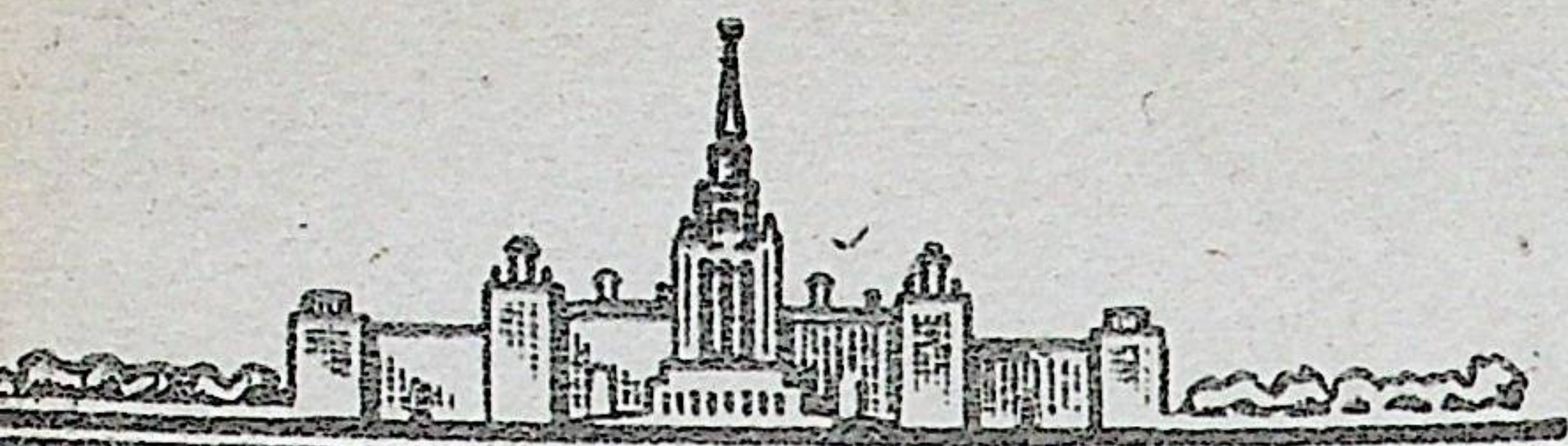


2
А-У



На правах рукописи

В. М. ПАСИКА

КРИТИКА ХРИСТИАНСКОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА
ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

(Специальность 625 — научный атензм)

Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА • 1968

293.2
ДЧ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА

Философский факультет
Кафедра истории и теории атеизма

Работа выполнена на кафедре истории и теории атеизма философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

Научный руководитель — кандидат философских наук доцент В. И. ГАРАДЖА.

Официальные оппоненты: доктор философских наук ст. научный сотрудник Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС Л. Н. ВЕЛИКОВИЧ; кандидат философских наук ст. научный сотрудник Института философии АН СССР Б. Т. ГРИГОРЯН.

Ведущее предприятие (высшее учебное заведение) — отдел изучения общественного сознания Института международного рабочего движения АН СССР.

Автореферат разослан « » 1968 г.

Защита диссертации состоится « » 1968 г. на заседании совета философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

Адрес университета: Проспект Маркса, 18, корпус 5, 3-й этаж, ауд. 42.

Ученый секретарь

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке университета.

Глубокие социальные сдвиги, происшедшие в мире в XX веке, вызвали кризис традиционных религиозных систем. Выявилась неспособность религии дать приемлемое для современного человека решение мировоззренческих и социальных проблем. Падение влияния религиозной идеологии наблюдается не только в странах социализма, но и в капиталистических странах. В философской и теологической литературе за рубежом широко обсуждаются пути преодоления кризиса религии. Идет переоценка ценностей, ведутся поиски более гибких приемов интерпретации религиозных идей, разрабатываются философские концепции в целях обоснования модернизированных форм религии. Предметом анализа в диссертации являются философские взгляды Тейяра де Шардена, положившего начало новому течению в религиозно-философской мысли за рубежом.

Во введении автор кратко излагает причины кризиса традиционной идеологии христианства и указывает, что процесс приспособления католицизма к современным условиям протекает в острой борьбе между сторонниками традиционной линии церкви и представителями ее модернистского крыла. Ход обсуждения вопросов, стоявших в повестке дня второго Ватиканского собора (1962—1965 годы), и принятые по ним решения свидетельствуют, что модернисты начинают оказывать все большее влияние на характер политической и идеологической ориентации католической церкви.

Представители модернистского крыла в католицизме, раскрывая свое понимание «диалога церкви с миром», подчеркивают, что церковь должна изменить отношение к земным проблемам и главные усилия направить на создание наряду с теологией неба «теологии Земли», в которой будет дано новое обоснование идеи «союза науки и веры» и выражена позитивная позиция церкви в отношении социального прогресса. Сочинения Тейяра именно поэтому получили широкий резонанс среди модернистов, что указанная проблематика занимает в них центральное место.

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА

Академии наук Киргизской ССР

330183

Борьба между традиционалистским и модернистским течениями внутри католицизма отразилась на личной судьбе Тейяра и на судьбе его идейного наследия. Католическая церковь крайне неодобрительно относилась к философским идеям Тейяра при его жизни и в первый период после смерти. Ватикан неоднократно запрещал издание его работ. В противоположность этому посмертное издание трудов Тейяра было с восторгом встречено модернистами, долгое время находившимися в оппозиции к официальному курсу Ватикана.

Философские взгляды Тейяра очень быстро приобрели широкую известность. Вокруг его сочинений развернулась острая полемика, в которой приняли участие представители всех философских направлений, включая марксистов. Как среди католиков, так и у марксистских авторов, концепция Тейяра не получила однозначной оценки. В диссертации дается обзор сочинений Тейяра и краткая характеристика литературы о нем, главным образом зарубежной, поскольку на страницах советских философских изданий тейярдизм должного освещения еще не получил.

Предлагаемый анализ религиозно-философской концепции Тейяра имеет целью выяснение двух важнейших вопросов:

Удалось ли Тейяру, как утверждают его многочисленные последователи, выступить в роли Фомы Аквинского XX века, т. е. создать философскую систему, где в удовлетворительной для современного человека и в то же время в приемлемой для церкви форме решается проблема соотношения науки и религии?

Является ли христианский эволюционизм религиозной концепцией, содержание которой настолько изменяет социальную функцию религии, что она перестает быть «опиумом народа»?

В первой главе — «Философская интерпретация развития природы» — дается характеристика «научной феноменологии» Тейяра, в рамках которой, как считает большинство тейярдистов, якобы устраняется противоположность между наукой и религией, благодаря новому решению вопроса о соотношении науки, философии и теологии.

Тейяр называет свою концепцию «феноменологической», чтобы отличить ее от традиционной философии и теологии католицизма. Своеобразие взглядов Тейяра состоит в том, что в своей системе он отказывается от томистской иерархической схемы соподчинения науки, философии и теологии, в которой низшая ступень отводится науке, а высшая — теологии. Тейяр в отличие от томистов полагает возможным осуществление синтеза научных данных с целью построения картины развития действительности методами самой науки. Тем самым он выводит разум из непосредственного подчинения религиозной вере. Более того, он считает, что положения христианского вероучения должны быть приведены в соответствие с мировоззрением современного человека, которое формируется под решающим влиянием научных знаний.

Тейяр представляет созданную им феноменологию как научную концепцию развития действительности, своего рода «гиперфизику», и в то же время он утверждает, что эта гиперфизика, или «естественная история мира», включает в себя физику, апологику и мистику, и все они вместе взятые «предполагают и легко обрисовывают метафизику, где доминирует любовь и даже проблема Зла находит свое решение»¹. С одной стороны, Тейяр противопоставляет свой феноменологический метод томистской схоластике, с другой — феноменологии экзистенциализма. Он отклоняет томистское требование приведения научных данных в соответствие с «первыми принципами», заимствованными из теологии. В экзистенциалистской феноменологии Тейяра не удовлетворяет ее субъективно-идеалистическая направленность. Сам он стремится соединить в одной системе научные данные о развитии мира с модернизированными положениями христианского вероучения и при этом исходит из следующих философских посылок: признания «примата психического и Мысли в Ткани Универсума» и «биологического значения Социального Факта»². Первая из указанных посылок явно инспирирована христианской теологией и фактически выполняет в концепции Тейяра роль «первого принципа». Таким образом, с самого начала обнаруживается непоследовательность и противоречивость Тейяра в его попытке дать научное решение мировоззренческих проблем, не отказываясь в то же время от религии.

Действительно, исходя из сформулированной им феноменологической точки зрения, Тейяр намеревается создать концепцию эволюции мира, в которой космос предстанет как органическое развивающееся целое. В известной мере он реализует это намерение. Анализ положений самого Тейяра и работ его комментаторов показывает, что в тейярдистской феноменологии представлена попытка создания цельного мировоззрения с учетом и в известной мере на основе фактов современного естествознания. Однако синтез научных знаний о мире осуществляется с идеалистических позиций. Науке Тейяр отводит столь же важную роль, как и теологии, поэтому его феноменология оказывается в конечном счете религиозно-философской концепцией, в которой научным фактам дается односторонняя, несоответствующая действительному положению вещей интерпретация.

В диссертации раскрывается трактовка эволюции природы в концепции Тейяра. Идея эволюции, взятая в широком значении этого слова как идея развития, является ядром его мировоззрения и метода мышления. Исторический подход помогает Тейяру выявить некоторые общие принципы развития и сформулировать отдельные диалектического положения.

¹ Teilhard de Chardin. La pensée Teilhard de Chardin par lui-même... P. Grenet. Teilhard de Chardin. Un évolutionniste chrétien. P., 1961, p. 192.

² Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. I. P., 1955, p. 22.

Но Тейяр непоследователен в решении проблем развития. С одной стороны, например, он рассматривает появление нового качества как скачок, результат перехода количественных изменений в качественные, с другой — принимает тезис об «эмбриональном» предсуществовании качеств в «неосвязаемом» виде. Но тезис о предсуществовании качеств противоречит идее эволюции природы, которая в научной своей форме равнозначна признанию ее саморазвития.

Вне рассмотрения у Тейяра остается проблема внутренней противоречивости развивающейся действительности. Поэтому Тейярова «диалектика эволюции», о которой так много пишут некоторые его последователи, не может быть признана диалектикой в истинном значении этого слова. Противоречие — источник всей диалектики, указывал К. Маркс. Без категории противоречия нельзя создать концепцию, раскрывающую самодвижение и саморазвитие природы.

В диссертации подчеркивается, что отход от историзма у Тейяра не случаен. В его системе принцип предсуществования качеств играет важную методологическую роль. Он позволяет Тейяру одухотворить природу и дать идеалистическое истолкование движущим силам эволюции. Провозгласив эволюцию законом бытия, Тейяр как религиозный мыслитель должен согласовать признание закономерного развития природы с христианской догмой о творении. С этой целью он дает собственную, эволюционную трактовку творения. В сущности эта трактовка представляет собою еще один вариант концепции «непрерывного творения», которой в прошлом придерживались многие мыслители (Августин, Декарт, Мальбранш, Лейбниц).

Тейярово толкование проблемы творения квалифицируется в диссертации как пантеистическое. Непрерывность творения у Тейяра выступает как средство оправдания мысли о самостоятельности природы и возможности ее развития на основе присущих ей закономерностей. Если последовательно придерживаться этой точки зрения, действительным творцом всех вещей и причиной их возникновения должна быть признана природа. Чтобы представить бога в роли творца или хотя бы допустить его существование в качестве первопричины, Тейяр растворяет его в природе, по существу отождествляя природу и бога. Он натурализует сверхъестественное. Бог, согласно Тейяру, «не столько делает вещи, сколько заставляет их делаться»³.

Автор отмечает, что пантеизм Тейяра выполняет двойственную функцию. Благодаря наличию в нем сильной материалистической тенденции, идущей от науки, он способен играть роль катализатора, изнутри разлагающего религиозно-философскую концепцию христианства. В то же время он может быть использован для сохранения и модернизации религии, поскольку Тейяр отступает на

позиции пантеизма для защиты религиозных идей от натиска науки.

Подчеркивая противоречивость тейяровой интерпретации развития природы, диссертант показывает, что эта противоречивость является прямым следствием колебаний Тейяра между материализмом и идеализмом. Когда он трактует эволюцию как естественный процесс, утверждая при этом, что без рассмотрения материальных связей между объектами в историческом плане объяснение развития мира невозможно, он поступает как ученый, стоящий на позициях стихийного материализма. При таком подходе «творение» сводится к процессу саморазвития природы, бог фактически остается не у дел. Но одновременно Тейяр изыскивает возможности идеалистического истолкования эволюции, используя традиционное разграничение планов познания, различение первичных и вторичных причин и т. д. Чтобы сохранить идеалистическое содержание концепции, Тейяр вынужден отойти от строго научных позиций при рассмотрении движущих сил эволюции и проблемы соотношения духа и материи.

Материя, согласно Тейяру, обладает некоторой духовной потенцией. Она — «матрица духа». Созидание духа, его возвышение без материи невозможно. Он освящает материю, чтобы оправдать и возвеличить в глазах христианина земное и материальное, заложить философский фундамент для объединения в христианстве веры в бога и «веры в мир». Тейяр отрицает ортодоксальную теологию, оставаясь на почве теологии. Свою собственную задачу он видит в открытии бога через мир, через материю. С этой целью материя превращается в божественный атрибут.

Тейяр не может принять философский материализм. Он утверждает, что «материя по своей природе неспособна породить мир, который нас окружает»⁴ и предлагает «синтетическую» точку зрения, в которой совмещены материализм и идеализм. Противоположность материализма и идеализма устраняется, пишет он, если допустить, что все существующее возникло из единой субстанции — «Ткани Универсума», — каждый элемент которой имеет «внешнюю» — материальную, и «внутреннюю» — духовную стороны. Термины: «внутреннее», «биологическое», «психическое» — у Тейяра обозначают оттенки одного и того же качества, разные проявления духовного начала, повсеместно распространенного в мире.

В диссертации анализируются аргументы Тейяра и его последователей, защищающих положения об одухотворенности «Ткани Универсума». Анализ показывает, что обоснование этого принципиального для системы Тейяра тезиса осуществляется чисто спекулятивным путем. Для подтверждения гипотетического допущения о повсеместном распространении духовного начала выдвигается столь же произвольное положение: существует единая космиче-

³ Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. III. P., 1958, p. 39.

⁴ Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. VI. P., 1962, p. 29.

ская энергия, которая имеет духовную природу. Чтобы одухотворить «единую космическую энергию», Тейяр разлагает ее на две составляющие: тангенциальную и радиальную. Тангенциальная составляющая — это энергия в физическом смысле. В радиальной составляющей представлен «внутренний», духовный элемент, действие которого направлено вперед и вверх к усложнению. Радиальная составляющая как бы осуществляет целенаправленность развития, на нее не распространяется действие закона сохранения энергии и принцип энтропии. Высшая конечная форма радиальной энергии не разлагается и не колеблется, она концентрируется в некоем «пункте Омега», который в системе Тейяра является воплощением бога.

Тейяр не случайно не решает вводить положение о двух составляющих энергии в категорической форме. Как ученый он чувствует научную необоснованность подобных спекуляций. Но у него нет иного способа соединить бога с природой. С помощью радиальной составляющей ему удается натурализовать сверхъестественное, и ради этого он жертвует научной точкой зрения.

Внутренняя противоречивость, обусловленная колебаниями между наукой и теологией, проявляется и в тейяровой картине развития живой природы. Как ученый он считает, что жизнь возникла естественным путем на определенном этапе развития природы в виде микроскопических «первоклёток»; их взаимодействие приводило к возникновению более сложных и организованных форм, вплоть до высших позвоночных. В то же время жизнь у него имманентна Ткани Универсума и так же, как сознание, является модификацией радиальной составляющей энергии: процесс развития вселенной — «космогенез» — представляет собой необратимое движение ко все более высоким формам «психизма», имеющее своим источником внутренний «напор сознания». Этот напор сознания, «импульс мира», заставляет материю развиваться в определенных направлениях.

Естественный отбор, приспособление организмов к условиям внешней среды не объясняют внутренней пружины эволюции, ее коренных причин и целей. Они лишь фон, на котором действует «пробное нащупывание», или «направленный случай», позволяющий сочетать «слепую фантазию больших чисел и определенную целенаправленность»⁵. Иначе говоря, подлинной пружиной эволюции Тейяр считает действие внутренних духовных сил. Здесь обнаруживается сходство с бергсоновским «жизненным порывом», который Тейяр дополняет теологически окрашенным финализмом.

Особенность финализма Тейяра заключается в том, что в его концепции формой проявления целенаправленности развития вначале выступает тенденция к усложнению материи. Усложнение сопровождается повышением уровня «сосредоточенности» и «сознательности» объектов. В этом состоит действие закона «сложно-

сти — сознания», сформулированного Тейяром. В своей рациональной основе закон сложности — сознания весьма абстрактно выражает связь, реально существующую между психикой и материальными структурами живых организмов. Но у Тейяра эта связь переносится на мироздание в целом и превращается в закон развития космической субстанции, причем сознанию отводится ведущая роль, ибо Ткань Универсума, согласно Тейяру, в любой точке вселенной находится в состоянии «органического» усложнения в результате действия радиальной составляющей энергии. Представленная таким образом тенденция к усложнению материи приобретает телеологический смысл в контексте всей концепции Тейяра, когда он свяжет действие закона сложности — сознания с пунктом Омегой, а радиальную составляющую представит как божественную благодать, или «любовь — энергию», посредством которой бог направляет ход эволюции к единой цели. Пункт Омега по сути дела выступает как конечная причина и цель наподобие аристотелевской *causa finalis*.

Стремление совместить несовместимое вынуждает Тейяра быть непоследовательным и при решении вопроса о происхождении человека. Опираясь на фактический материал, Тейяр показывает, что человек возник естественным путем в результате длительной эволюции позвоночных и, следовательно, не остается места для актов творения в ортодоксальном их понимании, т. е. он отвергает библейский миф об Адаме и Еве. В то же время возникновение у человека способности мышления Тейяр изображает как очередное качественное изменение радиальной составляющей энергии, новую ступень в развитии духа. Здесь проблеме происхождения человека дается идеалистическая интерпретация. Тем самым сохраняется почва для воскрешения религиозных представлений.

Отступления от строго научного изложения Тейяр делает ради «высших соображений», он считает, что они помогают раскрыть особое место и роль человека в развитии вселенной, понять смысл происходящего и нарисовать перспективы будущего. На самом деле они облегчают ему создание абстрактной философско-социологической схемы развития природы и общества, в которой предполагается благополучное разрешение всех «проклятых вопросов» современности при сохранении религиозно-христианского декорума.

Во второй главе диссертации рассматриваются проблемы социального развития в понимании Тейяра. Автор считает, что хотя термин «философия истории» Тейяром не употребляется, можно говорить о тейяровой философии истории в том значении, какое этот термин имел в домарксистской философии.

Согласно Тейяру, на социальном этапе эволюция осуществляется через сознательную деятельность людей. Человек, таким образом, в известной мере становится субъектом истории. «Он не зритель, а актер эволюции»⁶. В человеке эволюция начинает осо-

⁵ Тейяр де Шарден. Феномен Человека. М., «Прогресс», 1965, стр. 111.

⁶ Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. VI. P., 1962, p. 144.

знавать самое себя, свои законы и цели. У человека появляется возможность ускорения эволюции и управления ею благодаря проникновению в тайны живого. Эти элементы философии истории Тейяра с известными оговорками могут быть признаны рациональными.

Однако, изложение проблем социального развития у Тейяра подчинено исходным философским и методологическим посылкам его системы. Если первая посылка — «примат психического и Мысли в Ткани Универсума» — «работает» главным образом в натур-философии, то вторая — «биологическое значение Социального Факта» — применяется преимущественно к человеческой истории. Биологизм является важной чертой философско-исторических воззрений Тейяра. Положение об эмбриональном предсуществовании качеств, использованное для стирания грани между живым и неживым, теперь помогает ему сблизить биологическое и социальное. Все, имеющее место в человеческой истории, уже существовало на других ступенях развития — такова одна из центральных идей тейяровой философии истории.

Биологический подход, считает Тейяр, дает возможность полностью раскрыть феномен человека, и его следует использовать при изучении всех социальных институтов. Так, производство орудий труда рассматривается как биологическая особенность человеческого вида. Хотя человек, пишет он, превращает в инструменты не собственные органы, а внешние предметы, в принципе, органы животных и орудия человека выполняют одинаковую роль: завоевание новых областей обитания вида. Человечество представляет собой «инструментальную» фазу развития жизни. Государства, нации, цивилизации — это формы реализации единого жизненного порыва. Для каждой идеи или социального учреждения, которые, скрещиваясь, образуют человеческое общество, можно найти свою «мутовку» или «веер». У истоков такого веера мы, несомненно, увидим мутации, уверяет Тейяр.

Специфику социального этапа эволюции он усматривает в переходе от дивергентной формы развития жизни к конвергентной, который осуществляется благодаря возникновению у человека способности рефлексии. Последняя обеспечивает рефлектирующему существу возможность развития в новой сфере. С появлением рефлексии, пишет Тейяр, движение эволюции все более непосредственно выражается в духе, хотя и не без участия материи. В человеческих группах начинает открыто доминировать духовная энергия, она обеспечивает сближение и срастание вместо разъединения.

Конвергентный этап эволюции является одновременно и коллективным ее этапом. Поскольку с появлением человеческого мышления возможности развития духа за счет повышения уровня организации отдельной особи оказались исчерпанными, сознание начинает развиваться через коллектив, через усложнение социальных систем. Тейяра не интересуют отдельные исторические собы-

тия и даже эпохи в истории разных народов. Он лишь намечает вехи возрастающей коллективизации человечества или «человеческого ортогенеза социализации».

Тейярова схема исторического процесса в целом создается на идеалистической основе. Материальные факторы не сбрасываются со счета, но первенствует всегда дух. Основным содержанием исторического процесса и главным его итогом является создание ноосферы, под которой Тейяр понимает духовный покров, мыслящий слой на поверхности Земли. Ноосфера возникает вследствие «суперорганизации материи». Человечество постепенно образует единый социальный организм. Этот организм, пишет Тейяр, имеет свою нервную систему (пути сообщения и линии связи), свои формы коллективной памяти и наследственности (запас «мыслительности» человечество воплощает в науке, искусстве и технике, системах мысли и системах действия). Социальному суперорганизму соответствует коллективный разум человеческого биота — своего рода сверхсознание или «Дух Земли».

Пока Тейяр рассматривает материальную сторону процесса формирования ноосферы, в его биологических сравнениях и аналогиях просматривается реальное содержание. Когда же он начинает раскрывать ее духовную сущность, в рассуждениях появляются мистические, иррациональные мотивы. В конечном счете, главной функцией ноосферы оказывается открытие выхода в будущее, в «сверхжизнь» к пункту Омега.

Далее в диссертации анализируется решение Тейяром проблемы настоящего и будущего развития человечества. Современный этап человеческой истории является, по Тейяру, этапом завершения объединения человечества или его «планетизации». Факторы, обеспечивающие формирование единого человечества, Тейяр подразделяет на материальные и духовные. Объединение происходит прежде всего вследствие роста народонаселения на ограниченном пространстве земной поверхности. Процесс объединения ускоряется благодаря росту технико-экономических связей. Но материальные отношения, объединяя человечество в единый блок, приводят лишь к внешней «тотализации» мира. Они обеспечивают только механическое объединение, на основе которого может возникнуть муравейник, а не братство. Надо направить человеческую активность на создание сил, соразмерных новому миру. Необходимо духовное обновление Земли — таков вывод Тейяра.

Первостепенным условием объединения человечества, по убеждению Тейяра, является создание новой духовной атмосферы, которая должна возникнуть вследствие осознания людьми факта, что человечество вовлечено в поток эволюции и находится в процессе «биологического самосинтезирования». К этому осознанию, считает Тейяр, можно прийти рационально, через научное рассмотрение действительности. В этой связи он подчеркивает возрастающее значение науки в жизни общества, отводит ей важную роль в конструировании будущего.

Однако, как ни велика роль науки в создании необходимой для успешного объединения человечества духовной атмосферы, согласно Тейяру, она одна ее создать не в состоянии. Для возникновения такой атмосферы гораздо более необходима вера в безмерно притягательный личностный центр, который способен активизировать каждого индивида изнутри, «осуществить синтез Духа... и реализовать взаимную всеобщую любовь»⁷. Так разум дополняется мистикой, наука религией.

Тейяр рисует красочную картину будущей переустроенной Земли, где люди избавятся от пут эгоизма, станут совершеннее физически и духовно. Он отстаивает идею благотворности социального прогресса для человечества. Но оптимистические прогнозы Тейяра не обоснованы должным критическим анализом процессов и закономерностей развития современной эпохи. Тейяром не выделены действительные движущие силы истории, равно как не дана оценка социальным факторам, тормозящим прогресс человечества. Отдельные отрицательные стороны развития современной цивилизации критикуются им в самых общих выражениях, без определенного адреса, без выявления порождающих их причин. В конечном счете оптимизм Тейяра — это оптимизм христианского учения об избавлении и искуплении. Благополучный исход истории обеспечен существованием «сверхдуши над нашими душами», которая гарантирует выход в трансцендентность.

Когда Тейяр обращается к конкретным социально-политическим проблемам, его оценки отличаются крайним схематизмом и абстрактностью. Он не отдает предпочтения ни одной из существующих ныне общественно-политических систем. С его точки зрения, фашизм, буржуазная демократия и коммунизм, избавившись от своих отрицательных черт, могут равно внести свой вклад в создание некоего будущего синтетического общественного устройства. Нетрудно понять, что на практике такие суждения, независимо от субъективных намерений автора, могут играть и играют на руку реакционным силам современности.

Тейяровы оценки фашизма в силу их политической близорукости, граничащей с беспринципностью, приводят в растерянность даже его страстных почитателей. Столь же нейтральным и расплывчатым, допускающим различное толкование, является его отношение к социализму. Автор считает, что хотя тейярова теория социализации не исключает развития по социалистическому пути, в силу своей абстрактности и политической аморфности она гораздо ближе к буржуазным технократическим концепциям, нежели к социалистическим учениям.

В идейной борьбе вокруг философского наследия Тейяра важное место занимает вопрос о соотношении тейярдистского видения истории с марксистским ее пониманием. В диссертации дается критический анализ высказываний самого Тейяра по этому вопросу и различных точек зрения его комментаторов. Этот анализ по-

казывает необоснованность заявлений тейярдистов о том, что Тейяру якобы удалось «преодолеть» марксизм, «возвыситься» над ним и создать «истинную науку о будущем».

Подводя итог рассмотрению философии истории Тейяра, диссертант отмечает, что мы имеем дело с переосмысленной христианской философией истории. В схеме исторического развития, предлагаемой Тейяром, история идет в определенном направлении. Она имеет смысл, цель и предел. «Завершение Земли» — это и завершение творения. С ним кончается развитие мира: наступает состояние «паруассии», когда Христос, наконец, предстает в своей силе и славе. Пункт Омега оказывается тождественным Христу эволюции, он направляет ход истории и является гарантом прогресса. Таким образом, тейярова философия истории построена с эсхатологической точки зрения, она одновременно оказывается и теологией истории, хотя и своеобразной.

Поставив вопрос о смысле и направлении исторического развития, Тейяр пытается приспособить свою концепцию к мироощущению современного человека и в этом отношении идет значительно дальше представителей других разновидностей христианской философии истории. Он ставит перед собой задачу не просто изобразить бога причастным к развитию мира, но и возвеличить человека, отдать должное мирской человеческой деятельности. В его философии истории нет абсолютного предопределения. Человек продолжает дело творца, но продолжает его свободно, на основе собственного выбора средств и направления деятельности. От этого выбора во многом зависит исход истории. Одним из условий успеха эволюции является познание исторической закономерности, которое не только возможно, но и необходимо. Без прогресса Земли, согласно Тейяру, нельзя достигнуть Неба.

Поскольку Тейяр стоит на позициях идеалистического понимания истории, практическое отношение человека к действительности у него осмысливается в сфере этики. В эволюционной этике Тейяра нравственные проблемы интерпретируются с точки зрения общей концепции космогенеза и биологического подхода к социальным явлениям, а основные категории этики получают космическую и биологическую трактовку. Так, зло, считает Тейяр, существует на всех этапах космогенеза, оно необходимый спутник развития, плата за прогресс. Под злом следует понимать все, что мешает эволюции. В целом эволюционный подход к морали выполняет у Тейяра совершенно определенную функцию: он служит для переистолкования христианства с позиций нового, «научного» философского мировоззрения.

Тейяр дает критическую оценку традиционной христианской этике. Основные ее недостатки он видит в том, что все, относящееся к «земной» действительности, рассматривалось как «порочное» или неполноценное. На первый план выдвигалось страдание и смирение, в результате чего истинно человеческий идеал — борьба со злом — оказывался за пределами христианства. Тейяр

⁷ Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. V. P., 1959, p. 99—100.

же предлагает отказаться от противопоставления Земли Небу, распространить «царство божие на все человеческие области», охватить всю человеческую деятельность. Для согласования этих нововведений с христианским вероучением Тейяр дает собственные трактовки ряда христианских догматов: о первородном грехе, воскресении, воплощении, искуплении и т. д.

Представляет интерес его понимание «отрешения». В сущности под отрешением понимается самозабвение человека в процессе творческой деятельности. Труд, с этой точки зрения, рассматривается как форма аскетизма, «отрешение» ради возвышения, способ соединения с богом. Через преобразование материи человек включается в творчество эволюции и приобщается к универсуму. В творческой деятельности по преобразованию материи, в ходе которой развиваются личностные способности человека, Тейяр видит смысл жизни. Тейяр пытается доказать, что истинно христианским будет именно активное отношение к действительности.

Но Тейяр не делает различия между трудом творческим и трудом механическим, будничным, его не интересует вопрос о социальных условиях, при которых творческая сторона труда становится доступной и раскрывается каждому индивиду. Именно на этом настаивает марксизм. У Тейяра же превращение трудовой деятельности в творчество есть акт чисто психологический. Достаточно осознания того, что человеческое усилие включается в общий поток завершения творения мира, чтобы человек почувствовал себя творцом и познал себя как «функцию обожествления мира в Иисусе Христе»⁸.

В своей «эволюционной этике» Тейяр обосновывает принцип коллективизма. Он проводит идею, что личность развивается только через коллектив и в коллективе. Но коллективизм Тейяра в силу своей абстрактности вполне может быть использован для обновления буржуазных теорий солидарности, имеющих цель смягчить классовые антагонизмы. Главной силой, цементирующей объединение людей в коллективе и одновременно исключающей возможность обезличивания человека, согласно Тейяру, должна быть христианская любовь. В итоге абстрактность и надклассовость дополняются проповедью всеобщей любви, которая оказывается панацеей от всех социальных несчастий. Поэтому в конечном счете мораль Тейяра, выражаясь словами Энгельса, оказывается скроенной «для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств, и именно поэтому не применима нигде и никогда»⁹.

Несмотря на непоследовательность и противоречивость тейяровой этики, в ней так же, как и в философии истории в целом, отстаиваются человеческие ценности, утверждается радость бытия и вера в творческие возможности человека, мощь человеческого разума.

Для Тейяра как гуманиста «человек — ось и вершина эволюции», «центр конструирования Универсума»¹⁰. Ему свойственна оптимистическая оценка перспектив развития человечества, уверенность в том, что люди, опираясь на науку, смогут решить стоящие перед ними проблемы. Однако, христианский неогуманизм Тейяра страдает ограниченностью, присущей и другим видам абстрактного гуманизма. В нем фактически вне рассмотрения остаются устои капиталистической общественной системы, и тем самым остаются нетронутыми внешние, бесчеловечные условия существования.

Подводя итоги анализа тейяровой этики и христианского неогуманизма, диссертант делает вывод, что Тейяру удалось смягчить антигуманную сущность христианского вероучения за счет отказа от положений, в которых открыто принижаются достоинства и творческие возможности человека. Но включение в концепцию Тейяра элементов реального гуманизма не избавляет ее от коренных недостатков, присущих христианскому мировоззрению. В интерпретации Тейяра христианство не перестает быть формой религиозного самоотчуждения человека, не перестает играть роль опиума народа в той мере, в какой у него сохраняется зависимость человека от бога и почва для религиозного самоотчуждения. Тейяр не отбрасывает религиозных иллюзий, а лишь дает им новое обоснование. В тейярдизме иллюзия статическая заменяется иллюзией динамической, в то время как подлинный гуманизм может быть построен лишь при условии отказа от всяких иллюзий относительно положения человека в мире, от всех видов утешительства.

В заключении диссертации раскрываются причины популярности сочинений Тейяра и место тейярдизма в современной идеологической борьбе. Кризис традиционных религиозных и светских форм буржуазного мировоззрения, засилье пессимистических и открыто иррационалистических философских теорий, отказывающих науке в способности решить коренные вопросы бытия, создало в интеллектуальной жизни Запада острую потребность в философских концепциях, утверждающих идеи гуманизма и прогресса, восстанавливающих доверие к науке и дающих сколько-нибудь цельное представление о мире. Как религиозно-философская система христианский эволюционизм Тейяра во многом отвечает названной потребности, хотя и не выходит за рамки буржуазного мировоззрения.

Противоречивость системы в целом и непоследовательность в решении принципиальных вопросов создают возможность различного истолкования взглядов Тейяра и использования его идей как реакционными, так и прогрессивными политическими силами. На первый план в каждом конкретном случае выдвигаются разные

⁸ Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. IV. P., 1957, p. 66.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 298.

¹⁰ Тейяр де Шарден. Феномен Человека, стр. 35, 38.

стороны концепции Тейяра, которые и выполняют различную идеологическую роль.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена. В сб. «Из истории зарубежной философии XIX—XX веков». Изд-во МГУ, 1967 (0,9 п. л.).
2. Рецензия на книгу Н. Жоржа «От Эйнштейна до Тейяра» (N. George. D'Einstein à Teilhard. P., 1964). В бюл. «Новые книги за рубежом по общественным наукам», 1965, № 10 (0,4 п. л.).
3. Тейяр. «Философский словарь». М., Политиздат, 1967 (0,1 п. л.).

330183

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Киргизской ССР

Сдано в набор 30/VII 1968 г.

Л-96958

Формат 60×90¹/₁₆

Подписано к печати 16/VIII 1968 г.

Физ. печ. л. 1,0

Зак. 731

Тир. 200 экз.

Издательство Московского университета Москва, Ленинские горы

Административный корпус

Типография Изд-ва МГУ (филиал), Москва, проспект Маркса, 20