитель и мистик, блестящий стилист и обаятельный человек — он как бы создан для того, чтобы стать властителем дум нынешних поколений. Католики гордятся им, коммунисты издают его книги, хотя и те и другие далеки от того, чтобы полностью принять его учение. Такова сила его притягательности.

Христианский эволюционизм Тейяра и религиозная концепция эволюции, которая была изложена в главе пятой, имеют немало общего. Поэтому автор счел необходимым особо остановиться на основных положениях тейярдизма, чтобы рассмотреть следующие вопросы: вводит ли Тейяр в своих основных принципах какие-то особые новшества? Каковы главные черты его системы? В чем правы и в чем не правы его критики? И наконец, что дает тейярдизм современному христианству?

* * *

Тейяр де Шарден всегда делал ударение на взаимосвязи всех наук. Он мечтал о некоей сверхнауке, координирующей все отрасли знания (*Grenet P. Teilhard de Chardin. Paris, 1961. P. 117*). По его мнению, в будущем наука и религия окажутся тесно взаимосвязанными в единстве человеческого познания, ибо для науки необходимо убеждение в том, что "универсум имеет смысл - и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству" (*Тейяр де Шарден. Феномен человека/ Пер. с фр. Садовского Н. А. М., 1065. С. 278. Далее — ФЧ*). Но для этого совершенства нужна глубокая интуиция единства и высшей цели мира. Все это можно найти только в религии. Поэтому для Тейяра "религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта незнания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции" (*ФЧ. С. 279*).

Атеистические критики Тейяра изображают этот подход как нечто неслыханно новое, возникшее из желания преодолеть конфликт знания и веры (См.: *Бабосов Е. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск, 1970. С. 172*). На самом же деле в этом отношении модернистичен у Тейяра главным образом язык.

Идеал целостного знания уже многие века притягивал человеческое мышление. К нему стремились еще древнегреческие философы, особенно Аристотель. И на уровне науки своего времени Аристотель достиг очень многого. Второй синтез, уже христианский, был осуществлен св. Фомой Аквинатом на основе опыта Аристотеля. Впрочем, Фома вынужден был резко разграничивать научные и религиозные сферы, чтобы наука могла свободно развиваться. Поэтому в дальнейшем вместо синтеза стала усиливаться дифференциация областей знания.

В новое время попытки христианского синтеза возобновились. В известной степени таким синтезом можно назвать (невзирая на ее пантеизм) и систему Гегеля, которую отличал дерзновенный размах, свойственный только системам Аристотеля и Фомы Аквината. В

конце XIX века принципиальные основы синтеза были разработаны Вл. Соловьевым, который проповедовал идеал "цельного знания", или "свободной теософии" [1]. В "цельном знании", по его замыслу, должны были найти свое место как данные позитивных наук, так и отвлеченное философское мышление и теология. Сам Вл. Соловьев наметил первые шаги к такому синтезу (См. его: Философские начала цельного знания. Собр. соч. СПб., 1911. Т. 1. С. 250). Система осталась незавершенной, и некоторые вообще отрицали возможность подобной всеобъемлющей концепции. Но такое отрицание игнорирует естественную потребность человека осмыслить свою веру и окружающий мир. Разумеется, подобные попытки всегда будут несовершенными (хотя бы в силу ограниченности самой науки и рационального познания), но правомерность их нельзя отрицать. Таким образом, как интеграл Тейяр вовсе не является новатором. Однако то, что он соединил в себе ученого, мыслителя и мистика, придает особую ценность его синтезу.

* * *

Тейяр — христианский эволюционист. Некоторые видят в этом какое-то небывалое новшество. Проблему творения, с торжеством заявляют атеисты, "он толкует совершенно отличным от богословских догм образом... "Творение" у него уже не является единовременным актом, а представляет собой, по сути дела, процесс. Сама эволюция становится у него тождественной "творению" (*Тордау 3. Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба.* — В кн.: Вопросы научного атеизма. Т. 2. С. 371). Но, как мы видели (гл. 5 и приложения 5, 6), и в этом отношении Тейяр не является пионером. Эразм Дарвин и Ламарк, Уоллес и Лайель уже давно стояли на точке зрения, сочетавшей творение и эволюцию. На необходимости идеи эволюции для христианского мировоззрения настаивал и Вл. Соловьев (Собр. соч. Т. 8. С. 198). До революции в России церковные издательства выпустили книги зоолога Э. Васмана (1859-1931) и ботаника Е. Деннерта, где развивалась религиозная концепция эволюции.

Следует заметить, что Васман, как и Тейяр, был католиком. Католиком же был Гуго Обермайер (1877-1946), профессор Парижского института по изучению доисторического человека, который откровенно поддерживал эволюционизм. Говоря о библейском сказании, он справедливо сравнивал его не с научными данными, а с космогониями других народов.

"Оно, — писал Обермайер, — величественно в своей простоте и поражает силою и красотой выражения. В нем происхождение мира является деянием личного. Всемогущего Бога. Ни один культурный народ древности не создал ничего могущего быть приравненным к этой возвышенной космогонии. Но, признавая ее величие, мы не должны забывать, что библейское сказание не рисует вовсе исторического хода создания мира. В нем говорится о том, что все существующее в данную геологическую эпоху, все растения и животные, были созданы Всемогущим Творцом. Акт творения разделен лишь на чисто внешних основаниях на () моментов, соответствующих неделе, с ее шестью рабочими днями и днем отдыха... Таким образом, о происхождении мира, в естественноисторическом смысле этого слова, в Библии мы не находим ни малейшего намека; в такой форме, впрочем, изложение этого вопроса было бы фактически бессмысленным, так как на протяжении тысячелетий оно оставалось бы непонятным... Мы знаем теперь в общих чертах, каким способом произошло творение всего существующего... Многочисленные ряды органических форм развиваются с постепенностью из более простых основных форм... Было бы крупной ошибкой пренебрегать высшими ступенями развития (то есть человеком) из-за того, что они произошли от низших, — то, что в этих высших формах составляет новое, является в них результатом творческой силы" (Обермайер Г. Доисторический человек. СПб., 1913. С. 1, 14).

Эти слова были написаны в тот год, когда Тейяр был рукоположен в священники. Обермайер — член того же монашеского ордена, что и Тейяр, — суммировал основные принципы христианского понимания эволюции. Тейяр лишь развивал дальше это понимание и стремился сделать его достоянием широких кругов.

* * *

Тейяр с ранних лет обладал особым чувством священности и величия природы. Материя была для него не отвлеченным философским понятием, а живой материнской средой, с которой он ощущал себя кровно связанным. Во всех его теоретических построениях материи, природе, уделяется огромное место. Порой он почти доходит до своеобразного "мистического материализма". В уединении монгольской пустыни он писал: "Ты дал мне, Боже, непреодолимое тяготение ко всему, что движется в темной материи... Я узнал в себе больше сына Земли, нежели дитя Неба" (*Hymne de l'Univers*. Paris, 1961. P. 24).

Быть может, в этом признании священности тварного мира Тейяр отступил от христианства в сторону иных учений? Думать так — значит забывать об одной из существеннейших сторон Евангельского благовестия. Именно христианство, в отличие от спиритуализма, провозгласило освящение мира, в котором воплотился Богочеловек. Тщетно восточник ереси пытались исказить это учение, отрицая полноту человеческого естества во Христе. Церковь устами Халкидонского Собора утвердила благовестие о спасении твари и освящении плоти.

Правда, в истории христианства односторонний спиритуализм практически нередко брал верх. Но Халкидонский догмат оставался неизменной вехой, по которой новые поколения могли выравнивать свои пути (См.: *Соловьев Вл.* Великий спор и христианская политика. Собр. соч. СПб., 1913. Т. IV. С. 20 сл.). Именно то, что Христос был не Богом, принявшим облик земного существа, а реальным Богочеловеком, вознесло тварный мир до высочайших ступеней бытия. Он освятил Собою кровь и плоть, воздух и почву, небо и землю. Для буддийского святого живые существа — это собратья по страданию. Для св. Франциска и ветер, и солнце, и птицы, и звери — братья и сестры во Христе.

Религиозная мысль нового времени, особенно в России, была прикована к этим проблемам Твари, Плоти, Земли (Соловьев — в учении о Богочеловечестве, Бердяев — о творчестве, Е. Трубецкой — в учении о человеке как "друге" Божиим). Софиология Флоренского и Булгакова была попыткой осмыслить эти проблемы на путях христианского гностицизма.

Таким образом, направленность Тейяра на материю, творчество, активность человека есть его черта, общая с основным потоком христианской мысли. Однако для него все это стало объектом совершенно исключительного личного опыта. Можно даже сказать, что ему было дано особое откровение о Земле, откровение, которого искали и жаждали многие до него.

* * *

И наконец, Тейяр учил о наступлении финального периода в истории мира, когда не без участия и усилий человечества совершится вхождение твари в мир Божественного совершенства. Эту фазу мировой эволюции он называет "точкой Омега". Все его надежды сосредоточены на грядущем, и тут он является прямым преемником библейских пророков. Библия, христианство пронизаны этим упованием: "Да приидет Царствие Твое". О наступлении этого Царства, являющегося в конце всемирно-исторической драмы, говорит последняя книга Библии — Апокалипсис.

Но уже с самых ранних первохристианских времен возникло два оттенка в понимании того, как Царство Божие явится в мир. Одним это явление представлялось как внезапное вторжение сверхъестественных сил, которые полностью разрушат старый мир и создадут Новый Иерусалим. Другие предвидели в конце истории торжество Правды Божией на Земле, и переход от этого Тысячелетнего Царства Христова к Новому Иерусалиму рисуется им как восхождение на новую ступень. Говоря крайне схематически, один взгляд исходил из концепции "неудавшейся истории", а другой — оставлял в ней место светлому финалу. Оба понимания опирались на Апокалипсис, толкуя его по-разному. В нем можно найти известное

оправдание как для веры в Тысячелетнее Царство (См.: *Булгаков С.* Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948. С. 177 сл.), так и для мысли о "неудаче" истории (соловьевские "Три разговора").

Чем объяснить такую двойственность? По-видимому, не только тем, что человечеству до последнего мгновения оставлена свобода *выбора*, но и тем, что исторический процесс имеет *двойственный* характер. В нем постоянно борются и возрастают две противоположные тенденции. Один поток идет ко Христу, Другой — к антихристу. Еще библейские пророки, говоря о торжестве Бога на земле, предвидели возрастание злых сил в конце истории (символы Гога и Магога у пр. Иезекииля).

Каждое из двух пониманий истории делает ударение на одной из этих тенденций. В частности, Тейяр видит только линию, восходящую ввысь, к "точке Омега", оставляя в тени линию зла и регрессии. В этом он следует одной из старых христианских традиций.

О возможности светлого конца истории еще здесь, на земле, учили древние христианики-хилиасты [2] и многие из Отцов Церкви (*Св. Иустин.* Диалог с Трифоном. 80: *Паний.* У Евсевия: Церк. История. 3, 39, 13; *Ириней.* Против ересей. 5, 32, и др.). В средние века грядущее наступление Царства Святого Духа проповедовал аббат Иоахим Флорийский. Он рассматривал всю жизнь человечества как смену трех фаз духовной истории: эры Отца, эры Сына и эры Духа. Согласно его учению, нынешний Новый Завет сменится Третьим Заветом, который ознаменуется величайшим духовным возрождением и преобразованием всего человечества (*Гаусрат С.А.* Средневековые реформаторы/Пер. с нем. 1900. Т. 2; *Жебар Э.* Мистическая Италия. СПб.: 1900. С. 51 сл.; *Стам М.* Учение Иоахима Калабрийского. Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Т. 7). Иоахим оказал огромное влияние на дальнейшее развитие христианской эсхатологии и философии истории. Сказалось оно и на русской религиозной мысли, которая была захвачена идеей Третьего Завета (Мережковский, Бердяев, Флоренский). У Чаадаева и особенно у Вл. Соловьева грядущее связывалось со всемирной ролью католической теократии, подобно тому как впоследствии и Тейяр долгое время видел в прогрессе западной цивилизации преимущественно положительные стороны. Только перед смертью Соловьев встал на "катастрофическую" точку зрения ("Три разговора"). Наиболее резко очерченную форму оптимистического финализма принял в концепции Николая Федорова, который гипертрофировал христианское учение об активности человека и как бы отдал ему в руки все дело преображения мира. Таким образом возникла его утопия, в которой человечество само (научными методами) воскрешает мертвых и управляет (опять-таки научными методами) силами природы (См. его: Философия общего дела. Т. 1-2. 1906-1913). Как мы видели (приложение S), Федоров оказал влияние и на Циолковского, мечтавшего о покорении космоса.

Учение Тейяра де Шардена о переходе человечества к "точке Омега" является, по существу, одним из вариантов хилиастического толкования истории. Правда, "точка Омега" есть для него уже выход за *пределы* собственно истории. "Принятие Бога в сознание самой ноосферы, — говорит он, — слияние кругов с их общим Центром не является ли откровением "Теосферы"?" (*Construire La Terre.* Paris, 1958. P. 28). Но и в этом он единоклассен с хилиастами, которые считали "Тысячелетнее Царство Христово" лишь прелюдией к сверхисторическому бытию мира: "новому небу и новой земле". С этим согласны сторонники всех христианских учений. Все они говорят о грядущем как о совершенно иной, высшей форме существования человека в лоне божественного Света.

* * *

Подводя итог, мы можем сказать, что эволюционизм, идея синтеза науки и религии, вера в ценность твари и материи и, наконец, оптимистический финализм — все это было в достаточной степени присуще христианской религиозной мысли до Тейяра. Однако дар "ясновидца материи" позволил ему так обобщить предшествующие идеи, что это обобщение получило форму как бы нового религиозного учения.

Остановимся теперь вкратце на основных этапах развития его идей и на важнейших принципах тейярдизма в связи с жизнью самого ученого.

* * *

Мари Жозеф Пьер Тейяр де Шарден родился в 1881 году в интеллигентной семье. Христианское воспитание он получил от своей матери, которая в религиозном отношении была прямой противоположностью своему двоюродному деду — Вольтеру. В детстве Пьер отличался какой-то особенной любовью к камням, земле, тайнам природы. Задолго до осмысления Вселенной как "божественной среды" он уже остро ощущал ее красоту и священность (Grenet P. Op. cit. P. 59).

В 1892 году Тейяр поступает в колледж Общества Иисуса, а когда через 7 лет оканчивает его, у него уже созрело решение вступить в Орден иезуитов. В 1900 году (в год смерти Вл. Соловьева) Тейяр уже новоназначенный член Общества Иисусова, а через год приносит иноческие обеты. Тейяр продолжает свое образование, получает ученую степень. Наставники благословляют его на занятие естественными науками. Так монах становится ученым. Он принимает участие в экспедиции в Египет, где его окончательно пленяют геология и палеонтология. Этим сферам науки он останется верен до конца своих дней.

В мировоззрении Тейяра можно найти следы влияния разных мыслителей, преимущественно это французские философы. В своих идеях о единстве человечества он чем-то связан с Огюстом Конттом ("Grand Etre"); на формирование идеи о "точке Омега" несомненно оказало воздействие "Будущее науки" Ренана; особенно ощутимо влияние Бергсона с его учением о "творческой эволюции".

В 1911 году Тейяр принимает сан. Его работы в области палеонтологии соприкасаются с проблемами антропогенеза. Его захватывает волнующая тайна происхождения человека. Дружба с аббатом Анри Брейлем, ведущим французским палеонтологом, приводит его на позиции эволюционного понимания антропогенеза.

В 1914 году монах-ученый мобилизован в армию в качестве санитаря. Фронтовая жизнь вводит его в мир особых переживаний: В эссе "Ностальгия фронта" (1917) он говорит о том значении, которое имеет для души соприкосновение с опасностью, трагедией, смертью. Оно дает чувство значительности, величия жизни, помогает преодолеть пошлый и будничныи взгляд на вещи. Тейяр — романтик, романтик в самом высоком и серьезном значении слова. Для него весь окружающий мир, вся природа, все люди горят переливающимся пламенем вселенских тайн. Он чувствует свою неразрывную связь с материей, страдает от ее разрушимости и непрочности и находит высшее ее утверждение в пронизывающем ее Духе.

В годы войны он уже много пишет, пытаясь выразить открывающееся ему видение мира. Демобилизовавшись, Тейяр получает дипломы по ряду отраслей естествознания, а в 1922 году защищает диссертацию по палеонтологии. С 1920 по 1923 год он преподает в парижском Католическом институте на кафедре геологии. В 1924 году происходит важнейшее событие в жизни Тейяра. Он оставляет преподавание и принимает участие в большой экспедиции в Азию.

С этого времени в течение многих лет ученый делит со своими спутниками трудности полевой работы. Он проходит по древним путям Монголии, изучает геологию Китая, вместе с Блэком и Пэем открывает кости синантропа в Чжоу-коу-тяне, странствует по Индии, Бирме, Яве, Африке, Америке. В какой-то степени эти путешествия сыграли для Тейяра ту же роль, что и путешествие на "Бигле" для Дарвина. В соприкосновении с миром нетронутых пустынь, в непосредственном изучении людей и природы вдали цивилизации, в прослеживании путей эволюции на окаменелостях, извлеченных из земли своими руками, формировалось мирозерцание Тейяра. Во время экспедиций, оставаясь лицом к лицу с первозданным безмолвием пустынь, он переживал часы глубоких космических прозрений. Вселенная все более и более открывалась ему как божественная Плоть, как участница

мирового таинства. Там он написал "Вселенскую литургию", полную вдохновения и пронизанную ясновидением космоса. Это удивительные молитвы, родственные по духу творениям великих мистиков. Он видит Бога, одухотворяющего весь мир, и принимает к Нему, полный доверия и любви: "Искрящееся Слово, пламенная Мощь, Ты, Который замесил такое множество, чтобы вдохнуть в него Твою жизнь, о прошу Тебя, опусти на нас свои могучие руки, свои заботливые руки, свои всеприсутствующие руки, руки, которые не касаются ни там, ни здесь в отличие от рук человека, но которые... одновременно касаются нас во всем, что есть самого широкого и самого сокровенного в нас и вокруг нас..." ("Hymne de l'Univers". P. 28).

Тейяра в его скитаниях окружали люди, нередко далекие от его веры или равнодушные к религии. Он был свободен от той кабинетной атмосферы, которая могла бы исказить для него перспективу мира. Даже в годы второй мировой войны он смотрел на Европу с "птичьего полета" своей далекой Азии. Это, правда, лишило его опыта европейской трагедии, но в то же время позволило шире смотреть на человечество в целом.

С 1926 года жизнь Тейяра омрачают сложные отношения с Орденом. По мнению руководства, он стал переходить рубеж собственно науки и углубляться в теоретические построения сомнительного характера. Его эволюционизм казался им слишком прямолинейным и опасным для богословия. Многие выражения Тейяра действительно были двусмысленными. Его слог поэта-ученого, несколько напоминающий слог Бергсона, не всегда способствовал точности и ясности мысли. Он любил смелые метафоры, но порой они могли вводить в заблуждение. Не желая вторгаться в богословскую область, он иногда не считался с ней, и его высказывания приводили в смущение многих теологов. Ввиду всего этого Орден не дал ему благословения на преподавательскую работу и публикацию философских трудов, хотя Тейяр в то время получил уже мировую известность и был избран членом французской Академии.

Конфликт длился до конца жизни Тейяра. Несколько раз он подавал прошение о разрешении напечатать свой главный труд "Феномен человека" и получал отказ.

Иные люди (которых Тейяр никогда бы не признал своими единомышленниками) находили в этом конфликте повод злорадствовать или проливать крокодиловы слезы (См., например: Наука и религия. 1966, N 7. С. 29). А между тем они забывали, что достаточно было Тейяру порвать с Орденом, как он смог бы свободно преподавать и печататься. Вспомним хотя бы судьбу аббата Люази, специалиста по Священному Писанию, который, порвав с Церковью (1908 г.), стал профессором Коллеж де Франс. Но Тейяр на первое место ставил послушание инока и сына Церкви. Он продолжал упорно работать над своими трудами, уточняя и раскрывая свою мысль. "Когда я перечитываю теперь эти страницы, — писал он о своей книге "Божественная среда", я нахожу в них основные черты своего христокосмического видения. Но, с другой стороны, я с удивлением отмечаю, до какой степени в то время мое представление об универсуме было еще туманным и беспомощным" (Цит. по кн.: Grenet P. Teilhard de Chardin P. 124). Таким образом, досадная, на первый взгляд, строгость Ордена сыграла положительную роль в оттачивании формы тейярдизма.

Тейяр не мог уйти от Церкви потому, что в самом его миропонимании она была центральным стволom эволюции ноосферы. Побывав в Риме, он писал в октябре 1946 года: "Христианство представляет собой совершенно особый феномен ("феномен христианства") с его парадоксальной, неповторимой и действенной убежденностью в том, что земные противоречия являются как бы аркою, связывающей человека с тем, что выше его". "Я вижу, — писал он два года спустя, — именно в этом Римском Древе, во всей его целостности, поддержку биологии, достаточно широкую и многообразную для того, чтобы осуществлять и поддерживать преобразование человечества" (Grenet P. Op. cit. P. 49).

У руководителей Ордена было слишком большое чувство ответственности, чтобы беспрепятственно дать распространяться учению Тейяра в двусмысленной и соблазняющей

форме. Для него это было мучительным испытанием. Но он вынес его как настоящий праведник и истинный христианин. В своей обобщающей работе "Феномен человека" он сделал очень много для того, чтобы преодолеть неясность, присущую прежним его книгам и статьям. Сегодня отношение к работам Тейяра в католических кругах меняется: он постепенно получает признание.

Следует заметить, что и в самые критические годы Тейяр беспрепятственно выступал с докладами и печатал на ротаторе свои работы. Так что тем, кто упрекает Орден в подавлении свободы ученого, следовало бы обратиться к иным примерам для сравнения. Кстати, их же можно было бы спросить, почему книга Тейяра вышла в переводе на русский язык с пропуском главы о христианстве. И могли ли генетики в те же годы (1948-1950) выступать с лекциями о хромосомной теории? Однако многие католики и по сей день смотрят на тейярдизм отрицательно. Такую же оценку получил Тейяр и со стороны известного православного философа о. В. Зеньковского. Мы будем говорить об их возражениях, рассматривая основные пункты системы Тейяра.

* * *

Сам ученый сознавал нечеткость формулировок, свойственную многим его ранним работам. Поэтому именно "Феномен человека" — книга, которую он дополнял и редактировал десять лет, может считаться наиболее адекватным выражением его миросозерцания. В ней он дал целостную картину *конвергирующей Вселенной*.

Работая над "Феноменом человека", Тейяр стремился договаривать все до конца, при этом книга несколько не проиграла в смысле поэтичности и силы выражения. С изумительным мастерством пользуется он образами, заимствованными из органической жизни, чтобы передать трепещущее и текучее бытие универсума. Здесь и "пучки", и "соки", и "пульсации", и "черешки". Когда он говорит о Древе Жизни, почти физически ощущаешь реальность этого исполинского тела, поднимающегося из темных недр материи к свету Духа. Это совершенство художественной формы ставит Тейяра в один ряд с наиболее выдающимися мастерами слова среди мыслителей всех времен, — Платоном и Августином, Шопенгауэром и Бергсоном, Вл. Соловьевым и Бердяевым.

Название главной книги Тейяра не случайно. В нем он как бы сразу отстраняет от себя роль умозрительного философа или богослова. Он хочет говорить только о явлениях, только о феноменах (ФЧ. С. 31). Этим он ставит себя в положение ученого, строящего *гипотезы* на основании *фактов*. Поэтому те, кто обвиняет его в пренебрежении к богословским проблемам, просто не понимают границ, которые он себе поставил. Как мы увидим, в ходе раскрытия идей эволюции он в конце концов смыкается с теологией, но это не делает его богословом в строгом смысле слова. Он идет от внешнего, от "феномена".

Прот. В. Зеньковский замечает, однако, что Тейяр не удерживается на "поверхности вещей" и обращается к таким понятиям, которые лежат глубоко, глубже феноменального плана (Зеньковский В. Основы христианской философии. Т. II. Париж, 1964, С. 179). Но здесь нужно иметь в виду, что многие мыслители употребляли известные термины со своим особым значением (например, Бергсон называл "интеллектом" нечто противоположное "интеллекту" схоластов). Тейяр же вообще был склонен к словотворчеству и новому осмыслению старых понятий. Для него "феномен" — это не "явление" в кантовском смысле, а та часть действительности, которая доступна исследованию. Сюда входят как внешние явления, так и силы, стоящие за ними, в частности, творческая "радиальная энергия". Об этих силах говорит не умозрительная концепция и не богословие, а *гипотеза*, опирающаяся на научные данные. Разумеется, гипотезы рождаются не в пустом пространстве. Их характер тесно связан с внутренней интуицией ученого, с его взглядом на мир.

Какова же *основная интуиция Тейяра*?

Ее легко обнаружить, ибо во всех своих произведениях он силится выразить ее. Суть его интуиции — видение мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Воплощением этого тяготения и является эволюция универсума, на вершине которой стоит человек, У корней эволюции он видит творческие силы, которые как бы свернуты, скрыты и разворачиваются постепенно в ходе развития. Но, когда в лице человека эволюция достигает критической точки, начинается объединение, конвергенция: мир устремляется к высшему Синтезу.

Эта схема развития (единство, дифференциация, синтез) восходит к Гегелю и была позднее раскрыта Вл. Соловьевым (Собр. соч. Т. 1. С. 250). Но Тейяр придал ей особую биологическую и космическую окраску, так как естествознание подтверждает ее с исключительной наглядностью.

Проблема начала мира у Тейяра почти отсутствует именно в силу того, что он хочет ограничиться "феноменальными гипотезами". Лишь в конце пути он как бы ретроспективно начинает поиски Первого момента.

Тейяр не согласен ни с материализмом, ни со спиритуализмом в их чистом виде. "По моему убеждению, — говорит он, — эти две точки зрения требуется объединить" (ФЧ. С. 54). Однако остается неясным, что он подразумевает под спиритуализмом. А ту "феноменологию", которую он предлагает взамен как синтез, трудно назвать действительным выходом из борьбы двух направлений. Но в одном он прав: наука и научные гипотезы должны лежать по ту сторону идеологии. И его гипотеза о материи может быть припята и материалистом, и спиритуалистом.

При рассмотрении структуры материи Тейяр последовательно и логично идет к *панпсихизму* (ФЧ. С. 143). Он отправляется от человека, обладающего "внутренним" миром, и делает, в общем, вполне логичный вывод о наличии подобной внутренней стороны у животных, растений, неживой природы (эту мысль развивали еще А. Шопенгауэр и Вл. Соловьев). Основой "внутреннего" начала Тейяр считает "*радиальную энергию*", которая влечет материю "в направлении более сложного" (ФЧ. С. 65). Что это? Теория, гипотеза, миф?

Зеньковский утверждает, что это миф. Но мы знаем, что *гипотеза* о присущей материи тенденции к развитию и усложнению теперь уже — факт, "феномен", доступный позитивной науке.

Сближая эту тенденцию с творческой силой Божества, Тейяр отнюдь не отступает от библейско-христианского понимания миротворения. Как мы видели, именно в том, что материи придается творческая сила, и заключается суть биогенеза по Библии ("да произведет вода (Разрядка моя.- А.М.) душу живую..."). Но у Тейяра есть две неясности, на которые следует указать. Первая: иной раз кажется, что он готов видеть в этой творческой энергии имманентность Самого Божества материи (См., например: *L'Avenir de l'homme*, P. 105; *Huître de l'Univers*. P. 83). Кажется, что исчезает грань между Божественной и тварной энергиями, и это дает право Зеньковскому обвинять Тейяра в пантеизме или акосмизме (*Зеньковский В.* Цит. соч. С. 185). Однако для философов и богословов Тейяр оставляет полный простор осмыслить ту связь, которая существует между "внутренней" энергией мира и Божеством (тем более что ни те, ни другие не смогли еще прийти к единому мнению в понимании этой проблемы).

Вторая неясность связана с тем, что у читателя легко создается впечатление, что радиальной энергии (присущей материи вообще) достаточно для того, чтобы *обусловить всю эволюцию*. Он даже решается поэтому называть стадию неживой материи "преджизнью" (ФЧ. С. 58). Эта точка зрения недостаточно подчеркивает качественное различие трех ступеней эволюции: неживой материи, жизни и человека. В этом отношении критика Зеньковского справедлива. Тейяр слишком глубоко проникнут чувством всеобщей

одушевленности, и эти переходы от одной ступени к другой часто кажутся ему не столь существенными. Но тем не менее он, вопреки своей основной интуиции, указывает на значение скачков в развитии.

Умалчивая о начале мира (а что можно сказать об этом с точки зрения "феноменальной"?), Тейяр все же склонен к принятию теории "взрыва" и "расширяющейся Вселенной". В момент "взрыва" из вещества путем внезапной трансформации образуются устойчивые единицы элементарной материи. "Преджизнь", скрытая "радиальная" энергия, ведет материальный мир по пути усложнения. Эволюция начинается еще задолго до появления живых организмов. Ткань универсума несет в себе координацию внутреннего ("психического") и внешнего, структурного ("тангенциального"). Она является одновременно живой системой взаимосвязей, органическим (а не механическим) взаимопроникновением элементов.

Говоря об эволюции, Тейяр справедливо настаивает на том, что в настоящее время она перестала быть спорной гипотезой. "В мире, — пишет он, — еще встречаются люди, подозрительно и скептически настроенные в отношении эволюции. Зная природу и натуралистов лишь по книгам, они полагают, что борьба вокруг трансформизма все еще продолжается, как во времена Дарвина. А поскольку в биологии идут дискуссии относительно механизма видообразования, они воображают, что эта наука сомневается или еще могла бы сомневаться, не отрицая себя самой, насчет факта и реальности такого развития. Но положение дел совершенно иное" (ФЧ. С. 137, 140).

"Черешки", или начала нового в эволюционном стволе, всегда ускользают от взора наблюдателя. Тейяр очень убедительно говорит об этом (ФЧ. С. 02). Ссылаясь на "глубокое структурное единство древа жизни" (ФЧ. С. 99), он допускает моноцентризм жизнетворения. "Взятое в целом живое вещество, расплывшееся по Земле, с первых же стадий своей эволюции вырисовывает контуры одного гигантского организма" (ФЧ. С.113).

Итак, жизнь возникла единожды в одном месте. Возникла она путем скачка. Тейяр прямо называет его "внутренней революцией" (ФЧ. С. 89). Он признает *прерывность*, вопреки обвинению Зеньковского. "Эта столь привлекательная идея непосредственного превращения одной энергии в другую должна быть отвергнута" (ФЧ. С. 64). Значит, взрыв, революция. В чем же коренится этот переворот? Источник его Тейяр видит в самой природе радиальной энергии, в том "психическом", что скрыто в "преджизни". Однако христианскому взгляду на миротворение более свойственно усматривать здесь *особое творческое воздействие* на материю. Для Тейяра же оно скорее заключено уже в самом факте существования "внутреннего" вещей. Впрочем, когда речь идет о жизни, этот вопрос не столь принципиален, как вопрос о человеке, к которому мы скоро перейдем.

Говоря о самом процессе эволюции живых существ, Тейяр придает большое значение фактам, доказывающим *направленность* развития в сторону все менее и менее вероятных структур (ФЧ, С. 109). "Я считаю, — пишет он, — что существуют направление и линия прогресса жизни, столь отчетливые, что их реальность, как я убежден, будет общепризнана завтрашней наукой" (ФЧ. С. 142).

Как мы видели (гл. 5), сам факт возрастания сложности и стремления организмов к совершенству есть свидетельство в пользу направленности эволюционного процесса. Тейяр указывает и на тупики эволюции (закон Долло), к которым приводит узкая специализация организма. А в центральном стволе, говорит он, "от одного зоологического пласта к другому что-то безостановочно рывками развивается и возрастает в одном и том же направлении. И это — наиболее физически существенное на нашей планете" (ФЧ. С. 147).

Тенденцию усложнения, противоположную росту энтропии, ученый объясняет опять-таки действием "внутреннего", силой радиальной энергии. Но вот эволюция подходит к тем рубежам, где, по выражению Тейяра, "психическая температура повышается". Тихо и

незаметно подготавливается новый планетарный переворот. "Я охотно представляю себе, — говорит Тейяр, — нового пришельца возникшим из автономной, долгое время скрытой, хотя и втайне активной, эволюционной линии, которая в один прекрасный день выступила победоносно среди всех других линий" (ФЧ. С. 198).

Многие увидели в тейяровском понимании антропогенеза "чистую" эволюцию; переход от животного к человеку без скачка. Нужно признан", что кое-какие его выражения действительно дают повод к подобному толкованию. Но на самом деле ученый хорошо знал о пропасти, которая отделяет человека от всего остального мира. Он рассматривает человека как самое поразительное явление в универсуме. "Ничтожный морфологический скачок и вместе с чем невероятное потрясение сфер жизни — в этом весь парадокс человека" (ФЧ. С. 163).

Здесь Тейяр уже прямо прибегает к термину "прерывность" (ФЧ. (.171). Возникновение мысли — "порог, который должен быть перейден одним шагом". Это "индивидуальный мгновенный скачок от инстинкта к мысли" (ФЧ. С. 179). Итак, прерывность признана. И все же ученый склоняется к тому, чтобы считать эту революцию "скачком радиального в бесконечность" (ФЧ. С. 168), то есть к тому, чтобы выводить духовное начало человека из психики животного. С научной точки зрения это в высшей степени сомнительный тезис (см. гл. 5). Самые высокоразвитые животные, близкие телесно к человеку, проявляют не больше интеллектуальной силы, чем дельфины. Одного усложнения центральной нервной системы для *появления духовной личности человека* недостаточно. Тейяр видит эту трудность и оставляет за теологом право говорить здесь о "творческом акте" (ФЧ. С. 169). Именно на этом творческом акте настаивает христианство, которое признает возможным естественное происхождение *психофизической природы человека*. Об этом недвусмысленно было сказано и энциклике папы Пия XII "Humanis Genetis", опубликованной в 1950 году. Между прочим, в этой энциклике осуждается и теория полигенизма, выводящая человека из разных видов приматов. Тейяр не защищал полигенизма, но утверждал, что для науки обнаружение "черешка" вида почти невозможно. Начало всегда ускользает от нее. "В глубинах времен, — говорит он, — в которых происходила гоминизация, наличие и развитие единственной пары положительно неуловимы, их невозможно рассмотрен. непосредственно при любом увеличении. Таким образом, можно предположить, что в этом интервале имеется место для всего, что требует трансэкспериментальная точка зрения" (ФЧ. С. 185). Оставаясь на уровне "феномена", разумеется, невозможно обнаружить факт Грехопадения или духовного могущества Первочеловека.

Многие считали, что в тейярдизме вообще нет места Первородному греху. При этом ссылались на энциклику Пия XII, который отрицает толкование "Адама" как "некоего множества праотцев". Но, во-первых, тейярдизм не отрицает единства корней человечества, а во-вторых, он не исключает понимания "Адама" как Всечеловека. Папа имел в виду коллектив, подменяющий единство "Адама". Если же "Адам" есть всеединство человека, то сама альтернатива "одного" и "множества" теряет значение. Грех поразил "Адама" как Всечеловека, и эта духовная рана не может подлежать рассмотрению антропологии.

Однако, действительно, у Тейяра, если не по форме, то по существу, проблема искаженности человеческой природы и зла в мире как-то теряется. Она оказывается далека от его основной интуиции. Ученому приходится писать особое приложение к "Феномену человека", чтобы говорить о зле и страдании [3].

Как же понимает Тейяр эту проблему с точки зрения "феномена"? Прежде всего для него зло — естественный продукт "игры больших чисел". Это зло беспорядка и неудач, издержки, сопровождающие развитие жизни. Одним словом, оно оказывается чем-то естественным и неизбежным. С этим трудно согласиться, и поэтому Тейяр все же допускает "особый эффект какой-то катастрофы или первичного извращения". Таким образом, хотя зло

и оказалось в "приложении", но оно нашло место в системе, формально не противоречащей христианскому его пониманию.

И все же в целом Тейяр проходит мимо проблемы греховности человека, что ослабляет его учение, отрывая его от реальной действительности. Здесь тейярдизм нуждается не в "приложении", а в существенном дополнении.

* * *

С возникновением человека наряду с биосферой появляется ноосфера. По мнению Тейяра, она не может остановиться в своем развитии, ибо она есть часть эволюции. Ее шедевры — это *мысль, личность, многоединство сознаний*. Но этого мало. Выходя за рамки "феномена", Тейяр ожидает нового этапа эволюции, когда человечество сольется в единстве "*точки Омега*"... Подобно тому как слияние одноклеточных животных в организм было началом дальнейшего прогресса, так и духовное объединение человечества ведет его к Сверхжизни и Сверхчеловечеству. Распространение мысли и силы человека по Земле, его "планетизация" — это залог будущего. Тейяр верит в то, что все развитие науки, техники, социальных систем ведет к этой высшей духовной точке. В век, когда столь многие проклинаят технику и тяготятся цивилизацией, он усматривает в них "гоминизацию Земли и мира". Но Тейяр идет еще дальше. "Может ли, — говорит он, — универсум окончиться иначе, чем в безмерном?.. Человек никогда не сумеет превзойти человека, объединяясь с самим собой" (ФЧ. С. 247, 249). Нужно, чтобы нечто сверхчеловеческое реально существовало независимо от людей. Это и есть "точка Омега".

Омега представляет собой, с одной стороны, то, что восточные богословы называли "соборностью" — единение без смешения, слияние без поглощения. С другой стороны. Омега это Нечто и в то же время "Некто, действовавший с самого начала эволюции. Эволюция — это поток, становление, гибель и рождение. То, что движет ее, должно быть "независимым" (ФЧ. С. 256). Оно не рождается в эволюции, а "наличествует всегда". Омега стоит вне времени. Это — Начало *трансцендентное*, надмирное. Именно поэтому Оно могло воздвигать Вселенную все выше и выше к "божественному очагу" (ФЧ. С. 266). Омега-это Бог, Который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к Своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые *бессмертны*, — все это служит вселенской Божественной Цели.

Бог проявляет Себя постоянно, и один из высочайших признаков Его проявления — это христианство. Оно оказывается могущественной планетарной силой, единственно способной в настоящее время объединять человечество для достижения космической цели Бога.

"Двигателем сознательной жизни, — говорит Тейяр, — может быть только Абсолютное, то есть Божественное. Религию можно было понимать как простое утешение, как "опиум". На самом же деле ее подлинной задачей является поддержка и пробуждение прогресса жизни" (L'Energie humaine. P. 221). Только бесконечные перспективы того, что восточные Отцы Церкви называли "теозисом" (обожением), могут быть подлинной путеводной звездой человечества в грядущем.

Связь тейяровской "точки Омега" с идеей "теозиса" приближает его к православному мышлению, хотя лично он был мало знаком с восточнохристианским богословием. На эту родственность тейярдизма и православия указал прот. Г. Клиnger (см. его статью о Тейяре в журнале "Zycie i mysl". 1968, W. 6-7).

Сосредоточивая свое внимание на будущем человека и Вселенной, Тейяр отнюдь не был отвлеченным мыслителем. Его подлинно христианский оптимизм заражен неистощимой созидательной энергией. Его доверие к бытию, доверие к Богу вдохновляет и вселяет надежду. Все прекрасное, творческое, пронизанное любовью, что осуществляется на Земле, есть для Тейяра "знамение времени", предвестие грядущего преображения. Он пророк

прогресса, но не ложного, чисто внешнего, а устремленного к Царству Божию. Он видит эволюцию и развитие человечества глазами веры.

Для того чтобы получить сверхдухотворение в Боге, пишет он, не должно ли человечество предварительно родиться и вырасти в соответствии со всей системой того, что мы называем "эволюцией"? Смысл Земли открывается и взрывается вверх, в смысл Бога. А смысл Бога укореняется и питается снизу в смысле Земли. Трансцендентный, личный Бог и эволюционирующий мир, не являющиеся больше противоположными центрами притяжения, но входящие в иерархическую связь, для того чтобы поднять всю человеческую массу в едином приливе, — такова должна быть та замечательная трансформация, которую теоретически можно предвидеть, но которая фактически уже проявляет себя во все растущем числе как свободомыслящих, так и верующих, в идее духовной эволюции универсума (см.: *Construire la terre*. P. 32-33).

В этих словах выражено упование, на котором зиждется вера Библии, ибо для нее смысл истории заключен в движении к Царству, где Бог будет всем во всем.

* * *

Мы лишь очень кратко коснулись основных моментов тейярдизма. Из того, что было сказано, легко увидеть, что "пантеистический" внутренний опыт Тейяра наложил определенную печать на его систему. Но гораздо важнее отметить, что Тейяр очень близок к тем из православных мыслителей, которые рассматривали весь мир как Теофанию (Богоявление). Зеньковский имел основание упрекать его в недостаточном разграничении слоев бытия и в отсутствии четкой идеи творения. Слабостью Тейяра является и его понимание зла. Если оно "естественно", то Иван Карамзов был прав. Осталась в стороне от Тейяра и проблема антиномичности, для него во всем господствует номизм, законы однозначные и четкие. Правы и те католические критики, которые упрекали Тейяра в том, что ни дал повод для смешения Бога и мира, естественного и сверхъестественного. Однако мыслитель сознательно стремился к преодолению недостатков и пробелов своей системы. Кроме того, заявляя, что он ограничивается сферой "феноменальной", Тейяр оставляет простор для философской и богословской мысли. Думается, что, дополняя и развивая тейярдизм, можно сделать его важным составным элементом современного христианства. Это не будет посягательством на творчество Тейяра, а, напротив, продолжением его дела.

* * *

Что же дает учение Тейяра де Шардена современному христианскому сознанию?

1. Своим пониманием Церкви как творческого начала в современном обществе Тейяр способствует разработке положительного идеала для христиан наших дней. Он указывает на любовь к Богу как на ведущую силу эволюции ноосферы. Она неразрывно связана с любовью между людьми, с активным преодолением зла и разделений в мире. Тейяр учит нас любовному отношению к миру. Вместо враждебного неприятия, он предлагает идти к нему с проповедью Христа, но проповедью действенной. Его светлый взгляд на будущее обнаруживает в нем веру, которой нужно учиться всем. В противовес мрачной безнадежности, которая смирилась с обреченностью мира, Тейяр с упованием смотрит вперед, призывая людей к положительному деланию. Силы регресса не пугают его, не вызывают в нем покорного и пассивного отношения к действительности. Его личный религиозный опыт есть драгоценная жемчужина христианства.

2. Тейяр своим научным синтезом помогает возникающему диалогу между христианами и нехристианами. Для многих марксистов христианство понятно и даже приемлемо именно в форме тейярдизма.

3. Синтез Тейяра вносит свою лепту в построение *целостного христианского миросозерцания*. Те же его стороны, которые спорны и неясны, вполне можно раскрыть, развить, уточнить, дополнить.

Таким образом, хотя система о. Пьера Тейяра де Шардена и имеет черты ограниченности (как и все, что делает человек), она тем не менее нужна нам, как нужна и сама личность этого инока-ученого и пророка-гуманиста.

Примечания

[1] Не смешивать с теософией оккультистов.

[2] Странники учения о Тысячелетнем Царстве Христовом в конце истории.

[3] Это приложение, как и глава "Феномен христианства" и в 1-м (1965) и во 2-ом (1987) изданиях русского перевода книги опущены (без оговорок и пояснений).

[Ссылка на источник в Web](#)