



Светлана СЕМЕНОВА

**ПАЛОМНИК В БУДУЩЕЕ
ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН**

Светлана Семенова

ПАЛОМНИК В БУДУЩЕЕ

Пьер Тейяр де Шарден

Издательство

Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург

2009

Введение

Рене Шатобриан выделял в человечестве тех, кого он называл «гениями-матерями», Василий Розанов видел на вершине мировых свершений *планетные умы, планетные духи*, к каковым относил Аристотеля и Платона, Ньютона и Декарта, Бэкона и Гегеля... Для него это «деды науки», кто породил целое «царство духа», «циклы наук»¹, кто оплодотворил дальнейшее развитие мысли и практики людей. Кстати, подобных *умов* Розанов не усмотрел в России, хотя был почти современником Николая Федорова (1829–1903), кто не просто такой же по значению *дух* и *ум*, но и «больше сих», с кем земля, воистину, поднимается на принципиально новый уровень, обретает высшее совершеннолетнее, активно-христианское сознание. Его можно назвать не только планетным, но *вселенским умом* и *вселенским духом*, выводящим весь род людской к новой космической, обоженной судьбе, касающейся всего мироздания в целом. Недаром Владимир Соловьев и поставил его вслед за Христом как того, кто сделал *первый* решительный шаг по *Его* пути². Через полвека после русского пророка во Франции является *западная*, в католическом регионе, поразительная параллель его учению — я имею в виду совокупность идей отца Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955).

Родовой признак гигантов, о которых говорил Розанов, в том, что с ними *зреет* и *вырастает* земля. По этому признаку к таковым

вполне можно причислить, наряду с Федоровым, и выдающегося французского ученого с мировым именем, с кем связаны крупнейшие достижения в геологии, палеонтологии и антропологии XX века, философа и богослова, разработавшего теорию ноосферы, учение христианского эволюционизма, чрезвычайно плодотворное для настоящего и будущего Земли и рода людского на ней. Пьера Тейяра можно назвать еще и поэтом мысли, великолепным мастером слова. Гулкое биение его мыслительного пульса, наполненного во многих его книгах и эссе экзистенциальной проникновенностью духовного опыта, особой интеллектуальной эмоцией, пророческим энтузиазмом *нового видения*, выражает себя не только углубленным философским размышлением, научными выкладками, но и поэтическим образом, метафорическим сравнением, *умными* наводящими вопросами, активизирующими читательское содумание.

Тейяр де Шарден соединил скрупулезное научное знание прошлого *жизни*, закономерностей ее эволюционного поступания с *наукой о будущем*. Он (как и Федоров) несомненно был среди тех, кто закладывал первые камни в основание того, что в наши дни именуется термином «исследования будущего», «Futures Studies» — наука прогнозирования и моделирования перспектив, конкретных достижений, замечательных возможностей и вместе — опасностей, подводных камней, отрицательных, а то и губительных сторон будущего развития человечества, наука, обросшая сетью особых учреждений (типа Римского клуба, разного рода институтов и ассоциаций) и печатных изданий. Однако, как бывает с родоначальниками нового углубленно-целостного, *революционного* видения (такими, как Федоров и Тейяр де Шарден), их вклад в науку и философию, предвосхищение той или иной будущей дисциплины перехлестывает рамки этих дисциплин, оказывается более всеобъемлющим и радикальным. Вообще мысль обоих — это мысль не просто дальней, но эволюционно-космической дистанции. Если нынешняя *наука о будущем*, как правило, замыкается изучением социальных, технологических, цивилизационных проблем в той или иной их проекции на завтрашний и более далекий день, то упомянутые родоначальники посягают в этой же проекции на задачи значительно более гло-

бальные, онтологические, можно сказать, активно-эсхатологические. Те, что затрагивают самое структуру мировой и человеческой реальности, — причем в религиозно-восходящем векторе преобразования и всеобщего спасения, который единственно обеспечивает настоящий успех будущего человека и мира. Наука о будущем у них неотрывна от науки о человеке, от антропологии — такой, какую о Тейяр называет «антропологией движения», берущей свой предмет в изменении и творческом становлении к высшей природе, т. е. в глубинном активно-эволюционном ключе.

Этот «паломник в будущее», как он сам себя называл, выдающийся апологет христианства в необычайно расширившейся Вселенной, в мире, утвердившемся в своей секулярной самостийности, открывает новые горизонты укрепления и развития христианства на путях синтеза религии, религиозного идеала и науки, на путях практического осуществления этого идеала в ходе всеобщего исследования человеком себя и мира и творческого их преобразования. Его *послание* людям дошло в полном объеме лишь после его кончины (как и в случае с Федоровым — обычная судьба значительно опережающих свое время мыслителей и пророков), вызвав широчайшие волны страстного интереса к себе: проявились и противники, и критики, и скептики, но больше было тех, кто горячо воспринял его интуиции и идеи, прозрения и проекты. Если некоторые «соперничающие» за влияние в католических кругах неотомисты и близкие к ним философы (Ж. Маритен, Э. Жильсон, Д. фон Гильдебранд...), поверхностно скользя по работам о Тейяра, стремились их принизить, небрежно называя богословской беллетристикой, то многие крупные католические теологи, хорошо знавшие его наследие и написавшие о нем фундаментальные труды, такие как Анри де Любак, Брюно де Солаж, Рене д'Уэнс, Поль Грене, как и углубленные исследователи его учения, говорили о «великих христианских прозрениях» (Г. Мартеле), признавали отцом Церкви для будущих времен, писали, что «с точки зрения современного понимания Вселенной» он «наиболее значительный христианский богослов со времен святого апостола Павла»³, кто во многом осуществил *гениальный синтез* между христианским Откровением и современным научным знанием.

С православной стороны прот. Василий Зеньковский, на основании весьма беглого чтения одной лишь книги Тейяра де Шардена, «Феномен человека», поспешил обвинить его построения в «неустойчивой двойственности», в отсутствии внутренней связи «стихий науки с религиозными идеями»⁴, хотя сам оказался в данном случае удивительно близорук и кричаще противоречив⁵. Зато несравненно более широко и вдумчиво изучивший работы Тейяра де Шардена, прот. Георгий Клиггер, тесно связал высочайшим образом оцененное им учение французского ученого и мыслителя со святоотеческой, восточно-христианской линией богословствования⁶. Такой подход разделяли и прот. Александр Мень, и проф. Ленинградской духовной академии Н.А. Заболотский, составивший целую библиотечку материалов, связанных с наследием о. Тейяра⁷.

Вскоре после смерти Тейяра де Шардена десятки центров и ассоциаций его друзей и последователей были созданы в Европе, Северной и Южной Америке, Африке... Началось собирание его разрозненного религиозно-философского наследия, содержащего около 150 работ (в большинстве своем неизданных), их систематизация, печатание собрания сочинений (15 томов за 10 лет), сборников писем, «Тетрадей», «Штудий», «Обозрений» наследия Тейяра де Шардена, не говоря уже о переводах на иностранные языки и многочисленных исследованиях его творчества... Основное произведение о. Тейяра «Феномен человека» появилось в русском переводе в нашей стране еще в 1965 году в переводе Н.А. Садовского (который стал каноническим) с предисловием Роже Гароди, правда, под ограничительным грифом «для научных библиотек» и без последней, пятой части книги — «Феномен христианства». Следующее ее издание, 1987 года, вышедшее в издательстве «Наука», было снабжено обстоятельным, научно выверенным предисловием и комментариями философа, специалиста по истории науки Б.А. Старостина, но тоже, увы, еще с изъятием заключительной части. И только в 2002 году вышел наконец перевод полного текста «Феномена человека» с предисловием известного христианского публициста и богослова В.А. Никитина. Правда, несколько ранее, в 1992 году, в книге «Божественная среда», с предисловием прот. Александра Менья, включавшей вторую по известности

сти работу о. Тейяра и ряд его статей богословского содержания, в качестве приложения печатался и финал «Феномена человека» (в переводе О.С. Вайнер).

Первые небольшие работы о философии Тейяра де Шардена, представленные главным образом в историях философии, сборниках, словарях и энциклопедиях, появились у нас в конце 1960-х—1980-х годах⁸. Это было время особенно громкой мировой славы французского мыслителя, когда предлагаемая им планетарная идеология вступала в критический диалог с марксизмом. В наше время Тейяр де Шарден, как одна из великих фигур культуры XX столетия, со своим ценным и плодотворным словом, вошел и в историю западного богословия, и в историю философии. Однако по части того широкого, пристального и горячего интереса к его наследию, каким были отмечены первые десятилетия после его кончины, он оказался потеснен к концу столетия с шумной европейской авансцены новыми кумирами пост-модернизма и структурализма. Однако в наступившем столетии и тысячелетии, когда перед глобализующимся миром остро встают проблемы общеземные, глобальные, требующие созидательных, нетривиальных подходов, вектора развития, несущего большую, общечеловеческую надежду и высокую цель, ноосферное, активно-христианское наследие Тейяра де Шардена просто обречено на новый ренессанс, широкое творческое восприятие и развитие.

В 2004 году появилась основательная, умная работа священника Евгения Струговщикова, рассматривающая богословие о. Тейяра в контексте восточной патристики⁹. Оттого предлагаемые в данной книге сопоставления учения христианского эволюционизма с традицией православной мысли ограничиваются ее *русским* взлетом конца XIX — первой трети XX века, также несущим мощный, еще по-настоящему не раскрытый созидательный потенциал идей для современной цивилизации, ищущей альтернатив для выявившихся губительных тупиков своего нынешнего развития. Эта плеяда русских философов (Владимир Соловьев, о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский, Николай Лосский, Николай Бердяев, Георгий Федотов и др.) имеет огромное прогностическое и ценностное значение как раз для выстраивания того, что больше всего волновало

о. Тейяра: образа будущего для человечества и мира в целом. Среди них особое место занимает Николай Федоров, наиболее радикально-глубокий и практически-дерзновенный родоначальник основных оригинальных идей этой мысли, чья философия *всеобщего дела* наиболее созвучна о. Тейяру по своему пафосу и устремленности¹⁰. На мой взгляд, они должны дополнить, уточнить и кое в чем скорректировать друг друга, чтобы явить полноту мировоззрения активного христианства, открытого для усвоения, развития и практической реализации человечеством на пути его спасения, восхождения к *божественному* статусу бытия, к бессмертной творческой природе. Эта книга специально написана о жизни и учении о. Тейяра, но я позволяю себе время от времени обращаться к биографии, образу и идеям Федорова, сравнивать их как личностей и мыслителей, — так, мне кажется, рельефнее предстает особый человеческий тип обоих, и прежде всего самого о. Тейяра, созревание его мысли, острее обнажаются ее заветные нервные узлы и предельные перспективы.

До русского читателя пока, к сожалению, дошел лишь небольшой объем произведений французского ученого и мыслителя. Предлагаемая книга о его жизни и творчестве основывается на всем его огромном наследии, включая и богатейшую, чрезвычайно ценную переписку. Она впервые предлагает не только вникающее в логику развития мысли автора аналитическое изложение всех основных блоков его сочинений, но и детально явленную драматическую его биографию в контексте эпохи и этапов созревания учения христианского эволюционизма.

Примечания

¹ Розанов В.В. Есть ли «наука» в России? // Розанов В.В. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2005. С. 184.

² См.: В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 // Соловьев В.С. Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

³ King U. Spirit of fire. The life and vision of Teilhard de Charden. N. Y.: Orbis Books, 1996. P. 27.

⁴ Зеньковский В., прот. О трудах Teilhard de Charden // Зеньковский В. Основы христианской философии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992. P. 260, 261.

⁵ В пределах двух страниц Зеньковский дает Тейяру де Шардену две взаимоисключающие характеристики, и обе вопиюще неадекватные: «Я не буду здесь входить в обсуждение богословских взглядов Teilhard, укажу лишь, что у него действие Бога в мире оказывается, по существу, *единственным двигателем* в мире. Это ведет к акосмизму, т. е. к поглощению мира Богом» (С. 265); «Какова может быть оценка построений Teilhard de Charden с христианской точки зрения? *Только отрицательная!* Идея творения мира, основная для христианства, у него совершенно отсутствует; *никакого* участия Бога в мире у него нет» (С. 266). Насколько в данном случае точнее был кардинал Д. Ратцингер (нынешний Папа римский), когда писал: «Восточная Церковь всегда имела переживание космического измерения христианской веры. На Западе же космические измерения Христа и христианства были затемнены на целые столетия, начиная со смерти св. Максима Исповедника в 662 году. Только недавно началось новое внедрение этой широкой космической перспективы в западное христианское сознание — благодаря в первую очередь работам Тейяра де Шардена» (Ratzinger J. Introduction to Christianity. 1971. P. 52; цит. по: Свящ. Евгений Струговщиков. Тейяр де Шарден и православное богословие. М., 2004. С. 229).

⁶ См. Прот. Георгий Клиггер. О. Тейяр де Шарден и православная традиция // Вестник РСХД. Париж, 1973. № 106. С. 109–132.

⁷ К сожалению, как сообщает в своей книге о. Евгений (Струговщиков), эта тейяровская «коллекция» Заболотского сохраняется лишь в машинописном виде в Санкт-Петербургской Духовной академии. Она включает его «Выписки из творений отцов и критерий Церкви для сравнения с Шарденом», «Отец Пьер Тейяр де Шарден (выписки и аннотации)», его актовую речь в Академии от 9 октября 1970 «Тейяр де Шарден и церковно-учительная традиция», перевод на русский язык нескольких статей Тейяра «Зов фронта», «Открытие синантропа», «Монгольские дела», «Зоологическая группа человека», сборника работ «Будущее человека» и книги аббата Поля Грене «Тейяр де Шарден — христианский эволюционист» (Париж, 1961).

⁸ См.: Пасика В.М. Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена // Из истории зарубежной философии XIX–XX веков. М., 1967. *Его же* Тейярдизм и наука // Науки о неорганической природе и религия. М., 1973. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970. Садовский Н.А. Философско-религиозное учение Пьера Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба // О закономерностях перехода от социа-

лизма к коммунизму. Душанбе, 1967. Плужанский Т. Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969. Назаров В.Н. Эволюционная теория во Франции. М. 1974. В 1970 году в Минске вышла и единственная монография о Тейяре де Шардене Е.М. Бабосова «Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства». Назову еще более поздние небольшие тексты Б.Э. Быховского в Философском энциклопедическом словаре (М., 1983) и Б.Л. Губмана в книге «Современная западная философия» (М., 1991).

⁹ См. *Свящ. Евгений Струговщиков*. Тейяр де Шарден и православное богословие. М., Дом надежды, 2004.

¹⁰ Созвучные параллели между идеями Тейяра и русских религиозных мыслителей отмечали прот. Александр Мень и Валентин Никитин. Второй при этом особо выделял Федорова и ряд мыслителей русского космизма. См. *Никитин В.А.* Поэт эволюции — Мистик науки — Служитель алтаря: Тейяр де Шарден // *Тейяр де Шарден Пьер*. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис-Пресс, 2002. С. 27–31.

ЧАСТЬ I

Жизненный путь отца Тейяра и становление его видения

Глава первая

НАЧАЛО ПУТИ

Детство и отрочество. Метафизика души

Пьер-Мари-Жозеф Тейяр де Шарден родился весной, 1 мая 1881 года в фамильном замке Сарсена, принадлежавшем к коммуне Орсин, по имени деревни, расположенной у подножия горной цепи Дом (Пюи де Дом) провинции Овернь. Замок находился в двух-трех километрах от этой живописной деревни, ее главной достопримечательностью была великолепная церковь XVI века, куда на мессу каждое летнее воскресенье, а иногда и на неделе отправлялась пешком по каменистой тропинке благочестивая католическая семья Тейяр де Шарденов. (Зиму они жили в соседнем Клермон Ферране, центре провинции, кстати, родине другого великого француза — Блэза Паскаля.) Семья была большой — самодостаточный, теплый, любящий и трудолюбивый мир, куда допускались только ближайшие родственники.

Пьер был четвертым ребенком (из одиннадцати) Александра-Виктора-Эммануэля Тейяра де Шардена (1844–1932), выпускника престижной Эколь де Шарт, владельца пяти замков в Оверни и земель в других концах страны, не только толкового хозяина, любителя лошадей и охоты, но и человека образованного, неутомимого читателя, кропотливого архивиста. Бессменный секретарь Академии наук и литературы Клермона, он впервые опубликовал исторические хроники провинции, ряд трудов по местной истории, открыл единственное дошедшее до нас подписанное письмо Жанны д'Арк. Ко всему еще страстный натуралист-любитель, именно он привил Пьеру и другим

своим детям вкус к исследованию природы, земли, к коллекционированию камней и минералов. Его жена Берта-Адель, в девичестве де Домпьер д'Орнуа (1853—1936), из старинной пикардийской семьи, с традицией морской офицерской службы, правнучатая племянница Вольтера (ее непосредственная родительская линия происходила от той племянницы философа, которой тот завещал всё свое состояние), однако в отличие от знаменитого родственника, Берта-Адель отличалась глубокой набожностью и руководила религиозным воспитанием своих многочисленных детей. Ее живая, интимная связь с Богом особенно питалась благоговейным почитанием *Пресвятого Сердца Иисуса* — этот сугубо католический образ висел в доме на стене салона, и здесь каждый день коленопреклоненно молилась вся семья. Именно мать, по позднему признанию Пьера, заронила в него ту *христианскую мистическую искру*, которая «осветила и зажгла его детскую душу»¹.

Признание это взято из философской автобиографии «Сердце материи», которую о. Тейяр пишет за пять лет до смерти, в 1950 году. Он начинает в ней с поиска первых детских впечатлений, особых вкусов и странных склонений, в которых выразилась складывающаяся глубинная метафизика его души. Занимается здесь, если хотите, своеобразным *психоанализом* своего миропонимания в его зарождении и развертывании. Сколь бы глубоко ни опускался Пьер Тейяр воспоминанием в свои ранние годы, он находил там неотразимое желание «Одного Достаточного, Одного Необходимого», иначе говоря, жажду Абсолюта. Знать о нем, «наслаждаться бесконечным сознанием его существования» (СМ, 23) он признает «главной страстью» своей души, перед которой отступают все прочие, даже самые возвышенные, от страсти познания и открытия до творчества и любви, впрочем, отступают именно потому, что первая все их объемлет и содержит... Этот Абсолют и дает ему ключ к тому качеству и состоянию бытия, которое он называет «чувством полноты», «чувством Плеромы», разумеется, вряд ли определяемое так в детстве, хотя и переживаемое им уже тогда.

Именно это ощущение полноты бытия определяется позднее о. Тейяром, по мере внутренней эволюции его сознающего «я», то как

«чувство устойчивости» (в детстве), затем «космическое чувство», «чувство Земли», «чувство человеческого», «чувство христианского». (Учтем, однако, что употребляемое им в этом случае слово «sens» во французском языке включает в своем значении главным образом «чувство», но вместе — и «сознание», и «смысл», и «направление».) С самого детства устанавливается неизменяемый и неотклоняемый вектор внутренней жизни Пьера Тейяра: «поиск, выходящий ко все более универсальным и совершенным реальностям»² («Моя Вселенная»).

Первый луч его метафизики пробился в раннем детстве, направляясь на поиски чего-то неразрушимого. Потаенный, диковинный культ создал себе поначалу маленький Пьер: уединяясь, он предавался созерцанию и обожанию того, что казалось ему самым твердым, прочным, стойким в мире: куска металла, желательного как можно более массивного и внушительного. Он нашел для себя серию «идолов» этого «Бога Железо», пытаясь присвоить их себе, как бы приобщиться к их качествам *чудесной* неразрушимой субстанции: в деревне это мог быть ключ от телеги, его малыш прятал от всех в каком-нибудь скрытом уголке двора, в городе — шестиугольное увенчание небольшой металлической колонны в детской, позднее — подобранные осколки у соседнего тира...

И каково же было его отчаяние, когда он вдруг открыл, что железо... ржавеет! Пьер тут же стал искать заменитель своего детского «абсолюта» и нашел его в кристаллах кварца, аметиста и особенно в блестящих кусках халцедона: он собирал их вместе с отцом и братьями среди пород родной Оверни, этой горной, изобилующей потухшими вулканами земли. От металла, созданного людьми, подросток выходит к миру камней, к минералу, к твердой основе материального мира, к широким горизонтам планеты, что позднее станет предметом его изучения как геолога. «Итак, в центре моих занятий и тайных радостей — между десятью и тридцатью годами — непрерывный, развивающийся контакт с космическим в его твердом виде и качестве» (СМ, 29). И только затем от камней, представлявших для него неразрушимость, статичную вечность (конечно, же по сравнению с эфемерным миром индивидуальных живых существ, но тоже весьма относительную), его религиозно-метафизическое чаяние

абсолюта сдвигается — через подготовительный период занятий физикой — к более динамичной, сложной реальности, к эволюции, и прежде всего к эволюции жизни и сознания, восходящей к бессмертной сверх-жизни и сверх-сознанию... Но тут я забегаю уже вперед.

Придя уже почти к финалу своей жизни, Тейяр де Шарден увидел в своих смешных «ребячествах» поклонения металлу и камням детски-первичное схватывание Абсолюта, причем не в отвлеченно-духовной, а в явно ощутимой, осязаемой форме, внутреннее утверждение для себя примата неизменяемого и неразрушимого, не подверженного тлению и распаду, избыванию к концу, обнаружение того, на чем могут прочно основаться все остальные вещи и процессы мира. Иначе говоря, на странно-вкусовом, инстинктивном уровне стремясь к вечному в материи, он искал в мире опоры против полубессознательно уже остро переживаемого факта конечности и смертности.

По живым, талантливым воспоминаниям Доминик Ванг, бельгийской писательницы, поэтессы, журналистки, вышедшей замуж за инженера-агронома Вилли Ванга, китайца по отцу и бельгийца по матери, с 1939 по приезде в Пекин и до 1946 года тесно общавшейся с Пьером Тейяром, тот признавался в своей *страстной любви к небу*, причем с самого раннего детства. В четыре года, рассказывал он, когда он никак не мог заснуть, няня вынесла его на руках в сад под персиковое дерево, предложив ему фрукт с нависавшей ветки, но ребенок протянул руку выше, «к самому большому шару» — он хотел достать и получить луну³. Доминик Ванг передает и его описания Оверни, его нежную любовь к родной земле, к ее «спокойным и задумчивым пейзажам», «базальтовым плато, усеянным озерами и потухшими вулканами», горам, «покрытым многожды вековыми деревьями», «каскадам сосен и акаций», тянущихся в «некоем огромном медленном шествии» от Сарсена к Клермон-Феррану⁴...

С шести-семи лет Пьер почувствовал не просто влечение к материи, но к тому, что, по его смутному мистическому ощущению, *сияло и сверкало* в ее *сердце*, делая ее «святой материей». Он недаром тут же поминает «сияние своей матери», которое соединялось с особым

впечатлением от «Пресвятого Сердца» Иисуса, — а этому образу, мы знаем, в ежедневной молитве поклонялась семья Тейяров.

Надо сказать несколько слов об этом культе, установленном во Франции в конце XVII века монахиней Марией Алакок, позднее причисленной к лику святых. Основой культа стали ее экстатические видения окровавленного сердца Иисуса в раскрытой Его груди. Этот визионерский образ лег в свою очередь в основу широко распространенной иконографии, отмеченной поразительной физиологичностью, анатомической точностью очертаний обнаженного Сердца Спасителя — с исходящими из него лучами света. Это почитание, особо горячо принятое иезуитами, укоренилось главным образом во Франции, которая в 1873 году при открытии капеллы в честь св. Марии Алакок в городе ее монастырского служения Паре-ле-Моньяль была посвящена Пресвятому Сердцу (кстати, через два года папа Пий IX посвятил ему вообще всё мироздание).

По более позднему (времени Первой мировой войны) пониманию о. Тейяра, золотисто-пурпурное таинственное пятно в отверстой груди Христа приоткрыло ему, еще ребенку, новое, самое важное, всепобеждающее измерение бытия, точнее его центр, центр бесконечной любви («Бог есть любовь»), той космической силы, которая превыше всего: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8).

Рано постигшее Пьера «разочарование в органическом», столь брэнном по сравнению с металлом и минералом (о. Тейяр вспоминает, как впервые пронзило его это чувство: моментально на его глазах сгорела прядь волос, оставив лишь неприятный запах), он сначала в некоторой степени распространял и на образ Христа в Его вочеловеченной, *органической* форме, «в сложной, хрупкой и индивидуальной организации Тела Иисуса». Спасением от этого впечатления и стал образ Его Святого Сердца, где в «определенном и компактном предмете» сконцентрировалась «вся физическая и духовная реальность Христа» (СМ, 54), уже лишенная случайности, ограниченности, хрупкости. Тем самым для сознания ребенка, с одной стороны, установилась странная связь Сердца Иисуса с тогдашним для него эталонным неразрушимой прочности — металлом и минералом. Но с другой

и новой стороны, *Плотское* в Сердце Иисуса преображалось в невероятную *Энергию сияния*, и тогда оказывалось, что «в центре Христа уже не алое пятно, но горящий очаг, заливающий своим блеском все контуры — сначала Богочеловека, а затем и всех вещей вокруг». Так, заключает о. Тейяр, «через и под покровом символа “Пресвятого Сердца” Божественное приняло для меня форму, консистенцию и свойства ЭНЕРГИИ, ОГНЯ, способных проникать всюду, превращаться во что угодно и, как *универсальная* сила, вторгаться, заливать любовью космическую среду...» (СМ, 55). Этот «внутренний мистический свет» в лоне всего сущего, который призван его преобразить, «сияние Божественного в сердце объятый огнем материи», «В сердце материи — Сердце мира, Сердце Бога» (СМ, 21) — таково перво-видение, основное визионерское откровение Пьера Тейяра еще с детства, сильное своей глубинно христианской интуицией высочайшей оценки материи, ведомой внутренней божественной интенцией к преобразению.

А теперь остановимся в рассказе о детстве Пьера Тейяра и перенесемся на полвека назад, в начало 1830-х годов, в Россию, в село Ключи Тамбовской губернии, Елатомского уезда, в одно из имений князя Павла Ивановича Гагарина, где подрастает его сын, прижитый вне брака от дворянской девицы Елизаветы Ивановны и родившийся, как Тейяр де Шарден, весной, 26 мая по старому стилю — 7 июня по новому 1829 года. От этой связи любвеобильного князя появились на свет еще две его сестры, Елизавета и Юлия, носившие фамилию Макаровы (что позволило исследовательнице родословной русского мыслителя Ольге Борисовне Муратовой предположить, что таковой была фамилия их матери), а в 1828 году родился брат Николая Александр, и оба, как незаконнорожденные, получили отчество и фамилию по имени их общего крестного отца Федора Карловича Белявского и были приписаны к купеческому сословию. В детстве Николай живет в отцовском имении вместе со своими сестрами и братом, с последним, по уже имеющимся документальным данным, он не расстается и всё время учебы. С 1836 года они сначала три года занимаются в приходском, потом еще три — в уездном Шацком училище, затем блестяще заканчивают в 1849 году Тамбовскую гимназию и поступают в Рише-

левский лицей в Одессе, откуда вместе, не завершив курса, отчисляются в 1852 году.

Николай Федорович не оставил ни дневников, ни автобиографии, так что такой метафизической саморефлексией, как в «Сердце материи» о. Тейяра, мы не располагаем. Однако есть немало оснований и в текстах Федорова, проблескивающих эмоциональными акцентами явно личного характера, и в свидетельствах учеников, Николая Павловича Петерсона (1844–1919) и Владимира Александровича Кожевникова (1852–1917), и в архивных изысканиях исследователей его жизни и творчества, чтобы достаточно достоверно представить те внутренние загвоздки и травмы, впечатления и обстоятельства, которые формировали такое уникальное, пророческое явление в человечестве, как автор учения о всеобщем воскрешении.

Заглянуть в глубины метафизического завитка Федорова-ребенка позволяет одна драгоценная запись, найденная в его черновых бумагах: «От детских лет, — говорит он, — сохранились у меня три воспоминания. Видел я черный, пречерный хлеб, которым, говорили при мне, питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал же я в детстве войны объяснение на мой вопрос об ней, который меня привел в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга... Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные — не родные, а чужие»⁵. Строки эти, скорее всего написанные в начале 1899 года, явно носят исповедальный характер⁶, более того, сам Николай Федорович, хотя по своему внутреннему отворачиванию от всякого интимно-личностного обнажения себя и переводит их в несколько отстраненный план (якобы, говорит некий «он»), а затем и вовсе перечеркивает в рукописи крест-накрест, правда, легким штрихом, не замазывая текста, осознает их определяющее значение для складывающейся личности пережившего эти впечатления. Завершает эту запись такая характерная оценка: «Тут есть что-то похожее на легенды, которые приписывают людям, совершившим что-либо подходящее к этим воспоминаниям» (IV, 161). Всю свою подвижническую жизнь именно он, человек-легенда, посвятит совершению того, чтобы призвать всех сынов и дочерей человеческих к преодолению этой страшной

изнанки человеческого бытия: голода, смерти, убийства, фундаментальной неродственности.

Первичный психологический опыт у Николая другой, чем у Пьера: это — скорее шок от смерти и сиротства людей на земле, от законов послегрехопадного порядка бытия. «Существенною, отличительною чертою человека, — писал позднее Федоров, — являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения» (I, 277), они составляют глубинное травматическое ядро существа сознающего и чувствующего, и, по всей видимости, свились в самом Николае особенно рано и остро. Когда ему было четыре года, умирает его знаменитый дед Иван Алексеевич Гагарин (1771—1832), крупный государственный деятель и меценат, один из видных масонов Александровского времени, и эта смерть должна была повергнуть в тяжкую горечь его старшего сына Павла Ивановича, боготворившего своего отца, как и все окружение в усадьбе, где жил Николай, младенческую душу которого это событие не могло не пронзить, пусть и полубессознательно. Добавим сюда и впечатления ребенка от того «пречерного хлеба», каким питались крестьяне в голодные, несущие массовую гибель годы, и невмещающееся сознание того, что люди уже сами так же массово несут смерть друг другу на войне... А «стыд рождения» особенно едко усугубился самой незаконнорожденностью Николая, теми постыдно-унижающими переживаниями, когда сами родные оказались чужими, людьми другого сословия, носящими другую фамилию... Как видим, источные психические аффекты будущего русского мыслителя связаны с личностным переживанием самих метафизических «условий человеческого существования», глубинного недостойнства и трагедии смертного, вытесняющего, «неродственного» бытия, они более остро экзистенциальны, чем у Пьера Тейяра с его христиански окрашенным пантеизмом, преклонением перед «святой материей», восторженным чувством полноты бытия. Это чувство полноты, которое ощущал он с детства и пронес через всю жизнь, религиозно и научно углубляя и раскрывая его, на мой взгляд, психологически закладывалось и той счастливой, *райской* полнотой жизни в лоне фактически идеальной семьи, о чем он сам писал родителям, уже оторвавшись от родного гнезда (и чего юный Николай во многом был лишен).

Сам Пьер Тейяр признавался, что присущий ему с детства примат неизменного, необходимого, общего в противоположность брэнному, случайному, частному долго «заслонял ему <...> высшие ценности личного и человеческого» (СМ, 26). В то время как Николай Федорович сразу и навсегда встал на сторону этого *личного* и *человеческого*, каждой живущей, когда-либо жившей и еще грядущей в будущем в мир уникальной человеческой личности, причем в ее неотменимой включенности в родовую череду сынов и дочерей человеческих, должны осознать свой нравственно-практический долг перед прошедшими, вытесненными в смерть поколениями, перед теми, кто дал им самую жизнь и очень многое с ней связанное: средства к существованию, многовековую культуру, знания и умения...

Николай был оторван от отца, тот через год после его крещения венчается в Москве весной 1830 года с Людмилой Ивановной Вырубовой, представительницей родовитой дворянской семьи, от которой у него было трое сыновей и две дочери. После рождения в 1838 году последней из них, Зинаиды (с ней, кстати, позднее тепло общался Николай Федорович, так что он знал своих сводных братьев и сестер), Павел Иванович в сопровождении родных сестер Николая, Елизаветы и Юлии Макаровых, оставляет усадьбу и отправляется со своими театральными инициативами на десять лет сначала в Одессу, потом в Кишинев и возвращается оттуда в имение в Сасово только в год (1849) окончания Николаем Тамбовской гимназии в сопровождении уже новой своей пассии, итальянской певицы Ольги Вервициотти, и еще одного незаконнорожденного от нее сына, двухгодовалого младенца, будущей звезды русской сцены Александра Ленского. Затаенная и неутоленная любовь Николая, мальчика и затем юноши, к отцу, человеку нежной и тонкой души, одаренному и артистичному, который окончил так печально, отторжением от него родных, полным разорением, похоже, взятым в опеку братьями и смертью почти в нищете в Москве в первой половине 1860-х годов, достигала в нем какой-то исключительной, радикально-религиозной степени, на которой только и рождаются новые прозрения и новые раскрытия высшей цели. Судите сами, какой поразительный императив для истинного любящего сына звучит в его тексте: «Если между сынами и отцами существует любовь,

то переживание возможно только на условии воскресения; без отцов сыны жить не могут, а потому они должны жить *только* для воскресения отцов, — и в этом *только* заключается всё» (I, 419).

Пока отец Николая занимался театральными делами на юге России, он со своим братом Александром был поручен попечению дяди, Константина Ивановича Гагарина, уездного предводителя дворянства: тот их устраивает в Тамбовскую гимназию и платит за их учебу, так же как, надо полагать, и за два года пребывания в одесском Ришельевском лицее. Недаром прекращение здесь занятий совпадает с внезапной смертью их воспитателя и благодетеля в 1851 году. «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною; а с другой стороны, только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению; смерть, приводящая к сознанию сиротства, одиночества, к скорби об утраченном, есть наказание за равнодушные...» (I, 140). Вот эту связь смерти и родства двадцатидвухлетний Николай Федорович остро почувствовал со смертью дяди, человека милосердного и справедливого, оставившего по себе добрую память среди жителей Тамбова. Произошло как бы некое короткое замыкание этих двух переживаний в душе осиротевшего Николая, выскекшее из нее искра потрясшей его Мысли.

Незадолго до собственной кончины, в октябре—ноябре 1903 года, Федоров счел для себя необходимым оглянуться на истоки своей Идеи, точно отметить тот момент, когда она его пронзила: «Пятьдесят два года исполнилось от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманным, а самою природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст всё разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего...» (IV, 165). Еще ранее в одной из своих заметок, относящейся к 1900—1902 годам, о начале «учения о воскре-

шении как деле общем всех сынов», об «Этой Новой Пасхе» Николай Федорович писал, что оно «явилось осенью (1851 г.)» (IV, 16). Знаменательно само слово: «явилось», указывающее на то, что сам Федоров воспринял свою Идею как некое откровение — великое в своей естественной простоте, так что ему потом казалось странным, как оно может не приходить и другим на ум, не стучаться в людские сердца, хотя бы самые чуткие и чистые.

Но таков уж закон любого озарения новым капитальным открытием или великой мыслью — оно впервые посещает того, кто подготовлен неким единственным в своем роде созвездием условий и причин, неисследимых в своей полноте и глубине, сформировавших именно эту душу, это сознание, этот взгляд...

Годы учения и открытий

А как шло формирование Пьера Тейяра и какими поворотами и открытиями ознаменованы его долгие, растянувшиеся на двадцать с лишним лет годы учения? Первое образование, как все его братья и сестры, он получил в семье. «День детей начинался в 7 часов с половиной, — вспоминала одна из его сестер, Маргерит-Мари. — После завтрака, который подавали в комнате учительницы, начинались уроки. Обед в шесть часов оставлял время для короткого вечера, во время которого позже Маргерит-Мари садилась за пианино. В 8 часов общая молитва собирала весь дом. Вдоль коридора слышался стук деревянных башмаков, слуги шли из кухни в столовую преклонить там колени. Хозяйева немедленно следовали за ними»⁷. Много занимался детьми и отец: именно он начинал изучать с ними капитальный для их религиозного и гуманитарного образования предмет — латынь, а после уроков любил отправляться с ними на природу: наблюдать ее явления и живые существа, учить названиям цветов и растений, ловить бабочек и насекомых, собирать коллекции. Он же поощрял их более длительные *геологические* экскурсии по окрестностям...

В одиннадцать лет Пьер покидает родительский дом, с весны 1892 по 1897 год он — пансионер колледжа Нотр-Дам де Монгрэ в

Вильфранш-сюр-Сон. Семья Тейяров традиционно помещала мальчиков именно в этот колледж, прославленный как *питомник* иезуитов; здесь, кстати, окончил курс и особенно близкий в детстве к Пьеру его очень одаренный старший брат Альберик, будущий выпускник Морской школы. А девочек помещали на воспитание и учебу тут же рядом в Клермоне к сестрам-урсулинкам, членам женского монашеского ордена, основанного в середине XVI века под покровительством св. Урсулы.

Успехи в учебе Пьера шли по нарастающей — начав со средних баллов, он стал одним из самых блестящих учеников, а затем и выпускников школы. И этому, возможно, способствовал один из ее лучших учителей, который своей любовью и дружеским доверием к питомцам, собственным примером интеллектуальной, человеческой самореализации, спокойной, без грана тщеславия, способствовал снятию каких-то их зажимов и раскрытию их способностей. В иезуитском колледже это был пользовавшийся исключительным уважением учеников о. Анри Бремон, преподаватель литературы и будущий академик — увлекательно воспитывал он в них чувство прекрасного и, вместе, умел стимулирующе уколоть сократической иронией. Правда, Пьер, кто не раз в классе на вопрос, *о чем это он мечтает*, отвечал: «О камнях», — естественно тянулся к преподавателю физики, о. Декрибу. С ним в сопровождении нескольких товарищей он предавался своему любимому занятию: небольшим экспедициям по окрестным горам для наблюдения и изучения природы. Но все же именно о. Анри Бремон первый внес ценнейшую гуманитарную прививку в духовный состав этого *поклонника камней*, заложил основу той заботы о красоте и поэтической выразительности слова, которой отличаются работы Тейяра де Шардена.

У Николая Федоровича таким и, пожалуй, еще более определившим многое в его жизни наставником стал преподаватель истории Изамаил Иванович Сумароков, работал он в Тамбовской гимназии всего семь лет (с 1838 по 1945 гг.), включая первые четыре года пребывания там братьев Федоровых, но память о себе оставил долгую и глубокую. Он настолько основательно знал и прекрасно вел свой предмет (причем по университетской программе), относясь при этом к своим

ученикам с уважением и пониманием, как к равным себе, что неуспевающих по истории в гимназии вообще не было. Это была, по воспоминаниям его учеников, «самая светлая личность», из тех, что спасают образ рода людского вообще, человек чистого сердца и большого ума, редкой душевности и бескорыстия, особой любви к своей родине, к Христу и Его учению, всегда готовый во всем помочь своим ученикам (так, два года он содержал бедного, но способного гимназиста на свои более чем скудные средства)... В своей деятельности и поведении Федоров позже как бы повторил многие характерные черты облика своего любимого учителя: он тоже стал преподавателем истории и географии, причем и мировая, и отечественная история оставались постоянным предметом его изучения, раздумья и оригинального видения, а его самоотвержение в работе, служение людям, отдача не только лишнего, но и последнего нуждающимся, удивительная душевная чистота, горячий патриотизм при всем универсализме его мировоззрения, наконец, поставление Христа воистину в *Центрообраз* своей жизни и учения (используя слово его будущего последователя, уже из первой половины XX века, Александра Константиновича Горского) — всё это достигло в нем исключительной, легендарной степени...

Вспоминавшие о Тейяре-школьнике, его соученики и преподаватели, отмечали его внутреннюю закрытость, сосредоточенность на чем-то интимно-особом, заставлявшую подозревать, что нечто самое важное происходило в сокрытой глубине его существа. О том же писал и сам о. Тейяр в «Сердце материи»: захватывающая тайная жизнь в нем шла в своем метафизическом сюжете, связанном с переживанием «чувства Целого» бытия, его постепенной трансформации. *Твердое и плотное* так и остается для него первичной составляющей этого чувства («примат материи-материи, выражающейся в минерале и скале» — СМ, 29), но оно дополняется притяжением мира растений и животных. Правда, этот мир по-прежнему скандально смущает и беспокоит его своей легкой разрушимостью, эмблемой чего для него становятся *цветок* и *насекомое*: раз, хлоп, и нет их! — и вот юноша пытается для себя уравновесить эту хрупкость живого понятиями *нового* и *редкого*. С другой же и пока самой актуальной для Пьера стороны, «чувство Целого» обогащается первыми проблесками понятия

универсальной «ткани вещей», постепенно расширяется до чувства Космического, космической жизни. Поздняя рефлексия над собой связывает это с операцией внутренней переплавки «под воздействием своего рода психического метаморфизма, в который шли самые светлые из энергий полового созревания» (СМ, 29).

Очевидно, эти же сублимированные энергии в какой-то мере питали и его религиозный пыл — он не просто член конгрегации Святой Девы Марии, набираемой среди лучших учеников (по отметкам, поведению и набожности), но и ее избранный глава («префект») и в отделении средних классов, и старших, в заключительный год учебы. Слова любимого гимна конгрегации, который с таким юношеским жаром подхватывал он вместе с другими под сводами часовни колледжа, посвященной Святому Сердцу Иисуса: «Да, навсегда, навсегда мы останемся верны...», как присягу верности Богоматери, Ее Святому Сердцу и Сердцу Ее Божественного Сына, а вскоре и своему ордену, и своей христианской задаче в мире он пронесет до конца жизни.

Отметим одну характерную деталь: за время учебы Пьер Тейяр де Шарден получил 38 призов (первых мест) по различным предметам — от латинских переводов и сочинений по французской литературе до физики и рисунка, до особых призов по прилежанию (и всех по несколько раз в каждый год), и среди них лишь один раз приз по религиозному образованию. С самого начала *буква, жесткая формула* катехизиса *не вмещали* его религиозное чувство и интуицию, его христианское призвание, которое уже стало вызревать в нем. Так, 4 июня 1897 года шестнадцатилетний Пьер пишет своим родителям: «Прежде всего я вам скажу, что ничто еще не решено абсолютно. Однако, и это мнение тех, с кем я советовался, похоже, что Господь Бог призывает меня покинуть мир. Вы, конечно, понимаете, что я отвечу на этот призыв, когда буду уверен, что не ошибаюсь; с другой стороны, я знаю, что от вас я не могу ожидать каких-либо препятствий. Вопрос в том, чтобы Наш Господь дал мне ясно почувствовать, чего Он требует от меня, и придал мне необходимое великодушие»⁸.

Здесь уместно рассказать более подробно о католическом ордене иезуитов, с которым будет связана вся дальнейшая жизнь о. Тейяра. Этот

орден, инициатором и первым главой («генералом») которого был испанец Игнатий Лойола, под названием «Общество Иисуса» был утвержден папой Павлом III в 1540 году, хотя имел свою предварительную более чем десятилетнюю историю. Сам Лойола (1491—1556, канонизирован в 1622 году), знатный аристократ по происхождению, личность сильная и энергичная, искавшая себе выдающегося поприща, начинал со службы при дворе и военной карьеры. Но после серьезного ранения в обе ноги, сложных и мучительных операций, надолго приковавших его к постели, остановленный судьбой в своих честолюбивых планах (на всю жизнь остался хромым), он погрузился в чтение христианской литературы, прежде всего житий святых, и обратился к вере, причем самой экзальтированной, создав для себя идеальный образ воинствующего рыцаря Христа и Церкви, твердо решив следовать ему. Добровольно избранная бедность, умерщвление плоти, религиозные экстазы, видения Иисуса, Девы Марии, небес и ада, неудачная поездка в Палестину для обращения мусульман в христианство, наконец, осознание необходимости основательного богословского и философского образования для эффективной проповеднической деятельности — таковы этапы духовного пути Лойолы, приведшие его в испанские университеты и, в конечном итоге, в Сорбонну, где вокруг него в начале 1530-х годов собирается кружок единомышленников, ядро будущего ордена. Члены кружка, безраздельно подчинившиеся духовному магнетизму харизматической личности Лойолы, дают обеты бедности и целомудрия, готовят себя к миссионерской деятельности в Палестине. С 1537 года они уже в Риме, где успешно проповедают среди народа, а двое из них занимают места университетских профессоров богословия. Тогда же окончательно вызревает у Лойолы мысль переориентировать свое пока еще неформальное сообщество на новую злободневную тогда цель — борьбу с протестантами, создать орден нового типа, «фалангу Иисусову», члены которой не уходили бы в монастырь, а жили в разных странах и континентах среди людей обычных, стремясь к их обращению в истинную Христову веру и всяческому ее укреплению.

В течение нескольких десятилетий (а затем и столетий) Общество Иисуса быстро умножается и распространяется по Европе, как

могущественный оплот католицизма сначала против Реформации, а затем секуляризованных революционных идеалов и установлений. В его задачи первоначально входила и христианизация возрожденческого гуманизма (кстати, именно она наиболее глубоко осуществилась в мысли Тейяра де Шардена). Недаром этот орден отличается от других, более старых католических орденов, гуманистическим склонением своего духа, стремлением к развитию многосторонних человеческих качеств в своих членах, в том числе способностей к научным исследованиям мира и самого человека.

С самого начала Общество Иисуса организовано было в высшей степени централизованно и иерархично — с беспрекословной властью пожизненного верховного «генерала», подчинявшегося только папе Римскому, с генеральной конгрегацией, состоявшей из «провинциалов» (начальников отдельных областей) и особых делегатов по одному от каждой провинции (она и выбирала «генерала»), со строжайшей дисциплиной и полным послушанием младших членов ордена старшим. «Конституция» ордена, написанная Лойолой, лишь с незначительными коррекциями всегда определяла его структуру и функционирование, а знаменитые его «Духовные упражнения», создававшиеся им двадцать шесть лет, стали основой внутреннего, религиозного воспитания его членов. Среди приверженцев ордена иезуитов, в целом отличавшихся религиозной горячностью, аскетизмом, проповедническим рвением и благотворительностью (чертами, завещанными Лойолой), поддерживался и культ Святого Сердца, долго лелеялась вера в непорочное зачатие девы Марии и папскую непогрешимость, пока позднее не стала догматами католической церкви. Василий Розанов, сравнивая католицизм с протестантизмом и православием, отмечая «у католиков великий жар нападения, атаки, боя», «громаду тонкой мысли», особенно выделил следующее: «Католичество, это — великая сила организации, талант организации»⁹, так вот, пожалуй, ни в одном из его орденов этот талант не был выражен так очевидно и эффективно, как в «Обществе Иисуса».

Успех иезуитов в частности был связан и с разработанной ими углубленной и разносторонней системой образования, одной из лучших в Европе. Она тонко учитывала склонности и таланты учеников, нахо-

дила каждому наиболее подходящее служение в миру — духовного руководства, миссионерское, педагогическое, дипломатическое, позже экономическое, политическое, научное... Обязан этот успех и воспитанию в членах ордена качеств человеческой доброжелательности, простоты, *приятности*, пронизательности, умения приспосабливаться к любым обстоятельствам, подходить к различным людям, психологически воздействовать на них (что в свое время приносило особые плоды иезуитским духовникам при сильных мира сего)... В расхожем представлении образ иезуитов связан со знаменитым положением о том, что «для вящей славы Божией» *цель оправдывает средства*. Надо сказать, что такой пунктик, вовсе не являясь собственно иезуитским *моральным* новшеством, если и присутствовал в их установлениях, то вовсе не в столь категорически-грубой форме, скорее лишь как вообще свойственная им снисходительная приспособляемость к несовершенству человеческой природы, как часть их общей теории пробабиллизма, не считающей греховным такой поступок, в котором предсудительное, греховное начало осталось на ступени потенциальной, не реализовавшейся возможности.

Отец Тейяр с его интенсивной и самостоятельной духовной и интеллектуальной жизнью взял у ордена его лучшие стороны: сердечно-религиозную эмоциональность, первейшую преданность Иисусу, радикализированное иезуитами анти-протестантское представление о свободе человеческой воли и необходимости собственных усилий на пути спасения, выделку в себе ценных человеческих качеств в их обращенности на мир, высочайшую образованность, идеал служения и самоотречения, аскетическую углубленность с «духовными упражнениями», среди которых практика так называемых «retraites» (ежегодных, обычно на неделю, «*уединений*», удаления и полного отречения от профессиональных и житейских забот, от волнений мира, ухода в одинокое сосредоточение перед лицом Бога, молитв, размышлений, записей своих прозрений и мыслей в специальные «тетради уединения»)... «Желание самого совершенного определило мое призвание иезуита»¹⁰, — говорил сам о. Тейяр. При этом он не считал возможным — при всей убежденности в правоте своего видения — преступить одну из генетически образующих черт этого ордена: послушание

религиозным властям, которые наложили позднее запрет на печатание его религиозно-философских сочинений.

Однако я забегая далеко вперед, а пока, закончив колледж Нотр-Дам де Монгрэ, шестнадцатилетний Пьер возвращается в Клермон, к родительской семье. Чрезмерно похудевший, он страдает малокровием, так что решено сделать годовую паузу до дальнейшей его учёбы: подправить здоровье и подготовиться к так называемому *новициату*, первой ступени орденского обучения, дающей возможность при желании вступить в «Общество Иисуса» и продолжить долгий и трудный путь совершенствования в нем (15 лет и 6 степеней: два года новициата, два года ювената, три года схоластиката, два или три года регентства, четыре года теологата и, наконец, завершающий, так называемый «Третий Год»).

Этот свободный год не пропал для Пьера Тейяра даром: он ведет интенсивные занятия с незаурядным математиком Крозом, и его пылкая любовь к изучению природы получает уже достаточно твердые научные основы, по воскресеньям, вооружившись специальным молотком, он с наслаждением предается минералогическим экскурсиям в окрестностях Клермона, наконец, утверждает в решении встать на путь, ведущий к монашескому служению.

Даже в лоне своей благочестивой семьи, по сравнению с отцом, своими братьями и сестрами, он уже выглядит нездешне, удивляя полным отсутствием нужды в житейских, материальных вещах, несколько даже раздражающе игнорируя их привязанности и вкусы: дела по многочисленным имениям, страсть к лошадям и охоте, желание весело пообщаться и развлечься в молодой, дружеской кампании, которое внес в размеренную жизнь Тейяров приезд в этот год домой брата Альберика, блестящего морского офицера, повидавшего дальние края, участника двух славных кампаний на Дальнем Востоке, долго служившего в Константинополе. Каждое утро с 7 часов Пьер присутствует на мессе в базилике Нотр-Дам дю Пор, его влечет к сосредоточенным занятиям, уединению, размышлениям... К *зову земли* всё сильнее примешивается *зов неба*, как любил выражаться о. Тейяр, и конечно он уже начинает осознавать то свое призвание совместить эти два зова, которое четко выразит позже.

20 марта 1899 года Пьер становится *новицием* в Экс-ан-Прованс, это — два года первого вхождения в тип иезуитской духовности, ее особых правил, испытаний в послушании, различных *опытов*, которыми проверяется готовность юношей к монашескому призванию. Здесь он знакомится и тесно сходитя с Огюстом Валансеном (1879–1953), который поступает сюда в октябре того же года (уже завершив свой лицензиат в Эксе у философа Мориса Блонделя). С ним Пьер Тейяр будет проходить последующие ступени иезуитского восхождения (ювенат, схоластикат и теологат, кроме регентства). В целом, включая ювенат, они учатся вместе более десяти лет, и Огюст Валансен останется его ближайшим другом и особо конфиденциальным корреспондентом на многие годы.

К концу сентября 1900 года Пьера отправляют в Лаваль, где он сначала завершает остающиеся шесть месяцев новициата и приносит 25 марта 1901 года свои первые обеты, знаменующие его вхождение в орден. В этот определивший его судьбу день он пишет родителям: «Наконец я стал иезуитом, сегодня у меня нет времени написать вам подробнее, но я хочу выразить вам, как я счастлив быть наконец всем своим существом со Святым Сердцем через Святую Деву. Если бы вы знали, как я счастлив быть навсегда и целиком связанным с Орденом, особенно сейчас, когда его преследуют. Я сегодня молился за всех вас, и конечно Наш Господь не забудет всё, что вы сделали, чтобы облегчить реализацию моего призвания. Но помолитесь хорошенько за меня, чтобы я сумел быть на высоте того, что Бог хочет от меня»¹¹.

И вот Пьер переходит на следующую ступень — *ювенат*. Два года исключительно гуманитарной подготовки с глубоким изучением греческого и латинского языка и французской литературы, и здесь он проявляет себя блестяще, особенно во всех тонкостях античной метрики, кстати, сам неплохо версифицируя на греческом и латыни. О нем ходила слава, что он читает Эсхила в качестве занимательного чтения так же бегло и легко, как газеты.

1901 год стал во Франции годом так называемых «законов исключения», открывших гонения на орден. Закрывать в Лавале, ювенат нашел убежище на британском острове Сен-Луи де Джерси, где Пьер

закончит его второй год, защитив летом 1902 года в университете Казна (единственная его отлучка с острова) степень лиценциата по литературе, как это и полагалось в завершении ювената. Здесь же, на острове, три года до 1905 года он осваивает третью ступень иезуитского обучения — *схоластикат*, исключительно отданный изучению философии.

В эти годы семью Тейяров посещают горе и испытания. 27 сентября 1902 года в фамильном замке Сарсена умирает от чахотки брат Альберик, гордость семьи. Сестра Пьера, младше его на год, Маргерит-Мари, особо любимая и близкая ему Гигитт, переносит в 20 лет серьезный плеврит, последствия которого приковывают ее на всю жизнь к постели. (Позднее, демонстрируя фамильную силу духа и воли, она основывает в 1922 году Католический союз больных, возглавляет его с 1927 до своей смерти в 1936 году, ее тексты и воспоминания о ней с предисловием Пьера Тейяра де Шардена под заглавием «Духовная энергия страдания» выйдут в 1951 году.) А в августе 1904 года в двенадцать лет умирает от менингита его младшая сестра Луиза. В своих письмах к родителям Пьер пытается на высокой религиозной ноте утешить их в этих потерях: «От всей души я молю Нашего Господа, Кому вы так великодушно отдаете своих детей, облегчить вашу боль, дав вам почувствовать, что если Он так мало щадит нашу семью, то это потому, что Он счел ее способной послужить Ему особым образом»¹² (август 1904). Забегая вперед, отметим, что двое братьев Пьера, один из более старшего «клана семьи», испытавший еще в детстве сильное влияние Пьера, — Оливье и из младших — Гонзак, погибнут на фронте Первой мировой. А духовно созвучная Пьеру, старше его на два года сестра Франсуаза, девушка редкого ума и памяти, исключительной доброты, изберет, как и он, монашеский путь и, предварив на 15 лет *китайскую* главу его биографии, станет настоятельницей Дома сестер бедняков в Шанхае и умрет в 32 года в 1911 году, заразившись черной оспой у постели больного.

Еще во время ювената на Джерси Пьера Тейяра посещает соблазн, казалось бы, столь благочестивый: «полностью посвятить себя так называемой “сверхъестественной” деятельности», т. е. жизни чисто религиозной, монашески-мистической, отказавшись от так его вдохнов-

лявшей «науки камней» (т. е. от геологии, в широком смысле — от научной работы натуралиста). Возможно, так бы и случилось, и мир потерял бы своего великого провидца. Спас Пьера от такого «крушения» (его собственная оценка) о. Труссар, учитель у новициев, тот в решающий момент уронил лишь одно словечко в молодую душу, но какое для нее созвучное, плодоносное, укрепляющее: Господь ждет от него как «естественного» расширения его существа, так и его освящения» (СМ, 57), т. е. как полного развития его натуральных сил и способностей, так и его «обожения», используя соответствующее понятие восточной, православной церкви.

И хотя все дни схоластиката Пьера Тейяра были заняты углубленным изучением философии, каждое воскресенье и любое свободное время отдавались лазанью по скалам обрывистого северного берега острова Джерси, чрезвычайно интересного с минералогической точки зрения. Его новым *научным* наставником стал выдающийся геолог, о. Шарль Нури, собравший замечательную коллекцию минералов и опубликовавший геологическую карту острова. Сам Пьер уже мог похвалиться собственным собранием интересных минералогических образцов, да и успехами не только в философии, но и в других точных науках, которым его обучал его постоянный спутник по здешним экспедициям, лиценциат по химии и минералогии о. Феликс Пеллетье.

Недаром, в сентябре 1905 года для прохождения следующей ступени, трехлетнего *регентства*, практической проверки уже полученных знаний, Пьер Тейяр де Шарден был послан для преподавания, заметьте — не философии, а химии и физики в иезуитский колледж Святого Семейства в Каире. И здесь, открывая для себя новую страну на новом континенте, он весь свой досуг проводит, изучая ее геологическую структуру, но вводит в свои привычные исследования местности, я бы сказала, палеонтологическую компоненту. Его начинают особенно увлекать ископаемые останки вымерших животных, и тут он достигает определенных успехов: так, среди посланных им в Париж образцов найденных им зубов древних рыб один из них и еще три разновидности были признаны Геологическим обществом Франции ранее неизвестными, а одна из них получила его имя «Тейярди».

Характерен сам угол зрения, под которым преломляется интерес Пьера Тейяра к тому, что он называет *Востоком*. Всем существом впитывая в себя его экзотику, он остается равнодушным ко всему общественному, культурному, мифологическому, к местному укладу жизни, к стране и людям в их прошлом и настоящем, «к народам и их истории», как он сам выражается (в отличие от того же Федорова с его чуткостью к социальной конкретике, к религиозно-мифологическим верованиям, с его ранней страстью как раз к истории, более того, к изучению местной истории, участниками которой являются конкретные простые люди, не занесенные в анналы большой истории). Впрочем, так было всегда, с детства Пьера влекла жизнь материи и жизнь духа, а позднее, если уж история, то история универсума в целом — в его истоках, разворачивании и векторе движения. Этот знаток предков человека, в частности синантропа, мог говорить о том, что «испытывает нечто вроде тошноты» перед изучением истории. И здесь, в Египте, останавливает внимание, пленяет воображение Пьера Тейяра «его (Востока. — С. С.) свет, его растительность, его фауна и пустыни...» (СМ, 31), новые для него формы и состояния неживой и живой природы, мира в его физической явленности.

Здесь же, в Каирском колледже, Тейяр де Шарден на своем опыте убеждается в истине, знакомой каждому преподавателю: по-настоящему узнать свой предмет можно, лишь методически разъясняя, донося его другим. Преподавание физики, пусть в достаточно элементарной еще форме (до-квантовой, до теории относительности и структуры атома), становится углубленным в нее вниканием, открывая ему еще более расширенную вселенную — волн, электронов, ядер... в которой он чувствует себя *как дома*. К двум столпам его метафизики материи: миру камней и миру живого добавляется мир энергии... В этом домене физики с ее «широкими космическими реальностями (масса, проницаемость, излучение, кривизна)» *ткань вещей* является ему «в форме одновременно бесконечно элементарной и бесконечно подающейся геометризации», аукаясь с детскими мечтаниями о «плотном, целостном, единственном, существенном» (СМ, 31). А *таинственное* всемирное тяготение, завораживавшее его сознание (так что, по его признанию, в 22 года он наивно клялся посвятить

жизнь его разгадке), входит в тот внутренний запас его *архетипов*, которыми он для себя выражал проявления того, что он назвал позднее «Le Christique» («Христианское»).

Тейяр де Шарден тонко анализирует этапы своего «пробуждения к космической жизни», те опасности и заклиненности, которые его здесь поджидали. С открытием мира физики, точнее, как всегда у Пьера Тейяра, с эмоциональным, эмпатическим переживанием этого мира он почувствовал в себе некий соблазн удовлетвориться «легкой и банальной формой пантеистического духа: пантеизмом рассеивания и растворения». Как мы помним, его внутренняя метафизическая коллизия с самого детства была связана с поисками постоянного, абсолютного, с отталкиванием от неустойчивости и бренности всякой индивидуальной формы существования. Вот тут и возник иску: а почему бы не увидеть и не найти убежище от этой «безжалостной хрупкости» в некоей «ультра-материализации», в «невероятно *простой* и обволакивающей реальности <...> физики энергии и “эфира” (как тогда говорили)». «Чтобы быть Всем — слиться со всем» (СМ, 32), спуститься *вниз*, к основам и аморфным стихиям мира, пассивно отдаться волнам бытия, за порогом всякой индивидуации! В такой сомнительный тупик, куда не раз уже попадали в своем внутреннем путешествии и другие аргонавты духа, убягая от нестерпимой истины смертного бытия (вспомним хотя бы молодого Ницше, времени «Происхождения трагедии из духа музыки», экстатически готового растворить свое мучающееся, конечное «я» в безличном и вечном лоне прасущего, в кипящем первосилами котле природно-физического бытия), уперся и 28-летний Пьер Тейяр. Вытащила его из этого тупика, стронула с мертвой точки «очень вовремя неизвестно откуда пробившаяся, как росток, идея эволюции» (СМ, 32).

И вот мы наконец подходим к тому моменту, когда, еще в предварительной форме, стал складываться собственно тейяровский синтез космического видения. Местом этого рождения стал Ор Плейс, рядом с английским городом Гастингсом (графство Сассекс, знаменитое своими лесами), где Пьер в течение четырех лет, с 1908 по 1912, заканчивал свой *схоластикат по теологии* (иначе говоря, теологат), увенчавшийся принятием священства. Здесь он обретает своего второго, после

Огюста Валансена, самого близкого друга Пьера Шарля, который с 1914 года становится профессором теологии в схоластике Лувена (Бельгия), позднее стараясь и публиковать статьи о Тейяра, и печатно поддерживать его идеи. Внешне и в эти годы продолжался всё тот же размеренный ритм жизни Пьера Тейяра: основные занятия (где его значительно больше привлекают идеи, чем схоластическая методология доказательств), интенсивное интеллектуальное общение с друзьями, воскресные и каникулярные экскурсии по окрестностям Гастингса и дальше, захватывая всю юго-восточную прибрежную часть Англии, включая остров Джерси, всегда с товарищем по учебе, неразлучным спутником Феликсом Пеллетье, таким же фанатичным любителем геологии. Пьер Тейяр пишет свежую работу «Заметка о структуре острова Джерси», позднее она привлекла внимание ученых геологов; углубляется и палеонтологический крен в его исследованиях скал и карьеров, местных глин, как и растут достижения — всё новые находки зубов древних рептилий и млекопитающих, а также ископаемых рыб, членистоногих, растений... некоторые из которых получают имя их открывателя.

В эти годы здесь образовалась своего рода «могучая кучка» будущих крупных теологов, философов, деятелей католической Церкви, оставшихся на всю жизнь среди друзей Пьера Тейяра и его защитников. Кроме Огюста Валансена и Пьера Шарля, Пьера Руссло, прославившегося защищенной в Сорбонне диссертацией «Интеллектуализм св. Фомы Аквинского», это и Виктор Фонтанон, один из конфиденотов Пьера Тейяра в его сокровенных личных и религиозно-философских проблемах, замечательный гебраист, позднее автор образцового «Греческого словаря», причастный к передовой богословской Лионской группе Фурвьера, и Огюст Десизье, будущий Лионский «провинциал» (непосредственный орденский начальник о. Тейяра в 1940-е годы)...

Это время отмечено разгромом так называемого католического модернизма (во Франции — Альфред Луази, Луи Дюшен, Морис Блондель, Эдуард Ле Руа, в Англии — Джордж Тиррел, в Италии — Ромоло Мурри...), признанного в 1907 году сначала в списке 65 заблуждений этого обновленческого движения (декрет Священной канцелярии *Lamentabili* — «Достойные сожаления»), а затем в эн-

циклике папы Пия X «*Rascendi dominici gregis*» («Пасти Божье стадо») «комплексом и синтезом всех ересей». Модернисты, собственно, начали то, что по-своему продолжил позднее о. Тейяр: они, по существу, пытались предотвратить маргинализацию Церкви в радикально изменившемся бытии и сознании современного мира, и научном, и философском, и общественно-культурном, выступая за открытость к новым проблемам, в том числе жгуче социальным, за развитие вероучения, за историко-критическую библеистику, свободу религиозных мнений, за расширение роли мирян в Церкви... (кстати, все эти «страшные» требования через чуть более полвека будут приняты в концепции «аджорнаменто», «осовременивания» католической церкви на эпохальном Втором Ватиканском соборе, 1962—1965). Но тогда карательные санкции были жесткими и массовыми: работы модернистов, большей частью французских (недаром папа называл модернизм «французской болезнью»), попали в Индекс запрещенных книг, многие прелаты и авторы, не пошедшие на самобичевание, были отлучены от церкви (пострадало несколько десятков тысяч священнослужителей), был закрыт ряд католических учебных заведений и организаций, прежде всего демохристианских. В 1910 году была введена обязательная «присяга веры», на деле «анти-модернистская присяга», которую ежегодно возобновлял каждый священник, а также все преподаватели религиозных учреждений и соискатели ученых богословских степеней. Ее не мог избежать и Пьер Тейяр со своими товарищами по теологату. Хотя вокруг тех или иных конкретных положений модернистов и шли споры между ними, общий пафос обновления доктрины и церкви был многим из них близок, как и неприемлема «настоящая вакханалия фанатизма и глупости» (по выражению аб. Луази), развязанная этой кампанией, которая простиралась даже до запрещения чтения любых газет в католических учебных заведениях.

Но всё же главное, что происходит в Пьере Тейяре, связано в это время с другим: его пронзает и увлекает новое магическое слово *Эволюция*, явившееся ему вначале не столько как *понятие*, а как живое переживание, как заполнившее, писал он, «всё его внутреннее небо» *присутствие* «некоего глубинного, онтологического, тотального дрейфа Вселенной вокруг меня» (СМ, 33). Это ощущение, а может

быть, и откровение сильнее всего охватывало его при медитативном созерцании английских пейзажей на закате солнца, когда они как будто населялись для него ископаемой жизнью, за которой он тогда так охотился... И ему начинало казаться: какое-то *универсальное существо*, точнее, какая-то *несказанная среда* проступала в чертах природы, причем такая, которая вела вовсе не к «ультра-материальному», которого он прежде искал, а к «сверх-живому».

Еще один толчок к свершившемуся в нем перевороту: в это время он жадно читает «Творческую эволюцию» (1907) Анри Бергсона. «Раскаленные страницы» этой эпохальной книги разжигают в нем собственный внутренний огонь. Уже царившие в его душевной часовне три *культы* — *Материи, Жизни и Энергии*, обогатившись еще одним — *Эволюции*, в поле «высокого напряжения» его всегдашнего монизма, синтезировали новое видение Мира, в котором бывшее «раздробленное состояние статичного Космоса вышло <...> в благородное органическое состояние космогенеза» (СМ, 33).

Это озарение стало для Тейяра де Шардена настоящим освобождением от ранящих его душу и сознание нестыковок, от болезненных противоречий его прежней *веры*. До того он воспитывался в традиции дуализма материи и духа, тела и души (традиции, преподносимой ему как христианская), где материя и тело служили разве что временным подспорьем, *служанками* духа и души, а то и их врагами. А Пьер, как мы знаем, всегда именно материю удостаивал восторженными определениями «божественной» и «святой», а в эссе военного времени «Моя Вселенная» (1917) признавался в своем всегдашнем «инстинктивном предпочтении материи (рассматриваемой как более абсолютное, чем всё остальное)», что он «пересмотрел значительно позднее»¹³. Дух же в чистом виде, освобожденный от материи, казался ему лишь *тенью*, — да, ее полагалось почитать как высшую реальность, но сам Пьер Тейяр терял к ней «всякий живой интерес» (СМ, 34). С восчувствием эволюционирующей Вселенной этот дуализм исчез, дух и материя предстали не как «две вещи, а как два *состояния*, два лица одной космической ткани, в зависимости от того, куда глядеть, в сторону ли (как сказал бы Бергсон), где она создается, или, напротив, в сторону, следуя которой, она распускается» (СМ, 35).

Достаточно было исчезнуть барьеру, резко отделяющему внешнее от внутреннего вещей, чтобы прийти к видению космогенеза в его полном виде, вплоть до появления жизни и сознания как идущего от простого к более сложному, от неодоушевленного к одушевленному, от менее сознательного к более сознательному, с очевидным ценностным для него предпочтением все более высоких ступеней этого *необратимого* движения. Эта вторая и, пожалуй, самая ценная интуиция Тейяра де Шардена, подкрепленная для него палеонтологическими исследованиями, приняла характер непоколебимого убеждения: эволюция имеет направление, «последовательное одухотворение материи» — «процесс необратимый». Новая космогенетическая оптика явила дух не как *антагониста* или *антипода* материи, но как «само сердце осязаемого мира» (СМ, 36).

Внутренний метафизический сюжет Тейяра де Шардена как бы перевернулся: раньше хоть какое-то приближение к Абсолюту он видел в «физически неразрушимом», «бесконечно простом», теперь же — в том, что было для него всегда столь горестно хрупким — в *органическом*, но уже эволюционно развивающемся к крайней сложности и духовности. В ходе восходящей эволюции самое легко *портящееся* получало залог настоящей неразрушимости и вечности, а значит залог абсолюта.

Это капитальное открытие у Пьера Тейяра произошло в 30 лет. Но впереди в течение еще двадцати лет предстояло углубленное раскрытие и развитие этого нового видения: уточнение характера и цели направленной эволюции, ее движущих сил и энергий, вникание в суть «феномена человеческого», открытие ноосферы, «вселенского Христа», «точки Омега»...

Так же постепенно, и так же не выходя в свет, на протяжении десятков лет, созревала, углублялась, конкретизировалась и Идея Федорова, представшая ему первоначально в детски-евангельской простоте и чистоте: человек, созданный по образу и подобию Божию, призван стать орудием осуществления Его воли в мире, не случайно отданном Творцом ему на обладание и владычество еще при его создании (Быт. 1:28). А воля эта была явлена Его Божественным Сыном, что соединил в земном воплощении Божественную природу с

человеческой, обнаружив тем самым столь перспективную возможность их согласного, синергического действия. Так в чем же эта вышняя воля? Бог смерти не создал, желает спасения каждому, Христос пришел с Благой Вестью роду людскому о преодолении падшего смертного порядка бытия и входа в обоженный бессмертный его строй — Царствие Небесное, призвав всех к усыновлению, уподоблению Богу, высшей бессмертной природе: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). А Царствие Небесное, новый преображенный порядок бытия, «силою берется», *делами*, пример коих указал сынам и дочерям человеческим Сам Богочеловек: исцеление больных, воскрешение умерших, умиротворение смертоносных стихий («Дела, которые Я творю, и он («верующий в Меня». — С. С.) сотворит, и больше сих сотворит» — Ин. 14:13). У Федорова христианские императивы, как позднее у о. Тейяра, сразу же совпали с направлением эволюционного развития ко все большему сознанию, «самосознанию и самоуправлению», приведя в конечном итоге к такому же синтезу религии, высшего идеала развития, и науки, вставшей на путь реальной реализации этого идеала.

Вместе с тем отметим, казалось бы, бросающуюся в глаза разницу первооткрываний двух мыслителей. У русского оно конкретно ухватывает «последнего врага» — смерть, кого необходимо *истребить*, и истребить радикально (что невозможно без восстановления и преображения всех ее жертв), дабы выйти к тому, что позднее тот же о. Тейяр называл «сверхжизнью» и «сверхсознанием». То, к чему Тейяр де Шарден придет осознанно позже, к необходимости активности самого человечества в этом эволюционно-христианском возрастании, Федоров формулирует четко сразу. У французского мыслителя пока всё крутится вокруг вещей вселенски-глобальных: открытия для себя космогенеза и его направленности. Но ведь именно эта направленность ко всё большему сознанию и духу дает не просто шанс, но гарантию преодоления той самой преходящести и бренности *органики* (попросту говоря, смертного закона, нестерпимого прежде всего для ее высшей формы — человеческой личности), которая с детства столь мучила Пьера. Так что по существу один экзистенциальный импульс лежит у истоков мысли и о. Тейяра, и Федорова.

Геологат уже десять лет как вступившего в орден иезуитов Пьера Тейяра завершается принятием в Ор Плейс 24 августа 1911 года в присутствии приехавших к нему родителей священнического сана. Уже на следующее утро они примут из рук сына причастные облатки на мессе, которую он впервые отслужит сам. Свое высокое представление о священническом служении он прямо выразит позднее, в конце Первой мировой войны, в работе «Священник» (1918), где впервые явится удивительное космическое понимание литургии и причастия, распространяющееся у него на всю материю, все вещи и существа мира. Об этом подробнее поговорим далее, при анализе учения о. Тейяра, а пока приведу лишь несколько фраз из этого пламенного этюда. Они отражают сложившееся уже ко времени принятия им сана глубинное его восчувствие своей миссии — особого посредника между Богом и миром, именно всем человеческим, природным и космическим миром, а не только верующими: «Всякий священник, поскольку он священник, посвятил жизнь делу всеобщего спасения. <...> Господи, я хотел бы быть, со своей смиренной стороны, апостолом и (осмелюсь сказать) евангелистом *Вашего Христа в Универсуме*. Своими медитациями, словом, практикой всей жизни я хотел бы открывать и проповедовать отношения непрерывности, которые делают из Космоса, в котором мы движемся, среду, обожествленную Воплощением, обожествляющую причастием, призванную к обожествлению нашим деятельным сотрудничеством. *Нести Христа, в силу чисто органических сочленений, в самое сердце наиболее опасных, наиболее природных, наиболее языческих реальностей*, — вот мое евангелие и моя миссия. <...> Я хочу, с одной стороны, окунуться в вещи и, соединяясь с ними, извлечь из них, в силу обладания ими, до последней частички то, что есть в них от вечной жизни, — для того, чтобы ничто не пропало. <...> Вот почему я возложил на себя свои обеты, свое священство (и в них моя сила и мое счастье) в духе принятия и обожествления сил и возможностей Земли»¹⁴.

Два года (1912–1914) о. Тейяр проходит научную стажировку в Национальном Музее естественной истории в Париже под руководством крупного геолога и блестящего палеонтолога, профессора Марселлина Буля (1861–1942), получившего мировую известность реконструкцией

неандертальца по его ископаемым фрагментам, найденным в 1908 году в одном из гротов французской провинции Дордонь. Занятия в лаборатории, регулярное посещение лекций по геологии в Коллеж де Франс, по глубоководной фауне в Океанографическом институте, работа над докторской диссертацией «Млекопитающие нижнего эоцена во Франции», которую он завершит только после Первой мировой войны, — такова отданная прежде всего исследованиям и расширению своего научного горизонта, распisanная по часам, напряженная и увлекательная *рутина* его жизни этих лет.

Прервалась она только однажды, когда в июне 1913 года он вместе со своим новым другом аббатом Анри Брэйлем (1877—1961), известным своими работами по доисторической эпохе, позднее профессором в Коллеж де Франс, в сопровождении молодого австрийского священника доктора Обермайера и о. Поля Вернерта участвует в раскопках в гротах Алтамира, Кастильо, Пиндаля в северной Испании, в провинции Сантандер. Из писем Пьера к родителям мы узнаем о его режиме и переживаниях этого времени. С 8 утра до 6 вечера — работа в гротах и пещерах, на открытом воздухе, под лучами летнего солнца, как пишет о. Тейяр, в «самых смелых костюмах». Впрочем, по фотографиям видно, что вся эта *смелость* заключалась лишь в том, что он снимал верхнюю часть традиционного иезуитского костюма, состоявшего из черного кафтана и сверху такого же черного короткого плаща, с выступающей на шее белой круговой полоской пластрона, позволяя себе разоблачиться до нижней светлой рубахи с длинными рукавами. Неизменная же черная шляпа с загнутыми полями, как и черные брюки и зашнурованные черные ботинки оставались при нем. (Кстати, недаром отмечалось, что строгое, но весьма элегантное одеяние иезуитов весьма отличалось от монашеского, придавая им вид, скорее, средневековых ученых.) Сенсационных открытий на этот раз не было сделано, но знакомство о. Тейяра с великолепными образцами поселений четвертичного периода, открытых экспедицией, оказалось для него внутренне очень значительным. Он, кого до сих пор мы знали страстным любителем, так сказать, геологического, *каменного* аспекта мира, делится с родителями новыми для себя чувствами: «Уверяю вас, что, глядя на эти остатки и следы человечества,

предшествовавшего всякой известной нам цивилизации, впадаешь в настоящую медитацию; я люблю оставаться перед ними в одиночестве, в абсолютной тишине, прерываемой лишь звуком капель, падающих со сталактитов»¹⁵.

За таким занятием мы могли бы легко представить себе и Николая Федорова, если бы он был археологом, хотя в своей думе он не уносился в далекое прошлое рода людского, вплоть до самого его начала... Недаром особой святыней его внутреннего размышления и представления была могила праотца, которую он, следуя научным представлениям своего времени¹⁶, видел на Памире и даже однажды совершил к его предгорьям со своим учеником Николаем Петерсоном духоподъемное путешествие. Но в отличие от Пьера Тейяра, лишь постепенно и не скоро пришедшего от видения общих грандиозных реалей (материя, энергия, космос, единство, монада человечества...) к «феномену человеческого» в его персональном преломлении, к глубинным экзистенциальным требованиям бессмертия всех когда-либо живших, чувство и мысль Федорова сразу и навсегда были интенсивно сосредоточены на этом требовании.

Марафон иезуитского образования подходил к концу, оставалось лишь его увенчание так называемым «третьим годом», годом религиозных медитаций и «уединения». Однако разразилась Мировая война, она втянула о. Тейяра на несколько лет в совершенно новый опыт, открывший для него неожиданные духовные горизонты.

Сам о. Тейяр, как мы уже знаем, внимательно отразил для себя собственное развитие, его движущие силы, внутренние настроения и тонкие психические балансы, явившиеся открытия и качественные сдвиги — всю свою душевно-духовную траекторию. К себе самому подошел с тем же скрупулезным исследовательским критерием, как и к эволюции мира. И главное внимание уделил тому, как вызревала, обогащалась, уточнялась его центральная идея космической эволюции материи к жизни, сознанию, сверхсознанию, к точке Омега...

В опыте духовного самопознания, в работе «Сердце материи», написанной о. Тейяром на пороге своего семидесятилетия, он отмечает важнейшее вторжение в динамику его души накануне войны некоего

начала, без которого настоящий синтез его видения не состоялся бы. Речь идет о *женственном* элементе, которому он открылся (сам удивляется!) так поздно, лишь к тридцати годам. «Столь большим было для меня обаяние безличного и обобщенного» (СМ, 71), — объясняет он. Впрочем, до его достаточно свободного пребывания в Париже начала 1910-х годов, с новым кругом общения, где значительную роль играли уже не только ученые друзья-иезуиты, но и женщины, это «открытие» вряд ли могло произойти. До того жизнь его, как мы помним, протекала в основном в чисто мужской, более того аскетически-монашеской среде иезуитского образовательного марафона, всепоглощающе концентрировалась на цели, если хотите, *эросе* познания и исследования — бездонного мира материи, духа, культуры, на религиозном самоуглублении и совершенствовании. А тут, в столице, о. Тейяр впервые чувствует себя освобожденным от «ветхих фамильных и религиозных матричных форм», накануне прорыва к настоящему *формулированию* себя, и с этого «критического момента», как пишет он, «ничто не развивалось во мне без взгляда и влияния женщин», чьи «тепло и обаяние» вошли «капля за каплей в кровь моих самых дорогих идей» (СМ, 72).

Тейяр де Шарден открывает для себя огромное значение *встречи* полов для полноты и духовной зрелости человеческой природы, открывает энергетические флюиды любви, то тонкое *сентиментальное* воздействие, которое одно по-настоящему эмоционально взрывает, одушевляет ум, т. е. вносит в него столь необходимое и драгоценное качество сердечности. А этого качества как раз больше всего недоставало ему не только в индивидуальном плане, но — соответственно — и в проектировании высших личностных целей эволюции. Между браком, нацеленным на деторождение, и религиозным аскетизмом, представленным в формах *разлучения* полов, о. Тейяр ищет третий путь, тот, который подсказывает ему новое, уже уясненное понятие духа не как *дематериализации*, а как *синтеза*. *Не бегство* друг от друга, но «овладение (через сублимацию) под воздействием взаимного притяжения полов огромными, еще спящими духовными мощностями: таковы, и в этом я всё больше убеждаюсь, тайная сущность и будущая великолепная задача целомудрия» (СМ, 73).

Пьер Тейяр подходит к восчувствию вечно-женственного, софийного начала мира, влекущего его к высшей природе (что ярко выразится в его эссе военного времени «Вечно женственное»), к переосмысленному в активно-христианской перспективе платоническому пониманию Любви как «силы единения и одухотворения существ»¹⁷. Задача мобилизации энергий любви, направляемых на эволюционное восхождение, на преобразование природы человека и мира, войдет в центральное ядро его мысли. (Подробнее об этой стороне жизни о. Тейяра см. далее, в подглавке «Вечно женственное и женское в жизни и мысли отца Тейяра» и во второй части, при рассмотрении его религиозно-философского наследия.)

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. Le Coeur de la Matière // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 13. Le Coeur de la Matière. Paris: Éd. du Seuil, 1976. P. 52. Далее ссылки на это издание даются в тексте в скобках после цитаты, где СМ — аббревиатура названия книги «Сердце материи», с указанием страницы книги. Здесь и далее перевод всех французских цитат — мой.

² Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916—1919). Paris: Grasset, 1965. P. 269.

³ Wang Dominique. A Pékin avec Teilhard de Charden 1939—1946. Paris: Éd. Robert Laffont, 1981. P. 263.

⁴ Ibid. P. 56.

⁵ Федоров Н.Ф. Необходимое дополнение // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 161. Т. I и II вышли в 1995, Т. III — в 1997; Дополнения. Комментарии к Т. IV — в 2000. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, римская цифра обозначает том, арабская — страницу. Дополнительный том обозначается сокращением «Д».

⁶ Ближе знавший Федорова его ученик Н.П. Петерсон отмечал в письме к В.А. Кожевникову от 21 июля 1904 г. в связи с этим текстом следующее: «Я не сомневаюсь, что три детских впечатления относятся, т. е. испытаны самим Н<иколаем> Ф<едорови>чем. О черном хлебе он и мне говорил *не раз*; я помню даже, что видел он этот хлеб в барской усадьбе, где жил с матерью, а м<ожет> б<ыть>, и не с матерью, этого хорошо не помню, но усадьба эта была в Елатомском уезде <...> А если черный хлеб произвел впечатление именно на Н. Ф., то несомненно и два других впечатления испытаны им же. Я, по крайней мере, нисколько в этом не сомневаюсь» (Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 11—12).

⁷ Teilhard de Charden Marguerite-Marie. L'Énergie spirituelle de la Souffrance/ Écrits et souvenirs présentes par Monique Givélet. Préface du R.P. Teilhard de Charden. Paris: Éd. du Seuil, 1951. P. 22.

⁸ Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. Paris: Éd. du Seuil, 1966. P. 20. Эта книга-альбом «Образы и слова», созданная Жанной Мортье и Мари-Луизой Обу, содержит большое количество фотографий о Тейяра, его близких и друзей, мест, с которым связана его жизнь и деятельность, а также отрывков из его произведений и писем, документов из архива Фонда Тейяра де Шардена.

⁹ Розанов В.В. Религиозный «эkleктизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Розанов В.В. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. С. 156.

¹⁰ Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 20

¹¹ Ibid. P. 25.

¹² Ibid. P. 29.

¹³ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916—1919). P. 270.

¹⁴ Ibid. P. 298—299, 301.

¹⁵ Teilhard de Charden Pierre. Lettres d'Hastings et de Paris (1908—1914). Paris: Aubier, 1965. P. 386.

¹⁶ Рассматривая Памир как колыбель человеческого рода, Федоров опирался на некоторые научные данные своего времени. Любопытно, что, согласно ностратической гипотезе праязыка макросемьи языков Евразии и Африки, выдвинутой позднее, в начале XX в., и превратившейся в доказательную научную теорию в работах В.М. Иллич-Свитыча, родина этого праязыка находилась именно в этом районе Азии (см. его книгу «Опыт сравнения ностратических языков». М., 1971).

¹⁷ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916—1919). P. 251.

Глава вторая НОВЫЙ ДУХОВНЫЙ РУБЕЖ

Годы войны. Первые произведения

Внутреннее вызревание философского видения о. Тейяра, своего рода плодотворная стадия инкубации продолжалась у него долго, по признанию мыслителя, до пятидесяти лет, а затем его учение лишь уточнялось, углублялось и варьировалось. Решающей вехой в этом процессе стала Первая мировая война, на которой о. Тейяр, будучи уже зрелым человеком, начиная со своих 33 лет, провел четыре года, с января 1915 до конца 1918 (деобилизован 10 марта 1919). На фронте в 8 полку марокканских стрелков (затем ставшем 4 полком зуавов и стрелков) он служил в чине простого капрала (от повышения он решительно отказывался до конца войны) санитаром второго класса, выносившим раненых и убитых с поля боя. Со своим полком о. Тейяр прошел почти весь франко-германский театр военных действий — с запада на восток, от Фландрии до Вердена, затем назад в Шампань и на север... Он участвовал в крупнейших военных сражениях, включая битву на Уазе в июле 1918 года, решающем контрнаступлении, прорвавшем немецкий фронт и вытеснившим его к границе Франции. В нескольких представлениях к отличиям и наградам Тейяра де Шарден характеризуется как человек «огромного самоотвержения и абсолютного презрения к опасности», как «образец храбрости, самоотверженности и хладнокровия», заслуживший всеобщее «доверие и уважение возвышенностью своего характера»¹. После войны, 21 мая 1921 года, его награждают орденом почетного легиона как раз по прошению его бывших сослуживцев: «Элитный санитар, он все четыре года кампании принимал участие во всех боях и сражениях полка,

оставаясь в первых рядах, чтобы быть ближе к товарищам, с которыми он делил вся опасности и тяготы войны»².

Сам о. Тейяр так определит значение этого нового опыта для себя и таких как он: «Для нас, священников-солдат, война стала крещением в реальность»³. Он сталкивается с солдатской, народной массой, людьми разных национальностей и практических профессий, открывает для себя, насколько среди них ничтожно мало тех, в ком «пробуждена религиозная потребность», связывая их «необычайную вульгарность» с *атрофией* этой потребности. На войне он не перестает чувствовать себя, как всегда, прежде всего священником, каждый день старается служить мессе то в ближайших или встречных церквушках и капеллах, то просто в поле, разворачивая свои походные ритуальные «принадлежности». Он быстро преодолевает отталкивание от особо низовых, грубо-пошлых проявлений нового окружения, которые позднее так живописно явил Анри Барбюс в своем знаменитом романе «Огонь»: «Признаюсь тебе тихонько, что в некоторые моменты я чувствую ужасную усталость от эгоистической и буржуазной среды (чтобы не сказать больше), в которой я заперт. Тогда я испытываю сильное желание отправить весь этот мирок к его бутылкам и подушкам, а самому укрыться в башне из слоновой кости. Но это было бы, с христианской точки зрения, недостойно и гнусно... Ведь Наш Господь только и делал, что снисходил и обучал. Я должен проявить всю свою доброту по отношению к "вульгарному" и быть с ним в контакте. Помолись, чтобы Господь помог мне в этом»⁴.

Так о. Тейяр обращается в письме от 28 мая 1915 года к своей кузине Маргерит Тейяр-Шамбон (1880—1959), пространные послания к которой за время войны составили большой том, собранный ею незадолго до смерти и опубликованный в 1961 году под названием «Рождение мысли. Письма 1914—1919». Здесь уместно обрисовать эту близкую Пьеру Тейяру замечательную женщину. Всего на пять месяцев старше своего двоюродного брата, она принадлежала к той ветви Тейяров, из того же Клермон-Феррана, где она родилась и выросла, которая была особенно близка к де Шарденам, — Пьер с ней общался и дружил с раннего детства. Одаренная, с твердым, независимым характером Маргерит одна из первых среди девушек ее круга,

обреченных на чисто религиозное и поверхностное общее образование, готовившее их к участи приличных супружниц и хороших матерей, не только блестяще окончила относительно недавно открытый женский лицей, а затем, заочно пройдя курс в родном городе, получила сертификат, но и отправилась в Париж готовить в Сорбонне кандидатский экзамен и степень по сдвоенному предмету *литература-философия*. В 1904 году, когда ей исполнилось всего 24 года, после успешного завершения кандидатских испытаний, ее приглашают на ответственный пост директора частного Института Нотр-Дам-де-Шам, начавшего готовить девушек, по ее инициативе, к званию бакалавра. Когда она вновь после длительного перерыва встретила кузена Пьера в Париже, где, как мы уже знаем, он оказался в 1912 году, Маргерит Тейяр-Шамбон уже утвердила себя в обществе как известный педагог и воспитатель, пионер углубленного женского религиозного образования, как интеллектуалка с достаточно широкими личными связями в мире литературы и философии. Их некогда детская дружба выходит на новый проникновенный уровень: она становится поверенной его ума и сердца, его новых идей, стимулируя духовное развитие Пьера, его самовыражение своим острым умом, литературной и философской культурой. Позднее, тяжело заболев, она покидает в 1922 году директорство Института и, проводя зиму 1922—1923 года в Италии, обнаруживает в себе призвание писателя. Свой первый роман «Закон слабого» Маргерит подписывает псевдонимом, под которым она и получила достаточно широкую известность, — Клод Арагоннэс, по имени своего предка, одной из подруг знаменитой мадемуазель де Скюдери, кстати, посвятив последней свой второй роман «Мадемуазель де Скюдери, королева Нежного». Она написала еще книгу о княгине Марии д'Агуль, любовнице Листа, актуальной для своего времени писательнице, скрывшейся под мужским именем Даниэль Стерн. Последней значительной ее работой стала книга «Линкольн, народный герой», вышедшая уже после смерти о. Тейяра в конце 1955 года. Вернувшись в свой Институт к преподаванию литературы в 1924 году, она оставалась до конца жизни генеральным секретарем Союза учреждений среднего образования для девушек, сотрудничая в его Журнале своими многочисленными статьями и рецензиями о новых книгах, театральных постановках и фильмах,

стремясь соединять католическое образование с современной культурой. Маргерит Тейяр-Шамбон (Клод Арагоннэс), начиная с этих военных лет, станет одним из главных корреспондентов о. Тейяра, именно она подготовит две книги его переписки, где значительную часть составят послания к ней: «Путевые письма 1923–1939» (1956) и «Новые путевые письма 1939–1955» (1957).

Возвращаясь же к первым негативным впечатлениям о. Тейяра от окопных типов и нравов, которыми он делится со своей кузиной, надо сказать, что, действительно, *подражая* Христову образу, он добивается — благородством и простотой обхождения, непоказной смелостью, упорством в исполнении не только воинского, но и священнического долга — контакта с военными товарищами и всеобщего уважения. В его лейтмотивном определении себя и своего положения в эти годы — «Как все...» — обретенная солидарность с фронтовой общностью, с историческими испытаниями своего поколения и страны. По впечатлению Маргерит Тейяр-Шамбон, «он не просто пережил войну, обостренным сознанием он отразил ее в разных ее аспектах и, как любил он говорить, разных измерениях: паскалевская пара *ничтожество-величие* человека явилась мыслителю в ее ослепительной истине...»⁵.

На фронте о. Тейяр выламывается из колеи своей прежней жизни, колеи добровольной и желанной, но укатанной в одном направлении — бесконечной учебы, чисто научных занятий и орденского служения, со своим автоматизмом и социальными, корпоративными условностями... Здесь же, казалось бы, в жесточайше скованных обстоятельствах, для него образовалась некая неожиданная зона свободы от прежней заведенности существования: новые испытания, новая роль, даже новый внешний вид, не отличающийся в одежде от остальных солдат (на этот период он, как правило, всегда выбритый, отпускает усы)... Осознанно и радостно проходит он особое мужание, закалку характера — всё, чего требует экстремально-пограничная ситуация войны. Ощущая, как никогда, особую ценность жизни, о. Тейяр вместе с тем испытывает какое-то удивительное чувство легкости, освобожденности от самого себя, вплоть до готовности в любой момент оставить эту жизнь (что, возможно, и обезопасило удивительного монаха-санитара от столь мас-

сового и рядового там исхода). В самых опасных передрыгах его как будто хранила некая сила, повторю, скорее всего, сила его спокойной отрешенности перед лицом смерти, укрепленная тем, что он полностью положился на волю Бога, ощущая себя в Его руках. Пять его братьев тоже были мобилизованы, двое, Гонзак и Оливье, убиты, трое — серьезно ранены, Пьера даже слегка не задела ни одна пуля, ни один осколок снаряда... И наконец главное — на фронте пробивается в нем фонтан творческой свободы: он начинает безоглядно развивать и наносить на бумагу свое метафизическое видение вещей. Более того, тут его ждут новые поразительные открытия.

Девять рукописных тетрадей его дневника военного времени, заполненного свободным размышлением (первая запись появляется 26 августа 1915 года), — резервуар его складывающегося учения, первое его целостное прощупывание в основных интуициях и идеях. Сюда же примыкают письма к Маргерит Тейяр-Шамбон. С ней он делится своими мыслями, в ответ на ее реакции, пожелания и советы углубляет и оттачивает их; ей же первой, как и сестре Маргерит-Мари (Гигит), посылает и отдельные свои философские эссе, которые пишет в это время. Этих работ создано более двадцати, назовем большинство из них: «Космическая жизнь» (март 1916), «Овладение миром и царство Божье» (сентябрь 1916), «Христос в материи» (октябрь 1916), «Борьба против множественности» (февраль—март 1917), «Мистическая среда» (июнь—август 1917), «Ностальгия по фронту» (сентябрь 1917), «Творческое единение» (октябрь—ноябрь 1917), «Великая монада» (январь 1918), «Душа мира» (март 1918), «Вечно-женственное» (март 1918), «Моя Вселенная» (апрель 1918), «Священник» (июль 1918), «Вера, которая действует» (сентябрь 1918), «Forma Christi» (ноябрь—декабрь 1918), «Заметка, призванная послужить евангелизации новых времен» (январь 1919), «Земля обетованная» (февраль 1919), «Универсальный элемент» (февраль 1919), «Имена материи» (апрель 1919), «Духовная мощь материи» (август 1919)...

На боевых рубежах о. Тейяр пребывал неотлучно, не считая некоторых передышек во время передислокаций. В короткий отпуск к концу войны 26 мая 1918 года в Сен-Фуа-ле-Льон в своей родной Оверни он

приносит последние торжественные «великие обеты», окончательно закрепляющие его священнический сан. Вернувшись в траншеи, он пишет эссе «Священник», законченный 8 июля (о нем уже упоминалось выше). В этом возвышенно-поэтическом тексте о. Тейяром выражено понимание своей религиозной миссии «в духе приятия и обожествления сил Земли», мистическое исповедание своего призвания «евангелиста» космического Христа, «Христа в Универсуме». Здесь же высказываются высочайшие духовные требования к себе как священнику: «быть первым в осознании того, что мир любит, чего он добивается, от чего страдает; быть первым, кто ищет, сочувствует, претерпевает горести; первым, кто развивает себя до высшего цвета и жертвует собой — быть более широко человеческим и более благородно земным, чем всякий другой служитель мира»⁶.

Фронт, пограничная ситуация непрерывно нависающей гибели *сенсублизирует* душу, обостряет мысль о. Тейяра, становится для него опытом свободы и абсолюта. Здесь он испытывает колоссальный духовный подъем и в своих писаниях намерен оставить нечто вроде своего интеллектуального и, я бы сказала, пророческого завещания. Этот этап его мысли, обильно усеянный проросшими зародышами более поздних зрелых идей, я рассмотрю позже, при анализе его учения, пока же отмечу лишь общий пафос новых открытий будущего автора «Божественной среды» и «Феномена человека». В художественно-философской, медитативной форме этих текстов, окрыленных пророческим духом (в его записях появляется даже определение их как «евангелия»), он не только мечтает о воссоединении Бога и Мира, Неба и Земли, о любви к тому и другому в едином творчески-преобразующем синтезе, но и с полной убежденностью утверждает: направление эволюции соответствует направлению ценностного вектора христианства. «Христианизировать эволюцию», раскрыть Христа как «универсальный Центр, общий прогрессу космоса и его постепенному освящению» («соразвитие Христа и мира»⁷), — такую задачу ставит он своей мысли, которая должна ее нести в свою очередь современному миру...

На мировой войне, где противостояли друг другу миллионные армии, Тейяр де Шарден открывает для себя коллективное, можно ска-

зать, планетарное измерение человеческой реальности; именно здесь в его сознании уже возникает и новое слово «антропосфера» (впервые в 7 тетради в записи на полях от 17 января 1920 года), и зародыш понятия ноосферы, четко определенного им через несколько лет. Он пишет о том, что именно на фронте он как бы приобрел новый *орган чувств*, каким ощутил «реальность и органический характер коллективных величин», «великую монаду» человеческой коллективности, «с ее психической температурой и внутренней энергией», ставшей для него «настолько же биологически, эволюционно великой реальностью, как гигантская молекула протеина» (СМ, 40). Свое открытие, что человек как корпускулярная величина должен, наподобие всех мировых корпускул, входить в соединения и психические группировки более высокого и сложного, чем сам он, порядка, о. Тейяр пережил глубоко эмоционально, передав его в образной, поэтической стилистике текстов этого времени. В «Ностальгии по фронту» он пишет о поразительном «чувстве полноты и чего-то сверхчеловеческого», которое он здесь испытал, усмотрев под поверхностью «линий огня <...> и порчи сражающихся между собой народов нечто вроде “фронта волны”, которая несет человеческий мир к новой судьбе»⁸. В условиях войны, человеческого взаимоистребления какой-то «незавершенной интуицией» он парадоксально предчувствует созидание нового уровня Жизни, общеземного человеческого единства, сравнимого с гигантскими эволюционными катаклизмами, в которых происходили качественные скачки к чему-то принципиально новому.

Характерно, что идея антропосферы и чувство ноосферы, этого созидательно-творческого явления (пока еще не получившего у него имени), рождается в мысли о. Тейяра от зрелища оборотной, разрушительной стороны массового человеческого действия, перед лицом кровавого разделения и противостояния народов, иначе говоря, высекается по контрасту... Из изнанки, тени видится им свет одного противоречивого феномена человеческого, из разъединения как не должной отрицательной манифестации является идея единения человечества, как бы находящегося еще в состоянии ферментации, трудного вызревания и становления⁹. (Кстати, и у Владимира Вернадского его идея автотрофности возникает во время Гражданской войны,

всеобщего озверения и голода.) *Единство* — вот новый ценностный идеал о. Тейяра, цель движения «святой эволюции».

И Федоров был движим тем же идеалом, без реализации которого настоящие цели активной эволюции недостижимы; только в соответствии с экзистенциально-родовым фокусом своей мысли он называл этот идеал «братством», «родственностью», отталкиваясь от царящего в мире человеческого и природно-космического их антипода — «небратства», «неродственности». Как о. Тейяр в это время готов был определить свою мысль как «философию единства», так и главное сочинение Федорова носило длинное название «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Пока я проследила первые тридцать семь лет биографии Тейяра де Шардена, а как складывалась жизнь за такой же период у Федорова? После ухода из Ришельевского лицея первая документально отмеченная ее веха — успешные испытания при Тамбовской гимназии в начале 1854 года на пригодность к преподаванию истории и географии в уездных училищах. И уже 23 февраля «Высочайшим указом» Федоров определяется на место такого учителя в Липецк (запись в рабочем «Аттестате» Федорова, хранящемся в Российской государственной библиотеке). Но два с половиной года между осенью 1851 и февралем 1854 года, предшествующие этому назначению, когда он еще не начинает служить и не оставляет никаких официальных следов, — непроницаемая полоса в его жизни, хотя значение ее безусловно огромно. Это был период воистину того второго, духовного рождения, о необходимости которого говорил Иисус в тайной беседе с Никодимом. Пронзившая Николая Идея отверзает ему новое зрение на всё: на самого себя, на окружающее, на человека вообще, на природу, на историю, на современность и будущее... Внутренний выбор его уже неколебим, являя собой определенную аналогию аскетического религиозного пути: если он и не дает торжественных публичных монашеских обетов целомудрия, бедности, самоотречения и служения, как о. Тейяр, то он их с той же твердостью на деле исполняет. Правда, Федоров не просто становится подвижником в миру (что хоть и не так часто, однако случается), но таит в своем сердце и уме такой до того невиданный фокус пережи-

вания и взгляда, что он меняет перспективу всех вещей — в новом, проективном, действенно-онтологическом раскрытии христианской задачи человека в мире. Идея всеобщего воскрешения была у него сразу же центрирована христиански-религиозно, вытекая из глубоко понятых евангельских слов, сюжетов, заповедей.

Мне кажется, что именно в эти годы, когда Николаю Федоровичу было 22—24 года, он должен был броситься к Евангелию и перечитать-пережить, передумать его в луче своего озарения. И это совершенно понятно: его должен был сразу же пронзить первый и решающий вопрос: есть ли в этой великой Богооткровенной книге, которую он, конечно, знал и изучал ранее в гимназии и лицее, некие подтверждения истинности его откровения? И тут же, войдя в эту книгу со своим новым зрением, он не мог не поразиться, насколько центральные Христовы указания еще во многом не поняты в своем истинном смысле, несмотря на их очевидность, явленную ему сейчас. Недаром в работах, созданных позднее, но напитанных мыслями, открытиями, интуициями всей предыдущей жизни, Федоров постоянно опирается на Евангелие, убедительно обнаруживая в нем цельную программу христианского Дела. Более того, именно на нескольких краеугольных камнях евангельских положений, на которые он не мог не натолкнуться при первом же погружении в Евангелие в своем новом духовном качестве, он воздвигает здание своего учения. (См подробнее далее в главе о богословских идеях о. Тейяра.)

Отметим лишь как раскрывал Федоров прощально-напутствующую, буквально последнюю заповедь Иисуса, данную Им ученикам уже в воскресшем Своем качестве, перед самым вознесением: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28:19). В этой заповеди научения (как называл ее Федоров), научения всеобщего, можно сказать, планетарного, не указано точно само содержание научения, оно, как полагал русский пророк, оставлено на вызревание в человечестве, и конечно сам он видел в своей Идее начатки истинного, совершеннолетнего раскрытия этого содержания.

И требование вызревания он относил прежде всего к самому себе, работа углубления и уточнения активно-христианского идеала шла

внутри его самого, долго не выходя наружу. Спешить с каким-либо обнаружением столь нового и дерзновенного видения, переворачивающего стереотипы и привычки и научного, и религиозного мышления, Николай Федорович никак не мог. То же происходило и с о. Тейяром: как мы только что видели, лишь на фронте Первой мировой войны, когда ему было уже 35 лет, он приступает к литературной разработке своего философского видения, предназначая его для самого узкого круга друзей. И Николай Федорович только в те же свои 35 лет, в 1864 году, когда, прослужив учителем истории и географии сначала три года в Липецком уездном училище, затем еще пять с половиной лет в таком же училище в Богородске (ныне — Ногинск) Московской губернии, он встречает первого своего ученика Николая Павловича Петерсона и начинает ему вначале устно проговаривать свой продуманный к тому времени комплекс идей и проектов всеобщего дела. Кроме понятного бремени ответственности, тоски пророка, держащего звать весь род людской на революционно новые пути понимания и действия, и русского, и французского мыслителя стреножили их обстоятельства: Федорова — его незначительное положение в обществе, вначале — отдаленность от столиц и литературно-философских кругов, полная отдача себя педагогическому служению, да и высочайшие внутренние требования к точности и выразительности письменного изложения учения весьма мешали за него взяться; а о. Тейяра — железный корсет орденской духовной дисциплины... Так, из всех его эссе военного времени вышло в свет только одно «Ностальгия по фронту» («Études», 20 ноября 1917), да и то без последнего, философски нагруженного параграфа. Несколько других его работ, посланных для возможной печати, не выдержало цензуры иезуитских ревизоров.

Еще начиная свое интеллектуальное самовыражение, о. Тейяр был готов (как и его русский духовный собрат) остаться в анонимной тени, не надеясь на публикацию своих работ: «...представить себе не могу, как мои идеи выйдут в свет иначе, чем в устном общении или через осторожно передаваемые из рук в руки рукописи. Господь распорядится по своему усмотрению. Я решил пустить свою жизнь прямым маршрутом, оставаясь верен самому себе, чтобы быть в истине, как го-

ворит Турвиль. <...> Для торжества идей часто необходимо, чтобы их авторы и защитники ушли из жизни в полном забвении. И только постепенно их анонимное влияние начнет ощутимо расти. <...> Он (Господь.— С.С.) передаст их другим душам, которые родят их вновь из себя и сумеют заставить себя слушать лучше, чем это удалось мне»¹⁰ (из письма Маргерит Тейяр-Шамбон от 23 декабря 1916).

Федоров не был лицом духовно-монашеского звания, как о. Тейяр, но он внутренне принял для себя, по существу, те же аскетические обеты, что и тот: целомудренной чистоты, отрешенности от материальных благ (причем, пожалуй, в еще более радикальном смысле, чем о. Тейяр), служения в миру. Французский геолог и антрополог не раз признавался, что он изучал природу, прошлое Земли не как холодный исследователь, а как благоговейный, религиозный их поклонник. Его внимание, сердце и ум, направленные на естественный объект, целились в конечном счете в абсолют. Для другой цели он не стал бы действовать — таким же был и Федоров, освещавший все свои дела и инициативы, даже самые, казалось бы, малые, высшим идеалом.

Николай Федорович понимал и вершил свою работу сначала в школе, потом в Московском Румянцевском музее как настоящее служение, «смотрел на службу, как на священное дело» (II, 72), можно сказать, дело религиозное. Два предмета, которые Николай Федорович нес своим наставникам младшего возраста, он афористически необычно определял так: «География говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней же как о кладбище» (II, 212). География и история входили для него в одну первичную, определяющую лепку юных душ область знания, одновременно — отеческую и общеземную. Она внушает чувство и мысль о нераздельности пространства и времени жизни человека и человечества, о сопряжении географической горизонтали этой жизни, расстилающегося перед каждым поколением того или иного природного полотна (которое так увлекало о. Тейяра) и вертикали исторического, родового бытия. Конкретный географический кусок земли, ее ландшафт, горный или равнинный, пустынный или лесной, морской или континентальный, погодные стихии, суровые или мягкие, одним федоровским словом, *жилище* народа, формировали тип его характера и души, в котором ныне живущие родственно аугаются со

своими предками. В своем преподавании Федоров начинал с географии родного края, особенностей его природы, живого и неживого мира, постепенно расширяя изучающий взор на всю страну, другие страны и всю землю. То же с историей, концентрирующей в себе толщу протекшего земного времени, поглотившего всех когда-либо живших, близких и дальних; он шел в ней от местной, близлежащей истории, тем самым напоая изучение прошлого живым, персональным отношением, — к общероссийской и всеобщей. Федоровская, сфокусированная на смерти и ее неприятии оптика сакрализовала землю в ее географическом аспекте как уникальную колыбель и жилище сознательных, чувствующих существ, а историю как скорбную череду нескончаемых человеческих потерь («земля как кладбище»), при изначальном обращении к местной истории оказывавшихся родными отцами, дедами и прадедами... Да, только так можно было придать этим дисциплинам, как это и делал необыкновенный учитель, священное значение: ведь в своей основе оно идеально содержало чувство расширяющейся родовой связи и единства всех сынов и дочерей человеческих (хотя та же история, «история как факт», и демонстрировала прискорбные и кровавые извращения этого чувства). Следуя позднее сформулированному принципу — «поддерживать общение каждого с родиной и приуготовлять к изучению ее как части вселенной, так что связь с родиной будет не в ущерб и вселенскому союзу и собору» (I, 335), такой взгляд воспитывал чувство любви и долга по отношению к ушедшим, ближним и дальним. Ведь так или иначе, не оставив видимых следов (подавляющее большинство) или нацарапав кое-что на грифельной доске истории (превысканное личностной памятью незначительное меньшинство), они дали потомкам всё — от самой жизни, средств к ней, до знаний, изобретений, умений...

Воспитание и обучение учеников одушевлялось у Федорова дорогим ему библейским принципом; этот принцип прямо, как спасительное повеление, высказан пророком Малахией и завершает Ветхий Завет: обратить «сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал. 4:6). Будучи совершенным воплощением того «учителя доброго», «который душу свою полагает за детей» (как сам он позднее чуть перефразировал известное слово Иисуса о пастыре добром), он им отдавал всё:

свою любовь и знания, всё свое время (организуя экскурсии по родному краю, наблюдая с детьми ночное небо, не говоря уже о том, как много занимался он с отстающими учениками во внеурочное время) и всё что имел, вплоть до самого необходимого, до вицмундира, к примеру, который он однажды продал, чтобы дать средства на похороны отца бедного ученика, которому помогал. Недаром и оставил он такую редкую память в сердцах своих маленьких учеников, что даже в немолодых годах те обращались за советом и помощью к нему.

Внешний облик, поражающие черты личности Федорова, его аскетический образ жизни, подвижничество в миру, оригинальная система преподавания, и главное — на какой стадии находилось к тому времени его учение, до того существовавшее лишь в одной голове и одном сердце, письменно не зафиксированное и никем неизвестное, — всё это наконец находит своего первого исторического свидетеля в лице двадцатилетнего Николая Павловича Петерсона. Уроженец Пензенской губернии, выпускник Пензенского дворянского института, он недолго учился в Московском университете, но за отсутствием необходимых средств учебу оставил, работал какое-то время одним из учителей толстовских народных школ, вернулся в университет и здесь вошел в революционный кружок ишутинцев во главе с Дмитрием Каракозовым, состоявший во многом из его прежних товарищей по Пензенскому институту. В Богородское училище Петерсон является учителем арифметики и геометрии, но истинная цель, как пишет он в своих воспоминаниях, «была пропаганда революционных идей и устройство революционного кружка»¹¹. В самый день прибытия в город — 15 марта 1864 года — он тут же идет к Николаю Федоровичу, уже прослышав об этом исключительном человеке, отвергающем все привлекательные для других блага мира сего, полагая в нем идеальную кандидатуру для своей «пропаганды». Но всё случилось с точностью до наоборот. За полночь зашла эта первая беседа двух страстных идеалистов: юный революционер под напором поразивших его как настоящее откровение аргументов Федорова пережил буквальное обращение в новую для себя, великую веру. С этого дня и ночи (когда Петерсон остался ночевать у Федорова и спал, отмечает он, как хозяин, то есть, на голой лавке, без подушки) они каждый день встре-

чались после службы, совершали длительные прогулки в окрестностях Богородска, по лесу и вдоль реки Клязьмы и, возвратившись на квартиру Федорова, продолжали допоздна нескончаемые разговоры. С полной интеллектуальной, духовной отдачей Николай Федорович вводил своего ученика в суть и уже сложившийся к этому времени объем учения: это были, как вспоминал позднее Петерсон, и центральная идея борьбы со смертью, всеобщего имманентного воскрешения, достижения нового бессмертного статуса бытия, и проект регуляции природы, разумной, преобразующей человека и мир эволюции, и представления о братстве и небратстве, о глубинной родственно-отеческой логике... «Эти три месяца совместной жизни с Николаем Федорович сделали то, что я не терял уже с ним связи никогда, и мы ежегодно, почти до его смерти проводили вместе наше вакационное время; когда были вместе, то не беседовали только, но и писали, т. е. я писал под диктовку Николая Федоровича. Мне хотелось сделать известным покорившее меня учение Николая Федоровича, я думал напечатать изложение этого учения, но Николай Федорович всегда противился этому, находя это несвоевременным и самое учение недостаточно развитым, не вполне и ясно выраженным»¹².

Еще три года, до конца апреля 1867 года Федоров учителем (каждый раз недолго, от полугода до трех месяцев) то в Угличе Ярославской губернии, то в Одоеве, то в Богородицке Тульской губернии, то, наконец, в Боровске Калужской губернии. В Богородске, где Николай Федорович прослужил шесть лет, его хорошо знали и научились ценить его исключительную личность и особый метод преподавания, предполагающий активность самих учеников в добывании знаний не столько из учебников, но из собственных наблюдений, самостоятельного чтения и размышления... Кстати, досадный инцидент стал поводом к переезду Федорова в другой город: в училище в конце июня 1864 года с очередной ревизией прибыл тогдашний непосредственный его начальник, директор 1-ой Московской гимназии Малиновский, пришел на урок к Федорову и был шокирован потрепанной, ветхой форменной одеждой учителя, странным, на его взгляд, ведением урока, пришел в раздражение и от ответов учеников, не пожелал выслушать разъяснений Николая Федоровича, и тот покинул

класс, тут же подав прошение об отставке. Впрочем, когда инспектора просветили насчет Федорова, его личности и системы обучения, тот отказался принять его отставку, но Николай Федорович уже не изменил своего решения. Я полагаю, что причина тут была глубже: после интенсивного общения с Петерсоном, заставившего Федорова, пусть пока устно, систематизировать и уточнить свое учение, найти для него наиболее убедительные словесные формулы, после выхода его идей хотя бы в одну еще голову и душу, энтузиастически их впитавших, похоже, что и внутреннее состояние Николая Федоровича неизбежно активизируется, как бы энергетически возрастает, он начинает стремиться к некоей перемене жизни, которая пока еще непонятно как — в перспективе — будет способствовать развитию, а потом и, возможно, распространению идей всеобщего дела. На новых местах работы он не задерживается, очевидно, не так просто было принять его чужой и косной среде, да и его самого как будто гонит к новой судьбе какое-то нетерпение.

В это переходное для биографии Николая Федоровича время вторгаются и события исторические, лично его затронувшие: 4 апреля 1866 года Каракозов неудачно покушается на жизнь Александра II, а 26 апреля уже арестовывают не только Петерсона как бывшего члена иштугинского кружка, но и Федорова, тесно с ним общавшегося (не говоря уже о том, что тот был знаком еще с тремя молодыми людьми из этого кружка, которых Николай Павлович специально привозил к нему в тщетной надежде отвратить их от революционной деятельности). Свидетельствует Петерсон: «Оба мы были допрашиваемы Комиссией, учрежденною тогда в Москве под председательством генерал-губернатора В.А. Долгорукова. Николай Федорович возбудил в членах Комиссии глубокое к себе почтение, что отразилось в благожелательстве и ко мне, и это до такой степени, что на другой год по окончании этого дела я и Николай Федорович давали уроки детям одного из членов Комиссии Михайловского»¹³. В своих показаниях на следствии Федоров весьма сдержан: он ничего не говорит о своем учении, высказывая лишь то, что прямо касается данного дела: свое неприятие революционно-нигилистических идей с их принципом, что цель оправдывает средства¹⁴. Петерсон же достаточно подробно и горячо

рассказывает о своем полном отходе от прежних убеждений, правда, не указывая на непосредственную причину такой резкой перемены, так резюмируя свое новое мировоззрение: «Жизнь по Евангелию и знание — вот единственные пути, которые приведут нас в царство Божие»¹⁵. За отсутствием вины Федорова отпустили через три недели, Петерсон, осужденный на шесть месяцев Петропавловской крепости, вышел на свободу 2 декабря 1866 года, устроился на жительство в Москве, перебиваясь там случайными заработками. Николай Федорович в это время работает в Боровском уездном училище, поддерживая тесную связь со своим учеником. В апреле 1867 года Петерсон приезжает к нему на Страстную неделю и Пасху, время для автора учения о воскресении святое, выражающее «самую сущность христианства» (II, 65), когда он всегда испытывает особый духовный подъем, потребность обновления и действия. И вот Николай Федорович принимает решение: уйти со школьной службы, расстаться с целым тринадцатилетним куском провинциального существования. В сопровождении молодого друга и последователя Николай Федорович пешком проделывает путь до Москвы, где, действительно, ждал его главный период служения в миру, новое поприще, более широкие человеческие связи, время окончательного созревания и письменного изложения его учения. Кстати, отметим любопытное числовое совпадение: именно в те же тридцать восемь лет Тейяр де Шарден, как и Федоров, вступает в новый, столичный этап своей жизни.

Париж. Переписка с Морисом Блонделем, защита диссертации, новые друзья

Сразу после демобилизации, с 16 по 24 марта 1919 года, о. Тейяр предается недельному уединению в новициате своей провинции, в Сен-Фуа-ле-Лион, и 28 мая он уже в Париже, по решению его тогдашнего Лионского провинциала, о. Луи Шовена, — для завершения научного образования и продолжения исследований. Первое послевоенное каникулярное лето, с конца июля по конец сентября, о. Тейяр проводит на острове Джерси, в стенах схоластиката по философии, где

в свое время сам учился четыре года с 1901 по 1905 год. Он тесно общается с о. Огюстом Валансеном, который недавно начал преподавать здесь историю философии. (Уже через год, с августа 1920 года его переводят в Лион, где он прочно оседает, работая профессором философии на филологическом факультете Католического института.) Именно Огюст, по признанию о. Тейяра, еще во времена их ювената, научил его мыслить. Ему он совершенно свободно, без малейшей оглядки всегда открывал свою душу, делился идеями, поверял сомнения и загвоздки по самым деликатным религиозным и церковным вопросам, личным сюжетам. Столь же глубинно открыт он был и в отношениях с о. Пьером Шарлем, который тоже приезжает сюда на несколько дней пообщаться с друзьями после военной разлуки. И о. Валансен, и о. Шарль стояли, безусловно на первом месте среди тех, кого имел в виду о. Тейяр в начале своего эссе «Моя Вселенная» (1924): «Мысль моя открыла себя, благодаря встрече с исключительными друзьями»¹⁶.

Этот ряд друзей о. Тейяра, согревавших его душу, стимулировавших дух и интеллект, был немалым, и постепенно мы поговорим о них. Здесь же, во время встречи на Джерси, чаще других поминалось имя и вставал образ о. Пьера Руссло, в возрасте тридцати семи лет убитого 25 апреля 1915 года рядом с Верденом на только что закончившейся войне. Именно на этой войне Франция потеряла многих из тех, кто составлял цвет ее культуры: достаточно вспомнить поэта Шарля Пегги или прозаика Алена Фурнье... И они, как тот же о. Руссло, были вырваны из жизни в самый цветущий пик реализации их дарования и призвания. И Пьер Тейяр, и Пьер Шарль, и Огюст Валансен, напомним, учились с ним теологии в Ор Плэйс, считали его своим другом, признавали влияние на себя его мысли (а это была знаменитая его диссертация, изданная книгой, «Интеллектуализм св. Фомы Аквинского», многие его статьи, в том числе «Интеллектуализм» для Апологетического словаря...). К тому же Огюст Валансен после гибели о. Руссло стал хранителем его наследия. Вторым именем, не раз возникавшим в беседах друзей, был Морис Блондель, как его называли, «мэтр из Экса».

Как уже отмечалось, о. Валансен учился у Мориса Блонделя (1861—1949), известного философа-спиритуалиста, автора «философии

действия», сторонника католического обновления, был его другом и, начиная с 1899 года, вел с ним постоянную переписку, составившую три тома¹⁷. В письмах друг другу они обсуждали философские и богословские темы, нередко в связи с работами о. Валансена и произведениями его товарищей по ордену, которые он не раз предоставлял на критическое суждение именитому другу. Работы о. Руссло были среди этих тем. Как раз в августе, когда о. Тейяр был на Джерси, о. Валансен получил очередное письмо от Блонделя, где шла речь о католическом учении о. Руссло, названном «Глаза веры» (кстати, через год специальным римским декретом эта доктрина будет утверждена для обязательного изучения в школах Ордена иезуитов).

В середине сентября о. Валансен отправляется в поездку к Блонделю в Экс, где он обычно каждый год проводил несколько месяцев. На это раз он берет с собой ряд эссе о. Тейяра, преуведомя Блонделя по пути из Парижа о том, что он везет ему для «критики» «два или три небольших текста одного из моих больших друзей <...> об отношениях между Космосом и Христом»¹⁸. О. Валансен выбрал несколько работ из тех, что о. Тейяр привез с собой ему для прочтения на Джерси. Это и небольшой текст «Моя Вселенная» (апрель 1918), в нем автор для критиков и религиозных наставников сжато представил первый набросок своей духовной автобиографии, абрис «фундаментальной тенденции, естественного склада своего духа (практически неререформируемого)», из которого и вытекают существенные черты его видения «вещей, земных и божественных»¹⁹: «Небо не может обойтись без Земли», человеческому действию принадлежит «универсальная, абсолютная ценность», Христос усыновляет и сверхнатурализирует «естественную эволюцию Мира»²⁰, Он «совпадает с Миром в качестве общего универсального Центра и космического прогресса, и благодатного обожения»²¹... Здесь же о. Тейяр говорит о своей «философии творческого единства», ставящей целью не столько решение «метафизической концепции» Вселенной», сколько поиски «исторической и практической формы для развития Творения»²².

Было решено показать Блонделю и эссе «Христос в Материи. Три истории в духе Бенсона»²³ (октябрь 1916), своеобразную художественно-фантастическую транскрипцию мистического опыта са-

мого автора: восчувствие бесконечно прекрасной фигуры «Нашего Господа в сердце вещей, как я Его себе представляю <...> бесконечно достижимого (attainable) и активного во всем творении, в нем же из всего избранного в реальности»²⁴, — как писал о. Тейяр 9 октября 1916 года своей кузине. Огюст Валансен присовокупил и два совсем свежих эссе, написанных тут же, на Джерси, в августе 1919 года. Одно — «Духовная мощь материи» с ее финальным «Гимном материи»²⁵. О другом, похожем, утерянном (хотя, скорее всего, какой-то его отрывок или пересказ, озаглавленный «Из чего состоит человеческое тело», был посмертно опубликован в девятом томе «Сочинений» Тейяра), о. Тейяр так информировал Маргерит Тейяр-Шамбон в письме от 5 сентября 1919 года с Джерси: «Наконец, я напоследок написал восемь страниц о том, как полагается понимать границы человеческого тела. Я тебе об этом говорю, потому что Валансен выразил свое ими восхищение и хочет их послать Блонделю, — с моими рассказами а ля Бенсон к тому же»²⁶.

Собственно прямого обмена письмами между Блонделем и о. Тейяром не состоялось, первый высказывал свое критическое мнение о полученных эссе, а второй ему отвечал, разъясняя и углубляя свою позицию, и всё это через посредство общего друга и инициатора их заочного диалога: каждый написал по два пространных «мемуара» (философские записки), приложив их к письмам к о. Валансену, где оба как бы полагались на его суждение, посылать ли их соответственно — о. Тейяру и Блонделю... В первом отзыве философа, вложенном в письмо к о. Валансену от 5 декабря 1919 года, он пишет о своем «живом интересе и восхищенной симпатии», вызванных текстами о. Тейяра, об их поэтичности и «высоком уровне реализации», но главное — отмечает созвучие его идей с самыми «своими ранними, самыми сокровенными темами», с тем, что о. Валансен называл «панхристизмом»²⁷. Он пишет о своих исходных интуициях, которые он, похоже, нашел у о. Тейяра: включенность человека в целое мира, их «универсальная взаимозависимость», «взаимопроникновенность» каждого всеми и всем и одновременно — уникальная ценность индивидуального, личностного ядра каждого. Такое видение и привело его как философа к исследованию действия, этого «выражения

одновременно непередаваемой оригинальности существа и его функции всего» (с. 21). Еще в его диссертации 1892 года проблема Воплощения представляла «краеугольным камнем настоящей космологии, интегральной метафизики» (с. 21). Blondel полностью разделяет и подход о. Тейяра к христологии, выводящей Спасителя в космический масштаб, когда Он растет в нашем представлении вместе с нашим ростом, духовным, интеллектуальным взрослением. Его вдохновляет максимализм автора, его порыв вперед, к новым горизонтам понимания, да и себя он причисляет к «максимистам».

Однако... — и тут начинаются оглядки, опасения и расхождения двух мыслителей, весьма характерные для того, чтобы на них остановиться подробнее. Да, не отрицая «реального присутствия» Христа в творении, в Мире, но не чувствуя воистину нового, акцентированно *синергического* по сути подхода о. Тейяра к отношениям Бога и мира, Бога и человека, Blondel огрубляет, несколько профанирует его подход, отмечая якобы «слишком натуралистический, слишком физический способ представлять универсалистскую функцию Христа» (с. 22). Радикально разводит как несводимые наши научные представления, наши «антропоморфические образы», рациональные идеи и истинный божественный порядок вещей. Христос воплотился для *сверхнатурализации* мира, и «чисто физический свехнатурализм — бессмыслица» (с. 23), «настоящий панхристизм необходимо определено освободить от всякого физидистского и пантеистического элемента» (с. 24).

Опираясь на видение св. Иоанна Креста о темной ночи, которую необходимо пересечь на пути к слиянию с Богом, Blondel видит в этом необходимость освобождения от «всякого сенсуализма, физидизма, рационализма, короче, различных форм антропоморфического эгоизма», ибо только на пути самоотречения, *децентрации* (надо полагать, от своего «я». — С.С.) и происходит переход к «высшему состоянию единства» (с. 25). Больше всего он предостерегает от «малейшего риска имманентизма», утверждая «абсолютную трансцендентность Божьего дара, неизбежно свехъестественный характер замысла обожения» (с. 25). Благодать же позволяет нам обрести лишь «нравственную трансформацию и духовное расширение», и переводить

в какой-то другой, более реальный план «аскетическое и мистическое пресуществление» более чем неверно и опасно.

Уже 8 декабря 1919 года о. Тейяр пишет небольшое письмо о. Валансену, переславшему ему за два дня до того мемуар Blondel, с изъявлениями благодарности за предоставление «контакта со столь возвышенной мыслью и столь прекрасной душой» (с. 26). Вообще надо отметить: в смысле взаимных почтительных реверансов, признательности за мыслительные импульсы, уважительно-мягкого тона полемики этот *косвенный* письменный диалог двух мыслителей, одного маститого, другого — начинающего, может быть признан образцом высокого политета. Уже в этом первом письме о. Тейяр точно отмечает, в чем между ним и Blondel разница или «скорее уклонение» (замечает он примирительно). Правда, не удерживается тут же тонко уколоть предостерегающе наставлявшего его мэтра, обращая к нему самому его снисходительную оценку тейяровского видения как им уже превзойденного. Так вот Пьер Тейяр пишет: «я полагаю, что сам уже прошел фазу, в какой он (Blondel. — С.С.) находится» (с. 27), т. е. фазу чисто трансцендентного разрешения конечных обетований обожения. «Как я подчеркивал в моем первом тексте («Космическая жизнь». — С.С.), есть причастие Земле (1-ая фаза), есть причастие Богу (2-ая фаза) (надо думать, Blondel сейчас в этой фазе и находится. — С.С.) и есть причастие Богу через Землю (3-я фаза)...» (с. 27). И тот «проход через “ночь”», о чем говорил святой и с чем так солидарен Blondel, не может быть понят без понятия «трансформации». А она включает «критические точки» перехода, связывающие «свехприроду с природой, как дух с материей», позволяющие «добиться высших реальностей *через* презренную кору всего внешнего и всякое физическое знание и обладание» (с. 27). Заметим лишь, что понятие «критических точек», скачков в новое качество — одно из центральных в мысли о. Тейяра, и касается оно и космогенеза, и эволюционного появления новых форм, и возникновения души и рефлексивного разума, и далее свехразума, свехжизни, наконец, достижения полного обожения в точке Омега, в Боге. Обо всем этом речь подробно пойдет во второй части книги. Но уже тут видна принципиально новая точка зрения о. Тейяра, обнимающая, так

сказать, и физику и метафизику, в глубинно христианском смысле строящая мосты между Небом и Землей, между Божественной благодатью и человеческим усилием.

Ее он и развил в своем первом мемуаре Блонделю, направленном опять же о. Валансену через четыре дня, 12 декабря 1919 года, для предполагаемой передачи главному участнику этого заочного философского диалога. Вначале о. Тейяр подчеркивает два пункта, по которым он в это время чувствует себя в абсолютном согласии с Блонделем, но всё же со своими склонениями интонируя эту солидарность. Это признание факта необходимости *любить Христа как Мир*, «то есть как физический центр (предельной детерминированности и настоящей прочности, обоснованности), налагающий свои требования на все, что должно пережить себя в Творении» (с. 28). Это и допущение, что мир, да, свершается и завершается в смерти и в «ночи», но в смысле «переворота, экс-центрации (радикального преодоления эгоизма. — С.С.), внутреннего распада на части, то есть переустройства всего своего существа, этого условия воссоздания и интеграции в Плероме²⁸» (с. 28). А что это, как не христианское *смертию смерть попрание*, Павлово «сеется в тлении, восстает в нетлении, сеется в уничтожении, восстает в славе; <...> сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:42–44).

И тут, как видим, проступает уже существенное расхождение о. Тейяра с защищаемым Блонделем видением «аскетической смерти, мистической ночи, христианского отречения» (с. 28). И это расхождение тут же фиксирует о. Тейяр, определяя такой путь соединения с Богом как полный разрыв с миром, угасание для себя его света, всех его огней, шумов и порывов, как «в чистом и простом виде эвакуацию ветхого человека» (с. 29), с тем чтобы на место тотально ураздненной старой Земли явилась новая. Прежде всего, такое абсолютное отречение от мира не годится для всего человечества, не дает общего, приемлемого решения «проблеме нашего отношения перед лицом Сверхъестественного», не говоря уже о том, что не способствует нашему «максимально возможному единству с Христом на этом свете» (с. 29). Огромная естественно необходимая область усилий, трудов и творческих обретений, столь морально, интеллектуаль-

но и духовно возвышающих человека и человечество в целом, не может быть рассеяна в «мистической ночи» как ничтожный фантом. Как можно обречь на принципиальную онтологическую неудачу огромную часть сугубо положительных достижений рода человеческого, формировавших его самого в лучшем смысле — возрастания к духу и высшей природе?! А какие еще могут прорезаться новые замечательные натуральные силы человека, способные выйти на сверх-натуральный уровень, — с возвышением сознания его солидарности со Вселенной, с углублением понимания своего бытийственного предназначения, с открытием «еще неисследованных духовных областей» (с. 30), предназначенных для всех разумных существ! Сама христианская милосердная любовь, разяще замечает о. Тейяр, если ее «лишить сока, пыла и человеческой борьбы, не угаснет ли она в лоне мира, превращенного в монастырь?» (с. 30).

Одним словом, для о. Тейяра можно и нужно расти со Христом не только в личной аскетике и очищающем страдании, но и в упорном труде совершенствования себя и мира. И тогда *формула отречения* от мира сего ради Божьего царства начинает выглядеть иначе, включая в себя и *превосхождение* того, что есть в Мире, и наше убежденное и страстное участие в его продвижении и развитии. Целостная христианская позиция включает соединение, казалось бы, несоединимых *отрешенности* и *вовлеченности* через «закон не разрыва, но трансформации», когда «сверхъестественная полнота Христа опирается на естественную полноту Мира» (с. 31). Привлекая свой научный опыт и натурфилософские, эволюционные аналогии, он пишет своему оппоненту: «Как разумное сознание появилось в человеке, используя для этого некоторым образом наброски инстинкта, так и сверх-естественное постоянно формируется через сверх-творчество нашей природы» (с. 31). О. Тейяр напоминает о «естественной задаче», возложенной Господом на человека (напомним и мы о первоначальной заповеди «возделывать» и «хранить» сад Эдемский — Быт. 1:15, т. е. созданную Господом Землю, дать имена всей твари земной, т. е. определить ее сущность и место в творении). Расширительно эта задача касается «скрупулезного уточнения образов, концептов, *вещей*» (с. 32), касается всей природы, мироздания, материи,

извлечения из них духовно направленного творческого потенциала: «Ничто не говорит нам (как раз напротив!), что духовная мощь природы истощилась, так что мы имеем право посвятить себя исключительно аскетическому усилию» (с. 31).

Такое замыкание в аскетике для о. Тейяра — бегство, уход на покой, «иллюзия и наименьшее усилие», тогда как Христос раскрывает нам Себя, «дается нам» (с. 32) через Мир, предоставленный нам на свершение (куда, естественно, включаемся мы сами). И тут о. Тейяр приводит тонкую мысль, рожденную вниканием в собственное чувство и интуицию: созданные человеком разнообразные «конструкции» (вещи, машины, постройки и т. д.) для него не несут в себе «окончательной и абсолютной ценности», и они в новом эоне бытия, в Царствии Божию, «исчезнут, переплавившись в нечто совсем новое и невообразимое». Но они бесценны как вехи и фазы, через которые проходит человек и человечество в процессе своей *метаморфозы*: «Я люблю в них не их особую форму, но их функцию, которая в том, чтобы таинственно строить сначала обожествляющееся (*divinisable*), а затем через благодать Христа, осеняющую наше усилие, божественное (*divin*)» (с. 32).

В качестве резюме своего мемуара о. Тейяр утверждает ряд основных положений своего христианского видения, их он позднее разовьет в «Божественной среде». Не только через верность и послушание, но в деле, в творческом усилии мы «работаем над пришествием Христа, готовя более или менее быстро востребованный материал для Плеромы» (с. 32). Сам этот самоотверженный, тяжкий труд станет наиболее эффективным поприщем для преодоления нашего «узкого и ленивого эгоизма» (с. 32). И наконец, третье, больше относящееся к индивидуальной аскетике, к экзистенциальному переживанию здесь и сейчас роковых еще пределов человеческой судьбы — непреодолимых неудач, неизлечимых болезней и смерти, того, что в «Божественной среде» о. Тейяр назовет «сферой пассивности и ее обожением». И здесь, даже в этих гибельных ямах бытия, он призывает видеть милосердные руки Бога, посмертно трансформирующего нашу «личность, которую мы старались развить для Него» (с. 33).

В заключение своего маленького трактата о. Тейяр старается прийти к духовному миру со своим критиком, представив их позиции как вза-

имодополняющие: если Блондель выдвигает трансцендентность Вселенского Христа, то он — больше Его «физичность» (*physicité*). Идя навстречу известному философу, он соглашается: «свершение, *равновесие* нашей Вселенной на стороне Трансцендентного» (с. 34). Но вместе с тем он убежден: «новый Космос» не просто отменяет старый, а вырастет из преобразования наличного порядка вещей, разумеется, при условии нахождения Христа в центре этого процесса, ибо Он «и воплотился *единственно* ради нашей сверхнатурализации, но это обязывает Его поддерживать и довершать также и естественные слои Мира...» (с. 34).

На этот раз Блондель реагирует быстро; уже через неделю, 19 декабря 1919 года, он пишет письмо о. Валансену, в котором кратко излагает свою реакцию, развернув ее уже детальнее в приложенном к письму мемуаре, предназначенном для о. Тейяра. Здесь, в отличие от первой записки, преобладает тон некоторого самооправдания: явно цельность позиции о. Тейяра, раскрывшаяся для адресата в большей глубине духовная сила его аргументов возымели действие. Он просит о. Валансена передать его другу свое полное согласие со многим из того, что тот излагает, и защитительно-иронически просит: «успокоить его на мой счет, поскольку я вовсе не столь акосмичен, не такой уж троглодит, как он опасается, и не имею чести жить “в монастыре”» (с. 37). В письме Блондель пишет о себе, что он всегда стремился разрешить главную проблему: «как придать этой бедной видимости бытия, каковой мы являемся и чем являются все вещи, окончательную прочность; как абсолютизировать относительное; как понять, что всё это чего-либо стоит для Бога?» (с. 35). Мы уже знаем: именно этот вопрос с детства более всего терзал Пьера Тейяра, правда, пожалуй, за исключением третьей его части: никогда у него не было этого ощущения несоизмеримой и непереходимой дистанции между трансцендентно-сверхъестественным и имманентно-естественным, к тому же с элементом метафизического сомнения в интересе этого Великого Первого к ничтожно-эфемерному второму. Вот тут-то и завязывается разный уклон мысли обеих философов.

Справедливо упрекнув о. Тейяра в некоторой упрощенности трактовки «темной ночи» св. Иоанна Креста, сам Блондель тоже выражает свое неприятие весьма распространенной *концепции* католических

богословов, христианских социологов и просто настроений многих *благодетельных* верующих, для кого «единственно важно личное освящение, а за пределами вечного декалога всякое движение человечества, всякий образ этого мира — суэта, скорбь духа, извращение сердца» (с. 39). А уж что говорить о возвышении рода людского, о научных успехах, о христианской историософии, находящей позитивный религиозный смысл в самой истории, — принципиально-каменный аргумент у них один: разве всё это не плоды грехопадения, а тогда только возвращение к «невинной» простоте, не знающей «сих страшных снов» науки, цивилизации и культуры, может стать путем к *исправлению* и искуплению. Сам Блондель нашел в «столь четкой, сильной и воодушевляющей» (с. 40) доктрине о. Тейяра подкрепление своим собственным взглядам на необходимость «сверхнатурализации», преобразования не только «онтогении каждого христианина», но и «филогении» человечества в его историческом, цивилизационном поступании.

Так что, по его мнению, между ним и о. Тейяром нет «фундаментального разногласия, а лишь некоторое недоразумение» или, точнее, расхождение в понимании путей и средств «сверхнатурализации филогенетического развития всего мира», процесса перехода от «обожествляющегося к божественному или, точнее, обожженному» (с. 40). Блондель уверяет в своем отвращении от религиозной лени и косности, в высокой оценке действия, научной работы, в восхищении «величием, красотой, мужеством человеческого усилия»... но видит все эти замечательные плоды творческого усилия лишь в качестве «материала для жертвоприношения» Божественному огню. И чем более драгоценные плоды сложит человечество к жертвенному костру, тем значение жертвы будет весомее и прекраснее. И хотя Блондель выражает свои сомнения в отношении видения о. Тейяра весьма мягко, с вежливыми оговорками («как мне кажется», «быть может, неоправданно» и т. д.), они на деле принципиальны: «желая внести Христа в наше усилие и в мир, преобразенный в глазах его веры, он (о. Тейяр. — С.С.) то пытается представить эту имманентность сверхъестественного в слишком физически образных чертах, то <...> актуализирует в своего рода милленаристской онтологии филогенетическое

обожение Универсума, как если бы этот Универсум естественно находил в Христе свою опору и прочность <...> и таким образом Сверхъестественное стало бы конститутивным элементом, как и другие элементы, несомненно их озаряя, даже преобразуя, но не поглощая, не пресушествывая их» (с. 41). Блондель всё же стоит на абсолютной *несоизмеримости* Мира и Бога, на невозможности *синергического* действия между сознательными элементами Вселенной и Богом (впрочем, он, как и о. Тейяр, не пользуется понятием «синергии») и убежден: только «чистое отречение» эффективно в операции обожения, и вовсе не через полноту дел (т. е. *сферу активности человека и ее обожение*, как назовет ее Тейяр в «Божественной среде») достигнем мы *спасительной «пустоты»*, в чем и обрящем «плерому, Бога и остальное сверх того» (с. 41–42).

Второй и последний мемуар о. Тейяра, посланный Блонделю опять же через о. Валансена, датирован 29 декабря 1919 года. Привычные начальные ноты: о ценности для него размышлений критика, о «резонансе» с его собственной мыслью... А затем главное, его богословский и философский ответ на вопрос, отчетливо вычлененный в письме Блонделя, вопрос, по которому их подходы разнятся: «Как представить себе способ обожествления реального? Какого типа операцию должна претерпеть природа, чтобы интегрироваться в Плерому?» (с. 42). Он готов рассматривать и даже по своему принять взгляд, по которому «всеобъемлющее усилие Мира может быть понято как *подготовка к жертвоприношению*» (с. 43), к отдаче себя со всем развитым духовным богатством в претворяющий божественный огонь. Но что значит для сознательного творения быть «истребленным» (*consumé*) этим огнем? *Огонь пожирающий* или *огонь преобразяющий*? Ясно, что второй образ значительно ближе о. Тейяру, более того, он настаивает: отдавая себя Богу в акте эсхатологической трансформации, мы несем Ему не только свою «глубокую личностность», но и «все оттенки и детали прошлого», ожидая своего целостного телесно-духовного восстановления.

Сублимация в высшую природу, эта грандиозная операция рождения нового, бессмертного естества, — великий скачок в сверхъестественное, и, скажем, тому же Блонделю, как и многим другим, он

кажется воистину *вне всякого ряда*, разрывом чисто трансцендентным. А вот естествоиспытатель о. Тейяр склоняется к тому, чтобы видеть в трансформации обожения некую качественно новую манифестацию трансформаций, несущих естественный разрыв, которые мы знаем на тех эволюционных порогах, где материя порождает жизнь, а жизнь — сознание и рефлексивный разум, а уж этот разум открывает Бога, исследует Мир, творит ранее небывалое... «Последняя и решающая метаморфоза готовится теми превращениями, которые ее слегка набрасывают, являя, конечно, еще очень низкий уровень. Есть некая непрерывность в скачкообразной прерывности, которую существо последовательно преодолевает, чтобы достичь Бога» (с. 45). И это «градуирование» нашего движения к Богу не дает «(и чем дальше, тем больше) определить одним словом, которое относилось бы только к этому акту» (с. 45), сам этот финальный *выход* в Бога. (Кстати, здесь особенно видно, насколько плодотворно — в сравнении с тем же Блонделем — для прорыва понимания соединение в одном лице натуралиста и мистика.)

Конечно, признает о. Тейяр, эта «сверхъестественная переплавка, Огонь, захватывающий нас, — каким бы ни был его способ действия — обладает *уникальной*, несоизмеримой мощью» (с. 45). Но и тут он отказывается признавать наличие пропасти между нами и Богом. Ведь в самом своем воплощении «Господь соделался, в некотором роде, Элементом нашего Мира — Элементом высшим, сверх-Элементом», своего рода «душой Мира» (с. 45). Образ огня, часто прилагаемый к Богу в Библии, имеет значение образное и символическое. Божественный Огонь, истребляющий греховные качества, «солону» *порчи, ржи* человеческой и вселенской, — образ очищения и обновления мира на переходе в новое бытие, и о нем Сам Иисус говорил так: «Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12:49), имея в виду как раз необходимость горячего, *пылающего*, солидарного Ему ответа самой Земли, самих сынов и дочерей человеческих. По существу, о. Тейяр передает по своему это воздыхание Иисуса об *огненной* синергии: Небесный Огонь становится и Земным Огнем, и «Вселенная, ставшая Огнем, включает *теперь* в себе Огонь как свою “составляющую” — осно-

ванную на аналогии, но реальную» (с. 45). И эту «составляющую» огня мы можем понимать как *божественный* импульс к восхождению мира в обоженную природу.

И еще о. Тейяр не преминул кинуть в свои рассуждения набросок идеи, что станет для него позднее одной из центральных — эволюционной социализации человека, созидания общечеловеческой и сверхчеловеческой общности как нераздельного и личностно неслиянного гигантского субъекта преобразования. «Мы получаем индивидуальную прочность (прочность онтологическую. — С.С.) только вместе, через Целое, а это Целое держится сверху донизу через финальную связь, и есть только единственный Центр — ω , Господь Наш Иисус Христос» (с. 45). Казалось бы, поскольку это обретение новой *прочной* природы во Христе пока еще находится в состоянии становления, в статусе еще виртуальном, незаконченном и как бы висящем в воздухе, нас может привлечь мысль, что существует «этаж мира», некий «первый круг», поддерживающий себя и развивающийся до поры до времени самостоятельно, как бы *вне Христа* (естественный порядок космоса и природы, прогресс рода человеческого...), и только затем он сознательно, умом, сердцем, действием, входит в «поле обожения Христа» (с. 46). Похоже, что такой бытийственный вариант разрыва двух стадий развития мира касался сознания о. Тейяра, но он его отменил, в силу его противоречия тождественности Бога Творца и Бога Искупителя, несовместимости с «восхождением естественного порядка целиком» (с. 46), когда «единственный *стабильный* фактор, который включает в себе каждое создание, сверху донизу его, — это предназначение (более или менее выраженное) войти в Плерому или содействовать этому на переходных ступенях» (с. 45).

Завершая, о. Тейяр, как и Блондель в своем письме, примирительно подчеркивает схожесть их позиций, а что касается тех или иных, пусть и важных акцентов, различия в интерпретации вещей предельных и финальных, то он вовсе не желает казаться таким уж непререкаемым изрекателем истины и готов углублять и уточнять свои взгляды, выражая «глубокую признательность» знаменитому философу, возможному «благодарному влиянию» на собственное формирование его «более традиционной и “ортодоксальной”» мыслительной тенденции (с. 48).

О. Анри де Любак, издавший эту переписку, в своем предисловии к ней резюмировал: мысль каждого из них «не могла полностью войти в точку зрения другого» (с. 15), при схожести проблем, их решение у них не совпадало. За сорок лет систематической философской работы Blondel выработал свою цельную доктрину, в которую смелые склонения мысли только начинавшего письменно выражать себя о. Тейяра «не вмещались». Да и о. Тейяр с его особым сочетанием опыта ученого и духовного искателя, богослова и философа, опыта, приведшего его мысль к новому синтезу, был тверд в своих интуициях, прозрениях и обоснованной знанием вере. И тем не менее, каждый услышал в этом диалоге нечто для себя ценное. Они еще обмениваются уже напрямую несколькими (не сохранившимися) письмами, пока в конце марта 1920 года Пьер Тейяр в сопровождении Огюста Валансена не приезжает к Морису Блонделю в Экс-ан-Прованс на личное общение. Разговоры были долгими, но конкретного следа от них не осталось. Больше они не виделись и не переписывались, хотя о. Валансен и познакомил Блонделя еще с двумя работами друга — «Пантеизм и христианство» (1923) и вторым вариантом «Моей Вселенной» (1924), вызвавшими ту же знакомую нам реакцию философа на тейяровские тексты — и сочувствие, и сомнения. Что касается Тейяра де Шардена, то он, знавший творчество Блонделя (кстати, еще в сентябре 1919 года перечитывал его «Действие»), несомненно испытал влияние основных его понятий: блонделевского «панхристизма», «жизненной и субстанциальной связи» (*vinculum substantiale*), которая лежит в основании видения «Вселенского Христа», идеи Блонделя, что «всё держится сверху», а также категории *действия* с ее выходом на *радикальный выбор*. Конечно, у о. Тейяра они значительно трансформировались, не говоря уже о явном расхождении двух мыслителей, особенно в вопросе об отношении природы и сверхъестественного, материи и духа, роли человеческого действия в конечном спасении (и это только из обсуждаемых ими в переписке проблем)...

Вернемся, однако, к течению событий парижской жизни Тейяра де Шардена. В это время он готовит в Сорбонне свой лицензиат по естественным наукам, блестяще защищая в июле 1919 аттестат по геологии, в октябре того же года — по ботанике, в марте 1920 — по зоо-

логии. В Музее естественной истории под руководством всё того же профессора Марселлина Буля, овернца, как и он, «человека небольшого роста, кряжистого, вспыльчивого <...>, но редкого ума»²⁹, к кому Пьер питал неизменное уважение и любовь (хотя и слегка подтрунивал над его бычьим упрямством и позднее вел с ним научную полемику), он возвращается к своей докторской диссертации о млекопитающих нижнего эоцена. Собирая для нее материал, две недели в июне 1920 года каждый день Пьер Тейяр увлеченно, не чувствуя усталости, с 7 утра до 6 вечера работает один, без спутников, на раскопках в песочных карьерах Реймса, в местах, ему ностальгически знакомых, — неподалеку с его участием шли бои недавней войны.

Летние каникулы в этом году он открывает в конце июля поездкой на несколько дней к своему ближайшему другу о. Пьеру Шарлю, человеку горячего интеллектуального темперамента, живого, парадоксального ума и широчайших интересов. В это время тот был профессором догматического богословия в схоластике бельгийского Лувена, интеллектуального центра иезуитского ордена, издававшего, в частности, «Журнал научных проблем», в котором будет позже нередко печататься о. Тейяр. Вдвоем они совершают экскурсию в доисторический грот недалеко от Льежа, а с начала августа о. Тейяр уже в Англии, в Ор Плейс, рядом с городом Гастингс (именно здесь, напомним, он когда-то встретился и подружился с тем же о. Пьером Шарлем), и до 17 сентября живет в доме, где проходил премудрости католической теологии с 1908 по 1912 год. Тут он много общается с преподавателями и учениками, предается недельному «уединению» и пишет «Заметку о прогрессе», вторую редакцию которой завершит в апреле 1921 года (а в феврале — марте 1941 года в Пекине напишет еще одни «Размышления о прогрессе»). Во всех трех работах он обнаружит себя противником как консерваторов и героических пессимистов, убеждающих, что «вещи этого мира крутятся по кругу»³⁰, так и религии прогресса, обожествления неуклонного движения человечества ко всеобщему материальному процветанию, к новому *золотому веку*. Настоящий *прогресс*, настоящее совершенствование рода людского у него, как и у Федорова, пронизательного критика теорий позитивистского прогресса, связывается с активно-эволюционным

выбором, усилием, *ростом*, с онтологическими задачами восхождения к высшей природе, к *сверхбытию*.

К концу октября 1920 у него уже готова первая редакция диссертации, а со следующего года Тейяр де Шарден публикует текст завершённой диссертационной работы в «Анналах палеонтологии» (1921–1922, том X–XI). 22 марта 1922 перед специальным жюри в необычно многолюдной аудитории в присутствии самых именитых специалистов он успешно защищает свою диссертацию. Авторитет и известность о. Тейяра в научных кругах растёт, в 1923 году Геологическое общество Франции за совокупность трудов присуждает ему премию Вигуреля, он читает годовые курсы по духовным предметам католическим инженерам и студентам-политехникам, выступает с лекциями в Эколь Нормаль и других учебных заведениях Парижа, сотрудничает с Полем Ривэ, будущим основателем Музея человека, с другими европейскими учеными. В октябре 1921 года уже известный палеонтолог, аббат Анри Брёйль, с кем о. Тейяр познакомился в Париже ещё в 1912 году, особенно сдружился во время совместной экспедиции на севере Испании в 1913 году, а в это время тесно общается, знакомит его с учеником Анри Бергсона Эдуардом Ле Руа (1870–1954) — тот в это время как раз занял кафедру своего учителя в Коллеж де Франс. Пьер Тейяр и Эдуард Ле Руа сошлись быстро — к обоюдному духовному и интеллектуальному оплодотворению, которое развернется в полную меру чуть позже.

Ещё в конце июня 1920 года о. Тейяр получает кафедру геологии в Католическом институте. В письме к о. Валансену от 4 июля 1920 года он приоткрывает понимание своей тогдашней ситуации, важность для себя этого «профессорского места», оно, как ему тогда казалось, «окончательно определило, в человеческом плане, *его социальную судьбу*»: «Я считаю в некотором роде своим долгом не упустить платформу интеллектуального действия в таком центре, как Париж» (ЛП, 62). Разумеется, под этим *действием* о. Тейяр имеет в виду не столько преподавание геологии, сколько внедрение в умы того нового видения активного христианского эволюционизма, которое начало оформляться в его работах, созданных в годы войны. Его смелые идеи вдохновляют молодую студенческую аудиторию. Вокруг него уже собирается круг *верных*, по-

ка ещё очень узкий, где в машинописном виде уже начинают распространяться его первые произведения.

В эти послевоенные парижские годы о. Тейяр посещает квартиру Леонтин Занта, ученицы Бергсона, к тому времени уже знаменитой, первой женщины, получившей в 1914 году докторскую степень по философии на тему «Возрождение стоицизма в XVI веке», убежденного, но не фанатичного лидера французского феминизма, автора книги «Психология феминизма». У Леонтин Занта бывало немало самых известных тогда философов и писателей, среди них Анри Бергсон, Поль Бурже, Морис Баррес... здесь же Пьер Тейяр встретил после долгого перерыва своего учителя литературы Анри Бремона. Летом с балкона ее салона на авеню Мадрид, выходящего на Булонский лес и панораму лугов за Сеной, ее гости любили наблюдать закат солнца. Леонтин Занта и Пьера Тейяра связала взаимная человеческая симпатия и оценка интеллектуальных качеств друг друга, притом что Леонтин особенно верила в выдающееся будущее своего друга. Письма о. Тейяра ей составили книгу, изданную в 1965 году.

Между тем с августа 1922 года о. Тейяр вступает в переписку с о. Эмилем Лисаном (1876–1952), доктором наук, натуралистом широкого профиля, который уже девять лет находился в Китае, где предпринял немало научных экспедиций по северу страны, собрав значительную археологическую коллекцию по ботанике, зоологии, минералогии, палеонтологии, этнографии и основав для нее специальный Музей естественной истории Хоанг-Хо-Пей-Хо в Тяньцзине. Часть своих ископаемых образцов для их идентификации и исследования он отправлял в Музей естественной истории к Булю, а тот поручал эту работу о. Тейяру. Широта и свежесть находок о. Лисана заставляла предчувствовать возможность еще более ошеломительных палеонтологических сюрпризов, вплоть до открытия пока погребенного центра доисторической культуры. Неоднократно о. Лисан, находя всё новые археологические залежи, предпринимает попытку уговорить о. Тейяра, более компетентного, чем он сам, специалиста в палеонтологии, приехать к нему в Китай, маня вполне реальной надеждой откопать здесь и неизвестного еще науке человеческого предка. И только в начале 1923 года о. Тейяр решается оставить столь для него важную парижскую «стратегическую

позицию, которая позволяет ему достаточно эффективно действовать в различных направлениях»³¹, отвечает на зов своего научного собрата, на зов влекущей его далекой азиатской страны. Его поездка в Китай оформляется как годичная командировка под названием «Французская палеонтологическая миссия». Финансирует ее несколько учреждений — Министерство образования, Академия наук, а также непосредственно Институт палеонтологии человека и Музей естественной истории, получившие право на обладание оригиналами научных находок.

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919. Paris: Grasset, 1961. P. 31.

² Ibid.

³ Ibid. P. 37.

⁴ Ibid. P. 66.

⁵ Ibid. P. 39.

⁶ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 301.

⁷ Ibid. P. 276, 274.

⁸ Ibid. P. 201.

⁹ «Мы видим, как в грязи траншей прорастает и в крови растет, расцветает видение мира, которое бросает вызов этой четырехлетней бойне. <...> Самый оптимистический взгляд, который когда-либо обнаруживал христианский мыслитель на этот преступный мир, был зачат в Вердене; этот безумный крик надежды вырвался из глубины бездны, и какой бездны», — писал Франсуа Мориак под сильнейшим впечатлением от чтения писем Пьера Тейяра с фронта своей кузине, только что тогда вышедших в свет в книге «Рождение мысли» (Mauriac Francois. Bloc-Notes // Le Figaro littéraire, 2 déc. 1961).

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. P. 200–201.

¹¹ Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 132.

¹² Петерсон Н.П. Н.Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 85.

¹³ Петерсон Н.П. Письмо В.А. Кожевникову от 13 марта 1905 г. // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25, л. 15.

¹⁴ См. ЦИАМ, ф. 16, оп. 57, д. 143, лл. 18–24. Источник установлен онгинским краеведом Е.Н. Масловым.

¹⁵ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, д. 21, л. 62–62 об.

¹⁶ Teilhard de Charden Pierre. Mon Univers // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 9. Science et Christ. Paris: Éd. du Seuil, 1965. P. 66.

¹⁷ См. Blondel Maurice et Valensin Auguste. Correspondance. 3 vol. Paris: Aubier, 1957–1965; Valensin Auguste. Textes et documents inédits. Paris: Aubier, 1961.

¹⁸ Цит по: Blondel et Teilhard de Charden. Correspondance commentée par Henri de Lubac. Paris: Beauchesne, 1965. P. 11.

¹⁹ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 267.

²⁰ Ibid. P. 275.

²¹ Ibid. P. 276.

²² Ibid., P. 277.

²³ Робер Бенсон (1871–1914) — английский романист, автор духовной художественной литературы, современный апологет христианства. Сын англиканского архиепископа, он в 1903 году переходит в католицизм, становясь римским прелатом. Этому способствовало влияние работ Джона Ньюмена (о нем см. в главе «Рождение мысли. Эссе военного времени»). Произведения самого Бенсона, благодаря многочисленным переводам, были широко популярны во Франции перед Первой мировой войной. О. Тейяр любил его символические рассказы (contes), читал и его апокалиптический роман «Хозяин Земли», был «очарован точной манерой, с которой Бенсон описал пантеистическую мистику и возможное объединение “Великой Монады”», хотя высказал свое решительное несогласие с принципиальным положением автора: «Я никак не допускаю, что энтузиазм по отношению к “духу Мира” должен быть достоянием антихриста. Рядом с исключительно натуралистической формой Бога, какую Фельсенбург (герой романа. — С.С.) придает культу Мира, есть место для любви к земле, опирающейся на Бога-Творца. Агонизирующий католицизм Бенсона мне не нравится, не потому что он унижен и преследуем, но потому, что он кажется мне необоснованным, бескровным и противоестественным (почти также как сверхъестественным)» (из письма Маргерит Тейяр-Шамбон от 12 сентября 1918 — Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. P. 308).

Еще точнее о. Тейяр выразил свою позицию в письме к кузине от 14 января 1919, сравнивая Бенсона и Герберта Уэллса с его религией Человечества, «религией человеческого усилия», увы, часто занятого лишь *внешней активностью*, и Бенсона, у кого, с его индивидуалистической склонностью, «Царство Божье обретается через человеческую неудачу»: «Лично я думаю, что истина между Уэллсом и Бенсоном, то есть, что можно понимать Царство Божье проходящим через этап Царства человеческого, преодолевая, интегрируя его, *не разрушая* его при этом» (Ibid. P. 365, 364).

²⁴ Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. P. 166.

²⁵ В письме кузине от 17 сентября 1919 года находим такую деталь: «Тебе будет любопытно узнать, что я показал Валансену мое августовское эссе «Гимн материи» (так о. Тейяр по части называет целое, т. е. «Духовную мощь материи»). — С.С.). Он пришел от него в полное воодушевление, тут же сделал две копии и унес с собой. Он хотел бы видеть это напечатанным» (Ibid. P. 403).

²⁶ Ibid., P. 402.

²⁷ Blondel et Teilhard de Charden. Correspondence commentée par Henri de Lubac. P. 20. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте работы, после цитаты в скобках указывается его страница.

²⁸ Выражение «плерома» как полнота совершенного бытия, включающая Бога, преображенный мир человеческий и космический, часто употребляемое Тейяром де Шарденом, взято им у апостола Павла: «Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем (Христе. — С.С.) обитала всякая полнота (в греческом оригинале — плерома — С.С.), и чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное, и небесное» (Кол. 1:19–20). См. также: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем...» (Кол. 2:9–10). Космический смысл «плеромы» был выявлен в комментариях на небольшие послания ап. Павла Феодором, епископом Мопсуестским (ок. 350–428), широко привлекавшим контекст этого понятия в философской и религиозной литературе, знакомой ап. Павлу.

²⁹ Guénot Claude. Pierre Teilhard de Charden. Les grandes étapes de son évolution. Paris: Plon, 1958. P. 34.

³⁰ Teilhard de Charden Pierre. Lettres intimes à Auguste Valansen, Bruno de Solage, Henri de Lubac 1919–1955. Paris: Aubier Montaigne, 1972. P. 73. Из письма о. Валансену от 13 марта 1921 года. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, указывается аббревиатура названия книги «ЛП» («Личные письма...»), по необходимости — адресат, дата письма и страница книги.

³¹ Тейяр де Шарден Пьер. Письмо отцу Пьеру Лисану от 12 октября 1921 // Louis Varjon. Le combat de Pierre Teilhard de Charden. Québec: Les Presses de l'université Laval, 1971. P. 74.

Глава третья

ВРЕМЯ СВЕРШЕНИЙ

Первое путешествие в Китай

6 апреля 1923 года он садится на пароход, отправляющийся в Китай. Это было первое столь дальнее морское путешествие о. Тейяра — на другой конец света. И тут мир ему явился воочию во всей пестроте и богатстве цивилизаций, верований, национальных типов, уровня развития — значительно более широким и сложным, раздробленным и плохо сводимым своими фрагментами в целое, чем это ему представлялось до того. Было от чего озадачиться этим «соблазном множества» философу духовного единения человечества вокруг одной эволюционной цели, осмысленной христиански. «Великая и единственная проблема, проблема единого и множества, сейчас для меня быстро выходит из сфер несколько слишком метафизических, в которых я ее ставил и пытался разрешить. Я вижу яснее ее неотложность и ее трудности для реального человечества»¹, — пишет он 17 апреля Маргерит Тейяр-Шамбон. Определяя этот главный внутренний сюжет в своих письмах, он разве что еще больше укрепляется в невозможности втиснуть всю эту громадную и столь ошеломительно разнообразную массу человечества в узкие рамки католически-церковных предписаний и догм. Да, христианство — ось, по которой идет развитие религии будущего, направляющей эволюцию жизни и сознания, но охватить эту массу оно не сможет без глубокого обновления и универсализации. Этой главной мыслью, рожденной впечатлениями от путешествия и Дальнего Востока, он делится и с аббатом Брэйлем в письме от 25 мая 1923 года: «...невозможно себе представить религиозную жизнь, религиозный организм, ассимилирующий подобную массу, если он не будет глубоко

изменен и обогащен... разве что предварительная работа интеллектуальной и социальной унификации не выровняет глубокое различие, которое еще разделяет восточные народы от нашей средиземноморской цивилизации» (ПП, 34)

В Тяньцзинь Пьер Тейяр добирается к середине мая 1923 года, знакомится с собранной о. Лисаном коллекцией Музея, расположенного в большом четырехэтажном здании. В начале июня с хлопотами по экспедиции посещает Пекин, куда можно было добраться на экспрессе всего за три часа. Если первые предварительные впечатления о. Тейяра от северного Китая, «мощного источника интереса для того, кто хочет искать и работать» (Там же), рисуются им в суровом колорите огромных пустынных пространств с голыми скалистыми горами, открытыми «всем большим ветрам земли» (Там же, 35), то Пекин, подробно им описанный, производит на него самое приятное, живописное впечатление национальной архитектурой, обилием вековой зелени, своей насыщенной интернациональной научной средой.

Наконец, уладив все формальности с местными властями, закончив приготовления к походу, уже в середине июня караван двух ученых отцов иезуитов, Лисана (назначенного главой миссии²) и Тейяра, отправляется в экспедицию на плато Ордос во внутренней Монголии. Путешествие к южной оконечности Ордоса было нелегким: день за днем, обходя наиболее беспокойные места (как писал о. Тейяр аббату Брэйлю в цитированном выше письме об общем состоянии страны: «Я попал в Китай, бурный как никогда, почти повсюду отданный бандам восставших солдат» — ПП, 33), продвигались они пешком или на мулах по однообразной, бесплодной пустыне под палящим солнцем в сопровождении двух слуг, пяти погонщиков ослов, десяти мулов, трех ослов, нагруженных экспедиционным оборудованием, а также небольшого (из двух солдат) эскорта охраны, предоставленного губернатором провинции. Больше месяца понадобилось путешественникам, чтобы достичь цели, места раскопок, где уже работал год назад о. Лисан, у небольшой, чрезвычайно извилистой речки Шара-Уссо-Гол, прорывшей себе среди совершенно плоских степей и дюн крутой восьмидесятиметровый каньон, береговые скалы которого были полностью сформированы отложениями четвертичного периода. Палатку

разбили в глубине каньона, где река намыла целую площадку из наносов, рядом располагалось в подземелье прибрежной скалы необычное жилище, «замок-крепость» монгола Ваншока, гостеприимного «хозяина» этих мест. Увлекательные раскопки (в них участвовали две команды: из тринадцати китайцев и старого, но чрезвычайно эффективного в деле Ваншока с пятью дочерьми), козье молоко, каким поила их жена монгола, «буколическая жизнь» «среди коз, лошадей, коршунов, журавлей» (14 августа 1923 — ПП, 44), благоухающая летними цветами степь, замечательная свобода в одежде, в поведении, в мысли напоминает внутреннее состояние молодого Пьера Тейяра времени работы в гротах северной Испании — «Мы живем в палатках, одеты лишь в рубашку, штаны и китайскую куртку. Большая свободная жизнь» (Там же).

Тем временем глубокие слои раскопок, длившихся 24 дня, принесли богатую добычу, вместившуюся в 15 ящиков: хорошо сохранившиеся останки, «скелеты или их фрагменты огромного количества носорогов и газелей, немало — бизонов (с огромными рогами), оленей с любопытными рогами, лошади, кулана, кусок зуба слона (мамонта?), гиену, волка» (ПП, 45), — подробно описывает о. Тейяр их палеонтологические трофеи в письме от 19 августа к другу и коллеге-специалисту аб. Брэйлю. Более поверхностные слои несли на себе следы пребывания древних людей: обломки обточенных камней времени неолита и остатки палеолитического очага. Но еще больше свидетельств существования здесь палеолитического человека принесло глубинное обследование еще одного намеченного места раскопок, Чу Ку Тьена, восточнее первого: за десять дней было извлечено около 500 килограмм разнообразно обточенных камней. А на поверхности лёссовых дюн вдоль всей долины на 15 километров было найдено множество вещей неолитического времени: небольшие орудия, отполированные топоры, глиняная посуда, бисер, терракотовые кольца... И хотя пока никаких человеческих костных останков, всё же впервые, за шесть лет до открытия синантропа, о. Лисан и о. Тейяр находят в этой области явные следы пребывания здесь доисторического человека. В общей сложности за экспедицию, обнявшую площадь в 350 километров, им удалось впервые в трех пунктах зафиксировать такие следы в области

к северу от Гималаев. К концу сентября на обратном пути они уже шли караваном из тридцати мулов и ослов с шестьюдесятью большими ящиками палеонтологических находок (более 3.000 кг).

Казалось бы, о. Тейяр целиком поглощен изнуряющими буднями пути, раскопок, радостями научных находок, но всё же самое главное происходит внутри, там, где в сокровенной глубине растёт и укрепляется его глобальное эволюционное видение. Один, затерянный в безбрежности пустыни, между землей и небом, он ощущает себя человеком вообще перед лицом Бога и мироздания, отдающим себе отчет во взаимном отношении этих трех величин. В письме к кузине от 26 августа 1923 года он признается, что его геологические и палеонтологические занятия, хочешь — не хочешь, неотъемлемая часть его жизни, по абсолютной для него ценности далеко отстают перед его заветной философией, перед «настоящей мистической наукой», где во всём и через всё — Христос. Здесь же он пишет: «Я всё еще, молясь, создаю, мало-помалу, понемногу улучшая ее, мою «мессу над вещами» (ПП, 46) (так он называет её свою «Мессу над миром»). Рано утром, пока все еще спят, он как священник, правда, лишенный всех священных атрибутов таинства («у меня нет ни хлеба, ни вина, ни алтаря»), творит свою *Вселенскую литургию*.

Медитация над такой *космической евхаристией*, в которой Христос предстает «Высшей Душой и физическим Очагом Творения», одушевляющим Своим Присутствием движение всех вещей мира к совершенству, вылилась в проникновенно-огненный текст, созданный вчерне скорее всего на Пасху 1923 года, перед самым путешествием. Затем в сердце Азии, среди пустыни Ордоса, он постоянно звучал из его уст как молитва, уточняясь и дополняясь новыми пассажирами. Вот ценное свидетельство из письма, написанного им Леонтин Занта 7 августа 1923 года, когда их небольшая экспедиция уже прибыла «после шести недель странствий на мулах, через горы и пустыни» к прибрежным утесам Шара-Уссо-Гол: «Когда я целыми днями передвигаюсь на муле, я повторяю, как прежде, — за неимением другой мессы — “Мессу над миром”, которую вы знаете, и я полагаю, что произношу ее с большей ясностью ума и большей убежденностью, чем прежде»³. Растет его убежденность: заглавным

началом синтеза всех культурных достижений рода человеческого, науки, искусства, нравственности, сущностных сил человека, развитых в ходе цивилизации, должна стать религия («мистика», как он нередко ее называет) в ее высшей творческой форме: «...мистика — великая наука и великое искусство, единственная сила, способная синтезировать богатства, накопленные другими формами человеческой активности» (аб. Брёйлю, 9 сентября 1923 — ПП, 47).

Возвращались в Тяньцзинь осенней порой, любимым временем года Пьера Тейяра. В своих письмах кузине он мастерски описывает прелесть осенних пейзажей, особо подробно — последний живописный отрезок пути, проведенный на большой прямоугольной барке, своего рода пароме, на котором они за неделю по течению Желтой реки, сопровождаемые сотнями уток и гусей, пеликанами и лебедями, сплавили себя и уже семьдесят два ящика и сундучка «добычи» до Пао-теу. (Откуда железная дорога их напрямик доставила в Тяньцзинь.) Особенно впечатляющи были вечера на реке, роскошные закаты, яркие краски небосвода, облаков, гор, черные пролетающие стаи диких гусей, как нарисованные на фоне красного неба... Пьер Тейяр вспоминает другие свои осени: в Оверни, в Египте, в Гастингсе, чувствуя сейчас, по сравнению с ними, больший оттенок грусти, «поскольку осень уже вступила и в его жизнь», но в то же время — и большую ясность и спокойствие, поскольку, как пишет он Маргерит 30 сентября, «я лучше различаю, что меня смутно звало в глубокой и загадочной прелести этого сезона, когда чувствуешь себя ближе к Миру, пронизанным им (ПП, 50).

Начав на возвратном пути составлять свои геологические заметки об экспедиции, он уже лелеет замысел написать «литературную фантазию с философским подтекстом о своих монгольских впечатлениях»: «Я хотел бы в описательной рамке провести мысль, что изучение прошлого и пространства в самих себе — пустое и разочаровывающее дело, настоящей наукой является наука о будущем, постепенно реализуемая жизнью...» (ПП, 50). Обратите внимание на эту мысль и это переживание о. Тейяра, которые будут в нем и дальше крепнуть. Недаром, через два дня после возвращения палеонтологической миссии в письме кузине от 15 октября 1923 года он так резюмировал свое основное

внутреннее чувство: «Путешествие закончено, и я живо ощутил, насколько перемещение в пространстве как таковое ничего не прибавляет человеку. Вернувшись к исходному пункту, если он не обогатил свою внутреннюю жизнь, а это не заметно снаружи, он остается таким, как все» (ПП, 51). Впрочем, уже на «пароме», медленно двигаясь по Желтой реке, о. Тейяр пишет поэтически-медитативный текст о своем путешествии, назвав его «Монгольские вещи»: здесь и описание того первоначального притяжения Севера, *таинственной земли*, молчаливых просторов Гоби, что влекли его, «как магнит», и этапы пути, и финальные вопрошания: что же он обрел за эти четыре месяца путешествия, «какое глубокое слово сказала ему она, великая Азия?» (ПП, 59).

Лет двадцать назад, признается о. Тейяр, он отправился бы в подобное путешествие, смутно надеясь в исследовании далеких, неизвестных, загадочных областей «чуть приподнять <...> занавес, скрывающий от людей Великий Секрет», но, увы, уже давно потерял иллюзию, свойственную, кстати, древним народам, «приблизиться к истине через путешествие», через покорение новых пространств — по ним можно шествовать и шествовать, не встретив малейшего лучика света, брошенного «на высшие зоны бытия». И сейчас он даже не чувствует никакого разочарования — ибо и так был к этому готов — оттого, что в созерцании газелей, носящихся по степи, как в третичный период, в общении с монголами, живущими в юртах, как и тысячу лет назад, почти с таким же кругом существования и сознания, Пьер Тейяр, как Экклезиаст, не увидел под азиатским солнцем *ничего нового*, чреватого качественным прорывом в будущее. «Паломник в будущее, я возвращаюсь из путешествия, целиком обернутого в прошлое» (ПП, 61).

В это первое свое путешествие, ограниченное в основном природой пустынь и степей, примитивным крайним укладом, еще плохо зная Дальний Восток в целом, Китай, его людей, о. Тейяр поддается грустному впечатлению: Азия не оправдывает первоначальных его теоретических упований на ферментацию здесь новой жизни и новых идей, которые сумеют «обновить и оплодотворить наш европейский мир» (ПП, 60). И готов воскликнуть: «Да, почивай, ста-

рая Азия, со своими равно выдохшимися народами и разрушенной почвой» (ПП, 62), передав эстафету дальнейшего продвижения в будущее Европе. Коррекции в такой взгляд внесет сама жизнь и ближайшая история тех двадцати лет, которые о. Тейяр проведет в этом регионе, сближение его с интеллектуальной и научной элитой Китая, углубление знаний о стране, понимание особой китайской духовности. Правда, уже в «Монгольских вещах» он спорит со своим впечатлением, выражая и надежду на возгорание искр собственной жизни и собственного (не навязанного извне) ума и идеала великой «древней Азии», и на подспудное неуклонное вырастание в мире чего-то высшего, *небесного*, несмотря на видимую суету и движение по извечному кругу, и бесценность в этом росте мира всего бывшего и ушедшего... И главное то, что выражает он в таком афоризме: «Чтобы стать совершеннолетней, Земля нуждается во всей своей крови» (ПП, 60) — в опыте, культурных, духовных, религиозных поисках и обретениях всех ее народов и индивидов...

По первоначальному плану Тейяр де Шарден должен был поздней осенью вернуться в Париж, но результаты раскопок требуют продолжения работ и еще одной по меньшей мере экспедиции весной следующего года, и ему удается получить разрешение Марселлина Буля и ректора Католического института на продление командировки еще на полгода. Позднюю осень и зиму 1924 года о. Тейяр проводит поочередно в Тяньцзине и Пекине. В музее Лисана он упорядочивает богатейшие материалы экспедиции, пишет геологический, стратиграфический, антропологический отчеты, частично, за неимением книг и образцов для сравнения, разбирается с палеонтологической частью находок. Занимается подготовкой конгресса геологов Дальнего Востока в Пекине (с участием русских), ведет как всегда интенсивную переписку с родиной, оставшимися там друзьями и родными (благо, что пущен транссибирский экспресс, и корреспонденция доходит за 13 дней). В Пекине он узнает всех работающих здесь европейских и американских, не говоря уже о китайских, геологов и палеонтологов, сближается со многими из них, участвует в «нескончаемой серии» научных встреч, приемов, «братских обедов» с коллегами, наслаждаясь свободным интеллектуальным и сердечным общением с

новыми друзьями. Он ценит «глубокий и естественный контакт», устанавливающийся между людьми исследовательских занятий, не чуждыми поискам истины, еще раз убеждаясь, что есть сила, сметающая барьеры между самыми разнородными человеческими *элементами*: «объединяющая сила духа», но лишь такая, что действует «в своем чистом, натуральном виде, а не под оболочкой формализма и условности» (4 декабря — ПП, 69).

Пьеру Тейяру нравится Пекин, особенно его узкие улочки: «это, возможно, самое живописное впечатление, которое я увезу отсюда», — пишет он в кузине 8 января 1924, тут же обнаруживая себя мастером коротких зарисовок *с настроением*: «Позавчера к одиннадцати часам вечера мой кули промахнул мимо Петанга (резиденции лазаристов), и мы добрых полчаса циркулировали в совершенно тихих, едва освещенных узких проходах, под небом, усыпанным великолепными звездами, на котором вырисовывались пологие крыши и огромные кривые деревья, полные ворон» (ПП, 70). Он описывает осеннюю и зимнюю столицу, смену погоды, природных красок и нарядов жителей. Но больше всего привлекает его Пекин как «умный и мыслящий город Китая», «духовное тепло людей, думающих и работающих, как я» (20—21 ноября 1923 — ПП, 68). Среди них он выделяет д-ра Тинга, «очень умного человека», директора Геологической службы Китая, открывшего ему глаза на то, что особенно интересовало о. Тейяра: современное состояние китайской религиозности прежде всего среди интеллигенции, где разрыв со старыми философскими традициями, слишком большое западное влияние, реакция против несовершенной религии, выливающаяся в анти-религиозность («как во Франции XVIII», добавляет о. Тейяр), соединяется с надеждой на самостоятельный путь... Но важная черта, характеризующая китайца (который склоняется по своей природе к агностицизму и прагматизму), — в метафизическом требовании «чего-то, что “оправдывало бы” (sic) жизнь» (27 января 1924 — ПП, 70).

Его интерес к укладу жизни простых китайцев, к характерному национальному типу подвигает его в начале февраля на путешествие в католическую миссию в Чели, к югу от Тяньцзиня, где он знакомится с устройством за стенами укрепленной крепости здесь, в сердце дале-

кого континента, целого христианского поселения с колледжем, типографией, монашками... с самоотверженным трудом миссионеров «в китайской массе, массе огромной, инертной, приземленной, инстинктивно враждебной по отношению к иностранцам, которые предлагают изменения, коих она не желает» (10 февраля 1924 — ПП, 72). В сопровождении молодого миссионера о. Тейяр отправляется дальше, на муле и пешком, к границе Чели и Хо-Нана, в глубинку, за тысячу километров от Пекина, от одного небольшого христианского поселения к другому, в самую гущу бедного китайского населения, доброго и беззащитного, занятого суровой борьбой за выживание, к которому он испытывает сильное чувство сострадания. «Насколько мир преобразился бы, стал непобедимым, оснащенным для всех покорений и побед, — заключает письменный рассказ Маргерит об этом своем путешествии Пьер Тейяр, — если бы люди любили друг друга (объединенные вещью, более великой, чем они сами)» (ПП, 73).

Наступает весна, и с тем же о. Лисаном в первой половине апреля о. Тейяр отправляется с караваном из шести повозок, запряженных монгольскими быками, во вторую экспедицию — уже в восточную Монголию, к южной оконечности пустыни Гоби. Время тревожное, на острие возможной войны между Мукденом и Пекином, разгул бандитизма на дорогах, в пограничной области пустыни Гоби на огромном сером пространстве монгольского плато в это время каждые два-три дня задувает сильный ледяной северо-западный ветер, так называемый «желтый ветер», заполняющий воздух, как туманом, и залепающий легкие мелкой пылью. Путешественники посещают по дороге ряд христианских поселений и резиденции местных мандаринов, которые снабжают их эскортом из десяти солдат. Геологически область совершенно не изучена, и по дороге Тейяр де Шарден делает много интересных для себя наблюдений и открытий. Но только в начале июня они находят в пустыне Гоби первые ископаемые останки животных третичного периода, а через две недели в дюнах между Калганом и Далай Нор — многочисленные образцы фауны миоцена и плиоцена.

Однако в целом на этот раз, по оценке о. Тейяра, результаты — достаточно *разочаровывающие*; у него впечатление, что эту весеннюю научную *партию* он *проиграл*, не считая разве что ряда интересных

геологических наблюдений, связанных со стокилометровой цепью вулканов четвертичного периода, расположенных вдоль Далай Нор и дальше на запад, которые до того, как он полагает, не были еще зафиксированы в геологии этого региона. Сильное впечатление произвели на Пьера Тейяра и особые священные места для монголов-ламаистов Гоби, так называемые «обо»: на возвышенном месте собиралась куча камней, и каждый проходящий мимо верующий монгол добавлял туда свой камень — так созидался одновременно и алтарь, и путевой ориентир. «Эти немые символы, всегда пустынные алтари, рассеянные в безлюдье, действительно, являют собой нечто таинственное, дикое и волнующее» (10 июня 1924 — ПП, 78). В письме к кухне от 30 июня, когда уже заканчивалась экспедиция — выходом к китайскому Калгану, отрядным перепадом от суровой природы с частыми бурями и яростными шквалами ветра к летнему теплу и плодородным равнинам за китайской стеной, о. Тейяр, возвращаясь к недавним переживаниям, рассказывает, как у одного из таких обо он «представил мир Монголии Христу, к Кому несомненно никто не взывал в этой области, абсолютно вне влияния миссионеров» (ПП, 80).

В завершение своего первого пребывания в Китае о. Тейяр 10 сентября посещает в Шанхае могилу своей сестры Франсуазы, монахини Мари-Альберик Святого Сердца, настоятельницы Сестер бедняков, самоотверженным служением и жертвенной кончиной тринадцать лет назад дополнительно сердечно связавшей его с этой древней землей.

Снова Париж. Изгнание

В октябре 1924 года в сопровождении 49 ящиков ископаемых находок Тейяр де Шарден возвращается в Париж. Еще прежде из Китая им было послано немало экспедиционных образцов, теперь же с новым прибавлением они уже доверху наполнили палеонтологическую лабораторию Музеума: «Это были длинные кости и черепа гиппопотамов и носорогов. М. Буль ворчал: “кости отца” скоро нас вытеснят отсюда на улицу!» Я цитирую небольшие поздние воспоминания тогдашней студентки Марселлина Буля при его лаборатории Иды Трит:

«Лаборатория Музеума естественной истории зимой 1924–1925» — они больше посвящены Булю, но в тексте мелькает и фигура того, кого сам Буль называл «господин аббат». Хотя на самом деле Иду Трит, молодую американку горячих левых убеждений, тогда жену известного депутата и журналиста, коммуниста Поля Вайана-Кутюрье (который, кстати, тоже посещал Музеум, интересуясь палеонтологией), увлек — и похоже страстно — этот самый «господин аббат». Рассказывает она о Пьере Тейяре скупно, вспоминает, как сидел он у окна за рабочим столом в своем длинном черном одеянии, склонившись над микроскопом. Сама она тоже занималась в лаборатории, и руководивший ею Буль отослал ее к нему за геологическими консультациями и помощью в овладении целостным методом в палеонтологии. Вот как она описала о. Тейяра: «Он только что вернулся из своей первой экспедиции в пустыню Гоби. <...> Тонко вырезанные черты лица, высокий, несколько наклоненный в своей темной сутане, он был единственным, о ком М. Буль любил говорить, что они представляют вдвоем два классических типа овернца: длинный, тонкий, аристократический и толстый, широкий, плебейский. Таким образом он подчеркивал свое крестьянское происхождение»⁴.

Отношения, тесные, уважительные и дружески нежные, у Пьера Тейяра завязались вообще с четой Вайан-Кутюрье, прежде всего с самим Полем, земляком и другом его собственного друга, графа Макса Бегуэна, который характеризовал Поля как «человека большой культуры и большого сердца, трепетного художника и воодушевленного поэта», кого в коммунистическую партию привел опыт ужасов Первой мировой, где он сражался как офицер танковых войск. С о. Тейяром Вайяна-Кутюрье сближала и общая военная биография, и интерес к доистории (со своей женой он любительски занимался раскопками в гротах департамента Арьеж), и «вера в будущее человечества», которая «создавала климат доверия, не нарушаемый какими-либо догматическими спорами»⁵. Что касается Иды, то, судя по отдельным прикровенным намекам Пьера Тейяра в письмах к Огюсту Валансену, эта умная, пассионарная, далекая от религии женщина, в сознание которой с трудом входили ограничения, сознательно и добровольно поставленные себе Тейяром-священником и монахом, пыталась переломить его.

И это стало для него трудным испытанием, из которого он вышел, не изменив ни обетам, ни своему пониманию любви.

Хотя его научные исследования были сосредоточены в Музее, Тейяр де Шарден отказывался входить в штат его сотрудников, предпочитая большую свободу располагать собой⁶. Он возобновляет преподавание студентам по геологии в Католическом институте, выступает с лекциями и докладами перед католическими учащимися Эколь нормаль супериор (École Normale supérieure), перед членами Общественного союза католических инженеров, в более узких интеллектуальных и религиозных кругах... Среди студентов успех его растет, конспекты его лекций ходят по рукам. Что касается «кругов», то тут отношение и реакции разные: от сдержанности и резкого неприятия до обращения в его веру, полного солидарности и энтузиазма.

Особенно углубленно развивается его контакт с профессором Коллеж де Франс Эдуардом Ле Руа, каждую среду вечером в половине 9-го он является к нему домой на улице Кассет. И тут начинается долгая горячая беседа по всему кругу проблем активно-христианского эволюционизма. Это был случай родственного совпадения основных мировоззренческих установок. В смысле идей лидером был о. Тейяр, его ноосферные представления находились в это время в стадии рождения и оформления, но Ле Руа, воистину, воспринимает их как бы за свои и затем широко использует, фактически излагает в своих лекциях 1927–1928 учебного года, составивших его книгу «Происхождение человека и эволюция разума» (1928). В ней он счел необходимым отметить, что представленное здесь видение — результат его общения с Тейяром де Шарденом, их многочасовых дискуссий, и ему невозможно уже скрупулезно отделить соответствующее авторство тех или иных положений и поворотов мысли. (Впрочем, по просьбе о. Тейяра, находившегося в это время в опале, в своей книге Ле Руа максимально сократил упоминания его имени. Эта книга встретила резкое неприятие консерваторов разного рода, и религиозных и ученых светских, и о. Тейяр через своих друзей способствовал ее печатной защите.)

Сам Пьер Тейяр так определил и границы влияния на него известного профессора, и значимость для себя их интеллектуального взаимо-

действия: «Я любил его, как отца, и многим ему обязан: но не в том смысле, что обязан ему той или иной идеей, но между 1920 и 1930 годами главным образом он придал мне веры в себя, расширил мое сознание (и чувство верности Церкви...), а также послужил (в Коллеж де Франс) трибуной моих рождающихся идей о гоминизации и ноосфере. Я полагаю, что само слово “ноосфера” — мое (впрочем, почему знать!) Но это он ввел его в обращение...»⁷. Это понятие, действительно, принадлежало о. Тейяру, оно впервые появилось в его парижском эссе мая 1925 года «Гоминизация» (опубликовано лишь в 1957 году в третьем томе его «Сочинений», носящем общее заглавие «Видение прошлого»): «Яснее чем другие, геолог Зюсс определил теллурическое значение таинственной живой оболочки, которая родилась на заре геологических времен вокруг нашего планетного единства. Так вот, здесь предлагается, несмотря на кажущуюся поначалу фантастичность и чрезмерность подобного взгляда, увидеть мыслящую оболочку биосферы как такого же порядка зоологическую (или, если хотите, теллурическую) величину, как сама биосфера. <...> И это так или иначе означает, что необходимо представить над животной биосферой человеческую сферу, сферу рефлексии, сознательного изобретения, ощущаемого единства душ (ноосферу, если хотите) и постигнуть в генезисе этого нового целого феномен особого превращения, касающегося предшествующей жизни: гоминизацию»⁸.

Тем временем столь желанная для о. Тейяра столичная платформа его духовной активности неожиданно уходит из-под ног. Рокковую роль в этом, как и во всей его дальнейшей биографии, сыграл один из его текстов, еще двухгодичной давности, написанный им по просьбе о. Луи Риденджера, профессора догматического богословия схоластики в Энгие (Бельгия), где о. Тейяр прочел в конце зимы 1922 года две лекции о трансформизме: «Эволюция млекопитающих» и «Приматы и человек». Тогда-то в ходе частной беседы с ним о. Риденджер и попросил его подробнее разъяснить его взгляд на первородный грех, тем более что он у него уже сложился и высказывался в неопубликованных эссе 1920 года «Заметка о типах божественного действия во Вселенной» и «Падение, искупление и геоцентризм» («Сочинения», т. 10). Результатом явилась небольшая

десятистраничная «Заметка о возможном историческом представлении первородного греха», имевшая сугубо конфиденциально-частное предназначение.

Через четверть века, в ноябре 1947 года, о. Тейяр вновь специально вернется к этой теме в «Размышлениях о первородном грехе», где выскажется по существу в духе своей ранней заметки, кстати, столь же сжато, но более ясно и углубленно. Вопрос о фатально нависшем над родом людским первородном грехе был не раз камнем преткновения в спорах о. Тейяра с его коллегами-учеными: «Смушение и скандал для колеблющихся людей доброй воли и в то же время прибежище для ограниченных умов, история падения препятствует на наших глазах столь необходимому установлению христианского, в полной мере гуманного и гуманизирующего, мировоззрения»⁹. В своей ранней заметке, отмеченной логически-четким, почти *теоретическим* типом рассуждения, о. Тейяр пытается согласовать этот догмат «с наименее гипотетическими данными опыта и истории»¹⁰, не находя на Земле в прошлом, как оно уже исследовано наукой, «сколько-нибудь достоверного места» для Эдема и Адама. По его убеждению, все многообразие зоологической группы гоминидов не может основываться на одном прародителе, а рай, изъятый из всеобщих законов *смерти, боли, зла*, присущих становящемуся миру, мыслим лишь в Универсуме, отличном от того, какой мы знаем. Представить рай как некий когда-то существовавший чудесный пяточок на реальной Земле и в реальном Космосе невозможно. Так что метафизически и Эдем, и первая пара могли существовать лишь в совсем другом плане бытия, а в результате *падения* спуститься «в сферу низшую (нашу, в данном случае), т. е. им-материализироваться, воплотиться, внедриться в собственно животный ряд, в каком мы рождаемся сейчас...»¹¹.

Автор здесь рассматривает два варианта такого возможного религиозно-мифологического представления (ниспадение из высшей сферы в низшую или полная «переплавка» мира из более духовного в более грубо-материальный в результате некоего непослушания первых людей, наподобие падения ангелов), но самому ему ближе другое видение: «В мгновенном и локализованном акте первородный грех выражает, переводит, персонифицирует постоянный и универсальный за-

кон вины, который присущ человечеству в его ситуации *in fieri* (*становления*. — С.С.) <...> Драма Эдема, в таком понимании, это драма самой человеческой истории, спрессованной в этот глубоко экспрессивный символ реальности. Адам и Ева — образы человечества на пути к Богу»¹². О. Тейяр законно космозирует понятие первородного греха и зла, имея в виду те неизбежные ошибки, промахи, сбои, болезненные тупики, которые включает в себя эволюционное развитие в ходе проб и нащупываний верного, восходящего пути. Но ошибка, вина, *грех* в христианском видении творения и затем падения спасительно дополняется искупительной схемой — Христова воплощения, сознательного вектора к преобразению, к плеромизации, к обретению сущим Божественного типа бытия.

Итак, предназначенная для одного, может быть, нескольких заинтересованных лиц, «Заметка о первородном грехе» за два года неисповедимыми путями, скорее всего переходя от одного знакомого к другому, в конце концов попадает в «Рим», как обозначал сам о. Тейяр высшие иезуитские власти. Там ее дают на отзыв одному из *ревизоров*, вроде бы «умеренному богослову», но «безусловно очень далекому от всякой философии» (письмо о. Валансену, 13 ноября 1924 — ЛП, 111), — тот буквально оцепенел перед лицом такого свободного и смелого подхода к столь ортодоксально свято застывшим вещам. Затем были призваны на подмогу еще два цензора, тоже расценившие тейяровскую заметку как ужасный, шокирующий скандал.

Уже в мае 1924 года с разных сторон от знакомых и друзей о. Тейяра до него доходят эти дурные вести и подробности их. Сам виновник скрытого орденского переполоха больше всего опасается, как бы не стали его жестко гнуть, принуждая к подписи некоего идейного ультиматума-отречения — чего он решительно делать не желает. Впрочем, высшие римские власти принимают «соломоново» решение: речь идет о уже добившемся значительных научных успехов, уважаемом и ценимом собрате по ордену, к тому же о его сугубо *личных листочках*; скандала и шума поднимать не следует, а вот удалить его подальше от столицы, от возможных поклонников его мысли, тем более от молодых умов, следует немедленно. Прежде всего его отстраняют от преподавания в Католическом институте, а уж искать и думать, *куда подальше*

его отослать, долго не пришлось — ясное дело, в Китай, для продолжения геологических и палеонтологических изысканий, и надолго, лучше всего фактически навсегда (хотя вначале речь шла о полугодичной или годичной командировке — иезуиты умеют мягко подстилать свои решительные и дальние цели). Что, собственно, и случилось — с Китаем связана почти вся дальнейшая жизнь о. Тейяра: два десятка лет пробыл он в этой мягкой научной ссылке, отлучаясь лишь на приезды во Францию, США, экспедиции в Африку, Индию, Бирму...

Окончательный вердикт религиозных властей сообщил ему при личном свидании 15 мая 1925 года новый Лионский провинциал, о. Жан-Батист Коста де Борегар, кстати, соученик о. Тейяра и его друг, с которым он уже и до того советовался, стараясь найти наиболее щадящий выход из этой истории. Известно, что о. Тейяр писал и самому генералу ордена, о. Владимиру Ледошовскому, разъяснял свои взгляды чистосердечно, без обиняков и «хитростей», чем, как полагали его друзья, только навредил делу. В общении с властями, с товарищами по ордену, когда речь шла о его идеях и работах, о. Тейяр был всегда искренен и прям, менее всего походя на расхожий образ осторожного и хитро-лукавого *иезуита*. Ведь главной его задачей было внести в церковь воздух свежих установок, открывающих христианству реальные метафизические и исторические перспективы успеха в мире. И тут он себя чувствовал провозвестником и подвижником Идеи, со всеми неизбежными для такой фигуры последствиями, в том числе самыми лично негативными.

Да, удар о. Тейяру был нанесен более чем болезненный, *долгодействующий*, оставивший горькую травму в глубине его существа. Он любил Париж, среду ученых, близких друзей, общение со студентами, вокруг него уже собирался круг избранных умов, с ними он мог обсуждать и углублять новые видения и перспективы мысли, только здесь, в центре Европы, с этого интеллектуально «стратегического пункта», могло начаться и проникновение его идей в сознание современников... И надо еще учитывать главное: он предчувствовал, что на будущее ему может быть фактически выделено лишь чисто научное поприще деятельности с запрещением вторгаться в теологические и философские сферы и тем более обнародывать свои рассуждения и мнения.

В письме к о. Огюсту Валансену, от 16 мая 1925 года, кому, как мы знаем, он всегда с полной откровенностью поверял самые тайные складки своей души, о. Тейяр так описывает последствия совсем свежего шока от орденского решения: «Я изобразил хорошую мину, но внутри меня происходит нечто похожее на агонию или бурю» (ЛП, 115). В этом же письме о. Тейяр раскрывает тот драматический конфликт, который с разной степенью остроты будет им переживаться до конца жизни. Он никак не может поддаться по-человечески понятному, «столь простому и сладкому» желанию так или иначе воспротивиться мнению ордена или вообще расстаться с ним. Так он «скомпрометировал бы в глазах наших (и других) религиозную ценность своих идей» — тут же бы в этом увидели его «отдаление от Церкви, гордость...» (Там же). Но все же суть не в предполагаемых реакциях *других*, а в нем самом: так он предал бы свое убеждение в том, что Бог *одушевляет* все жизненные события и испытания, что само его *новаторство* лишь обнажает верность первичным, древним основам христианства — а это он и надеется доказать примером своей жизни и своей мысли, оставаясь верным сыном Церкви. Но, с другой стороны, разве истинное его призвание — лишь следовать тому, чему он поклялся восемнадцатилетним юношей, а не то призвание, которое есть «настоящий ответ на полноту его жизни зрелого мужа?» (Там же). Он старается, но не может уверить себя до конца, что *послушание* в данном случае будет означать *верность его идеалу*.

В следующем, через три дня, послании к другу (19 мая 1925 года) — в ответ на его увещевания успокоиться и найти в Боге неколебимый душевный мир — о. Тейяр еще раз уточняет характер своих духовных загвоздок, которые не дают ему чаемого умиротворения: он опасается «под видом верности встать на банальный широкий путь, который на деле являет лишь недостаток мужества» (ЛП, 117). Он был бы готов «причаститься с самой глубокой радостью этой малой чаше» (с. 118), поднесенной к его устам орденом, если бы был уверен, что в ней таки *кровь Христова*. «Продолжайте молиться за меня, — пишет он через неделю тому же адресату, — меньше за счастливый исход этого частного дела, сколько за то, чтобы я продолжал видеть в Церкви, несмотря ни на что, свет Бога: да,

по сути это *настоящее* поле битвы» (ЛП, 121). Надо полагать, что *полем битвы* была в этот крестный момент жизни его собственная душа.

Постепенно, за год-полтора, преодолевает он муку душевного и духовного разрыва, выстраивая внутреннюю крепость в «контакте с Единственным Необходимым»¹³, ориентируясь на максимум работы и служения, на максимум духовных, творческих усилий в тех условиях, в какие поставила его жизнь. Но все же отголоски той *бури*, что вызвала в его душе насильственная операция, когда его вмиг вырвали из среды, какую он считал для себя наилучшей для своей земной миссии, да и на саму миссию наложили запрет, будут еще не раз звучать в эти годы в его письмах близким людям. «Если бы вы знали, как горько сгибаться, когда нет внутренней уверенности, что сгибаться хорошо, и несмотря на всё опасаясь, делая это, что предаешь настоящее мужество и настоящую самоотверженность. А как было бы хорошо, и быстро бы сделалось — всё разбить, дабы обрести свободу быть собой, *на полной искренности* говорить с самим собой!.. Ведь, похоже, именно это принесло Евангелие в своей первозданной истине!» (Огюсту Валансену, 16 января 1927, ЛП, 156). По собственному признанию о. Тейяра, его посещают мгновения, когда «намордник» принуждения к молчанию в самом для него важном предмете, тяжесть беспрекословного подчинения ордену, гнетущая «католическая» атмосфера, но прежде всего внутреннее требование истины и духовной свободы, убежденность в своей правоте высекают из него бунтарские искры, которые он, однако, тут же старается гасить. Он чувствует себя среди потоков таинственных и мощных духовных сил, которые несут его, как птицу в вихре, — правда, и в самые раздирающие моменты знает, что всё же победит и обстоятельства, и себя, обретет прочную внутреннюю гавань.

Вот еще несколько отрывков из писем о. Тейяра к о. Валансену, обозначающих новую внутреннюю фиксацию его твердого и трезвого самоопределения перед лицом христианской догмы и Церкви: «Я всё больше полагаю, что нет оси спасения миру вне оси христианства, но у меня такое впечатление, что на этой оси я схожусь с большинством офици-

альных христиан всё меньше и меньше. В некотором роде *я не доверяю* больше внешним проявлениям Церкви. <...> Есть люди, которые чувствуют себя счастливыми в видимой Церкви; я же, кажется, был бы счастлив умереть, чтобы от нее избавиться, т. е. найти Нашего Господа вне ее» (10 января 1926 — ЛП, 132); «Мне кажется, что после стольких испытаний последних месяцев, я обретаю “Универсального Христа”, обогащенного и усиленного всем, что прошло через меня за два года, — из желаний, бунта и страстей. И в этой атмосфере, мне кажется, что всякий гнев, всякое злопамятство укрощаются, уходят, испаряются» (27 июня 1926 — ЛП, 136); «Я лишь прошу, чтобы меня использовали и ввели в берега. Я чувствую, что опасно оставлять меня без нормального и контролируемого выхода наружу. <...> И знаете ли, верность из принципа религиозному ордену (“оставаться, чтобы оставаться”) не кажется мне больше добродетелью. Это средство, которое выдает себя за цель» (5 апреля 1927 — ЛП, 158); «Единственное, чем я могу быть: своевременным и неотступным голосом, который повторяет, что Церковь будет слабеть и хиреть, пока она не избавится от искусственного мира обволакивающей ее вербальной теологии, количественного сакраментализма и subtilной набожности и не изменит себя в направлении *реальных* человеческих устремлений. <...> Ничто не значит больше в мире для меня, чем это дело: спасти дух и истину. <...> Я только хочу жить “страстно в вере”, двойной вере в Мир и Христа» (25 февраля 1929 — ЛП, 182); «В глубине я достаточно безмятежен. <...> Подострая, почти анти-христианская фаза, которую я прошел, переплавилась в более широкую и более спокойную позицию» (2 апреля 1929 — ЛП, 187).

А вот как завершает о. Тейяр самооценку испытанной им духовной бури в письме к Леонтин Занта от 7 февраля 1930 года: «...я сейчас нахожусь в состоянии “над бунтом”. Выражение несколько парадоксальное, но оно точно передает то, что я испытываю и через какие промежуточные этапы я к этому пришел»¹⁴. Но и через три года, при всей сохраняющейся верности католической церкви, главным образом благодаря общей христианской основе («мы мечтаем об одном и том же, единственном Христе»), о. Тейяр признается другу Валансену, что его религиозный оптимизм нередко

противоположен «статичному пессимизму» Рима (13 октября 1933 — ЛП, 249). Передавая свои внутренние доказательства, доводы, предложения, которые не раз горячо звучали в его раненой душе и смятенном духе, не находя выхода к высшему церковному адресату (а разве что в доверенные уши ближайшего друга), о. Тейяр напоминает о четвертом обете, который дают вступающие в Общество Иисуса, кроме трех традиционных (бедности, целомудрия и послушания), — обете выполнять любые миссии папы в любом месте мира во имя блага Церкви. Вот он и предлагает себя — расширительно и по существу четвертого обета — в «разведчики» духа Церкви: «Почему бы не использовать меня в “миссии” на попроще идей, поскольку обстоятельства влекут меня к этому?» (5 апреля 1927 — ЛП, 158). Собственно, так и не получив подобной санкции, о. Тейяр сам на себя взял эту первопрородческую миссию в области религиозных идей, раскрывающих и углубляющих христианское видение и задачу.

Однако вернемся к последним месяцам о. Тейяра в Париже. Добившись годовой отсрочки на завершение дел, он проводит это время, заглушая внутреннюю боль, очень интенсивно, много работая в Музее (он пишет о. Валансену о «тирании Лаборатории, которая им полностью овладела», 10 января 1926 — ЛП, 131), непрерывно встречаясь с разными людьми, выступая в небольших частных собраниях, читая лекции по трансформизму одному из католических кружков и по проблемам религиозного отношения к жизни группе молодых интеллектуалов, независимых и *зубастых*, кого он сумел покорить смелой духовной высотой¹⁵... Он по-прежнему посещает Эдуарда Ле Руа, эти регулярные беседы по средам умиротворяют его душевно, интеллектуально стимулируют — не даром называет он их, используя термин св. Игнатия Лойолы, «духовными упражнениями». Активно участвует о. Тейяр и в проводимых Ле Руа еще с 1923 года пятничных «апологетических конференциях», где царит дух свободного религиозного исследования, где вызревают обновленные неохристианские установки. В том же письме от 10 января Тейяр де Шарден сообщает «дорогому другу» о. Валансену о своем ощущении мощной отдачи и со стороны его научных занятий, и со

стороны влияния на других: «Никогда я не чувствовал себя так хорошо устроенным для того, чтобы действовать в своей среде, а тут уже подходит момент отъезда...» (ЛП, 131).

Китай. Экспедиции, открытия, труды

Погружаясь в пасхальные дни на пароход в Марселе, Тейяр де Шарден испытывал чувства смешанные: и горечь разлуки с друзьями, с родиной, с Парижем, с формирующимся кругом единомышленников, но вместе и надежду на обновление своей жизни. Отправлялся он в Китай всё же не без охоты: манили экспедиции, уже запланированные о. Лисаном, любимая работа *в поле*, новые открытия, Азия, Юго-Восток, огромный *пробуждающийся* регион, улыбалась возможность на какое-то время (вначале представлялось — не столь долгое) укрыться от пристального внимания религиозных властей, уйти в духовное сосредоточение, не смущаемое парижской суетой, даже самой дружески-отрадной и умственно питательной. Еще находясь в Париже, о. Тейяр писал тому же о. Валансену о своей ностальгии по Китаю, но утверждался всё же на главном, утешающем и укрепляющем: «В конце концов лишь одна вещь имеет настоящее значение, не так ли? “Видеть” Бога, всё равно где» (22 августа 1925 — ЛП, 126).

Был тут и уже отмеченный сугубо интимный момент, связанный с отношениями с Идой Трит. Как писал Пьер Тейяр Огюсту Валансену 10 января 1926 года, для него в этой коллизии «отъезд в Китай несомненно будет провиденциальным...» (ЛП, 132) — похоже, что и сам, находясь в поле мощных эротических энергий, он решительно бежал и «профанического» поворота этих отношений, и резких отторгающих, обидных жестов со своей стороны, надеясь на естественное остужающее воздействие расстояния и разлуки... Он стремится следовать замечательному совету друга Шарля: «Надо всё это утопить в большем свете». Кстати, так оно и вышло. И всё же внутренняя борьба в нем не утихла до конца, некоторый ее след ощущается и через три года в письме кузине Маргерит от 12 января 1929, которое она не включила в сборник тейяровских «Писем путешественника»:

«Лично я чувствую себя насколько возможно сердечно свободным, но не знаю, как мне выпутаться, не разбивая (сердца другой. — С.С.) и не совершая зла. Брэйль хочет, чтобы я резко порвал. Но это не было бы ни человеческим, ни особо красивым, ни даже христианским. В любом случае решено, если эта история продолжится по моему возвращению во Францию, я буду внешне держаться крайне сдержанно» (Цит по: ЛП, 134). А вот еще одно интересное свидетельство Пьера Тейяра, помещенное им в постскриптуме к письму Огюсту Валансену через год после отъезда: «Коммунистка пишет мне часто, и я не перестаю постоянно удивляться плещущему через край богатству ее темперамента. Сколько сил еще вне Церкви!.. Мне кажется, что мы пришли к спокойной дружбе. Возможность моего возвращения в Европу не вызвала никакого взрыва. Мне кажется, что лично “I got it over” (“Я преодолел это”). — С.С.). — Это ценный элемент в моей жизни. Но если бы вы знали, насколько я стал не способен наслаждаться чем бы то ни было. — Моментами, мне кажется, что от меня осталась лишь сила, устремленная к тому, что вы уже знаете, как сверхчеловеческое или всеобъемлюще человеческое» (5 апреля 1927 — ЛП, 160). В письмах другим друзьям повторяется этот мотив исчезновения в нем *чувства личного наслаждения*, «огромной потери интереса к себе, странно сосуществующей с умножением глубокого вкуса к бытию, — как если бы какая-то великая сила выгнала меня из меня самого» (Максу Бегуэну, 11 ноября 1929, Цит по: ЛП, 196). Этот новый, целиком овладевший им идейно-пророческий пафос, вытеснивший личную сторону жизни, при всех прочих причинах и обстоятельствах, похоже, и результат достаточно успешно проведенной им сублимации вполне земного влечения¹⁶.

Итак, прощание с Парижем, Марсель, посадка на тот же, что и в первую поездку, корабль «Ангкор», вновь морское путешествие, на полтора месяца, с середины апреля по начало июня 1926 года, с остановками в портах на один-два дня, которые Пьер Тейяр использует обычно для экскурсий по городу и окрестностям, будь то Аден, Коломбо или Сайгон... Простор, спокойное движение, одиночество располагают к тому, чтобы углубиться в себя, посозерцать, привести в порядок мысли. В частности, на основе только что им читанных в Париже лек-

ций Тейяр де Шарден за это время успевает закончить эссе о трансформизме. Весьма выразительно и искусно описывая в своих посланиях разворачивающиеся по пути состояния природы, пейзажи, о. Тейяр признается в том, что весь этот великолепный и разнообразный «убор Земли», который он когда-то «безумно любил», уже мало его увлекает («Я констатирую, что “природа” почти мертва для меня. <...> Сейчас, кажется, я люблю лишь Жизнь, которая в глубине ее сердца»¹⁷), правда, делает при этом одно исключение: «Может быть, по причине именно египетской инициации и первого там очарования, предпочтение мое навсегда было отдано теплым и пустынным областям Аравии, напоенным запахом ладана и кофе» (Иде Трит, 3 мая 1926 — ЗЧ, 33). (Кстати, Пьер Тейяр не раз говорил о себе как о «человеке тропиков».) Натуралист-мыслитель, о. Тейяр отмечает среди роскоши растительных и животных форм южных стран отчетливые контуры новой оболочки Земли, связанной с трудовой, преобразовательной деятельностью человека, впрочем еще весьма дисгармоничной и нередко разрушительной. Как и в первой поездке в Китай, его впечатляют и «непроницаемые перегородки, разделяющие между собой человеческие группы» (Иде Трит, 23 мая 1926 — ЗЧ, 36–37), тем более заставляющие искать воистину новые способы Благовестия («Как проповедовать людям доброту и любовь, не предоставляя в то же время такую интерпретацию мира, которая оправдывает эту доброту и эту любовь?» — Иде Трит, 24 апреля 1926 — ЗЧ, 32).

Несколько слов о новом источнике цитирования «Завершить человека. Неизданные письма (1926–1952)», вышедшем в один 1968 год сначала в Нью-Йорке под заглавием «Письма двум друзьям», потом в Париже. Первая серия писем, адресованная одному из корреспондентов, была написана о. Тейяром по-французски и переведена в нью-йоркском издании на английский, вторая серия, обращенная к другому, представляла изначальный английский текст. (Английским языком о. Тейяр владел в совершенстве.) Французское издание этих писем, напротив, уже представило оригинал первой части и перевод с английского на французский второй. В предисловии друга о. Тейяра, бывшего долгое время его орденским руководителем (supérieur), автора исследования о нем, отца д'Уэнса¹⁸, мы узнаем,

что оба американских *друга* были женщинами, что они, предоставив к печати письма о. Тейяра к ним, опустили всё лично касающееся их самих, объяснив это так в письме к д'Уэнсу: «Мы попытались, одна и другая, убрав всякую отсылку к себе, стереть, насколько возможно, личность адресатов. Если публикация этих писем полезна, то только потому, не так ли, что они обнажают душу и мысль автора. Именно поэтому мы хотим для себя полной анонимности» (с. 8). Обе незаурядные, духовно ищущие женщины не были христианками, хотя весьма сочувствовали учению своего французского друга. И в письмах к ним Тейяр де Шарден чувствовал себя свободнее и шире в аргументации своих идей, одновременно обнаруживая замечательную способность новой, современно-углубленной христианской апологетики по отношению к *неверующим*. Женская душевная чуткость располагала его к более откровенному обнаружению своих переживаний; не остался неудовлетворенным и женский интерес к конкретике существования, точным деталям, обстановке действия: в результате получилась своего рода авторская летопись большого периода жизни о. Тейяра. Эти письма, чрезвычайно ценные в биографическом и душевно-духовном плане, широко используются мною при реконструкции указанного периода. Однако анонимность корреспонденток в настоящее время уже раскрыта: первой, кому Пьер Тейяр писал по-французски, была Ида Трит, позднее Трит-Бержере (ее вторым мужем был французский литератор Андре Бержере), второй — жена Хельмута де Терра, немецкого геолога и палеонтолога, с которым о. Тейяр работал в Индии и на Яве, затем профессора Колумбийского университета в Нью-Йорке, романистка американского происхождения Рода де Терра (разошедшаяся со своим мужем). С ней Пьер Тейяр начал переписываться с 1938 года.

Важнейшим источником его путевых впечатлений остаются и его письма кузине Маргерит Тейяр-Шамбон, перекликающиеся по общему настроению с посланиями Иде Трит. Да, он продолжает замечательно описывать море, воздух, новые небеса и земли, да, он молится Богу, чтобы тот дал ему «слышать всегда и доносить другим опьяняющую, безбрежную музыку вещей» (26 апреля 1926 — ПП, 87–88)... Он ищет такого же, как прежде, «овладения миром», но уже «холоднее,

почти без радости», видит всё четче и яснее, убеждения его всё тверже, но *чувствует* он *меньше* и слабее: «От оболочки мест и расцветок мне скучно до слез. То, что я люблю, внешне не видно. Несомненно, так в каждом человеке готовится переход из одной сферы в другую» (Там же, 87).

В 1926 году, когда Тейяр де Шарден прибыл в Тяньцзинь, республиканская власть в Китае (установившаяся в 1912 году после свержения маньчжурской династии) переходит к Чан Кайши. Никакой стабильности, страна бурлит, коммунисты, организовавшие свою партию в 1920 году, ведут пропаганду среди бедноты, устраивают рабочие забастовки и выступления, жестоко подавляемые властью, а в 1934 году начинают так называемый «Великий поход», призванный привести их к полной победе. Тем временем Япония, используя внутреннюю китайскую междоусобицу, захватывает в 1931 году Маньчжурию и Монголию, а в 1937 году объявляет войну собственно Китаю. Перед лицом общего внешнего врага коммунисты и чанкайшисты объединяются, но уже к 1946 году первые берут верх по всему Китаю, что приводит к установлению коммунистического режима и образованию в 1949 году Китайской народной республики. Это, так сказать, самый общий и кратчайший обзор исторического периода, который до 1946 года захватил о. Тейяр, следя за перипетиями этого бурного времени, то надеясь на возрождение Китая как современной самой значительной юго-восточной державы, то горестно в этом сомневаясь.

Несколько лет этого опасного, кризисного периода о. Тейяр проводит между Тяньцзинем и Пекином, участвуя в многочисленных геологических и палеонтологических экспедициях по Китаю. Он вникает в смутное китайское время, больше всего сочувствуя крестьянам, «славным и наивным», гостеприимным, *улыбающимся*, несмотря на разгул бандитизма и постоянные грабежи, в домах которых он часто останавливается во время путешествий: «Бедные люди, почти весь скот которых украден, а сами они живут на скудных клочках земли, с трудом и лишь на время отвоеванных у эрозии. Я никогда раньше, как сейчас, не чувствовал серьезность военной раны Китая. Банды солдат дезорганизуют и разрушают всё, а великие вожди думают лишь о прибавлении

своих владений, не заботясь по-настоящему об улучшении состояния страны» (конец августа 1926 — ПП, 96).

Всё больше времени о. Тейяр проводит в Пекине, особо не затронутым войной. Здесь образовалось довольно много научных заведений, где работали ученые разных стран. Рим в эти годы был нацелен на учреждение китайской католической церкви и создавал в стране свои миссии и учебные заведения. Среда, в которой жил и вращался Тейяр де Шарден, была самой интернациональной: американцы, австралийцы, новозеландцы, европейцы, китайцы... Ему нравится это многонациональное, дружеское окружение, «теплый и интеллигентный интернационализм» (Иде Трит, 14 февраля 1927 — ЗЧ, 73), в котором он радостно чувствует себя «гражданином Земли», проецируя это чувство на свои убеждения и надежды: «Да, я полагаю, наступает время, когда новые привязанности — настоящие, пан-человеческие — прорвут националистические рамки и в политике и в религии» (Иде Трит, 28 ноября 1926 — ЗЧ, 65). В Пекин время от времени заезжают западные дипломаты и политики, известные деятели науки и искусства, спортсмены — Пьер Тейяр включен в разнообразную светскую жизнь китайской столицы: приемы, обеды, беседы — в окружении дружески сплоченного полу-европейского, полу-китайского местного образованного общества. Для него это не просто приятное развлечение, за всеми завязывающимися связями для него стоят проекты новых научных предприятий, маячит дорогой идеал международной науки как самой мощной силы построения «мыслящей оболочки» Земли. В начале декабря 1926 года в Пекине проходит большой Тихоокеанский геологический конгресс с широким присутствием ученых из Америки, Франции, Австралии, Новой Зеландии — о. Тейяр принимает в нем активное участие, затем две недели патронирует своего старого друга М. Лакруа, постоянного секретаря Французской академии наук, сопровождая его в экскурсиях по дальним окрестностям столицы.

Живя в Тяньцзине, как и во время первого приезда в 1923–1924 годах, на территории процветавшей в это время *École des Hautes Études industrielles et commerciales* (Школе высшего индустриального и коммерческого образования), основанной отцами-иезуитами, где находился

и Музей Лисана, о. Тейяр много работает в нем, разбирая последние археологические трофеи. В феврале 1927 года фонд Карнеги (представленный здесь китайскими, шведскими и американскими специалистами) предлагает ему взять на себя ревизорскую службу по всем исследованиям ископаемых позвоночных и человека в Китае. До того он официально был лишь посланником парижского Музеума с более чем скромными средствами, стреноженный в своем научном универсализме ревнивой установкой Марселлина Буля работать только на его учреждение. Сейчас его сфера деятельности и ответственности («я теперь нахожусь <...> во главе геологического движения в Китае») вкуче с материальными возможностями для исследований значительно расширяется, простираясь, как пишет он 20 февраля 1927 года своей кузине, «на область, составляющую по площади пол-Европы» (ПП, 102). И такое положение — докажет он самими результатами своей деятельности — значительно больше послужит и самому Музеуму, и Франции.

После поездки на год во Францию и двухмесячной экспедиции в Эфиопию на обратном пути (октябрь 1927 — январь 1929) Тейяр де Шарден окончательно устраивается в Пекине, который теперь носит название Пейпин, где живет в резиденции лазаристов. В Тяньцзинь теперь он возвращается, как пишет в письме от 11 ноября 1929 года парижскому другу Максу Бегуэну, для «морального отдыха и помощи Лисану в Музее» (ПП, 127). «Моральный отдых» включал прежде всего основные христианские праздники, обязательно Страстную неделю и Пасху, а также его ежегодные *уединения*, проводимые им, как правило, в Тяньцзине.

Ситуация к этому времени в столице меняется: китайские власти начинают всё более подозрительно относиться к деятельности европейских и американских организаций и фондов, выдвигая собственные, в том числе своих ученых и свои приоритеты научных открытий. О. Тейяр делает сознательный выбор в пользу прямого сотрудничества с китайскими научными центрами, становясь научным советником Национальной геологической службы Китая, созданной китайскими геологами, получившими образование за границей, и прежде всего В.К. Тингом, учившимся в Шотландии (позднее ставшим, по

приказу правительства, мэром Шанхая) и Вен Хао Вонгом, геологом, сформированным школой в бельгийском Лувене (с 1939 г. министр путей сообщения в правительстве Чан Кайши). Эта служба ставила задачей изучение палеонтологических, геологических и горно-рудных ресурсов страны. Это дает ему большую свободу передвижения, гарантирует хороший прием местных властей и населения — всё это облегчает его научное дело, не говоря уже о главном — его сочувствии делу становления национальной научной школы и национальных кадров страны. Он руководит образованием китайских студентов и молодых ученых, обучая их современным методам геологического и палеонтологического исследования, выезжая с ними в экспедиции в Маньчжурию (10 мая — 10 июня 1929), в область между Ченси и Чанси у большой излучины Желтой реки (20 июня — 20 сентября 1929), в Монголию, в пустыню Гоби (май—июнь 1930), с другом Вонгом, двумя китайскими геологами и американским палеонтологом Жоржем Барбуром на юг Китая, к реке Янцзы, на высоких отвесных скалах которой на протяжении более ста километров читается вся геология Китая (май—июнь 1934), и в январе следующего года на два месяца в кампании неразлучных Вонга и Пей Вен Чжуна, директора раскопок синантропа, вновь с севера в южный Китай, в Кванси...

С середины 1930-х годов о. Тейяр поселяется в Пекине в так называемом доме Шабанеля (по имени французского миссионера, работавшего в Китае и затем мученически погибшего в Канаде), в резиденции отцов-иезуитов, созданной для изучения китайского языка молодыми миссионерами. Дом большой, возведенный наскоро, без особых удобств, обстановка — самая скромная, почти аскетическая. Это далеко от мест его работы и, как пишет он, «лишает меня некоторых свобод, но у ситуации есть также свои преимущества, особенно то, что я себя чувствую в семье (до известной степени!)» (Иде Трит, 2 ноября 1937 — ЗЧ, 118). Его утешают и завязавшиеся отношения со многими молодыми людьми, обучающимися здесь. Их податливая, заинтересованная реакция на его идеи вливают в него надежду, что «нечто растет, и это очевидно, в духовной атмосфере мира, и нечто ответственно отмирает» (Иде Трит, 5 июня 1938 — ЗЧ, 146).

Распорядок дня о. Тейяра в 1930-е годы в Пекине более-менее устойчив: с утра и в послеобеденное время — работа в Геологической службе Китая (у него там свой офис), записки и сообщения на английском языке для пекинского Института геологии (к концу этого периода, в связи с японской оккупацией геологические китайские учреждения отъезжают на юг страны), а также в Genozoic¹⁹ Laboratory (как называет он китайско-американскую лабораторию по палеонтологии человека), где он сотрудничает с группой палеонтологов и антропологов и особенно сходится с ее директором, талантливым представителем фонда Рокфеллера, вдохновителем работ и всеобщим любимцем, канадским анатомом Дэвидом Блэком — здесь шла вся обработка материалов по открытому синантропу. Неизменный и необходимый для о. Тейяра элемент дня — письма друзьям и работа над собственными *заветными* текстами. С пяти до семи вечера — общение с коллегами и друзьями, время от времени дружеские приемы, а также традиционные воскресные пикники за городом, сочетающие для него отдохновенное соприкосновение с местной французской и американской общиной и небольшие геологические вылазки по окрестностям столицы. В Пекине, где он постоянно бывал еще и до окончательного переезда туда и уже с 1926 года работал в Лаборатории генозоя, он чувствует себя *как дома*, «ведет такую общественную жизнь, какой она должна быть у всех христиан», *дышит* «хорошим человеческим воздухом, освобожденным от многих предрассудков» (Иде Трит, 24 марта 1927 — ЗЧ, 81).

Первые годы о. Тейяр почти счастлив, удалившись сюда от прямых трений с орденом, в большую независимость и свободу, в постоянные экспедиции, работу *в поле*, дающую столь благотворный «контакт с реальным». Но идеальным для него представляется чередование, пусть и с китайской доминантой, пекинских и парижских глав его жизни: «Один Китай станет столь же удушающ через некоторое время, как и один Париж» (Иде Трит, 20 апреля 1927 — ЗЧ, 88). На двух же таких географических крыльях легче и веселее лететь бы ему к своей цели! Париж ему жизненно необходим для поддержания связей, созидания новых, для получения мыслительных импульсов как от постепенно складывающегося круга единомышленников и последователей, так и от

общей интеллектуальной атмосферы французской столицы. «Я создан, чтобы говорить по-французски, обращаясь к европейцам», — пишет он 24 марта 1927 года Иде Трит (ЗЧ, 81). И если первые годы еще маячила надежда перевернуть количественное соотношение этих двух глав, получить постоянную научную работу в Париже (что ему, кстати, не раз и предлагалось), а с ней и платформу для влияния, то в мае 1933 года он получает от генерала ордена окончательное запрещение соглашаться на какое-либо место во Франции (ясное дело, в силу его недостаточной «благонадежности»). При этом его еще и упрекали: при внешнем похвальном послушании он вовсе не старается изменить свои взгляды. Впрочем, именно этот запрет на профессиональную работу на родине волновал его меньше всего — так его, не связанного видным преподавательским, общественным положением, труднее было взять за горло. Из двадцати лет изгнания ему удалось в общей сложности за несколько поездок во Францию прожить там лишь чуть более двух с половиной лет.

Вскоре по прибытии в Китай о. Тейяр начинает работу над первым из двух своих основных сочинений. В письме от 7 ноября 1926 года он делится уже осуществляющимся замыслом с кухиной Маргерит: «Я принял решение писать книгу о благочестии: как можно более просто изложить нечто вроде аскетической и мистической доктрины, которую я вижу и проповедую уже так давно. Я называю это так: *Божественная среда*, но не хотел бы впускать туда ничего эзотерического и самый минимум явной философии. <...> Хотел бы писать ее медленно, спокойно, проживая ее и медитируя над ней — как молитву» (ПП, 98.) В посланиях к Иде Трит, написанных по-французски, он неизменно называет это свое сочинение по-английски «*тy rious book*» («моя благочестивая книга»). В письме о. Валансену от 31 декабря 1926 о. Тейяр так определяет свой «трактат о духовности»: «В нем сущность того, в чем я наставляю себя во время моих уединений (*retraites*), то есть метод “всё обожествлять”. Я стараюсь писать эту работу словами простыми и неоспоримыми, явно не прибегая ни к какой философской системе; и хотел бы вложить сюда всё мое сердце» (ЛП, 146). С этой книгой о. Тейяр связывал наибольшие надежды на публикацию, на прорыв к читателю, на распро-

странение идей, необходимых, по его мнению, для *освобождения* многих умов, наконец, на одобрение орденского начальства. «Божественная среда» была завершена в марте 1927 года, а весной 1928 о. Тейяр отправил рукопись своему другу о. Пьеру Шарлю и его собратам-иезуитам в схоластикат бельгийского Лувена. Работа была встречена ими доброжелательно и некоторыми даже восторженно, но намерение напечатать ее в *Museum Lessianum*, их издательской серии, состоявшей из трех разделов — аскетика и мистика, теология и философия, растянулось на пять лет. О. Тейяр разъяснял и выверял те или иные положения своего труда, его цензоры и редакторы там-сям его подправляли, обещая вот-вот издать, пока в декабре 1932 года уже вердиктом Римских властей, куда рукопись попала скорее всего «по неосторожности»²⁰ самого о. Тейяра, как он сам это объяснял, проект не был окончательно погублен. Но именно эта вещь достаточно широко разошлась в машинописных копиях, получила сочувственный, а то и горячий отклик круга друзей-читателей, включая и его товарищей по ордену. (Кстати, факт малоизвестный: незадолго до смерти о. Тейяра усилиями о. Евгения Корона «Божественная среда» была напечатана в католической типографии Бейрута, вышла в роскошном издании, в большом формате, на прекрасной бумаге, но в очень ограниченном количестве экземпляров.)

В 1931 году Тейяр де Шарден пишет «Дух Земли», в 1934, по просьбе друга, Брюно де Солажа, — «Как я верю» с резюмирующим суть его кредо эпиграфом: «Я верю, что Вселенная есть Эволюция. Я верю, что Эволюция движется к Духу. Я верю, что Дух завершается в Личном. Я верю, что высшее Личное есть Всемирный Христос»²¹. В 1930-е годы им создается россыпь работ (среди них «Эскиз личной Вселенной», «Духовный феномен», «Человеческая энергия» и др.), непосредственно готовивших его *главную книгу*, которую поначалу о. Тейяр думает озаглавить «Человек» и с мая 1938 года начинает размеренно, по одной-две странички в день, продвигаться в ее написании. «Редко мне настолько казалось, что я работаю целиком для одного Бога. Я полон доверия, что Он подаст мне силы и свет хорошо завершить то, что я желаю делать для Него одного»²², — так пишет Тейяр об источнике своего вдохновения и главном внутреннем ориентире при

создании этой книги, законченной уже как «Феномен человека» в июне 1940 года.

В конце 1920-х—1930-е годы о. Тейяр, как мы уже знаем, вовсе не сидит всё время в относительно спокойном столичном регионе, он так открыт зову новых пространств, нового опыта и знания. Много и долгими месяцами путешествует по Китаю. Возвращаясь из побывки на родине, по приглашению Анри де Монфреда (1879—1974), французского писателя, любителя-палеонтолога, крупного предпринимателя в восточной Африке (с которым Пьер Тейяр познакомился и много общался по пути в Китай на корабле «Ангкор» весной 1926 года), он проводит три очень для него радостных и удачных месяца в экспедиции по Сомали и Абиссинии²³ (ноябрь 1928 — февраль 1929). После короткого визита во Францию впервые проводит месяц в Америке (конец января — конец февраля 1931), общается с друзьями-коллегами, с большим успехом на английском языке читает две лекции в Музее естественной истории и Колумбийском университете, а решив возвращаться в Китай через Тихий океан, с заездом в Японию, он сначала посещает Чикаго и Сан-Франциско, где садится на небольшой, но удобный корабль «Президент-Картфильд», отметив в своих морских впечатлениях милую его сердцу тропическую роскошь Гавайских островов, а к концу путешествия древний Киото с его классическими храмами... Обобщая свои впечатления об Америке, о. Тейяр как будто предчувствует свою финальную судьбу, возможность для себя всегда укрыться здесь: «В целом Америка мне понравилась, конечно, потому что меня здесь принимали как избалованного ребенка (чрезмерное восхищение, в котором видна несколько “юная” еще сторона страны), но больше потому, что у всех исследователей чувствуешь молодую силу, задор и увлечение — без особой заботы получить кафедру или хорошее место. Мне достаточно сейчас лишь выставить свою кандидатуру в Нью-Йорке, Чикаго или Сан-Франциско, чтобы немедленно получить работу и положение» (аб. Брэйлю, 23 февраля 1931 — ПП, 138).

Летом уже 1933 года, после представления в Вашингтоне книги «Ископаемый человек в Китае», выступления на международном геологическом конгрессе о. Тейяр знакомится с геологией тихоокеанско-

го берега в Калифорнии, утверждаясь в своей оценке Нового света: «Мое пребывание в Америке меня очень заинтересовало с самых разных точек зрения. На конгрессе я встретил много старых и новых друзей; и в Вашингтоне, и в Калифорнии (где я пребывал около месяца) я начал серию работ, которые могут значительно расширить мое научное действие <...> Америка — страна свежести и расцвета. Я там дышал воздухом, которого явно не хватает Франции» (Максу и Симоне Бегуэн, 12 сентября 1933 — ПП, 174). В сентябре — декабре 1935 года о. Тейяр участвует в чрезвычайно плодотворной, воодушевившей и омолодившей его экспедиции в Индию со знаменитым геологом и палеонтологом Хельмутом де Терра, уже через месяц он на Яве, в любимых тропиках, «стране идеала», с проф. Ральфом фон Кёнигсвальдом. Последним перед войной и изоляцией от мира станет его новое исследовательское путешествие с тем же де Терра в Бирму и снова на Яву, где к ним присоединяется Кёнигсвальд (январь — апрель 1938), который год назад открыл здесь доисторического предка человека.

Тейяр де Шарден — великий пешеход и путешественник, не раз пересекавший планету с континента на континент, исследователь, вгрызавшийся в ее геологические недра, созерцатель разнообразных ландшафтов, гор, пустынь, рек и лесов, внимательный наблюдатель и умный аналитик Земли как уникального космического тела. Ему свойственно особое состояние *опьяненности* (его слово) каждым живым элементом мира и универсумом в целом, его прошлым и его будущим. Пьер Тейяр не раз признается в своих письмах, что как геолог он особенно любит «древнюю землю Китая и всю гигантскую Азию» (Иде Трит, 2 июня 1926 — ЗЧ, 38). Его вклад в исследование геологии Китая, почти до того не изученной, огромен, около двадцати статей, отражающих его полевые работы, его открытия, научную их систематизацию, появляются в «Бюлетене Геологического общества Китая».

Именно как талантливый, высочайше компетентный геолог он участвует и в грандиозном десятимесячном (май 1931 — февраль 1932) «Желтом рейде», организованном французской фирмой Ситроен для испытания в экстремальных условиях надежности и мобильности своих гусеничных автомобилей. Мировой интерес к предприятию,

продолжавшему «Черный рейд», такой же испытательный пробег 1925 года по Африке через Сахару до Мадагаскара, подогревался во многом рекламной целью найти здесь, среди пустынь и гор центральной Азии, древний *шелковый путь*, проложенный в XIII веке знаменитым флорентийским путешественником Марко Поло. Экспедиция получила поддержку и Музеума естественной истории, и Географического общества, и ряда иностранных фондов. Руководителем ее (как и предыдущего успешного «Черного рейда») был опытный Жорж-Мари Хаард. Сорок два ее участника, инженеры, механики, военные, ученые (были и два врача, художник Яковлев, кинематографист Андре Соваж и известный репортер Жорж Ле Февр²⁴, который станет хроникером экспедиции), с целым караваном машин делились на две команды: одна двигалась из Персии через Гималаи, другая (в которой как раз находился о. Тейяр), пересекала Китай с востока на запад через пустыню Гоби. Встреча предполагалась на границе между Туркестаном и Памиром (произошла она 8 октября 1931 года). Несмотря на массу трудностей — сложнейший рельеф непроходимого пути, угнетающую летнюю жару и пронзительный зимний холод в пустыне, суровые бытовые условия, минимум сна и отдыха, моменты всеобщего изнеможения, технические неполадки, опасные встречи с враждующими китайскими сторонами — потребовавших немало самообладания, мужества, сплоченной солидарности со стороны участников, уникальное предприятие увенчалось успехом.

Для о. Тейяра как геолога оно было весьма ценным профессионально (в частности ему удалось в составе небольшой группы поработать в гротах и террасах недалеко от *мертвых городов* Гоби, остатков древней греко-буддийской цивилизации). По возвращении он писал своему брату, что за время экспедиции «почти удвоил свои знания об Азии»: «Десять месяцев жизни, даже в пятьдесят лет, это не слишком дорого, чтобы заплатить за такое» (ПП, 162). В Пекине участников «Желтого рейда» встречали как отважных героев, но дальнейшие планы его главы — новый пробег весной по Японии, затем по Индокитаю, куда он приглашал и подружившегося с ним о. Тейяра, — разрушила внезапная смерть Хаарда в Гонконге от пневмонии, которой он заболел по прибытии в Пекин. «Лично для меня это внезапное исчез-

новение человека, сердце и великодушие которого так покорили меня, — огромное горе, увеличивающееся еще от сожаления, что я не был с ним в последний момент. Насколько я знаю Хаарда, он смог бы опереться на меня в этот момент, который я бы ему несомненно облегчил. И это настоящая мука для меня» (18 марта 1932 — ПП, 164). Как видим, о. Тейяр переживает эту смерть нераздельно — и как человек, и как священник. Таким же, с добавлением еще и специалиста геолога, был он в течение всей экспедиции.

Недаром столь важным оказалось для о. Тейяра *человеческое и религиозное* измерение опыта этого рейда — среди разношерстного и далекого от всякой церкви, в том числе католической, коллектива людей. Рассказывая в письме к кузине от 4 мая 1931 года, как ему удается в свободные моменты похода работать над завершением «Духа Земли», который содержит «много нового и отвечает на многие смутно поставленные вопросы» (ПП, 148) о. Тейяр отмечает: «Я был поражен трудностью донести некоторые универалистские перспективы людям, которые никогда не были христианами или существенно не поддались христианскому влиянию (притом что христианство предстает как единственное духовное течение, способное развить в душах чувство абсолютного и универсального и особенно личного, то есть настоящее “мистическое чувство”» (Там же, 149). Еще в «Заметке о евангелизации современности» (1919) Тейяр де Шарден поднял тему, которую он будет возобновлять не раз в своих текстах: вера в *какого* Бога найдет отклик в сердцах нынешнего секуляризованного мира? Уже тогда он отвечал: это не может быть навязанное снаружи «готовое Божество», Его надо представить как *идеал* самих людей нашего времени, «искать вместе с ними Бога, Который уже в нас самих, среди нас»²⁵, а мы Его еще будто не знаем и не узнаём. Современный человек, преклоняющийся разве что перед Универсумом, перед Космосом, этим *огромным, таинственным*, но вполне реальным, естественным целым, неизмеримо более великим, чем он сам, т. е. как бы наделенным «божественным» статусом, может представить и принять Бога, лишь непосредственно причастного к развитию Вселенной, причем как Начало, глубинно связанное с высшим человеческим стремлением и действием, и вместе как конечное их увенчание.

Миру надо нести «Евангелие человеческого усилия», освящающее не ту или иную нацию или класс, но «самую ось человеческого порыва к Духу»²⁶. Первая, важнейшая фаза инициации в такую веру и традиционно верующих во Христа, и неверующих состоит в «*большем осознании* окружающего *Универсума* и нашей способности к действию по его совершенствованию», в понимании необходимости «человеческого усилия, единственного и специфического»²⁷, направленного не на разнообразные прагматические цели, а на реализацию эволюционного идеала подъема к духовно высшей природе, касающейся всего человечества и всей Вселенной. И тогда Христос становится головой и сердцем таких «тружеников Земли» в их «великом деле».

О «желтом рейде» осталось немало воспоминаний его участников. В одном из них рассказывается о вечернем разговоре, когда о. Тейяр на сомнения присутствующих в существовании Бога, ответил таким спокойным и твердым тоном, как если бы он излагал математическую истину: «Бог — это очень простой выбор между Да и Нет, между знаком + и знаком —. И от этого выбора никто из нас не может уклониться»²⁸. Так о. Тейяр вносил в сознание людей неверующих начатки выбора собственно религиозного порядка: утверждение Жизни, а следовательно, ее смысла и предназначения. Да, это были только начатки, только первый толчок для души и мысли, но в том направлении, в каком, по его мнению, и могло осуществиться возрождение христианства как религии восходящей творческой эволюции. Над раскрытием смысла *Христа эволюции*, полного объема христианского задания человечеству мысль его в эти годы работала неустанно. Но и в традиционное священническое служение он вносил акценты своего глобального видения, так расширяя религиозный критерий, что он обнимал всё, что влечет вверх, восходит туда, поскольку, как часто повторял о. Тейяр, *всё что поднимается, сходится ко Христу*.

Его небольшая проповедь после мессы по случаю Нового 1932 года, которую он служил 1 января в помещении миссии в Лианг-Чиу, произвела воодушевляющее впечатление на всех участников экспедиции, поскольку своим широким взглядом на Бога объединила их, верующих и агностиков: «Дорогие друзья, мы встретились этим утром в этой маленькой церкви — в сердце Китая — чтобы открыть для се-

бя, перед лицом Бога, новый год. Для каждого из нас у Бога разное лицо, разная точность его восприятия. Но поскольку все мы люди, мы не можем отделаться от чувства и от идеи, что над нами и впереди нас существует высшая энергия, в которой мы должны признать — поскольку она выше нас — увеличенный эквивалент нашего разума и нашей воли»²⁹.

Среди научных кругов о. Тейяр поначалу больше известен как геолог, но он всегда плодотворно сочетал геологическое исследование с палеозоологией, постепенно выходя к палеоантропологии. Именно здесь, «на горячей почве возникновения человека», — выражал он свою веру в статье «Ископаемые люди» (март 1921), — мало помалу <...> естественно произойдет согласие между наукой и религиозной догмой». Им движет убеждение в том, что «вера нуждается в полной истине»³⁰. Автор диссертации о млекопитающих нижнего эоцена во Франции, Тейяр де Шарден по-прежнему внимательно работает над находимыми им уже в Китае останками ископаемых млекопитающих, всматривается в их развитие, особенно в конце третичного периода, прослеживая эволюционный вектор, приводящий через миллионы лет к появлению человека. Наконец, Пьер Тейяр оказывается прямо причастен к открытию нового далекого предка человека, *синантропа*.

В пятидесяти километрах на юго-восток от Пекина, в окрестностях небольшого поселения Чжоукоучжэна (во французской транскрипции у о. Тейяра Чу-Ку-Тьена) высился холм, известный среди китайцев под названием «Гора с зубами дракона»; в его разрушенном гроте издавна находили массу старых костей, в растертом виде ими пользовались даже в традиционной медицине. Этим местом заинтересовался советник с 1918 года Геологической службы Китая, шведский геолог Джоан Гуннар Андерссон³¹ и направил туда еще в 1922 году шведского палеонтолога О. Зданского для первой научной разведки. И тот вскоре нашел два ископаемых зуба, определив их как человеческие. Вот как описывает разворот событий сам о. Тейяр в статье «*Sinanthropus pekinensis*» («Пекинский синантроп»), опубликованной в журнале «*Études*» («Исследования», июль 1937), после уже десятилетия раскопок в Чжоукоучжэне и анализа сенсационных обретений: «Тут же поняв интерес находки (Зданского, затем его последователя,

шведского палеонтолога В. Болена, откопавшего уже коренной зуб, безусловно идентифицированный как человеческий. — С.С.), доктор Дэвидсон Блэк, профессор анатомии в Медицинском колледже Пекина (Фонд Рокфеллера), в полном согласии с доктором Вонгом, директором Геологической службы Китая, решает начать исчерпывающие полные раскопки. И работа, по-царски финансируемая Фондом Рокфеллера, тут же началась (1927)». Именно к этой команде, к самым раскопкам (наблюдателем их от Геологической службы был доктор Пэй Вэн Чжун, специалист по предистории, ученик Брэйля), к лабораторным исследованиям, к геологическому, стратиграфическому и антропологическому осмыслению находок был самым тесным образом причастен о. Тейяр как один из самых влиятельных советников китайской Геологической службы.

25 декабря 1929 года Пэй Вэн Чжун и Дэвидсон Блэк нашли верхнюю часть черепа синантропа, в последующие семь лет удалось обнаружить еще четыре черепа, а также фрагменты трех других черепов, десяток более-менее целых челюстей взрослых и детей, более старозрелых зубов... всего, относящегося, по оценке о. Тейяра, к тридцати индивидам обеих полов. Так же как капитальным пунктом для установления места синантропа на прогрессивной лестнице эволюционной гоминизации стали находки орудий из обточенных камней и костей, слои золы былых очагов огня (кстати, на подобные поиски именно о. Тейяр направлял своих товарищей). Для Тейяра де Шардена «Пекинский человек» — «существо, в котором уже зажегся, и несомненно давно, огонь мысли, уже Homo faber, существо прямоходящее и пользующееся руками, как мы». «Как только мы допускаем эту точку зрения, — заключает о. Тейяр свою статью в «Études», — антропологическая позиция синантропа проясняется. Вместе с питекантропом с Явы, его братом и кузеном, он представляет в нижнем четвертичном периоде очень древнюю человеческую группу, локализованную в юго-восточной Азии, — группу, задержавшуюся, быть может, и оттого современную более прогрессивным типам, таким как Шельский человек (этот незнакомец...) Африки и западной Европы — но, несомненно, член большой человеческой семьи. Поднявшись к следующей стадии, «неандерталоидов», эта группа, похоже,

дает в верхнем четвертичном периоде человека из Нгандонга (Ява). После чего он исчезает, оттесненный или поглощенный более активными и молодыми формами».

Тейяр де Шарден вырастает в одного из самых крупных специалистов по палеоантропологии со своим методом реконструкции географической и культурной среды древнего человека. За свою жизнь он участвует во многих археологических экспедициях и исследованиях в Европе (северная Испания еще во время теологата), в юго-восточной Азии, в Африке. В начале 1936 года он исследует на Яве, где сорок лет назад был найден питекантроп, новый, более сохранный его череп, открытый Кёнигсвальдом. А по возвращении во Францию в 1946 году о. Тейяра тут же приглашают в Южную Африку, новый мировой центр раскопок предков человека, где нашли остатки переходного от обезьяны к человеку существа (австралопитека). Его задержал в Париже серьезный сердечный приступ, и в Африку (Трансвааль) он сумел отправиться только летом 1951 года. Эта поездка, как и еще одна туда же через два года, поставили для самого ученого как бы последнюю точку в понимании им проблем происхождения человека, его эволюции.

Тейяровская философия человека, философия эволюции, на которой я остановлюсь позднее, выростала из его научной работы, из неопровержимых эмпирических фактов. Но при этом главное для него — осмысление этих фактов, ведущее к новому видению и новому разумно-активному планетарному выбору человечества. В работе «Конвергенция Вселенной» (1951) о. Тейяр писал: «В настоящий момент, как во времена Галилея, <...> нам не столько необходимы новые факты (мы ими окружены так, что глаза лопаются), сколько новый взгляд на них. Новый способ видеть, связанный с новым способом действия: вот что нам надо»³². «Прошлое открыло мне конструкцию будущего» (ПП, 186) — писал он 8 сентября 1935 года в письме к Маргерит Тейяр-Шамбон: *восходящая волна сознания*, прослеживаемая в цепи жизни, в ряду гоминид, предшествующих появлению гомо сапиенс, не только не останавливается на нем, но должна сознательно вести его к новой, высшей природе и новой судьбе... В такой перспективе, связывающей начала и концы великого процесса космо- и антропогенеза,

созревала мысль Тейяра-натуралиста и философа, ученого и богослова, исследователя прошлого и пророка будущего, наиболее полно выразившаяся в «Феномене человека», в синтезе всех его сторон и качеств.

При всем различии условий существования, стран проживания, эпохи, между жизнью о. Тейяра де Шардена и Николая Федорова есть некоторые совпадения во внутреннем членении ее этапов, вплоть до того, что, родившись весной, один — в мае, другой — в самом начале июня, оба умирают в одном возрасте, 74 лет от роду. Оба поздно начинают записывать то видение мира и человека, которое долго зреет в их душе и уме. С 46 до 65 лет о. Тейяр, будучи главным образом в Китае, пишет свои основные относительно пространственные сочинения (от «Божественной среды», «Духа Земли», «Как я верую», «Человеческой энергии» до «Феномена человека», «Атомизма духа», «Центрологии», «Места человека в природе»), в этом же приблизительно возрасте Федоров, работая в Москве библиотекарем Румянцевского музея, самого крупного российского книгохранилища, создает главное свое большое сочинение в четырех частях, где наиболее полно и глубоко представлено его учение: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства», носящем подзаголовок «Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим», а также такие крупные работы, как «Собор», «Выставка 1899 года», «Самодержавие», «Супраморализм, или Всеобщий Синтез»... О. Тейяр становится крупнейшим научным авторитетом в области геологии и палеонтологии, Николай Федорович Федоров — легендарным подвижником книжного дела, библиотекарем-новатором, уникальным держателем исключительно многообразного и глубокого знания (о нем говорили, что он знал содержание всех книг Румянцевского музея), которым он умел стимулирующе, плодотворно делиться с многочисленными читателями. Позднее его называли «библиософом», служителем христианского духа «вечной памяти» (Владимир Ильин), «величайшим иноком среди мира» (Евгений Барсов), Московским Сократом (Сергей Булгаков), «единственным, необъяснимым и ни с чем не сравнимым явлением в умственной жизни человечества...» (Аким Волынский)...

Его гениально-дерзновенная мысль коснулась самых мощных талантов и умов России этого времени: Достоевского, Льва Толстого, Владимира Соловьева. Николай Федорович (а именно по имени и отчеству знала и любила его Москва) в эти годы — центр духовной и умственной деятельности Румянцевского музея, привлекая к себе мощью мыслительного синтеза, поразительной оптикой взгляда многих замечательных людей российской столицы, писателей, философов, ученых для бесед и дискуссий. Его учение (аналогично тейяровскому) распространялось преимущественно устно, а также в рукописях (для самого узкого круга). Причины того, что при жизни Федорова в свет вышло лишь несколько десятков его статей, нередко в провинциальных, мало известных изданиях, и то анонимно или под псевдонимом, были в определенном смысле общие со случаем о. Тейяра: дважды его попытки (через Петерсона) издать свои главные работы терпели крах, их не пропустила духовная цензура. Это приводило к общим последствиям: основные, заветные сочинения оставались в рукописи, не было широкого общественного отклика, плодотворной полемики, мощных стимулирующих импульсов извне, и оба писали всё новые и новые варианты изложения своего учения, проясняя, развивая, конденсируя свои идеи. Последние десять лет жизни наследие обоих мыслителей состоит из россыпи небольших работ, религиозно-философских, естественно-научных (в особом проективном духе), а также статей, откликающихся в свете нового активно-эволюционного видения на ту или иную злободневную тему...

Впрочем, и Федоров, и о. Тейяр были рыцарями, говоря словами Пушкина, «одного виденья, непостижного уму», мыслителями и апостолами моноидеи, располагающей все их мечты и прозрения, мысли и проекты по одному центральному нерву их учения. И оба воспринимали свое учение как общее достояние человечества, как этап в его взрослении и осознании своего предназначения быть авангардом активно-сознательной эволюции к высшей обожженной природе. Отсюда и отсутствие трепетного отношения к собственному авторству, готовность, ярко выраженная в случае с Федоровым, передать право выступить с его идеями какому-нибудь знаменитому, достаточно близкому по взглядам человеку, к которому тут же прислушался бы

мир (и на такую роль он пытался примерить то Достоевского, то Льва Толстого, то Вл. Соловьева). В такой своей позиции Николай Федорович крепился древней христианской традицией, в которой не раз выдающиеся произведения человека малоизвестного приписывались личности легендарной, мудрецу, богословскому и церковному авторитету. Это качество было свойственно, пусть и не в такой радикальной степени, и о. Тейяру. Так, его идеи ноосферы, как мы уже знаем, стали впервые распространяться через Эдуарда Ле Руа, его лекции, а затем книгу, и сам о. Тейяр просил максимально удалить из нее упоминания о нем лично. «Воистину, никто не был больше Тейяра отстранен от своей собственной персоны. Для него мало значило, что его идеи могли быть отнесены не к нему самому, лишь бы они стали известны»³³, — писал о нем исследователь литературы, президент Национального комитета писателей Жак Мадоль. Он же рассказал историю одного любопытного недоразумения. После гибели в 1944 году Антуана де Сент-Экзюпери в сундучке среди его бумаг нашли неизвестное философское сочинение (на деле, принадлежавшее перу о. Тейяра) и чуть было не напечатали его под именем знаменитого писателя и военного летчика. Реакция самого о. Тейяра была замечательной, он выразил сожаление, что этого не произошло: хоть так бы его труд увидел свет... А его ближайший друг Макс Бегуэн вспоминает, как он спросил Пьера Тейяра, когда тот, грустный и усталый, покидал Францию в июле 1954 года после последнего посещения родины за год до смерти: «Разве не чувствуете вы умиротворения при виде того, как растет влияние вашего учения?» И о. Тейяр ответил ему: «Можно будет сказать, что я выполнил свою миссию лишь в тот день, когда пойдут дальше меня». «Он выразил этим, — заключает Макс, — в другой форме ту же мысль, когда писал: “Я желаю лишь лечь в фундамент того, что должно расти”»³⁴. Оба мыслителя, и русский, и французский, обращали свое учение всем землянам, всем сынам и дочерям человеческим, с призывом к их сотворчеству как в идейном, проективном плане, так и в прямой реализации общего онтологического Дела.

Общим было и их творческое отношение к христианству, восприятие своего учения как углубления и развития самой христианской

Благой вести, стремление не отрываться от церкви, уверенность в том, что именно она должна возглавить всеобщее дело воскрешения и преобразования мира в Царствие Божие.

Вечно-женственное и женское в жизни и мысли отца Тейяра

Напомним, что *женственное* в колоссальном для него значении открылось Пьеру Тейяру перед Первой мировой войной. И связано это было тогда конкретно с сердечным его сближением с Маргерит Тейяр-Шамбон. Подводя итог прочерченному в «Сердце материи» экзистенциально-духовному своему маршруту, о. Тейяр знаменательно завершил его главкой: «Женственное, или объединяющее». Здесь, как уже отмечалось выше, не в первый раз о. Тейяр утверждает «третий путь» в отношении между мужчиной и женщиной, путь, основанный на целомудренном отказе от плотского контакта, на претворении энергий полового влечения и любви в духовные мощности, на глубинном раскрытии любящей пары навстречу друг другу и взаимном их развитии в направлении творческого преобразования, к Богу. Такое понимание любви он всегда ставил в эволюционный контекст, в вектор восхождения человека к обожженной природе: вслед за возникновением личностного самоуглубления, «сверх-центрации», приводящей к возникновению мысли, к «великому космическому явлению рефлексии», идет следующий шаг, «шаг аморизации». «Даже после вспышки неожиданного обнаружения индивидом самого себя, первоначальный человек остался бы незавершенным, если бы не воспламенился через встречу с другим полом, в центрическом притяжении от личности-к-личности. Завершая появление *рефлексивной монады*, образуется *аффективная диада* (двоица, двучлен — С.С.). И только *после этого* (то есть начиная с этой первой искры) идет всё, что мы описали: а именно постепенная и грандиозная выработка нео-космического, ультра-человеческого и пан-христианского... Все эти три элемента не только радикально озарены разумом, но и в своей целостной массе пропитаны, как объединяющим, склеивающим цементом, *Универсально Женственным*» (СМ, 74).

В этой философской автобиографии он не назвал имен нескольких женщин, своих Беатриче, вдохновлявших его на восходящих кругах жизни и мысли. Мы попробуем это сделать. Безусловно, первой из них была светлая, мягко-деликатная, умная — прекрасная его кузина Маргерит, кому он посылал с фронта огромное количество посланий, где проникновенно раскрывал себя, коллизии своей души и мысли, обсуждая в питающем, стимулирующем диалоге свежие замыслы и их воплощение. Его первый творческий взлет был *энергетически* связан именно с ней, развиваясь в поле мощнейшей сублимации взаимных чувств, ее подспудного *аффективного* «соавторства»... Недаром среди наиболее обсуждаемых им сокровенных тем в дневниковых тетрадах военных лет столь часты эвристические вопрошания насчет целомудрия и девственности, женственного и его «космической» роли, любви и брака, новой их формы в эволюционирующем мире, отличной как от обычной, ограниченной семьей и деторождением, так и от монашеской, от аскетической девственности, той, что Федоров называл «отрицательным целомудрием»³⁵. И здесь же, среди творений этой поры, в мартовском эссе 1918 года «Вечно женственное», посвященном Беатриче, прозвучала самая высокая нота — за светлой дантовской фигурой из «Божественной комедии», приведшей автора в его визионерском путешествии к раю, тут явно стояла и другая, близкая, вдохновляющая.

Как известно, слово «Вечно женственное» (Das Ewig-Weibliche) появляется в конце второй части «Фауста» Гете, где образ преображенной Гретхен сливается с божественно-космическим началом спасающей любви и красоты, влекущей ввысь, к Богу. Этот великий образ упорно проходит через историю мировой религиозной, философской, художественной мысли, высвечиваясь и как Афродита Урания (Небесная), и как Мировая Душа, и как Божественная София... Уже с античной древности *красоту* (то, что позднее, в христианском умозрении называли *софийностью*, просвеченностью мира лучами горней, совершенной, мудрой красоты) воспринимали как онтологическое качество Вселенной, как живое начало, отмеченное гармонией, соразмерным строем, целесообразностью, качеством влечения к себе. Причем корни земной и космической красоты усматривались то в запредельном мире

вечных идей (Платон), то в энтелехии, целевой творческой причине вещи, движущей ее к воплощению своего предназначения (Аристотель), то в связи с Единым и Высшим (неоплатоники)... Наконец, в христианстве онтологический статус обожения мира в красоте, естественно, возводится к высшему Божественному Образу, к Богу-Творцу, источнику прекрасного в мире...

В своем раскрытии «Вечно-женственного» о. Тейяр опирается на исходно библейское понимание Софии, Премудрости Божией, перелагая в начале стихи канонической книги «Притчей Соломоновых», где сказано: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч. 8:22–23). И на всех этапах творения «я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:30–31). В Софии (по-гречески означающей и мудрость, и мастерство) воплощается прекрасный и мудрый замысел Бога о мире и человеке, принцип идеального устройства мира, проводимый от Творца к Его творению. В христианском софийном видении главное — убежденность в божественной первооснове творения, причем Земле дается обетование обрести утерянную, искаженную грехопадением небесную красоту и гармонию, которую и воплощает в себе Премудрость Божия.

Ее о. Тейяр и называет «Вечно-женственным», которое «Бог распространил в первоначальное множество как силу конденсации и концентрации»: «Через меня всё движется и сочетается. Я сила влечения, примешанная в Мир, чтобы заставить его объединяться — Идеал, распростертый над миром, заставляющий его восходить»³⁶. Так определяет автор «сущностное Женственное», в главной сути и роли, далее раскрывая эту его роль по мере движения бытия. В начале начал оно существовало как некая «волнующаяся дымка», по выражению Сергия Булгакова, «софийная фотосфера над миром», проникавшая в массу космической субстанции, неся в своих смутных очертаниях обещание миллионов миров, внося в эту первичную массу, вплоть до атомов, этих «бездн бесконечно малого», «неясное и стойкое беспокойство — выйти из своего ничтожного одиночества, зацепиться за нечто

вне себя» (с. 254). Так уже в самих основах Универсума, «цементирувавшихся» этой «сотрудницей» Божьего труда, выявляются первые рудименты любви к «универсально Женственному», движущему, как позднее будет сказано, «солнца и светила».

С появлением жизни, в софийной красоте ее природного праздника («пение и убранство птиц, неистовое жужжание насекомых, неутомимое распускание цветов, упрямая работа клеток, бесконечный тяжкий труд зарождения и произрастания...» — с. 254–255) вибрирует и отблескивает в тысяче земных преломлений всё то же «вечно-женственное». Тем более в человеке, «синтезе природы», его внутренний огонь разжигает это же начало, уже более индивидуализированное, в обличье избранных существ, «женственного притяжения», одушевляя его творческий подвиг самоустроения на Земле.

Любовь опьяняет человека, он обретает в ней чудесный опыт прикосновения к таинственным силам и влечениям, новое неожиданно открывающееся переживание и видение вещей, значительно более эмоциональное и озаренное, а в предмете своего чувства — целый огромный мир, который он стремится заключить в круг своего исключительного обладания. И вот тут-то и ждет его ловушка: «Он захотел укрыться со мной (вечно-женственным. — С.С.) в замкнутый мирок, на двоих, где нам будет достаточно только нас самих. И в этот момент я распалась в его руках... <...> По сущности своей я плодородна, то есть устремлена в будущее, к идеалу. Как только вы пытаетесь меня остановить, обладать мною в готовой форме, вы меня удушаете... Более того, вы совершаете извращение, перпендикулярно переворачиваете мою природу. <...> И в финале ваших усилий, вы, прах, обнимаете только прах. Чем больше вы ищете меня в направлении удовольствия, о люди, тем дальше вы удаляетесь от моей реальности...» (с. 256–257). Любовь оборачивается амбивалентной силой, дрейфуя в своих страстных крайностях между добром и злом, неся очарование, надежду на земное блаженство и страшные испытания, дисгармонии и падения.

«Может быть, он (человек. — С.С.) окончательно сделал бы меня дурной (как идола, утопил бы в материи, сам бы окончательно ушел в нее вместо обожения. — С.С.), если бы не явление Христа» (с. 257).

Именно Он всё поставил на свои места, высветил высшие смыслы любви и «вечно-женственного», спас и освободил это начало, поместив его «между Собой и людьми как нимб славы», открыв его сущность не только как влечения к соединению с Миром, но и как воплощение целомудрия, ибо «истинное плодородие в том, что соединяет существа в рождении духа» (с. 258), в подвиге их одухотворения. Сохранив все свое очарование, энергию притяжения, творческий импульс, вечно-женственное в христианском поле получило особую власть «пробуждать душу к страсти божественного» (с. 259), т. е. ко все более совершенному, высшему естеству, в котором «душа стремится сублимировать тело, а благодать обожить душу» (с. 260). Мир обоженный — это мир *оцеломудренный*, обретший свою нетленную целостность.

Замечательно вдохновенно, устами самого «Вечно-женственного» автор убеждает нас в необходимости и значении этого начала не только для человека, но и для самого Бога:

«Можете ли вы представить, что без моей пленительной чистоты (здесь о. Тейяр имеет в виду лучший, целомудренный цветок Земли в лице Девы Марии. — С.С.) Он сошел бы во плоти в лоно своего творения?»

Только любовь способна двигать бытием.

Бог, чтобы выйти из Себя, должен был вначале расстелить под Своими стопами влекущий путь, распространить перед Собой аромат красоты. И тогда Он извлек меня, светящуюся дымку, над бездной — между Землей и Собой — чтобы обитать во мне среди вас.

Понимаете ли вы теперь тайну ваших чувств, когда я приближаюсь к вам?» (с. 261).

В наиболее высоких, идеальных эмоциях, которые обнаруживает и вызывает женщина, незримо присутствует Бог — Он и является главным источником охватывающего людей необычного жара. Направляет мужчину и женщину навстречу друг другу в этом случае софийное, вечно-женственное начало («Я — Церковь, супруга Иисуса, Я — Дева Мария, Мать всех людей»), увлекая к финальному соединению через себя в полноте Христовой. И тогда, когда соединятся Земля и Небо, это влекущее начало любви и красоты, двигавшее развитие мира ко всё

большему одухотворению, не только не может исчезнуть «как тень перед реальностью» (с. 261), но останется в *обоженном космосе* — неистощимое и вечное в своем служении и проявлении...

Подобное высочайше идеальное видение *смысла любви*, претворения энергий страсти в творческие, возводящие к новой природе мощности было свойственно и русской христианской мысли. Достаточно напомнить идеи Федорова о *положительном целомудрии*, «деятельной мудрости», направленной на творческое преображение человека в обоженное «благоепие нетления», Вл. Соловьева, выведившего метаморфозу любви к тому же делу *воскресения и спасения* целостной личности³⁷. Позднее близкое видение развивали во многих своих книгах современники о. Тейяра Николай Бердяев, о. Сергей Булгаков, Борис Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса»... Наконец, последователь учения Федорова, замечательный мыслитель Александр Горский, погибший в сталинской тюрьме в 1943 году, в работе «Огромный очерк» (1924) и в серии пространных писем-трактатов конца 1930-х—начала 1940-х годов, с привлечением переосмысленных идей Фрейда и других ученых, представил свои оригинальные интуиции способов управления половой энергией на пути трансформации организма человека из смертного в божественно-бессмертный³⁸.

В своей дружбе с женщинами, особо задевшими его сердечную сферу, Тейяр де Шарден старался выработать некий идеальный код этих взаимоотношений, практически следуя своему представлению о любви: в потоках этого чувства, сохраняя целомудрие как «*религиозную транспозицию любовной верности*»³⁹, душевно и духовно обогащая друг друга, подниматься к Богу, и не по одиночке, а вместе, *парой* (создающей в своей общности целостность мужской и женской природы). Об этом он подробно писал в эссе 1934 года «Эволюция целомудрия», во многом предназначенном для Люсиль Сван, в которой для него во всей своей силе зажглась воздымающая прелесть «вечно-женственного». В письме к о. Анри де Любаку от 18 февраля 1934 года, говоря об этой работе, о. Тейяр отмечал, что здесь он попытался собрать основные положения своего раздумья на эту тему, которые вовсе не были для него «монологами in abstracto» (ЛП, 263).

А через несколько месяцев в письме к о. Полю Валансену от 24 августа 1934 года, посылая ему уже полгода назад законченную «Эволюцию целомудрия», он намекает на вполне жизненно-конкретную, интимную мотивировку этого текста: «То, что я здесь написал, лучшее из того, что я смог найти в ответ (себе и другому), когда три или четыре раза в своей жизни я был на долгие периоды буквально «приперт к стенке»» (ЛП, 275). До встречи с Люсиль Сван в Пекине в 1929 году, когда эта ситуация растянулась на два десятка лет, в жизнь мыслителя, как мы уже знаем, на особых правах входили, кроме Маргерит, еще две женщины.

Это Леонтин Занта, о которой речь шла выше, в связи с парижскими контактами Пьера Тейяра в послевоенные годы. С этой умной женщиной, феминисткой и философом, любительницей стоической мудрости Марка Аврелия, на несколько лет старше о. Тейяра, напоминавшей своей спокойной красотой, грациозной прелестью и элегантностью принцессу эпохи Возрождения, его познакомила кузина Маргерит, учившаяся у нее. Тогда, в начале 1920-х, она нередко гостила в замке Шамбон семьи Тейяр-Шамбон в Оверни, где к ней и кузинам присоединялся и Пьер Тейяр для общения, долгих прогулок и философских бесед. Он бывает в литературном салоне Леонтин Занта и во время своих приездов в Париж из Китая в конце 1920-х—1930-е годы; пишет проникновенно-теплые письма «дорогому другу», ей, имеющей такое большое влияние на умы окружающих, из которых он не исключает и себя, разве что с особо вдохновляющим, *сердечным* прибавлением...

И Маргерит, и Леонтин были католичками, способными понять взгляды Пьера Тейяра на особое, в религиозно-ценностном смысле, значение целомудрия, «третий путь» в отношении полов. Как писал он в работе 1924 года «Моя Вселенная», знакомой обеим: «...плотское, стремящееся достичь объекта своей страсти иначе, чем добиваясь возвышения своего существа, т. е. не стремясь создать через союз двух новую, более богатую и высокую душу, такое плотское, говорю я, вклинивает в попытку соединения принцип неизбежного разрыва: каждый новый шаг в физическом наслаждении удаляет его от своей любви»⁴⁰. В полной мере разделяла эти взгляды и Жанна Мортье,

встретившаяся о. Тейяру позднее. Как рассказывает сама мадемуазель Мортье в небольших воспоминаниях «Верность Тейяру», опубликованных в специальном номере журнала «Европа» к десятилетию кончины мыслителя и ученого, она увидела его впервые во время его последнего перед войной посещения Франции как раз накануне его отъезда в Китай, в феврале 1939 года, во время его лекции о своей экспедиции на Бирму в родном Музее естественной истории в Париже. Впечатление от его личности, а до того от прочитанной «Божественной среды» было столь сильным, что через несколько дней она нашла возможность попросить его о встрече: только он, казалось ей, может помочь ей разрешить «жизненные вопросы, которые уже ряд лет теснились в ее душе»⁴¹. До того она уже десять лет занималась в Католическом институте схоластической теологией и философией, не находя в этом удовлетворения. Мартовским утром они встретились в редакции журнала «Études» (здесь же находился одноименный центр иезуитов, где о. Тейяр обычно жил в Париже). С этого первого общения, когда о. Тейяр изложил ей основы своего видения, воспринятого ею как высшая истина и благо («Принять эволюцию и способствовать, всё более и более сознательно, ее продвижению во всех областях: таковым мне показалось условие реального прогресса жизни, расцвета человечества до финального единства»⁴²), Жанна Мортье становится верной последовательницей учения о. Тейяра, позднее — наследницей его рукописей, готовившей их к печати, главой Общества и Фонда его имени. И оба были едины во взгляде на высочайший смысл целомудрия в существе, вставшем на путь сознательной эволюции в направлении всё большего объединения, персонализации и одухотворения.

В случае с Идой Трит, о котором уже достаточно говорилось выше, о. Тейяр был *приперт к стенке* весьма решительно: здесь он столкнулся поначалу с настоящим бунтом против «дикой» для нее, активной, страстной, земной женщины, установки на оцеломудренную форму любви. Но и эту женщину, приняв «все меры осторожности, которых требовала совесть» (Огюсту Валансену, 10 января 1926 — ЛП, 132), не забудем — совесть монаха, принявшего соответствующий обет, не пойдя на уступки ее «законно»-земным требованиям, о. Тейяр сумел

всё же постепенно склонить к той форме глубокой, взаимопитающей дружбе, которая сохранилась в их отношениях до конца. Ида осталась одной из доверенных корреспонденток Тейяра де Шардена, осталась в близком кругу общения и после его возвращения на родину, живя тогда в Париже, в тесном контакте с ближайшими общими друзьями, четой графа Бегуэн, и в последний американский его период, когда она, тоже переехав в 1950-е годы в Нью-Йорк, регулярно виделась с о. Тейяром.

С Люсиль Сван Пьер Тейяр познакомился на званом обеде вскоре после переезда в Пекин в сентябре 1929 года этого американского скульптора, недавно выставившего свои работы в нью-йоркской Anderson Galleries. Люсиль родилась 10 мая 1890 года в штате Айова, училась в Чикаго в Институте искусств, вышла замуж за художника Джерома Блюма, с которым прожила 12 лет до развода в 1924 году, много путешествовала и работала на Корсике, в Японии, Китае, на Таити и во Франции. Пекин в эти годы притягивал к себе многих западных писателей, художников, преподавателей (не говоря уже об исследователях с их особыми научными интересами) своей экзотической красотой и стилем, восточным удобством жизни здесь «белого человека», с дешевыми съемными домами и местной прислугой и вместе открытой, оживленной интернациональной средой общения. Талантливая, остроумная, элегантная американка с тонкими, выразительными чертами лица, женственной фигурой и *теплым* характером быстро привлекла к себе любовь пекинского окружения. А уже при первой встрече с Пьером Тейяром на одном из столь частых в Пекине званых обедов он произвел на нее особое впечатление аристократической простотой манер, сочетанием в одном лице палеонтолога и священника, изысканно светского собеседника и человека, горящего верой в Бога.

С перерывами на многочисленные экспедиции о. Тейяра, его поездки во Францию и Америку, на ее значительно более редкие отъезды в США для свидания с близкими и устройства своих выставок, на ее посещение Европы, китайская глава их дружбы простирается до августа 1941 года, а затем после длительного военного и послевоенного перерыва они вновь встречаются в Париже, живут последние годы в одной стране и одном городе Нью-Йорке. Но если бы не эти и последующие

разлуки, не осталось бы более двухсот писем о. Тейяра к ней, ярких свидетельств четвертьвековой, чрезвычайно плодотворной, хотя и не лишенной драматизма истории их отношений, которая, к счастью, сохранилась не только в посланиях Пьера Тейяра к Люсиль, но и в отрывках из ее дневника и ряда копий ее писем⁴³.

Если у о. Тейяра не было своего дома в Пекине и он жил в резиденции иезуитов, а затем в помещении Института геобиологии с о. Леруа, то Люсиль устроилась, как большинство европейцев: в центральной части города, в доме с небольшим двором, где стоял чайный стол, кадки со смоквицами и горшки с растущими салатом и помидорами; обслуживали ее и ее гостей повар, его помощник и слуга. Здесь чаще всего, а с 1933 года каждый день, она принимала Пьера Тейяра в так называемый «чайный час», в пять часов пополудни, который часто в их беседах растягивался надолго, до позднего вечера, особенно когда в последние два года он жил недалеко до дома Люсиль и не надо было спешить на другой конец города в дом Шабанеля, чтобы успеть до закрытия ворот. До чая они часто гуляли по городу, и Пьер Тейяр увлекательно открывал своей спутнице глаза на окружающую природу, на жизнь растений, птиц и насекомых, а знал он ее и любил в мельчайших «персональных» деталях — конкретно и глубоко. По воскресеньям они устраивали себе пикники в парках Пекина или выезжали в дружеской компании за город.

Свою мастерскую Люсиль, по договоренности с хозяевами, оборудовала в снятом доме, переделав под нее часть их домашнего храма предкам. Она любила лепить в глине фигурки *местного колорита*: китайских борцов, фокусников, танцоров с мечами, юную монгольскую принцессу, бюсты разного рода заезжавших в Пекин знаменитостей, но особенно хорошо ей удавались композиции с детьми. В 1933 году она стала работать над бюстом о. Тейяра, долгие сеансы позирования, во время которых он развивал ей свои дорогие мысли, перетекали в общение за чаем. Этой работой сама художница осталась недовольна и уничтожила ее, но через четыре года вернулась к ней, создав великолепную скульптурную голову друга, передав облик Тейяра-мыслителя (в настоящее время хранится в парижском Музее естественной истории). В этом же 1937 году она, под научным руковод-

ством Франца Вайдена, немецкого анатома и палеоантрополога, занявшего после смерти Давидсона Блэка в 1935 году его место руководителя лаборатории в Китайском медицинском колледже, воссоздала по гипсовому слепку черепа женщины-синантропа, прозванной «Нелли» о. Тейяром и его коллегами, ее выразительный скульптурный портрет. Сохранились его фотографии, но сама голова, к сожалению, была потеряна во время войны.

К середине 1930-х годов Люсиль не только хорошо усвоила идеи о. Тейяра, но своими реакциями на создаваемые им произведения (а их он показывал и обсуждал с ней от стадии замысла, черновых кусков и вариантов до окончательного воплощения), своими сомнениями, просьбой разъяснить отдельные места, наводящими вопросами и собственными соображениями способствовала углублению его идей, стимулировала его к новым работам. Ее роль в совместном высиживании очередного творческого «яйца», как, смеясь, выражался о. Тейяр, он постоянно подчеркивал в разговорах и письмах к ней. (К тому же, не забудем, что многие его эссе она тут же переводила на английский, способствуя их распространению в Китае и США, пусть и в достаточно узком кругу.) И это был, по его мнению, достойный плод их нежной дружбы, растущего душевного и духовного проникновения, взаимного оплодотворения и роста в духе и Боге. 13 июня 1940 года он принес ей законченную рукопись «Человека», чуть позже переименованного в «Феномен человека», которую Люсиль перепечатала начисто в двух экземплярах, — и открылась замечательная пора, когда они каждый день читали и обсуждали страница за страницей эту глубоко впечатлившую ее цельную эманацию сердца и ума любимого человека. Вообще последние два года ее пребывания в Китае (сентябрь 1939 — август 1941), «два драгоценных года постоянного присутствия» (как определил их о. Тейяр), когда Пьер и Люси были неразлучны, стали наивысшим взлетом их человеческой, интеллектуальной и духовной близости.

Но при этом оставался самый деликатный, часто обсуждавшийся между ними, в том числе в письмах, пункт их взаимоотношений, где всё же не удавалось до конца прийти к полному согласию и гармонии. Мы уже знаем, чего Тейяр-священник, давший в свое время среди

других орденов обет целомудрия, и Тейяр-мыслитель ждал от новой творчески-преобразующей человека и мир формы любви. Пресуществление энергий любви, к которому, как полагал он, обязательно придет человечество на стадии сознательно-активного ноогенеза, он называл вторым открытием огня. В одной из дневниковых записей (23 сентября 1946) он так сгущенно передал свою давнюю мысль: «Два важных пункта в исследовании сексуального: целомудрие утверждает себя — 1. динамически: максимум духовной энергии; 2. филетически (видообразующее. — С.С.): бегство от филетического в ноосферическое» (Цит по: ЛП, 277). Причем для него это не был просто теоретический концепт, прекрасное религиозное предвосхищение, проект на будущее, а личное, жизненное воплощение такой установки для себя и любимой женщины уже здесь и сейчас. Люсиль же, как и Ида Трит, считала, что физическая близость — неотъемлемая часть отношений мужчины и женщины, удостоверяющая настоящее их единение и любовь друг к другу. Не забудем еще, что она была скульптором, и для нее *внутреннее* человека выражалось через телесную пластику, представляя собой нераздельное единство. Перейти же на его духовный «способ обладать друг другом», от всей души и ума понять, принять, научиться этому способу ей было нелегко. Впрочем, и о. Тейяру это, очевидно, не всегда давалось так уж гладко. Вот в первом его публикуемом письме Люсиль от 30 августа 1932 года с борта корабля «Портос», на котором он отправлялся во Францию, он пишет о себе так: «Я стараюсь собрать себя, немного подумать и пописать. Но кто по-настоящему живет на дне моей души? — христианин, язычник или мужчина?» (П.Т. и Л.С., 1).

По возвращении его осенью 1933 года в Пекин Люсиль еще надеется, что их отношения сумеют обогатиться столь для нее важным физическим компонентом. 14 ноября 1933 года Пьер пишет ей первое из серии писем, где вновь и вновь пытается утвердить ее в новом видении любовного чувства, развеять непонимание и недоумение, причиняющие страдание близкому человеку. Объясняется он для ее же спокойствия и *счастья*, которого он так желает ей. О. Тейяр напоминает: его главная жизненная *ноша* в том, чтобы доказать себе и другим — «любовь к Богу не разрушает, а напротив, возвышает и очищает все земные си-

лы понимания и любви. Я мечтаю идти к Богу под давлением самых сильных и диких духов мира». Энергию их он и хочет обратить на все более действенное участие в божественном деле «расширения Мира вокруг себя». Приняв Люсиль как «чудесный дар», он может стать её, по-настоящему принадлежать ей лишь в совместном росте такого сознания. Пьер напоминает свои слова, сказанные ей сразу по возвращении из путешествия, выражающие принцип *новой* любви: «...покорять вещи — не через наслаждение ими, но поднимаясь вместе с ними к чему-то или кому-то всё выше и выше» (П.Т. и Л.С., 7). Вершина же этого восхождения — Бог, и о. Тейяр как-то полушутливо писал своей подруге, что она хочет любви вдвоем, а он — троим, точнее, расшифруем, в направлении к этому Третьему, «Единственному Необходимому».

Приведу еще несколько его объяснений, ограничившись письмами этого времени (далее уже шли вариации): «Я думаю о вас так глубоко, о том, что вы мне сказали. Да, моя мечта, чтобы мы были звездой друг для друга, и тогда, когда мы вместе, и столь же сильно в разлуке. Звездой, ведущей к лучшему из Непознанного впереди. Вы знаете, насколько сильно чувствую я, что единственно важное дело в мире — открывать (или точнее, творить) будущее». Именно на этом поприще видит он новое приложение энергиям любви: «Идемте же вперед, рука в руку. Единственная опасность, полагаю, для нас — надеяться слишком мало и недостаточно доверять» (7 января 1934 — П.Т. и Л.С., 8). Вот Люсиль кажется, что, расставаясь, Пьер смотрит на нее каким-то «безличным» взглядом, тот соглашается, что это, возможно, так и есть, объясняя: «Причина этого, полагаю, в том, что когда я смотрю на вас, я ищущу нечто *в вас*, что глубже, чем вы, и тем не менее является настоящей вашей сущностью. Но я не думаю, что, делая это (это единственный способ, каким я способен смотреть на всё в мире), я что-то в вас теряю. Думаю, и вы ничего не теряете во мне» (13 марта 1934 — П.Т. и Л.С., 10). Но чувства его вовсе не абстрактны, в ней он ищет именно ее *женственность*, открывает в ней «женщину», замечая, однако, что физические отношения несут в себе «нечто от конца, от свершения, что делает их скорее финальной фазой, чем шагом вперед к единственно полному духовному единству»

(19 июля 1934 — П.Т. и Л.С., 19). Он постоянно пишет ей: ее «теплый свет», сила характера, острое чувство реальности, прямота и мужество, ее любовь и понимание делают его сильнее и лучше, он постоянно чувствует ее в себе, несмотря на любые разделяющие их расстояния, между ними родилась и растет «вещь неразрушимая» и вечная; подписывает свои послания «Глубоко ваш», «Ваш, еще глубже, чем прежде», «Ваш навсегда»... За время войны до Люсиль от Пьера сложными, «дипломатическими» путями дошло всего два письма, с разрывом в год: одно от 31 мая 1942, второе — от 13 апреля 1943, полные его всегдашних исключительных к ней чувств: «Я должен попытаться передать вам, что я по-прежнему ваш и что я делаю всё, чтобы оставаться в точности и полностью таким, каким вы хотите меня видеть. <...> Мне вас недостает в сердце, но и в уме тоже. Я думал в вас и через вас — вы знаете это. И поскольку вас нет здесь, меня время от времени посещает чувство, что мысли мои не созревают так, как прежде, когда я мог искать себя в вас» (П.Т. и Л.С., 156).

В дневниковых записях и заметках для себя Люсиль старается работать над собой, «контролировать свои эмоции», выходить на линию отношений, предложенную другом, «любить Бога, как это умеет П. Т.», хотя понимает: «его внутренняя сила и цельность» уникальны. Она желает ему свободы от ордена, чтобы он мог наконец беспрепятственно распространять свои идеи. Очевидно, здесь видит она и для себя некую возможность реализовать ее подсознательную надежду каким-то чудом или случаем изменить их отношения в более «нормальную» сторону. Хотя она готова и была бы счастлива, не переходя невозможной для Пьера черты, просто жить, путешествовать вместе, быть всегда рядом, делая мысли и чувства, радость и горе, смех и молитву... Но и такой чаемый ею чистый брак не мог существовать для Тейяра-иезуита.

И только в октябре 1939 года, на десятом году их тесной дружбы, которая включала в себе всё большее взаимопонимание, в том числе в идейно-религиозном плане, творческое сотрудничество, полную взаимную открытость (Пьер, к примеру, дает читать ей свои личные записи, знакомит с письмами ему Иды Трит...), Люсиль как будто окончательно смиряется с выстроенным о. Тейяром типом их отноше-

ний. Разлучившись в 1941 году, они встретились впервые только через семь лет, в марте 1948 года, когда Пьер Тейяр после перенесенного год назад инфаркта приехал в Нью-Йорк. Но к этому времени Люсиль уже обнаружила новый, мучительно впечатливший ее факт: несмотря на продолжавшуюся их дружбу и переписку все эти годы, ее место первой, «самой дорогой» и вдохновляющей, в сердце и жизни Пьера Тейяра заняла другая женщина. Как вспоминает престарелый о. Леруа в небольшом предисловии к публикации переписки Пьера и Люсиль, несколько сместив в памяти время события, отнеся его к месяцам восстановления о. Тейяра после инфаркта летом — осенью 1947 года (но тогда, согласно хронологии ее жизни, приведенной в томе переписки, Люсиль в Париж не приезжала): «Между тем Люсиль прибыла в Париж из Америки. Она остановилась в округе Отёй и дала знать Тейяру, что собирается навестить его. Эта назначенная ею встреча пришлось на неудачный момент; к несчастью, он был уже занят. Люсиль с горечью открыла, что ее дружбу вытеснила другая. <...> Тейяр тревожился, как бы обе его подруги не встретились у него. И мне было поручено задание объяснить ситуацию Люсиль. Она была крайне оскорблена, но со временем всё уладилось»⁴⁴. Постепенно Люсиль мудро приняла новую конфигурацию отношений с о. Тейяром, сумев примириться с еще одной его «Беатриче», к тому же столь практически много сделавшей для облегчения условий его существования в последние американские годы.

Раскроем же ее имя. Это была молодая, красивая Рода де Терра, американская романистка, с лета 1938 года уже бывшая жена геолога Хельмута де Терра, с которым в 1935 году о. Тейяр работал в экспедиции по Индии, а в начале 1938 года — по Бирме и на Яве (где он впервые и встретил сопровождавшую тогда мужа Роду, так облегчавшую им полевой быт, с которой стал переписываться с этого же года). Кстати, о. Тейяр всегда был открыт со своими подругами, рассказывал им о каждой, знакомил заочно, а потом они знакомились и очно друг с другом. В первых письмах к о. Тейяру 1945 года Люсиль Сван писала о нескольких встречах с Родой де Терра в Нью-Йорке у нее на дому, отмечала, какой хорошенькой, привлекательной, счастливой выглядела она вместе с Ноэль, своей дочерью-подростком, о новой

успешной ее книге о священнике, задаваясь при этом вопросом, не он ли прототип главного героя. Но уже в письме от 30 ноября 1946 года начинают звучать уязвленные нотки: Рода значительно более в курсе жизни и дел Пьера на родине, чем она, ведет себя с ней, как если бы она была достаточно посторонним человеком, «случайным другом» о. Тейяра, а сама рассказывает о себе, как она руководит его судьбами и вообще вскоре отправляется в Париж...

Благородно, *поверх* таких *слишком* человеческих эмоций, Пьер Тейяр пишет Люсиль о себе и окружающих его женщинах — обо всех успокаивающе ровно, с любовью и благодарностью, с равной *чистотой*, сказала бы я: о своей подруге с китайских лет, супруге директора Франко-китайского банка в Пекине в 1930-х годах, Франсуазе Рафаэль, работавшей после войны в Юнеско и посещавшей его в Париже каждую неделю, о замечательной, всегда ангельски улыбкачливой Симоне Бегуэн, об Иде Трит и ее писательских заботах, наконец, о Роде, которая в январе 1947 года появилась в Париже «в поисках интеллектуальной пищи для своих романов»: «Как вы знаете, я искренне люблю ее. К сожалению, у меня очень мало свободного времени. Я стараюсь, но мне трудно часто видеть ее. К счастью, хоть вы и считаете ее собственницей, она не очень требовательна, и с другой стороны, вполне способна найти свой собственный путь. Думаю, она сойдется с Идой, ведь обе они писательницы» (29 января 1957, П.Т. и Л.С., 196). А 21 ноября 1947 года, уже после того, как о. Тейяр оправился от инфаркта, он, вначале с легкой иронией, описывает второе явление Роды в Париж и отмечает ее характерные черты: «Между тем приехала Рода. Полагаю, ей не терпелось увидеть, жив ли я еще. Это второе пребывание здесь ей облегчило присутствие в Париже ее брата и золовки. Она уезжает в начале декабря: по-прежнему такая же активная и реалистическая, готовая продолжать свою литературную карьеру. Она безусловно одарена по части психологии» (П.Т. и Л.С., 217–218). О роли Роды де Терра в конце жизни о. Тейяра поговорим позже, по ходу разворачивания его биографии. Отметим лишь: несмотря на некоторое изменение отношений Пьера и Люсиль, их дружеский союз продолжался до смерти о. Тейяра, а сама Люсиль, пережившая его на десять лет, не только

оценила дружбу «с этим великим человеком» как «самую важную и прекрасную часть своей жизни» (Цит по: П.Т. и Л.С., 297), но и признала, что предложенная им целомудренная сублимация любви соединяет связи более прочные и плодотворные, чем обычная ее форма.

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. Lettres de voyage (1913–1939) / Recueillies et présentées par Claude Aragonnès. Paris: Grasset, 1956. P. 27. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты, где в скобках указывается сокращение «ПП», означающее «Путевые письма», и страница книги.

² Тейяр де Шарден так характеризовал ценные качества главы экспедиции: «Отец Лисан воистину удивительный путешественник, кому ничто не кажется необычным из обычаев Китая и возможных происшествий на его больших дорогах» (ПП, 33). Правда, позднее их сотрудничество протекало не так уж гладко: о. Лисан был эмпириком, педантом в деталях и мелочах, для него ничего не было важнее и интереснее его коллекций, приведения их в образцовый порядок, а о. Тейяр стремился к большему обмену опытом и идей в общении, на конференциях, его манили новые горизонты и в науке, и в мысли, причем, планетарной.

³ Teilhard de Charden Pierre. Lettres a Léontine Zanta. Paris: Desclée de Brouwer, 1956. P. 57.

⁴ Ida Treat. Le laboratoire du Muséum d'histoire naturelle durant l'hiver 1924–1925 // Europe. Mars—avril 1965. № 431–432. P. 33, 32. Это был номер журнала «Европа», посвященный десятилетию кончины о. Тейяра и в значительной своей части отданный воспоминаниям и статьям о нем и публикации ряда тогда еще не опубликованных его текстов.

⁵ Begouen M.H. Ce que je dois au père Teilhard // Europe. Mars—avril 1965. № 431–432. P. 56, 57.

⁶ А вот как описывает ситуацию Ида Трит: «Достигнув шестидесяти лет, М. Буль мучился проблемой преемника. Кто сменит его на кафедре палеонтологии Музеума и защитит великие традиции Лаборатории? “Какой-нибудь политик-фаворит”? — гневно ворчал он. Единственный человек, способный стать его преемником, был о. Тейяр, но как Республика могла допустить, чтобы иезуит находился во главе государственного учреждения? Это было немыслимо. Впрочем, М. Буль, как большинство республиканцев его поколения, был законным анти-клерикалом» (Ibid. P. 33).

⁷ Из письма о. Тейяра о. Руссо от 3 декабря 1954 года. Цит. по: Jules Carles Andre Duplex. Teilhard de Charden. Paris: Centurion, 1991. P. 45.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. L'Hominisation. Introduction a une étude scientifique du phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 3. La vision du passé. Paris: Éd. du Seuil, 1957. P. 91–92. Вот как еще вспоминает о. Тейяр в «Сердце материи», забыв точное название своей старой работы и ошибочно смещая на два года дату ее создания: «Если я не ошибаюсь, то это только в статье о Человеке, написанной к 1927 году, т. е. после моего первого путешествия в Китай (в 1927 году он был на деле уже опять в Китае, причем в длительном, на 20 лет, изгнании — С.С.), я позволил себе в первый раз — симметрично к биосфере Зюсса — заговорить о ноосфере, чтобы определить мыслящую оболочку Земли» (СМ, 40).

⁹ Teilhard de Charden Pierre. Réflexions sur le péché originel // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. Comment je crois. Paris: Éd. du Seuil, 1969. P. 220.

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel // Ibid. P. 61.

¹¹ Ibid. P. 65.

¹² Ibid. P. 67–68.

¹³ «Единственное Необходимое» (L'Unique Nécessaire) — см. Лк. 10:41–42, где Марфе, *заботящейся* «о многом», Иисус ставит примером Марию, *избравшую* «благую часть», ибо «одно только нужно». Это выражение — одна из констант лексики о. Тейяра, означает оно и Бога, и, главное, эволюционное Дело активного движения человечества и мира навстречу Ему в высшую обоженную природу... Эти евангельские слова выделял своим философским курсивом Морис Блондель, и, возможно, о. Тейяр обратил на них особое внимание через его произведение.

¹⁴ Teilhard de Charden Pierre. Lettres a Léontine Zanta. P. 111.

¹⁵ Один из участников этой группы Порталь так вспоминал об этих лекциях: «Нам объявили в качестве лектора некоего незнакомого нам иезуита по имени Тейяр де Шарден, который подвизался где-то в палеонтологии. Такой тип монстра нас не пугал, мы сами все были нарождающимися монстрами. <...> Нужно было много иметь отваги или простодушного младенчества, чтобы предстать перед нами. О. Тейяр начал говорить без всякого жеманства и вычурности, и вскоре стало ясно, что он принадлежал к отважным, а не к простачкам. Со своего места на краю стола у выхода я видел в профиль его длинное и повелительное лицо. Говоря, он прикрывал глаза, — церковная привычка, которая мне не нравилась в других, но которая на этот раз подходила к медитативному тону беседы. Прежде чем дойти до нас, его слово обращалось к нему самому; сила фонтанирования определялась энергетическим давлением глубоких слоев его существа... <...> Высота духа о. Тейяра на мгновение влила в меня надежду на интеллектуальное будущее Церкви, хоть и не укрепила во мне то, что я называл верой... Впервые я

встретил в Церкви человека, слово которого было столь вдохновенным» (Germain Gabriel. Le regard intérieur. Paris: Éd. du Seuil, 1969. P. 26–27).

¹⁶ Вот еще одно свидетельство об этой деликатной стороне эмоциональной жизни о. Тейяра из письма к о. Валансену от 14 февраля 1928 года, когда он находился в Париже в первый свой приезд из Китая во Францию: «Мое существование, очень занятое Музеем, протекает нормально, — с достаточным количеством дополнительных деталей понемногу ото всех сторон: от крайне правой до крайне левой. Об этой последней стороне не беспокойтесь, особенно по поводу дел сердечных. Мне кажется, что опасный переход прошел хорошо. Но человеческая среда в этом направлении меня интересует по-прежнему страстно» (ЛП, 167). Под «средой в этом направлении» имеются в виду левые, марксистские круги Франции.

¹⁷ Teilhard de Charden Pierre. Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926–1952). Paris: Grasset, 1968, P. 32. Письмо Иде Трит от 27 апреля 1926 года. Ссылки на это издание даются в тексте после цитаты: первые две буквы «ЭЧ» обозначают сокращенное его название «Завершить человека», далее указывается адресат, дата письма (по необходимости) и страница книги. Письма до страницы 142 (первая часть книги) написаны по-французски и предназначены Иде Трит, со страницы 145 (вторая часть книги) в оригинале написаны по-английски и адресованы Роде де Терра.

¹⁸ Рене д'Уэнс (1896–1973) — автор труда «Оспариваемый пророк» («Un prophète en procès»): Т. 1 — «Тейяр де Шарден в Церкви его времени»; Т. 2 — «Тейяр де Шарден и будущее христианской мысли». Париж: Обье, 1970.

¹⁹ Генозой — стратиграфический термин, в ходу у англичан и американцев, означающий всё, что касается геологии и палеонтологии от конца третичного периода до наших дней.

²⁰ См. в Приложении к «Личным письмам к Огюсту Валансену, Брюно де Солажу, Анри де Любаку...» подробности целого дела вокруг попыток напечатать «Божественную среду», полностью три на нее «внутренние» рецензии 1929, 1930 и 1932 года отца Йансена (одного из его цензоров) с высокой оценкой книги, хотя и со значительным количеством вопросов и замечаний. Здесь же приведены четыре письма Тейяра к отцу Жозефу Леви в Музей Лессиянам в Лувен 1932 года, в последнем из которых от 17 ноября 1932 года он писал: «Я никогда не предполагал, что рукопись, находящаяся в настоящее время в Риме, просочилась из Лувена. Она туда попала откуда-то из другого места — из-за неосторожности с моей стороны. <...> У моего Провинциала (отца де Бонвилля, в настоящее время в Сирии, до января) был в руках экземпляр, который я ему сам передал в октябре» (ЛП, 433–434).

²¹ Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. P. 117.

²² Teilhard de Charden Pierre. Nouvelles lettres de voyage (1939–1955) / Recueillies et présentées par Claude Aragonnès. Paris: Grasset, 1956. P. 36. Из письма Маку и Симоне Бегуэн от 8 февраля 1940. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты, указывается аббревиатура книги НПП (Новые путевые письма) и страница ее. При необходимости указывается дата написания и адресат письма.

²³ В письме к кузине от 19 января 1929 Пьер Тейяр так описал свои главные обретения этой экспедиции: «Конец моего пребывания в Абиссинии был отмечен двумя серьезными успехами. Не говоря уже о важной работе в скалах и наблюдениях со стороны Лакруа, в несколько дней я нашел, рядом с Дире-Дайа: 1. грот, полный замечательных окаменелых орудий, скорее всего палеолитических, и несколько росписей; 2. уровень, наполненный аммонитами, вещь еще неизвестная в этой части Абиссинии и очень ценная с точки зрения геологии» (ПП, 117).

²⁴ См. *Le Fèvre Georges*. La Croisière Jaune, Expédition Citroën Centre-Asie. Paris: Plon, 1933.

²⁵ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 367.

²⁶ Ibid. P. 372.

²⁷ Ibid. P. 373.

²⁸ Цит по *Guénot Claude*. Pierre Teilhard de Charden. Les grandes étapes de son évolution. P. 166.

²⁹ *Audouin-Dubreuil Louis*. Sur la Route de la Soie. Paris: Plon, P. 225. А вот отрывок из письма Хаарда жене от 1 марта 1932 года, написанного им за несколько дней до смерти, пока еще не разверзлась его скоротечная пневмония, где он как раз напоследок вспоминает о Тейяра и его новогоднюю службу: «Я когда-нибудь напишу для твоего сына рассказ об этом необыкновенном путешествии через самые окраинные районы Китая в момент, когда там царил лишь ужасный хаос и не было другого закона, кроме закона сильнейшего. Таинственная страна, огражденная от всякого европейца. Но в этой ужасной картине рождается луч света, рождается от отцов миссионеров, которые на этих проклятых землях живут в полной изоляции и аскетизме. Первый день года мы провели рядом с Лианг-Чу у немецких братьев Общества Божественного Глагола. Утром отец Тейяр де Шарден согласился провести мессу для членов экспедиции. Это было волнующее зрелище: наблюдать, как на заре нового года в этой небольшой капелле, затерянной в сердце Китая, собрались все эти люди в дорожной экипировке, чтобы сосредоточиться перед лицом Бога — перед тем как снова встретить лицом к лицу всё непредвиденное, что разделяло их еще до достижения цели. Отец Тейяр де Шарден — настоящий князь Церкви, но в нем живет, в той мере, в какой это вообще возможно, дух экспедиции» (Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 114).

³⁰ Teilhard de Charden Pierre. Les hommes fossiles // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 2. L'Apparition de l'Homme. Paris: Éd. du Seuil, 1956. P. 50.

³¹ См. переписку о Тейяра и Андерссона, касающуюся истории с синантропом: Dans le sillage des sinanthropes. Lettres inédites de P. Teilhard de Charden et J. Gunnar Andersson. Présentées par Pierre Leroy. Paris: Fayard, 1971.

³² Teilhard de Charden Pierre. La Convergence de l'Univers // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. L'Activation de l'Énergie. Paris: Éd. du Seuil, 1963. P. 308.

³³ *Madaule Jacques*. Le sens d'une vie // Europe. 1965. Mars—avril. № 431–432. P. 20.

³⁴ *Begouen Max*. Ce que je dois au père Teilhard // Ibid. P. 54.

³⁵ Русский мыслитель различает два целомудрия: одно «отрицательное, или непосредственное», его он ни в коей мере не отрицает, но признает в нем лишь «борьбу оборонительную», которая не может быть абсолютизирована, ибо в таком случае (как у Льва Толстого в «Крейцеровой сонате») это приведет к принятию перспективы самоубийства всего рода человеческого. Положительное же целомудрие — это «наступательное действие против того духа чувственности, т.е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли “материи”, “бессознательного”, “воли” или, точнее, похоти» (I, 280). Положительное целомудрие требует «полной мудрости, сколько умственной, столько же нравственной» (I, 279), проявляющей себя не только через силу воли (как в первом случае), а «через посредство всей силы природы, обращенной в действие разумом, знанием, наукою» (I, 281), через полное овладение своими расширенными способностями и энергиями мира, используемыми на воссоздание ушедших, преобразование человеческой и космической природы.

³⁶ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 253. Далее в этой главке ссылки на эссе «Вечно Женственное» даются в тексте после цитаты, в скобках указывается страница этого издания.

³⁷ См. подробнее: *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994 (Часть III «Метаморфоза пола». С. 202–259, где наряду с историей философской и религиозной традиции на эту тему, от Платона и христианских гностиков до китайских даосов, индийской тантры, теории сублимации Фрейда представлены идеи «положительного целомудрия» Федорова. А также «Приложение» с главами о «Смысле любви» В.С. Соловьева и преобразовательной эротике А.К. Горского — С. 356–381).

³⁸ См. *Горский А.К.* *Сетницкий Н.А.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. («Огромный очерк» и «Из писем 1939–40 гг.» — С. 185–286. См. также предисловие А.Г. Гачевой к этому изданию — С. 5–18).

³⁹ Teilhard de Charden Pierre. L'Évolution de la chasteté // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 11. Les direction de l'avenir. Paris: Éd. du Seuil, 1973. P. 72.

⁴⁰ Teilhard de Charden Pierre. Mon Univers // Ibid. V. 9. P. 77–78.

⁴¹ Mortier Jeanne. Fidélité a Teilhard // Europe. Mars-avril 1965. № 431–432. P. 26.

⁴² Ibid. P. 27.

⁴³ Речь идет о замечательном, единственно полном, без купюр, по сравнению с другими публикациями писем Тейяра де Шардена, издании: The letters of Teilhard de Charden and Lucile Swan (1932–1955). Georgetown University Press, 1993, осуществленном благодаря Мари Вуд Гильберт, дочери двоюродной сестры Люсиль Сван, которая жила рядом с ней, сначала еще подростком, во Франции, потом — в Пекине, Вашингтоне и Нью-Йорке. Незадолго до своей смерти в мае 1965 года Люсиль передала ей все бумаги, касающиеся о. Тейяра: полный комплект его писем ей (кроме тех, что были потеряны или уничтожены самой Люсиль перед кончиной), ее дневник, ежедневник, копии ее писем, с момента, когда она стала печатать их на машинке, фотографии Пьера Тейяра, включая небольшую фотографию иконы Святого Сердца, подаренную ей о. Тейяром перед ее отъездом из Пекина в 1941 году, и серию его статей, главным образом небольших публикаций для узкого круга в Китае, многие из которых были переведены самой Люсиль на английский. Небольшие редакторские комментарии к письмам основаны на работах Тейяра де Шардена, на биографических сведениях из работ о нем, на личных воспоминаниях Мари Вуд Гильберт. К этому изданию в январе 1992 года за четыре месяца до кончины ближайший друг о. Тейяра девяностооднолетний о. Пьер Леруа успел написать небольшое предисловие, а в качестве «Пролога» к книге Мари Вуд Гильберт опубликовала статью «Воспоминания о Люсиль». Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, указывается его название в русской аббревиатуре: П.Т. и Л.С. (Пьер Тейяр и Люси Сван) и страница книги. По необходимости приводится и дата письма.

⁴⁴ Leroy Pierre. Foreword: Memories of Teilhard // The letters of Teilhard de Charden and Lucile Swan (1932–1955). P. X.

Глава четвертая

ШЕСТЬ ВОЕННЫХ ЛЕТ. ИЗОЛЯЦИЯ ОТ МИРА

Внутренняя драма изгнанника

Казалось бы, какие замечательно плодотворные двадцать лет китайской главы биографии о. Тейяра: созданы главные сочинения, сделаны важные научные открытия, так полно и разнообразно удовлетворена страсть «не упустить ни одного случая экспериментировать и искать» (ЛП, 181), *всё попробовать, всё понять* в прямом контакте с материальной реальностью мира, столько новых коллег и друзей!.. Да, его признает мировой научный мир, на Филадельфийском конгрессе (США) 22 марта 1937 года за выдающиеся успехи ему вручают медаль Георга Менделя, он общается с выдающимися коллегами из разных стран. Да, ему пять раз за эти годы (октябрь 1927 — ноябрь 1928, сентябрь 1930 — январь 1931, июнь 1932 — июль 1933, май — сентябрь 1935 и ноябрь 1938 — июль 1939) удается побывать во Франции, главным образом в Париже, в кругу его ученых друзей, духовно ему близких людей, с кем он может обсудить свои идеи, свои новые работы, а также преданных ему женщин, кто создает своеобразный *самиздат* работ о. Тейяра.

Первой из них — по времени — была его кузина Маргерит Тейяр-Шамбон, способствовавшая созданию машинописных копий его первых сочинений, потом за дело, значительно его усовершенствовав, взялась супруга его друга графа Макса Бегуэна Симона. Шесть лет, с 1934 года (в 1939 чета Бегуэн покинула Францию, уехав в Марокко) с помощью друзей, кто доставал специальную бумагу, нужные технические принадлежности, да и участвовал в самом процессе, Симона Бегуэн размножала тексты Пьера Тейяра на ротаторе, брошюровала их в

мягкую обложку миндально-зеленого цвета. В конечном итоге собралась целая самиздатовская тейяровская библиотечка. Количество экземпляров каждой новой работы заказывал для друзей сам автор, хотя тиража всегда не хватало, приходилось «допечатывать» — спрос на работы, распространявшиеся из рук в руки, был большой. После войны эту работу взяла на себя секретарь о. Тейяра — Жанна Мортье, ставшая хранительницей его наследия.

Показатель особой честности и поразительного простодушия о. Тейяра — он, как правило, сам отправлял рукописный экземпляр каждой новой крупной своей работы и своему французскому орденскому начальнику (провинциалу), и римским властям. Если в самой Франции среди его товарищей по ордену и начальства он встречал обычно понимание и симпатию, то Рим, особенно пока там генералом иезуитов (с начала 1915 года) был отец Владимир Ледошовский (1866—1942), демонстрировал холодность, полное недоверие, отвержение всего, что выходило из-под пера о. Тейяра, — впрочем, несмотря на большую внешнюю вежливость, ситуация принципиально не изменилась до конца его жизни.

Каждый приезд Тейяра де Шардена во Францию ставился событием не только для него самого, но и для многих в столице и в других городах, которые ему удавалось посетить. Кроме друзей, огромное количество народа хотело его видеть, слышать, духовно зарядиться новым видением. Жизнь его протекает чрезвычайно интенсивно в общении, в выступлениях, в научных контактах, работе над статьями, в последний приезд — над статьёй «Мистика науки», которая выходит в свет в парижском журнале иезуитов «Études», но прежде всего — над «Феноменом человека»... Послушаем его собственный голос, обращенный в Америку к Роде де Терра: «Лично я очень занят — думаю и говорю. Люди толпятся вокруг меня, ища и желая найти открытое и стимулирующее объяснение мира, — они являются из самых разных и неожиданных уголков общества. Столько контактов вливают в меня новую жизнь и требуют неуклонного продвижения с моим “евангелием”» (14 декабря 1938 — ЗЧ, 151). В этот последний приезд во Францию, продлившийся около девяти месяцев, он находится в основном в Париже, эпицентре его духовного действия и влияния,

посещает в январе 1939 года родную Овернь, живет неделю у брата. По приглашению своего друга и поклонника о. Брюно де Солажа, ректора Католического института в Тулузе (позднее автора книги «Тейяр де Шарден. Свидетельство и исследование развития его мысли», 1967), в конце февраля о. Тейяр читает там с большим успехом четыре лекции, одну перед местным Философским обществом. В конце марта для научных контактов на неделю уезжает в Англию, затем снова окунается в бурную парижскую жизнь, а в августе перед возвращением в Китай посещает в США университет в Беркли («Решительно мое здесь пребывание прошло очень хорошо. Я встретил огромное количество интересных людей моей специальности, и интерес мой к науке явно оживился» — 2 августа 1939, ЗЧ, 158).

Все двадцать лет огромной, преимущественно *китайской*, главы его жизни, среди путешествий, работы, открытий, общений, внутреннего религиозного сосредоточения, о. Тейяр не перестает переживать свое положение изгнанника. Он проходит свои периоды кризисов и умиротворения. После возвращения из последней поездки во Францию семь лет он уже неотлучно живет в Пекине. Правда, летом 1940 года о. Тейяр переезжает на новое место жительства, в семи километрах от отдаленной, на севере Пекина, резиденции иезуитов, дома Шабанеля, где он проживал до того, на улице Лябрусс, рядом с французским посольством. Здесь он вместе с отцом Пьером Леруа создает Институт геобиологии, на правах аренды въехавший в один из домов французской казармы, в значительной части покинутой военными. Основу его составила тщательно отсортированная за несколько месяцев о. Тейяром и перевезенная сюда из Тяньцзиня коллекция лаборатории-музея отца Лисана, по состоянию здоровья уехавшего во Францию в 1938 году. (В условиях японо-китайской войны, оккупации значительной части страны намечался огромный приток желающих учиться в Школу высшего индустриального и коммерческого образования в Тяньцзине, и помещение Музея пришлось освободить под студенческое общежитие.)

Слова ап. Павла из Первого послания к коринфянам: «Да будет Бог всё во всё» (1 Кор. 15:28), это дорогое для о. Тейяра (как и для русских религиозных мыслителей) свидетельство будущего тотального — без всякого изъятия — обожения мира, висели над входом в

Институт геобиологии, который призван был, по мысли его основатель, практически разрабатывать и утверждать любимую идею о. Тейяра — синтез науки и религии в одной великой цели. Как объяснял он в письме к о. Брюно де Солажу, ему хотелось создать не просто оригинальный исследовательский институт, но «практическую лабораторию “научной мистики”, где религиозно воплощались бы методы (и одновременно подавался практический пример) интегрального научного подхода: человеческая страсть к исследованию, основанная на сознательном продвижении Мира к Богу» (11 июля 1941 — ЛП, 333–334). Иначе говоря, это была замечательно идеальная попытка реализовать те установки на всеобщность исследования, и исследования прежде всего самого человека (что и должно было стать в будущем «основным человеческим актом»), которые он так вдохновенно только что живописал в своем «Феномене человека». (И при этом он вздыхает в том же письме: да, это место, о котором он мечтал, только вот *настоящих* сотрудников не хватает!) Как это похоже на стремление Федорова увлечь современников на практическое осуществление — пусть тоже для начала в рамках *лабораторного* примера — идеи синтеза науки, религии и искусства в образовании нового типа человека, нацеленного на то же всеобщее познание и исследование себя и мира в онтологическом Деле их преображения — я имею в виду его проекты по созданию школы-храма-музея-обсерватории.

О. Пьер Леруа, ставший руководителем Института, позже в своих воспоминаниях так представил внешнюю канву жизни своего друга и соратника в этом уютном месте в последний, внутренне самый тяжелый период жизни о. Тейяра в Китае: «Месса в семь часов, затем завтрак и двадцать минут отдыха — поговорить и выкурить сигарету; тогда же он заносит на бумагу мысли, которые ему приходят на ум, и оттачивает их. С девяти часов до половины первого он работает над какой-нибудь статьей. После обеда отправляется в лабораторию и часом в пять, до того как вернуться домой, встречается с друзьями. <...> По воскресеньям он достаточно часто отправляется на небольшую экскурсию или пикник в обществе знакомых из французской колонии...»¹. Эта колония, состоявшая из сотрудников французского посольства и их жен, оставалась в годы войны главной средой его общения. Во вре-

мя воскресных выездов за город Тейяр де Шарден всегда брал с собой молоток, с которым он не расставался с первой молодости, удовлетворяя, пусть в миниатюре, на холмах окрестностей Пекина свою потребность поработать с камнями². Ведь в условиях японской оккупации исследования в большом китайском *поле* были исключены, как и был закрыт доступ к местам раскопок синантропа.

В письме от 20 марта 1941 года братьям Габриелю и Жозефу о. Тейяр так отмечает свою роль в поддержании и спасении разваливавшихся китайских и китайско-международных исследовательских центров (в силу массового оттока китайских кадров на юг страны и отъезда англо-саксов на родину): «В этой разреженной среде я продолжаю собирать обломки различных научных учреждений, дрейфующих без руля и без ветрил, и готовить публикации...» (НПП, 67). (Кстати, это была основная причина, почему он не покинул Китай, даже когда еще в начале мировой войны это было возможно.) Никогда, как отмечает он в редких письмах этого периода, его жизнь не была столь неподвижной, столь однообразной, правда, никогда он так много не писал научных статей и не публиковал их тут же в издаваемых его Институтом материалах, в созданном им в 1943 году вместе с о. Пьером Леруа журнале «Геобиология». Но особенно интенсивно готовил он главное наследие — на будущее, на возвращение в Париж: свои «научно-философско-религиозные манускрипты, всё в той же линии, но углубляя и значительно схематизируя свои взгляды» (Маргерит Тейяр-Шамбон, 13 ноября 1943 года — НПП, 77). Он много читает, в том числе Ницше, Жана Ростана и новейших французских экзистенциалистов, и конечно доходящую до Пекина американскую, английскую периодику и научную литературу. Так, о. Тейяр отмечает свое впечатление от свежей книги английского биолога Джулиана Хаксли «Уникальность человека» («The uniqueness of man»), о ней он 12 июля 1941 года пишет аб. Брейлю: эта книга рассматривает место человека в мире «в манере столь параллельной моей (правда, не интегрируя Бога в конце серии), что я чувствую утешение и поддержку» (НПП, 72). Изредка о. Тейяра приглашают выступить с лекцией во французском посольстве, в Католическом университете Пекина. Так, 28 декабря 1943 года он читает в Пекине лекцию «Размышления о

счастье», ставя это вечное понятие и вечное алкание земного человека в контекст своего видения: от *центрации*, сосредоточения на себе «в труде над нашим внутренним совершенством — интеллектуальным, художественным, нравственным», через *децентрацию*, выход из эгоистической замкнутости на других, к сотрудничеству с ними — в любви, работе, «совместном духовном прогрессе», к *сверх-центрации*, переносищей «конечный интерес нашего существования в движение и успех Мира вокруг нас», в «нечто большее, чем мы сами»³. Таковы, на его взгляд, — ступени счастья, ведущие к высшей его фазе — нашему сознательному включению в общее эволюционное дело восхождения Жизни к своему бессмертному духовному свершению, непосредственно касающемуся всех и каждого. А в университете Авроры в Шанхае лекцией «Будущее человека глазами палеонтолога» о. Тейяр не только привлекает аудиторию, но кое-кого пугает и ошарашивает своими смелыми идеями, необычной формой их донесения, сочетающей научную точность с образной поэтичностью и пророческим пафосом. Кстати, именно во время его посещения Шанхая в 1942 году вновь для о. Тейяра промелькнула светлая тень «вечно-женственного»: на этот раз то была интервьюировавшая его на радио французская журналистка Клод Ривьер. Между ними возникло симпатическое притяжение в близком Пьеру Тейяру смысле — взаимного *драгоценного вдохновения*, обогащающего контакта сердец и умов в направлении к тому *становящемуся* будущему, где в преображении сойдутся всё и все.

Пьер Тейяр всегда посвящал немало часов своей обширной корреспонденции. Но и она с лета—осени 1941 года фактически прервется до конца войны. Всю свою жизнь он был постоянно душевно включен в поле живого общения с друзьями (в силу обстоятельств, общения не всего прямого, лицом к лицу, а эпистолярного), с бывшими соучениками, ставшими крупными теологами, как о. Пьер Шарль, на два года его старше (впрочем, тот страдал распространенной *русской* болезнью, по диагнозу Николая Лосского, — эпистолярным безволием и сам писем почти не писал), или философами и богословами, как о. Огюст Валансен, о. Брюно де Солаж, с известным деятелем католической церкви о. Анри де Любаком, с выдающимися геологами и антропологами, такими как о. Анри Брёйль или американец Джордж

Барбур, с кем о. Тейяр провел немало экспедиций с 1929 по 1953 год, автор книги «В поле с Тейяром де Шарденом», и многими другими, с духовно родственными, дорогими ему женщинами (с сестрой Маргерит-Мари, с кузиной Маргерит, с Леонтин Занта, с Люсиль Сван, с Идой Трит, с Родой де Терра, с Жанной Мортье...). Жизнь о. Тейяра немыслима без рефлексивно-сердечной обращенности на большой дружеский круг, без этого — несмотря на *материковые* расстояния — диалога с другим «ты», без обмена идеями, сомнениями, планами, впечатлениями... Вообще было замечено, что о. Тейяр называл словом «друг» воистину великое множество общавшихся с ним мужчин и женщин разных национальностей, занятий и убеждений — в этом слове заключалась та самая христианская любовь-филия, которая была завещана Христом всем в их отношениях со всеми.

Письма, которые получал сам о. Тейяр от своих корреспондентов, он не хранил, очевидно, предполагая такую же участь и для своих посланий. Писал он их так, как мы сейчас общаемся с близкими людьми по телефону, — в живом разговоре, отражающем нашу жизнь, переживания, размышления, эмоции, уносимом куда-то в воздух до следующего контакта... Ни тени мысли о посмертной их сохранности «для потомства» у него не было — оттого никакого культурно-исторического прихорашивания для потенциального отдела «Писем» будущего собрания сочинений. (Хотя написал он их великое множество — несколько тысяч!) Правда, когда в 1948 году Маргерит Тейяр-Шамбон представила о. Тейяру рукопись ею собранных, несколько сокращенных, тщательно и деликатно дружески откомментированных его писем 1923—1939 года главным образом к ней, а также к супругам Максу и Симоне Бегуэн и о. Анри Брёйлю, названную ею «Путевые письма», высказав намерение когда-то их опубликовать, то о. Тейяр так ответил ей 4 сентября 1948 (этот ответ приводится ею в предисловии к книге, изданной в 1956 году): «Разумеется, в этом случае, делай так, как ты считаешь лучшим. Господь может использовать нас как раз через то, что мы считали наименее важным, — я имею в виду через наиболее непосредственные, менее отработанные выражения нашей мысли» (ПП, 7).

Наследие о. Тейяра включает и девять рукописных тетрадей его дневниковых записей военных и послевоенных лет (1915—1925), и еще

девять — последнего периода его жизни (1944–1955), хранящихся в центре «Études». Но эти записи (в том числе и особые духовные дневники его «уединений») касаются прежде всего интеллектуальных и духовных коллизий его мысли, тогда как его письма представляют целостное, развернутое из года в год, из месяца в месяц (начиная с писем родителям во время учебы), жизнеописание — по ним можно проследить и внешние обстоятельства существования, и внутреннее состояние Пьера Тейяра. Более того, в своих письмах он нередко начинает с первого, описывая места своего пребывания, картины времен года, пейзажи, свои занятия, контакты с людьми, а затем переходит: «Внутренне — я...». Письма Тейяра де Шардена — важнейший источник его биографии, как и живой, ищущей, растущей его мысли, причем в ее настоящем первозданном виде, без той, пусть и легкой, ретуши, которая в оглядке на церковное начальство наносилась им на некоторые положения главных его сочинений. Степень и смысл его внутренней цензуры в этом случае точно переданы в письме к о. Огюсту Валансену из Пекина от 4 июня 1933 года: «Деликатная сторона <...> в моей ситуации по отношению к Отцу Генералу в том, что мне вдвойне невозможно (сначала психологически, потом — по совести) “изменить свои идеи”, как то мне говорится довольно наивно. Всё что я могу попытаться (и что по существу я делаю уже годы) это синтезировать “что я вижу” с максимумом того, “что Церковь желает принять”» (ЛП, 241).

В исповедальных письмах близким друзьям уже с начала 1920-х годов часто звучит, со временем всё усиливаясь, один мотив: Пьер всё более устремляется от ископаемого человека к человеку будущего, от изучения прошлого к построению будущего. Вспомним, как, казалось бы, в самый его энтузиастически-штурмовой полевой период, первую поездку в Китай, первую четырехмесячную экспедицию с о. Лисаном, подводя в ее конце итоги для себя в письмах к Маргерит Тейяр-Шамбон, о. Тейяр отмечает важный сдвиг в своих чувствах и интересах: оказывается, он уже давно потерял иллюзию, что «можно приблизиться к Истине через путешествие» в дальние, неизвестные страны, через созерцание живописно-диких пейзажей, изучение прошлого... «Я это знал, покидая Европу: пространство — это покрывало без швов, по которому можно бесконечно двигаться, так и не встретив ма-

лейшего открытого окна в высшие зоны бытия; и свет, который, как нам кажется, светит в глубине прошлого, лишь мираж или отблеск, пришедший сверху» (ПП, 59). Он всё более убеждается: «единственное настоящее знание вещей находится в предвидении и построении будущего, постепенно осуществляемого жизнью» (Там же, 60).

И свой взгляд на будущее Земли, Универсума в целом, на активную роль человека в эволюции, который зреет в нем, по частям находит выражение во многих его текстах, но ждет целостного и убедительно-проникновенного выражения, он называет своим *евангелием*. И главную цель жизни видит в его создании и распространении. В о. Тейяре сильна пропагандистская жилка, и он стремится если не к учреждению целого движения, то по крайней мере к возбуждению новой общественной атмосферы, в которой могло бы стать возможным в будущем такое широчайшее движение. Огюсту Валансену, с которым Пьер Тейяр особенно откровенен, он поверяет жесткие оценки своих отношений с Римом: «Между римскими властями и мною не просто словесное недоразумение. И они, и мы мечтаем об одном и том же, единственном Христе, и это вещь фундаментальная, благодаря ей мы и можем оставаться вместе без нелояльности и обмана. Но, оставив в стороне этот капитальный пункт, мы различаемся, Рим и я, двумя представлениями Мира, которые не то что взаимодополняющи, но противоположны. Это по сути беспощадная борьба между статичным пессимизмом и прогрессивным оптимизмом» (ЛП, 249). И пишет он это другу 13 октября 1933 года из своего недельного уединения в Тяньцзине, когда пытается с предельной искренностью исследовать себя на глубине после «физического и морального возбуждения», вызванного поездкой во Францию и США. И вот даже в такое свято неприкосновенное (ни для кого) время он считает возможным продолжить перед самым доверенным человеком то обнажение своей совести перед Богом, которому он предается сейчас. Религиозная власть настоятельно понуждает его уйти в чистую научную прагматику — «без философии», но этого он принять никак не может. «Наука для меня мертва без определенного духа (= духа исследования, святого исследования): и как раз этого духа более всего не хотят и боятся его распространения» (Там же, 250).

Да, его чисто научные, прежде всего геологические и археологические исследования, включающие массу интересной, но объемной, рутинно-скрупулезной работы по обработке и систематизации найденных образцов, конечно, составляют неотъемлемую часть его жизни и деятельности, и она создает ему видное положение в научном сообществе, заставляет и орден с ним считаться. Но это положение, по большому счету, ему необходимо лишь для того, чтобы хоть когда-то, хоть перед тем, как он испустит последний земной вздох, суметь донести до современного мира именно свое синкретическое научно-философски-религиозное *евангелие*, и оно было бы замечено. И как раз тут, с подобными работами, как мы знаем, ему была поставлена глухая стена, о которую он бился, то безнадежно-спокойно, то отчаянно-тоскливо всю жизнь.

В один из более поверхностных слоев *тоски*, мучавшей о. Тейяра в этот конкретный период его жизни, входила и ностальгия, особенно обострившаяся в последние годы, когда он был отрезан от родины, как отрезан от европейских событий и потрясений: подъема фашизма, мировой войны, оккупации европейских стран, в том числе Франции... О происходящем он мог лишь размышлять издали, переживать внутри себя. Так, еще 9 декабря 1933 года он писал о. Анри де Любаку: «В области осязаемых реальностей вы, должно быть, как все, поражаетесь воистину чрезвычайному характеру современного кризиса человечества. Фашизмы разного рода мне всё более и более кажутся (в той мере, в какой они расистские и националистические) реакцией аномальной, бесплодной, регрессивной и, следовательно, временной». Причем пока о. Тейяр более всего опасается, что это даст еще один повод консерваторам в Церкви осудить «прогресс» и вновь утвердить «возвращение мира к прежнему статичному христианскому идеалу» (ЛП, 254).

Не раз в 1930-е годы в письмах разным адресатам о. Тейяр говорит о своей тревоге по поводу происходящих в Европе процессов. Находясь на далекой обочине от надвигающихся, скорее всего тяжелых и кровавых столкновений, он хотел бы видеть для мира совсем другой ход событий, более достойный человека разумного и складывающейся ноосферы — «общее объединение сил, но не “народный фронт”, а “человеческий фронт” с такой программой: вера в будущее, вера в

универсализм, вера в примат Личного <...> Необходимо извлечь и синтезировать воистину человеческий дух, о котором мы все мечтаем» (Иде Трит, 30 октября 1936 — ЗЧ, 112). Уже после разгрома Франции и других европейских демократий немецким фашизмом, отвечая на единственное за военные годы письмо о. Брюно де Солажа, залетевшее в Пекин как «голубь ковчега» (почти все письменные контакты были к этому времени блокированы, основной транссибирский путь, по которому приблизительно в течение месяца прежде доходили письма в Европу и обратно, был прерван), о. Тейяр так определял свою позицию перед лицом войны: «По сути, я не знаю, что об этом думать, я лишь за “человеческий синтез”. А условия этого синтеза настолько разделены между нынешними блоками, что ни за один из двух я не хотел бы “отдать свою жизнь”» (11 июля 1941 — ЛП, 335). За демократиями стоит, пусть усеченная и атомизированная, но идея личности, а в тоталитарных режимах, особенно в коммунизме, он чувствует дух коллективизма, человеческого роста, страсть строить будущее (тоже, конечно, достаточно дефектные в своей целевой направленности и практической реализации), но это все же то, чего так не хватает бескрылой, мещанской демократии.

Через месяц, 5 августа 1941 года, в последнем, до перерыва в шесть лет, письме к Иде Трит о. Тейяр высказывается на этот счет, пожалуй, наиболее ясно: конечно, его никак не устраивает нынешний абсурд, он не «чувствует никакого вкуса к пан-европейскому рабству», устроенному нацизмом, который «приведет нас прямо в муравейник (что необходимо биологически избежать)». Кредо его неизменно: «Из моей головы не удастся выбить, что настоящий девиз, настоящий сегодняшний человеческий конфликт не между демократами, фашистами, коммунистами и христианами — он между теми, кто верит или не верит, что необходимо построить человечество над человеком (как раз, чтобы спасти и завершить человека). Борьба между заклиненностью и движением» (ЗЧ, 122). Как писал он 20 сентября 1940 года Максиму и Симоне Бегуэн (и эту же мысль повторял в письмах кузине Маргерит), выражая свою надежду на конечную победу в войне духа *творчества*, а не *реакции*, *ренессанса*, а не *реставрации*: «Эпоха этой войны прошла, как и эпоха мира, понятого как покой.

Мир не обратное войне. Он — война, направленная дальше и выше, на завоевание сверхчеловеческого» (НПП, 50). Вот за такую онтологическую, активно-эволюционную цель, если бы она, как и суть самого конфликта (я бы сказала, суть разных фундаментальных выборов) были прояснены, у него достало бы мужества биться и отдать жизнь. А источник и суть нынешнего разверзшегося мирового ожесточения и зла о. Тейяр в конечной редукции видит в том «внутреннем факте, что люди потеряли надежду и веру в личностность Бога», в Него как в личный, любящий и единящий всех центр мира. И обновление христианства должно заключаться в том, чтобы донести эту для земли всё ещё «новую веру»: «Бог, Христос, является очагом спасения не только индивидуальным и “сверхъестественным”, но также коллективным и земным» (18 октября 1940, Маргерит Тейяр-Шамбон — НПП, 53, 52).

С наступлением Второй мировой войны Пекин всё больше пустеет, уезжают коллеги и друзья — особенно о. Тейяр ощущает поголовный отъезд американцев, с которыми у него наладились тесные связи профессиональные и личные. В августе 1941 года покидает Пекин, направляясь на родину, в США, и ближайший друг Пьера Тейяра скульптор Люсиль Сван. Переписка его с друзьями, мощная исповедальная отдушина его жизни, фактически закрывается. 1 мая 1941 года Тейяру де Шардену исполнилось шестьдесят лет, за год до того он писал Жанне Мортье: «Уже годы и годы предчувствую возможность деятельности и творчества, которые осязаемо материализовали бы в некоей организации идеи и подходы, которые разделяете и вы. И чем больше годы уходят, тем более я начинаю полагать, что моя роль будет попросту, по ограниченной аналогии с Иоанном Крестителем, лишь ролью того, кто возвещал и взывал к тому, что *должно было явиться*»⁴ (13 апреля 1940).

Тейяр де Шарден (как и Федоров) всегда желал распространения своих идей, широкой их проповеди, дабы вели они к переориентации сознания и жизни общества, к делам практическим, направленным на реализацию идеала активной эволюции. В эти годы, оторванный от европейской жизни, ее борьбы, страданий и надрыва, от былых привычных исследований, путешествий, широкого общения, замкнутый

на «привилегированном островке» (НПП, 63), «спокойном наблюдательном пункте» Пекина, о. Тейяр предается, как пишет он кузине 12 января 1941 года, «изо всех сил» размышлению и идеальному предвосхищению своей роли в новом послевоенном мире. «Всё утверждает меня в убеждении, что будущее может быть форсировано и ведомо лишь группой тех, кто объединится в общей вере в духовное будущее Земли. “Прочь, осмелюсь сказать, атеисты пессимисты и христиане пессимисты!” Нам необходимо выдвинуть вновь, основательнее научно оправдав и философски обосновав, идею (или если хочешь) “миф” прогресса. Именно в такой атмосфере вижу я возрождение одновременно гуманизма и христианства». В подготовке этого фундаментального ноосферного выбора, в деле такого синтеза видит он себя наиболее «научно, философски и религиозно вооруженным», в свои шестьдесят лет, наконец, внутренне четко фиксируя свое «настоящее призвание» (НПП, 62, 63). Весь вопрос для него сейчас, где и как он найдет эффективную *платформу* для слова и действия.

Пока, во всяком случае для начальной переориентации сознания, Пьер Тейяр особенно надеется на публикацию «Феномена человека». Ему удастся с помощью друзей через Америку переправить в Рим рукопись книги, однако — никакого отклика, впрочем, оно и понятно, шла война... Остается только писать, еще и еще раз с разных сторон уточняя и углубляя свое *евангелие*. И в эти душевно тяжкие для него последние годы в Китае он продолжает укладывать в стол новые сочинения: «Размышления о прогрессе» (1941), «О возможных основаниях общей веры» (1941), «Новый дух» (1942), «Христос — мотор Эволюции» (1942), «Место человека во Вселенной» (1942), «Сверхчеловечество, Сверх-Христос, Сверх-благодать» (1943), «Введение в христианскую жизнь» (1944), «Центрология» (1944). «Действие и активация» (1945), «Планетизация человечества» (1945)... Но пока взывал он воистину в каменистой пустыне, слышал его лишь самый малый круг друзей, а от него был он к тому же в эти годы отделен своей судьбой изгнанника, огромным расстоянием, мировой войной... А над столь желанной возможностью расширения этого круга через легальное распространение в печати своих произведений так жестко и безнадежно для него тяготел орденский запрет...

Душевная тоска и отношение к смерти. Дневники уединения

Вот как доносит до нас наиболее острые моменты внутреннего состояния о. Тейяра в эти годы о. Пьер Леруа, живший и работавший рядом с ним: «Он терпеливо переносил испытание, которое могло бы ожесточить самое твердое сердце. Сколько раз в доверительных беседах с ним обнаруживалось, как был он удручен, почти обескуражен. Уже в 1939 он страдал приступами тоски, которые усилились через несколько лет, случалось, что он терял последнюю надежду: и тогда его сражали настоящие приступы слез и он походил на отчаявшуюся жертву. Но, поддерживаемый волей, предавая себя в руки Наивеличайшего, своего Христа, единственный смысл его существования, он скрывал страдание и возобновлял свой труд, если не в радости, то, по меньшей мере, в чаянии, что его личное призвание должно так или иначе свершиться»⁵.

Пьер Тейяр упорно и успешно борется с этими состояниями нервного угнетения, особенно настигшими его после последней поездки во Францию, в период написания и завершения «Феномена человека». Они идут в такой разрез с исповедуемым им «вкусом к бытию», доверием к жизни, доверием к духу, который его ведет, несмотря на все внешние препятствия, с его активным оптимизмом (всему этому он так любит наставлять в письмах своих друзей). Вот как пишет он о своей «депрессии» Роде де Терра, с кем, как и с Люсиль Сван, ведет переписку по-английски: «Что касается меня, я еще не обрел своего равновесия. По некоей причине я вдруг физически, или, если хотите, нервно, не чувствую себя в полной мере самим собой. Я предполагаю, что это временное обострение предрасположенности, которая у меня с детства» (6 октября 1939 — ЗЧ, 161); «По правде говоря, я не знаю (и ни один доктор не понял в точности), что со мной происходит. Нечто вроде умственного оглушения и тревожной тоски (“психастения”, объявил мне с улыбкой лучший клиницист Пекина); на деле ничего особо нового, поскольку я к этому склонен с детства. Очень неприятно. Но лучшее лекарство, сказали мне, и я в этом убедился, продол-

жать, как будто ничего не происходит. Написание моей книги было этим лучшим лекарством. И я себя сейчас чувствую намного лучше» (18 августа 1940 — ЗЧ, 177–178).

Вот интересное свидетельство, относящееся еще ко времени Первой мировой войны. В записи от 27 июня 1916 года он, пожалуй, наиболее полно и точно описывает как свое состояние, так и замечательно аналитический подход, позволяющий самому справиться с этой напастью: «То, что я испытал в этот месяц, — это затмение моего вкуса к жизни. Сам принцип моей силы был обеднен. <...> Таковой несомненно была, но бесконечно более интенсивной, тоска Нашего Господа. <...> Молиться, пока не восстановится поток активности <...> Не умея еще сформулировать проблему в ее точной, узловоей форме, я чувствую срочную необходимость изучить вопрос “усталостей”, “пресыщений”, болезней, достающих самый источник наших верований и нашей активности. Двойной характер этих кризисов: 1. Нет больше никакой внутренней точки опоры; 2. Появление их после долгого перерыва и среди полного возрастания души, что особенно удручает...». Молодой Пьер Тейяр предполагает провести исследование этого состояния, находя для него целую серию определений: «Отвращение», «Скука», «разрыв жизненной пружины», «ничто ничего тебе не говорит» (Цит. по: ЛП, 401.)

Однако попробуем опуститься в поддонно экзистенциальные причины настигающей о. Тейяра время от времени непонятной острой тоски. Поскольку, по его признанию, она гнездится еще в детстве, а мы помним, каким отвращением от скандально легкого исчезновения всего живого «болел» необыкновенный мальчик, ища неразрушимого абсолюта хотя бы в камнях и минералах, то, на мой взгляд, корни его «психастении» уходят в переживание смертности, в некий изначальный невроз ее страха и неприятия.

Он так далек от родины, от Парижа, от милой Оверни, в постоянных экспедициях по юго-восточной Азии, что о смерти отца узнает по возвращении из «Желтого рейда» 12 февраля 1932 года, как раз на следующий день после горестного события. То же с кончиной его «дорогой и святой мамы, которой он обязан лучшему в своей душе», произошедшей 7 февраля 1936 года, чуть после его прибытия из

четырёхмесячной исследовательской поездки в Индию и на Яву. За матерью вскоре (17 августа 1936 года) последовала в могилу и его героическая, столь духовно близкая сестра Маргерит-Мари (Гигит), президент Католического союза больных. «Ее исчезновение, — писал о. Тейяр кузине Маргерит Тейяр-Шамбон, — создает вокруг меня своего рода универсальное одиночество, затрагивая все элементы моего внутреннего мира, с которыми я ее постепенно и неотрывно связал» (ПП, 207). В 1934 году умирает Виктор, из его младших братьев, офицер пехоты, доблестный участник Первой мировой войны, затем офицер Генерального штаба, а 29 октября 1941 неожиданно и стремительно сгорает от поздно замеченного рака другой его брат, офицер артиллерии во время Первой мировой, с 1939 года мобилизованный как офицер генерального штаба военно-воздушных сил Франции, Габриель Тейяр де Шарден, некогда из дружного семейного клана старших, увлеченно занимавшихся энтомологией (где как раз в детстве и юности верховодил Пьер). Габриель, «настоящий иезуит в семье», как называл его Пьер, позднее много времени и сил отдавал управлению фамильными угодьями и замками и, кстати, так пополнил общую коллекцию братьев, что она в музее университета Клермон-Феррана представлена как самая полная по части жесткокрылых и чешуекрылых насекомых центральной Франции. И вот Пьер Тейяр, столь любивший своих близких, был лишен возможности даже попрощаться с ними, присутствовать на их погребении.

И всё же самым сильным потрясением для Пьера Тейяра стала внезапная смерть 16 марта 1934 года от сердечного приступа его ближайшего товарища Дэвидсона Блэка. Вот он только что живо беседовал о ближайших планах с ними, своими друзьями и коллегами по лаборатории генозоя, как внезапно навеки поник рядом с лабораторным столом, где лежали черепа двух открытых сообщд синантропов. Как мы помним, скорбное неприятие смерти близкого человека породило в душе и уме Федорова его центральную идею личного бессмертия, восстановления всех умерших как всеобщего дела рода людского. У него это случилось еще в молодости, у о. Тейяра экзистенциальный шок, приведший к близкому повороту его складывающегося учения, произошёл позже. Через два дня после смерти друга, 18 марта, он пишет

о ней аббату Брёйлю: «Прекрасная смерть, в полном порыве. Однако ужасная пустота. <...> Но какая жизнь по видимости абсурдная штука. Настолько абсурдная, что чувствуешь себя отброшенным к упрямой и отчаянной вере в реальность и посмертие духа. Иначе (если нет Духа, хочу я сказать) нужно быть идиотами, чтобы не устроить бойкот человеческому усилию» (ПП, 175—176). В этот же день он передавал и Люсиль Сван свои чувства протеста против смерти, в случае ее принципиального торжества обесмысливающей человеческое бытие: «Очевидная абсурдность этого преждевременного конца, стоическое, но слепое принятие этого фатума окружающими друзьями, полное отсутствие “света” на этом бедном теле, лежащем в холодильной камере, углубили мою скорбь и возмутили мой ум. Или где-то есть спасение для сознания и личности, или мир — ужасная ошибка» (П.Т. и Л.С., 11). Через месяц в письме к Максу и Симоне Бегуэн от 10 апреля 1934 года появляются принципиально новые ноты: «В смятении, которое последовало за смертью Блэка, в удушливой атмосфере “агностических” сожалений, которой окружили эту смерть, я поклялся себе, на теле моего друга, бороться сильнее, чем прежде, чтобы придать надежду труду и человеческому исканию» (ПП, 176).

До того смерть даже родных, казалось, не касалась такой невыносимо острой иглой самых глубин его существа, во всяком случае каждый раз он пытался традиционно-благочестиво заклясть эту боль. К тому же, кроме времени детства, он был всё время вдали от них, а с Блэком жил, дружил и работал рядом каждый день на протяжении нескольких лет. Более ранние, 1910-х годов, реакции Пьера Тейяра на смерть (реально произошедшую — братьев и сестер — или лишь нависавшую над ним в исповедальных посланиях с фронта кузине) были полны расхоже-«христианского» примирительного утешения. Его сентябрьское 1902 года письмо родителям в связи с кончиной старшего брата выдержано в стиле традиционной скорбной риторики: мол, Альберик их еще больше любит с небес и распространяет оттуда свое попечение на всю семью, да и Господь посылает им испытания, любя их больше других... В отклике на смерть Франсуазы, монахини, умершей в Шанхае от оспы, — те же приличествующие мотивы, лишь эмоционально усугубленные подвижнической судьбой сестры: «Наше

лучшее утешение, не так ли, в том, что трудно даже мечтать о кончине более святой и прекрасной. Франсуаза, воистину, обрела такую смерть, какую она более всего желала: в Китае и из-за Китая. <...> Наш Господь наградил ее до времени: мы не имеем даже права сожалеть о том добре, которое она могла бы совершить, живя дольше. Прекрасная жизнь та, что исполняет Божественные предначертания»⁶ (из письма родителям от 7 июня 1911).

И только шок от гибели на фронте в начале августа 1916 года друга Пьера Буссака, получившего в спину смертельный осколок снаряда, в тот период, когда Тейяр де Шарден уже написал свою первую работу «Космическая жизнь» и начинал вторую — «Овладение миром и Царство Божие», на мгновение поколебал его «космический энтузиазм», его пророческий оптимизм, вызвал чуть ли не бунтарско-нигилистические интонации в отношении мира, где царствует смерть. Он так описывает в письме к кузине Маргерит от 8 сентября 1916 свою первую реакцию на это трагическое событие: «Вначале я увидел в этом для себя необходимость с досадой отбросить все, что я “обожал”. Вместо того, чтобы работать над улучшением и освоением Земли (в известном тебе духе), не лучше ли вообще оставить этот абсурдный мир, уничтожающий свои лучшие творения, на его способ самоубийства,— и затем, уйдя целиком в сверхъестественные узрения, петь гимны на развалинах всего, что кажется долу прекрасным и ценным?.. Но затем я овладел собой. Я подумал, что постоянно, даже когда речь идет о делах заведомо самых святых, Бог позволяет преждевременно исчезнуть орудиям, наиболее способным послужить Его славе. Я сказал себе, что человеческий труд во всех формах должен быть в высшей степени упорным, терпеливым, спокойным <...> И я сказал себе, если Господь сохранит меня, то я продолжу трудиться ради земного дела...»⁷.

Еще один этап его *заклятия смерти* фиксируется в связи с отношением к *пассивным* (т. е. пока непреодолимым) *силам умаления*, к чему он пришел в «Божественной среде». Именно эту позицию он внушает Иде Трит в ее страдании по поводу серьезной, жизнеопасной болезни любимого человека. Да, он учит ее примиряться с неотвратимым, но уже в новом смысле. «Мы должны бороться изо всех сил

против смерти, поскольку это наш основной долг живых. Но когда, в силу положения вещей (несомненно, преходящего, но неизбежно связанного с состоянием мира, находящегося в процессе роста), смерть нас уносит, мы должны обладать этим пароксизмом веры в жизнь, которая отдает нас смерти как ниспадению в сверх-жизнь. <...> Смерть можно принять, лишь если она представляет переход (физически необходимый) к единению — условию нашей метаморфозы» (2 октября 1927 — ЗЧ, 98).

А тут, весной 1934 года, — уже радикальная смена интонации, наконец высекается настоящая, воистину активно-христианская реакция на смерть со стороны существа, *чувствующего утраты*, следовательно *сознающего*, как определял самоё природу человека Федоров. 10 апреля 1934 года Пьер Тейяр пишет два близких по содержанию письма двум своим французским друзьям: одно — супругам Бегуэн (отрывок из него приводится выше), другое — ректору Католического института в Тулузе, монсеньеру де Солажу: «Недавним событием, которое резко подвело меня к сознанию этой необходимости (допустимой интеграции бессмертия в наши физические концепции Универсума), стала неожиданная смерть моего очень мне дорогого друга, д-ра Блэка, с кем шли все мои исследования в Китае. Перед лицом этого преждевременного конца — по всей видимости возмутительного — и тщеты сожалений, которыми его окружили друзья, я поклялся неустанно работать, чтобы дать “надежду” человеческому поиску» (ЛП, 265–266).

Характерно само это повторяющееся: «я поклялся» — Федоров определял «веру» по народному как *клятву*, как обет, связанный с сердечным, духовным выбором для себя Божественного абсолюта. В *веру* о. Тейяра отныне неизымаемым, самым заветным элементом входит личное бессмертие. Уже в октябре 1934 года он завершает работу «Как я верю», кстати, написанную им по просьбе о. Брюно де Солажа, где убежденно отстаивает этот онтологически и экзистенциально необходимый элемент своей *религии* христианского эволюционизма: «Реальность, в которой кульминирует Вселенная, начиная от нас, может развиваться, только сохраняя нас: мы можем оказаться в высшей Личности, только лично обессмертив себя»⁸. Не говоря уже о том, что в эволюционные перспективы человечески-деятельного

ноогенеза им уже практически включается победа над смертью, обретение индивидуального бессмертия.

Если сравнивать душевное состояние Николая Федорова и Пьера Тейяра де Шардена, жизни которых достаточно разделены географически, исторически, социально, то элемент особой тоски был явно свойственен и русскому провозвестнику активного христианства, богочеловеческого дела созидания бессмертного, преображенного порядка бытия. В их случае я назвала бы ее «тоской пророка», того, кто берет на себя ответственность сводить человечество с его привычных путей и указывать буквально всем и всему в мире истинный вектор развития. О *тоске* (angoisse) нечто решать и утверждать и убеждать других в мире, лишенном обоснования, как о фундаментальном ощущении человека, писал Сартр, которого внимательно читал о. Тейяр. Конечно, и Федоров, и о. Тейяр, в отличие от французского экзистенциалиста, имели онтологическое обоснование своего пророческого видения в Христе, в Новом Завете, в уверенности своего раскрытия сути христианства. Но всё же *своего* раскрытия, *своего* духовного дерзновения, встречавшего решительный отпор со стороны *мира сего* в лице прежде всего профессионалов институализированных его опор. Так что, при всей духовной мощи и крепости таких исключительных в человечестве фигур, как Федоров и о. Тейяр, струйки некоторой тоски одиноко «вопиющих в пустыне» не могли не касаться их человеческой психики.

Ценнейшим документом состояния души о. Тейяра стали небольшие блокноты, найденные среди его бумаг после смерти: в них он заносил след своих размышлений исключительно перед лицом Бога — в форме краткой, но насыщенной. Так происходило изо дня в день во время ежегодных духовных *удинений* (retraites) — от научных, житейских, дружеских, вообще всяческих попечений, забот и работ... Кстати, проводил он их обычно осенью, в свое любимое время года. В первый день такого *удинения* в двадцатых числах октября 1944 года, устроенного им себе в своем геобиологическом институте в Пекине, о. Тейяр помечает растущую горькую ноту одиночества, старения, неизбежного приближения смерти: «Один — в *удинении*, один — перед смертью...»⁹. Здесь же есть такая запись, обнажающая техни-

ку и характер его духовных упражнений: «Подготовленная медитация. Испытание самого себя: четверть часа погружения в “Божественную среду”»¹⁰. Мы встречаем такое задание себе на глубинное созерцание-размышление: «Unum necessarium... То, чего нам не хватает, это чувства реальности Бога, полной веры... вот почему как предварительное основание необходима медитация на: “Domine fac me videre”, “fac me Te videre!”»¹¹ («Господи, дай мне видеть», «дай мне видеть Тебя»), т. е. на молитвенное прошение об отвержении очей неколебимой веры, неиссякаемое в глубине самой святой души... И самое существенное в этой вере, лично касающееся каждого в его тоске смертного бытия, определяется о. Тейяром в дневнике 1945 года: «В последней, самой простой истине *только* Бог может нам по-настоящему помочь, может проникнуть в нас до дна, может постоянно и *жизненно* интересоваться нами, исцелять нас и спасать от смерти»¹².

Следуя разработанной еще св. Игнатием Лойолой особой внутренней дисциплине *удиненного* времени, особым приемам, ставящим целью вывод на максимальный контакт души с Богом, о. Тейяр в этот пятачок сугубо иезуитской традиции дерзает вводить свое эволюционно-космическое видение, свою терминологию: «Христос-Омега», «Универсальный Христос», «Аморизация», «Сверхоживание», «Духовная энергия»... — подтверждая цельность своей природы, убежденность в том, что его синтезирующее видение лишь углубляет и раскрывает смысл Христовой веры. «“Le Tantum Quantum”¹³ заменить таким правилом: “Извлекать из созданий максимум их духовной энергии (силы единения)”»¹⁴ (25 октября 1944). «В любви к эволюции настаивать на этой **ЖИЗНЕННОСТИ** Иисуса и на необходимости Его действия в страстной отдаче космогенезу. Без Иисуса, исторического и транс-исторического, эволюция теряет *всю свою теплоту* реальной жизни»¹⁵ (21 октября 1945). «Иисус-Омега, сделай так, чтобы я служил Тебе, Тебя провозглашал, Тебя прославлял, свидетельствовал о Тебе всё время, остающееся мне для жизни, и особенно своим *концом!*»¹⁶.

Его предельное сосредоточение в это время экзистенциально заострено: он *устанавливается* на всё большее (о, сколь трудное и почти не случающееся!) совпадение в себе человека и мыслителя, человека и апостола будущего, понукая себя в обыденных реакциях, в эмоциях, в

человеческом естестве стать на высоте собственного жизнеутверждающего, оптимистического видения эволюции, восходящей к совершенной, божественной природе. Как и трезво-покаянно понимает, насколько это мало ему пока удастся: «Я смогу быть “человеком Бога”, смогу действовать лишь в той степени, в какой моя вера в Христа-Омегу, в какой моя “любовь к Эволюции” сделает меня более ясным, более мягким, более спокойным, более лучезарным, что не удастся другим из-за недостатка веры... Моя вера должна сквозить во мне. Интеллектуально так и есть, я полагаю. Но в какой мере (в сопротивлении злу и в сублимации Добра) она меня буквально “сверх-гуманизирует”? У меня часто создается впечатление, что чем более возрастает мой идеал, тем более моя “мудрость”, мое “спокойствие” падают. А ведь это Ты, Господи, сказал, что древо познается по плодам его»¹⁷ (25 октября 1944 года). Его беспокойство о своем наследии, о своей земной миссии, его тоска и отчаяние в эти *привилегированные моменты* прямого, один на один, подключения души к Богу утишаются, можно даже сказать, сублимируются в такую, почти экстатическую готовность: «В худшем случае, если всякое будущее устного и письменного слова закроется для меня, мне останется возможность, с помощью Иисуса, сделать этот последний жест, утверждение и высшее свидетельство моей веры: исчезнуть, погрузиться в духе сверх-причастия в Христовы энергии эволюции»¹⁸ (22 октября 1945 года).

Примечания

¹ Цит по: Jules Carles Andre Duplex. Teilhard de Charden. P. 50–51.

² В письме братьям Габриелю и Жозефу от 20 марта 1941 года Пьер Тейяр рассказывает: «Кроме того, за неимением лучшего, я вновь взялся за геологию Western Hills, и, удивительная вещь, в ограниченной зоне, где можно с друзьями проводить пикники по воскресеньям, я обнаружил некоторое количество интересных проблем. Эти вылазки по воскресеньям вошли в обычай, и работа раз в неделю в поле меня омолаживает» (НПП, 67). Одна из приятельниц о. Тейяра и его почитательница, жена французского дипломата Лора Дорже вспоминает о замечательном общении с ним во время этих воскресных походов на природу среди холмов и небольших заброшенных китайских храмов: «Во время этих долгих прогулок он пользовался молотком, который никогда не забывал прихва-

тить с собой, разбивая фрагменты скалы, уточняя своими наблюдениями представления о возрасте камней и природе слоев почвы этого района. Так он вел их начало к трем миллионам лет назад, и, не прекращая легкую беседу, часто соскальзывал с научного поля на поле самых смелых умозрительных построений. В эту эпоху, трудную для всех, я одному ему обязана своими духовными и моральными отвлечениями от реальности» (из текста, напечатанного в рамках круглого стола «Пьер Тейяр де Шарден», июнь 1956 года. Цит по: НПП, 66).

³ Teilhard de Charden Pierre. Réflexions sur le bonheur // Teilhard de Charden Pierre Oeuvres. V. 11. P. 136, 137. Русский перевод: Тейяр де Шарден Пьер. О счастье // Человек. 1991. № 2. С. 105–115 (Предисловие Г.П. Аксенова, перевод Л.Б. Илиашвили).

⁴ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 165.

⁵ Цит по: Jules Carles Andre Duplex. Teilhard de Charden. P. 52.

⁶ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 42.

⁷ Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. P. 157–158.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. Comment je crois // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. P. 137.

⁹ Цит по: Louis Barjon. Le combat de Pierre Teilhard de Charden. P. 270.

¹⁰ Ibid. P. 271.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ *Tantum quantum (Столько сколько)* — выражение из «Упражнений» св. Игнатия Лойолы, из медитации «Принципы и основы», открывающей первую неделю уединения, определяет отношение иезуита к окружающим существам: «Он должен иметь с ними дело, поскольку они помогают ему достичь цели (хвала и служба Богу), и отстраняться от них, насколько они отвлекают его от цели».

¹⁴ Teilhard de Charden Pierre. Réflexions et Prières dans L'Espace-Temps / Textes assemblés et annotés par Edouard et Suzanne Bret. Paris: Ed. du Seuil, 1972. P. 130.

¹⁵ Ibid. P. 133.

¹⁶ Ibid. P. 132.

¹⁷ Цит по: Louis Barjon. Le combat de Pierre Teilhard de Charden. P. 284.

¹⁸ Teilhard de Charden Pierre. Réflexions et Prières dans L'Espace-Temps. P. 134.

Глава пятая

ПОСЛЕДНЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ
(1946–1955)Возвращение на родину,
физические и духовные испытания, визит в США

8 мая 1945 года в день Победы о. Тейяр записывает в своем дневнике: «"День V". Облегчение, но не "радость", потому что <...> эта жестокая победа человека над человеком не есть победа человечества»¹. Атомная бомбардировка Хиросимы и Нагасаки американцами, 17 августа 1945 года Япония прекращает военные действия в Китае, к власти здесь приходят коммунисты, и Тейяр де Шарден тут же обращается в Париж и Лион с просьбой вернуться во Францию. Тем временем он занимается ликвидацией своего института, точнее его слиянием с Геологической службой Китая, которая вновь, как он пишет кузине 10 декабря 1945 года, «возникает на горизонте» (НПП, 79). Он ждет возможности (в тогдашних условиях редкой) вернуться на родину не на самолете, а морским путем: у него тяжелый, более 25 килограмм багаж, к тому же ему необходимо взять с собой и самое драгоценное: его рукописи и публикации последних лет. Как только приходит приглашение от нового Лионского провинциала (с лета 1945 года им стал его друг о. Огюст Десизье), шестидесятипятилетний о. Тейяр в марте 1946 года (за десять месяцев до провозглашения Китайской народной республики), долетев до Шанхая на американском военном самолете, садится там на образцовый английский быстроходный корабль «Страстмор», наполовину превращенный в военный транспорт.

Подводя итоги последнего периода своей жизни, с борта «Страстмора» 5 апреля 1946 года Пьер Тейяр пишет Маргерит Тейяр-Шамбон: «Эти семь лет убелили мою голову, но внутренне укрепили (и надеюсь, не ожесточили...). Первая война вложила мои ноги в стремя.

Вторая обрезала верхушки деревьев моей жизни, но теперь я вижу лучше некоторые центральные и очевидные вещи и хочу посвятить им остаток жизни» (НПП, 81–82). Путешествие прошло спокойно, без происшествий, хотя и не было особо приятным для о. Тейяра: корабль был перегружен людьми (около четырех тысяч репатриированных с Востока пассажиров на борту), теснота, все спали в гамаках, сосредоточиться и поработать (как любил он во время прежних, долгих морских переездов) оказалось невозможным. Оставаясь советником китайской Геологической службы, Тейяр де Шарден еще предполагал вернуться в Китай, ему казалось, что он вряд ли сможет теперь выдержать «чисто французскую жизнь» (Роде де Терра, 12 апреля 1946 — ЗЧ, 199).

На родину через Англию он добирается в первых числах мая. В Париже поселяется в большой комнате на улице Мёсье 15, доме центра иезуитов «Этюд», в «бастионе "прогрессистского христианства"» (по его собственному определению), руководимом тогда его другом о. Рене д'Уэнсом, позднее автором двухтомного исследования о Тейяре де Шардене «Оспариваемый пророк». Недавнего китайского изгнанника сразу же захватывает вихрь столичной интеллектуальной жизни. Он удивлен и даже несколько ошарашен своей неожиданной популярностью — оказывается, за время войны его идеи христианского эволюционизма широко распространились в самых разных средах. О. Тейяра осаждают посетители, телефонные звонки, письма, просьбы встретиться, выступить... «Как Будда, я хотел бы иметь десять пар рук, десять голов или хотя бы хорошего эффективного секретаря. <...> Пока же каждодневные контакты с таким количеством горящих душ и умов — мощный стимулятор для будущего развития моих мыслей. Всё идет прекрасно, даже возбуждающе» (Роде де Терра, 26 мая 1946 — ЗЧ, 200). Его буквально рвут на части, зовут с лекциями не только в разные парижские аудитории, но и в Бельгию, Швейцарию, Италию... Он с трудом находит время отвечать на письма, доделывать свои новые статьи.

Наконец, наступает более спокойное каникулярное время, Париж пустеет, и в августе о. Тейяр уезжает на несколько недель в район Лиона, проводя почти все дни в контактах и дискуссиях со старыми и

новыми друзьями, главным образом из среды его ордена. Но уже 30 августа Пьер Тейяр в Клермон-Ферране, в родной Оверни, поселяясь затем в замке Мулен в Нёвиле (Пюи-дэ-Дом) своего единственного оставшегося в живых брата Жозефа. Это место станет родственно теплым его прибежищем и в последующие годы: каждое свое французское лето он отдыхает здесь, часто совершает свое ежегодное *удинение*, пишет новые работы. Вот как описывает он этот приветный уголок в письме к Роде де Терра сразу по возвращении в Париж: «...с начала сентября я комфортабельно устроился у себя дома в красивом старом деревенском доме, которым владеет в Оверни мой парижский брат: великолепный пейзаж лугов и лесов с горной цепью Пюи, отчетливо выделяющейся в лучах заходящего солнца. После стольких лет, проведенных в Китае, я не предполагал, что так еще духовно укоренен в родную почву» (21–24 сентября 1946 — ЗЧ, 203).

По возвращении в Париж Тейяр де Шарден несколько недель увлеченно работает над лекцией, которую он должен был произнести в начале ноября в Брюсселе. В ней он попытался «окончательно оформить и сконцентрировать свои самые новые и свежие идеи по поводу созидания человечества» (Роде де Терра, 1 ноября 1946 — ЗЧ, 205), но, увы, орденское начальство настолько озабочено ростом его влияния, что поездка в Бельгию признается «несвоевременной». Эта лекция уже в виде статьи под заглавием «Возможная биологическая интерпретация человеческой истории. Образование “ноосферы”» будет опубликована в Лувене в «Журнале научных проблем» (январь 1947) с защитительной заметкой от редакции, подписанной ближайшим другом о. Тейяра о. Пьером Шарлем.

Еще с июня 1946 года шла переписка о. Тейяра с о. Анри де Любаком и о. Брюно де Солажем по поводу организации их специальной встречи для обсуждения рукописи «Феномена человека», которую он им высылает для прочтения. Эта встреча всё откладывалась: то ректор Лионского католического института о. Брюно был занят, то о. Анри ездил в Рим на избрание нового Генерала ордена... Наконец она состоялась в начале января 1947 года в старинном замке одного из кузенов о. Брюно де Солажа в Кармо (Тарне), где несколько дней трое друзей самым тесным образом общались друг с другом. «Феномен че-

ловека» читался и обсуждался буквально страница за страницей, глава за главой в основных узлах и проекциях авторской мысли. Именно эту книгу, как мы знаем, о. Тейяр считал капитальной в своем наследии, органично *синтезирующей* науку и христианство, — ее прежде всего и хотел *пробить* через орденскую цензуру. О. Анри де Любак весьма заинтересован *доктриной* о. Тейяра — позднее, в 1962 году, он выпустит основательное и глубокое ее исследование: «Религиозная мысль отца Тейяра де Шардена». Сейчас же он хочет помочь своему духовному собрату: что-то смягчить и исправить в рукописи, прежде чем вновь пытаться снять общий жесткий вердикт Рима в отношении его работ. И автор «Феномена человека» до середины марта наносит «серию ловкой ретуши» (Роде де Терра, 19 марта 1947 — ЗЧ, 206) на свою книгу, которая, по его мнению, ее даже улучшает. Исправленную рукопись сначала он посылает своим непосредственным французским орденским начальникам в Лион, фактически, группе его друзей. Затем она переправляется в Рим для окончательной резолюции. Надежды на возможное положительное решение вопроса растут: высшая власть в ордене к этому времени сменилась, новым отцом генералом стал бельгиец Жан-Батист Йанссенс, бывший профессор канонического права и ректор дружественного о. Тейяру схоластиката в Лувене. Однако прошло больше года, прежде чем появилась хоть какая-то реакция оттуда. Но об этом чуть позже.

Явление о. Тейяра в Париж стало, как видим, громким событием. Машинописные тексты его работ уже довольно широко циркулировали не только среди его друзей и знакомых, но проникли в студенческий, семинарский круг и даже за границу, на соседние Британские острова, где в переводе на английский их брошюровали, как в Париже, в небольшие книжечки, передававшиеся из рук в руки. А тут пошел и прямой устный всплеск его идей: о. Тейяр выступает на разного рода собраниях, от достаточно широких студенческих аудиторий, религиозно-философских коллоквиумов до узких и частных встреч с последователями и «сочувствующими». Вокруг его учения завязываются споры, подспудно кипят страсти. Уже в первый год пребывания о. Тейяра в столице в журнале «*Études*» выходят две его статьи «Жизнь и планеты» (май 1946, представлявшая текст его лекции, произнесенной во

французском посольстве в Пекине 10 марта 1945) и «Несколько размышлений о духовном резонансе на атомную бомбу» (сентябрь 1946).

Стоит несколько более подробно остановиться на последней статье — она дышит тем драгоценным пафосом, который позволил Пьеру Тейяру в залитых кровью траншеях Первой мировой провидеть идею ноосферы, а Николаю Федорову выдвинуть проект обращения армий в естествоиспытательную силу... Сам необычный поворот названия статьи-отклика на испытание более года назад в Аризонской пустыне в США первой атомной бомбы («духовный резонанс») рельефно выделяет особую оптику автора в отношении этого, столь для многих амбивалентного, если не сказать зловещего, научного достижения. В нем о. Тейяр прежде всего видит главное для себя — новый этап покорения материи: впервые человек не просто приспособил для себя физические силы природы, а глубинно внедрился в атомные недра вещества, сумел извлечь оттуда невиданно мощную энергию. Столь грандиозная победа, указавшая к тому же на колоссальные возможности коллективного научного поиска и исследования, порождает «новое чувство мощи» человеческой, мощи, которая открывает надежды на *бесконечное* свое развитие. На страхи, что этим открытием, пока нацеленным лишь на невиданно устрашающее разрушение, человечество выпустило страшного джина из бутылки, непредсказуемую силу, чреватую родовым самоубийством, гибелью Земли, о. Тейяр отвечал так: сама чрезвычайная сила разрушения станет фактором сдерживания воинственных порывов ее владельцев, в чем оказался прав. (Хотя при этом недостаточно учел другой объективный психический эффект: какой бессильной песчинкой может почувствовать себя отдельный человек или недостаточно вооруженная часть человечества перед лицом аморальной и продажной «научной» гордыни, в тисках политического и экономического манипулирования сильными планеты сей!..) Но главное тут для о. Тейяра в другом — речь у него, как у Федорова, призывавшего орудия истребления превратить в орудия спасения, идет о том, чтобы потенциально разрушительную мощь обратить в созидательную.

Долгие тысячелетия род людской боролся, как всё живое на земле, за существование, за продвижение вперед, на что уходили все силы и

время. Теперь же, в ходе механизации и автоматизации производства, освободивших человеческие энергии, широко раздвинувших досуг, объявилось новое явление (его о. Тейяр полагает «великим врагом, “врагом №1” современного мира»²): *скука*, ощущение своей *лишности*, которыми прежде страдали лишь отдельные праздные представители привилегированных сословий, теперь распространились достаточно широко, бросая массы людей в грубое дешевое развлечение, циничные выходки, нелепые занятия, затяжную партизанщину в локальных (и не только) конфликтах и войнах... И перебросить эти бессмысленно расточаемые силы пророк ноосферы предлагает на передовые линии ее строительства. Тот «вкус сверх-творчества», который коснулся неба свидетелей и современников научного свершения в аризонской пустыне, расширить в другой план — коллективного творческого усилия, осознающего *смысл* и *направление* эволюции и работающего на нее. И тогда этот научный прорыв окажется лишь «первым актом или простой прелюдией в серии фантастических событий, которые, дав нам доступ в сердце атома, поведут нас на приступ, одна за одной, других цитаделей, уже более-менее окруженных наукой»³. Что же это за крепости? Характерен сам их перечень, концентрирующий для автора возможные практические направления работы человека над собой — в направлении новой природы, биологической, психической, онтологической... «Витализация материи через создание супер-молекул. Моделирование человеческого организма при помощи гормонов. Контроль над наследственностью и полом через действие генов и хромосом. Внутренняя перенастройка и освобождение нашей собственной души прямым действием сил, обнаруженных психоанализом. Пробуждение в человеческой массе еще спящих бездонных интеллектуальных и эмоциональных энергий и овладение ими...»⁴.

Созиданием *Духа Земли* (синоним ноосферы) называл о. Тейяр творческую работу землян, принявших новый фундаментальный активно-эволюционный выбор. Но тут возникает одно опасное смешение двух типов ориентации, и необходимо сразу же провести то самое «разделение духов», на котором настаивал и Федоров, и другие русские религиозные мыслители. Каким духом будет одушевлена при

этом жизнь и деятельность: *прометеевским* ли, *фаустианским* духом, когда *автономный*, *самоопорный*, *одинокий* человек идет на «мир враждебный и слепой» с императивом его гордынного себе покорения и «подъем сознания завершается актом присвоения и владения», или, напротив, духом христианской любви, солидарности всех со всеми и с миром, «духом служения и дара»? И тогда альтернативой прометеевского человека будет «человек борющийся, как Иаков, чтобы победить и достичь высшего очага сознания, притягивающего его, а эволюция земли завершается в акте единения»⁵. Совершенно ясно: о. Тейяр и его православные собратья по убеждениям исповедовали второй тип идеала, как и сами принадлежали к ярко выраженному типу человека, названного немецким философом Вальтером Шубартом в книге «Европа и душа Востока» (1938) *иоанновским* человеком, отмеченным «универсальным видением»⁶, глубинная метафизика которого — в чаянии освящения материи, одухотворения мира, в *стремлении к сверхземному*, к реальному достижению идеала целостности и единения.

И тем не менее недоразумения и наветы нередко шли как раз по этому водоразделу. 21 января 1947 года о. Тейяр делает доклад в обществе «Католических интеллектуалов» на так им заявленную тему: «В какой мере материальная организация человечества влечет к точке духовного созревания?» Поднимался для него *центральный* и очевидный, но для многих острый и чуть ли не еретический вопрос о человеческой активности в христианском деле спасения. В ходе дискуссии по докладу известный христианский экзистенциалист о. Габриэль Марсель, с кем о. Тейяр поддерживал контакты в это время, высказал сомнение: *тейяровская концепция может способствовать возрождению «прометеевского человека»*. На это поверхностное опасение докладчик ответил так: «Если человек рефлектирует над тем, что он делает, то он обязательно придет к пониманию, что должен выйти из самого себя, чтобы достичь своей вершины. А прометеевский человек отказывается трансцендировать свой жест и акт. Прометей поставлен в безвыходное положение тотальной смерти»⁷.

В письме Люсиль Сван от 24 марта 1947 года о. Тейяр так доходчиво разъясняет свою позицию: «Острые проблемы — вопрос о

“вере в человека”, по которому я нахожусь в конфликте одновременно с неверующими пессимистами (“экзистенциалисты”) и пессимистами религиозными (христиане старого стиля и приверженцы индуистских идей). <...> Всё с большей очевидностью, мне кажется, я вижу: человечество неотразимо вовлечено в необходимость верить, что оно не завершено и впереди его ждет на Земле великое будущее. Так что никакая религия не сможет его удовлетворить, если она не примет в себя и не спасет эту надежду на прогресс. И в этой убежденности я черпаю большую силу» (П.Т. и Л.С., 201). А вот что пишет он 30 апреля 1947 года Роде де Терра, определяя свою общественную роль в Церкви: «Действительно, я остаюсь (так же как и еще несколько человек) на острие борьбы за “новое” христианство, на позиции, которая пугает моих начальников, как только разговор заходит обо мне» (ЗЧ, 208). Для многих о. Тейяр выходит чуть ли не в заглавную фигуру *современного, прогрессивного* течения в католицизме, видится апостолом идей церковного обновления, сближения науки и религии, нео-гуманизма — в перспективе не только социального, но и универсального христианства, ставящего себе онтологические, активно-эволюционные задачи. Но, естественно, сильна и обратная, охранительная реакция — его влияние как мыслителя кажется сомнительным, а то и опасным. И оттого заботой римского начальства иезуитов было оградить общество от явления на свет религиозно-философских сочинений уже всемирно известного ученого. Начались уже и прямые против него богословские выпады. Так, в статье «Куда движется новая теология?»⁸, опубликованной в римском журнале «*Angelicum*» (июль — декабрь 1946), о. Гарригу-Лагранж набросился с резкой критикой и на воззрения о. Тейяра (с. 135—139). Тот ограничился на это лишь недоуменно-разъяснительным письмом своим начальникам, но за него публично вступился друг, о. Брюно де Солаж, богослов весьма авторитетный, напечатав в «Бюлетене церковной литературы» (апрель—июнь 1947) статью «За честь теологии. Бессмыслица о. Гарригу-Лагранжа».

17—23 апреля 1947 года Тейяр де Шарден участвует в Парижском коллоквиуме по палеонтологии и генетике, проходившем в Институте палеонтологии человека. Здесь после длительного перерыва

он встречается с многими иностранными учеными, своими давними друзьями. Через два месяца, 25 июня, когда о. Тейяр лежал в больнице с инфарктом, Министерство иностранных дел выдвигает его на получение ордена офицера Почетного легиона. Представление на этот орден весьма красноречиво очерчивает те официально признанные рамки, в которые ставился тогда Тейяр де Шарден с его вкладом в культурное достояние французской нации. Награждали его за: «Выдающиеся заслуги в распространении интеллектуальной и научной славы Франции через комплекс работ, в большинстве своем созданных и опубликованных в Китае, которые обеспечили ему самый большой авторитет в международных научных кругах, и в частности англо-саксонских. В настоящее время может рассматриваться в области палеонтологии и геологии как гордость французской науки, международному престижу которой он немало способствовал и своими личными отношениями с иностранными учеными»⁸.

С конца весны 1947, после палеонтологического конгресса, о. Тейяр готовится к летней поездке в южную Африку, куда его зовет аб. Брёйль, работающий там с октября 1942 года. Самого Пьера Тейяра не может не интересовать этот новый, столь многообещающий для палеоантропологов мира центр раскопок, его влекут *полевые* исследования, на которых он не был уже так давно, с последней его экспедиции 1938 года в Бирму и на Яву, он с нетерпением предвосхищает встречу со старыми коллегами и друзьями, прежде всего с о. Анри Брёйлем и Джорджем Барбуrom. Тем временем ритм его парижской жизни остается столь же перенасыщенным («...является всё больше и больше новых людей, что заставляет меня непрерывно говорить и размышлять всё больше» — Роде де Терра, 23 мая 1947 — ЗЧ, 209) и, пожалуй, слишком возбужденным, что и приводит к неожиданному физическому срыву. 31 мая он выступает в Союзе верующих, говорит о чуде Вознесения, но в ночь после этого, в первые часы 1 июня, его сражает внезапный и тяжелый инфаркт миокарда, и две недели он ходит между жизнью и смертью.

Полтора месяца его лечат в соседней с его жилищем в «Этиод» клинике братьев Сен-Жан-дэ-Дьё, а затем он восстанавливается в чудесном «доме отдыха», на опушке лесочка в Сен-Жермен-ан-Лэй,

который замечательно содержат монахини. Здесь о. Тейяр, окруженный заботой сестер-августинок, проводит четыре месяца: масса книг, почти ежедневные визиты друзей, в том числе живущего рядом Жоржа Ле Февра, автора книги о Желтом походе, в котором, как мы помним, участвовал Пьер, прекрасная погода, прогулки в лесу и непрекращающийся «внутренний рост мысли» («...я продолжаю размышлять, говорить и писать как прежде. Это мне, естественно, не запрещено, и даже мой Генерал это признает» — Роде де Терра, 24 сентября 1947 — ЗЧ, 214, 215).

О своем обильном чтении он пишет Люсиль Сван, выделяя среди лучших романов последнего времени экзистенциалистскую литературу («Тошноту» Сартра, «Чуму» Камю и др.). Вообще, вышедшее на общественную авансцену, столь модное тогда экзистенциалистское движение заставляет его весьма «щетиниться»: он признает немалый ум и талант его ведущих лидеров, сумевших вывести философию «из мира абстракций» к «проблемам реальности», но считает это течение, по большому счету, бескорневым и бесплодным. «Экзистенциалисты демонстрируют несчастную тенденцию решать проблему жизни, рассматривая *изолированных индивидуумов* (во времени и в пространстве), что и склоняет их объявить мир абсурдным со следующими последствиями: или трагический и глупый стоицизм (Сартр, Камю, Хайдеггер), или пессимистическое христианство (Кьеркегор, Ясперс, Марсель), или “черная литература” и нечто вроде художественного “нео-дадаизма”. По моему мнению, в этих формах движение не имеет будущего, оно останется философией снобов и эстетов. Я полагаю, что мы сейчас как никогда нуждаемся в Боге (и в Боге “любящем”), но мне кажется, что наша вера в Него сможет родиться лишь из *избытка* нашей веры в будущее и в ценность мира (а не из *недостатка* этой веры, как охотно сказали бы христианские экзистенциалисты)» (24 сентября 1947 — П.Т. и Л.С., 212).

Едва встав на ноги через месяц лечения, в письме к Роде де Терра от 4 июля 1947 года о. Тейяр переживает и осознает случившуюся с ним беду как указание «реконструировать (или передумать) множество вещей в своей внутренней жизни, <...> начать нечто конструктивное и новое» (ЗЧ, 210). В письме Люсиль Сван от 24 сентября он

так определяет новый поворот в своем существовании: «Я продолжаю чувствовать, что упущенная поездка в Южную Африку глубоко дезорганизовала мой план научной работы, и всё больше склоняюсь к тому, чтобы (более-менее) покинуть ископаемого человека ради современного человеческого феномена...» (П.Т. и Л.С., 211). Еще в личной записи от 20 июля 1947 года, в день, когда он должен был как раз лететь в самолете на Йоганнесбург, а оказался на больничной койке, он ищет не просто выход из создавшегося положения, но компенсацию и сверхкомпенсацию своему физическому умалению, закрывающему ему *большую жизнь в поле*: «отрыв от космического для более интимного, более реального включения в христианское, в конечном итоге, Единственное Необходимое в Универсуме». Он не может пока в полной мере оценить, насколько подрывает ему крылья, останавливает в его планах эта физическая катастрофа, но сдаваться не намерен: «В худшем случае, — пишет он аббату Брэйлю 15 июля 1947 года, — я сконцентрируюсь на мыслительных трудах, что будет вполне в логике моего существования. В любом случае, я решил принять этот удар скорее как подгоняющий удар шпорой, чем как торможение — если, конечно, Господь даст мне сил» (НПП, 87–88).

И действительно, за предстоявшие ему восемь лет до смерти он пишет еще около пятидесяти работ. В целом по возвращении из Китая мысль о. Тейяра работает вокруг тех его идей, которые особенно опирались на науку — вокруг эволюционной антропологии и ноосферы: «Создание ноосферы» (1946), «Человеческий взлет в эволюции и его последствия» (1947), «Новый вопрос Галилея: биологически движется или нет человечество относительно самого себя?» (1949), «От до-человеческого до сверхчеловеческого» (1950), «Эволюция идеи эволюции» (1950), «От Космоса к космогенезу» (1951), «Заметка о действительной реальности и эволюционном смысле ортогенеза человека» (1951), «Конвергенция Вселенной» (1951), «Размышления об энергии» (1952), «Энергия эволюции» (1953), «Активация человеческой энергии» (1953)... Как писал о. Тейяр аб. Брэйлю 23 сентября 1947 года: «По сути, именно на фундаментальной проблеме отношений между Христом и “гоминизацией” все более и более неудержимо концентрируется для меня настоящий жизненный интерес. Это стало

для меня вопросом to be or not to be» (НПП, 88–89). Именно эта проблема и вопрос стоят в центре как всех его вышеперечисленных статей (часть которых в виду их *научного* облика всё же печатается в иезуитских изданиях: «Журнале научных проблем» «Études», «Psyché», так и откровенно философско-религиозных эссе «Как я вижу» (1948), «Суть проблемы» (1949), «Христианский феномен» (1950), «Христианское» (1955), не имевших шансов появиться в свет. В целом положение вокруг наследия Тейяра де Шардена не меняется до самой его смерти.

В сентябре 1947 года, когда о. Тейяр уже поправляется после инфаркта в лесной клинике августинок, он получает письмо от своего римского генерала, и вновь здесь под всяческими смягчающими любезностями и заботой оградить его от худшего (скажем, попасть в Индекс, список запрещенных католической церковью книг) возобновляется жесткий запрет публиковать какие-либо философские или богословские сочинения: «Это отрезает мне большую часть из того, что мне открыто для деятельности. <...> Всё это не делает жизнь более розовой»⁹ (из письма аб. Брэйлю от 23 сентября 1947).

2 октября 1947 года о. Тейяр возвращается в свою комнату в центре «Этюд» на улице Мёсье, возобновляет лекции и общение с друзьями и последователями, которых становится всё больше. До него доходит беспокойство и недовольство орденских властей по поводу растущего его влияния, накапливается нервное напряжение, и о. Тейяр с радостью принимает приглашение посетить Нью-Йорк, подышать воздухом путешествия и свободы. К концу зимы 1948 года он чувствует себя физически уже вполне сносно и 25 февраля отправляется в Соединенные Штаты своим любимым путем, через океан на американском теплоходе. Пожалуй, впервые он ехал туда почти без конкретного научного повода, а просто в гости к друзьям и навстречу новым встречам — для продвижения своего видения.

По прибытии в Нью-Йорк на причале Пьера Тейяра встретили обе его сердечные подруги — Рода де Терра и Люсиль Сван, знакомые между собой с конца 1930-х годов. Несмотря на неловкость этой первой встречи *второе*, очевидную ревность Люсиль к тогдашней *первой даме*, наиболее приближенной к их общему другу, она всё же

благородно справляется со своими «низменными» чувствами, да и сам о. Тейяр умел ее успокоить объяснением ситуации, знаками своей неизменной дружеской привязанности и чуткого внимания. Устраивается он, как всегда, среди орденских товарищей, в резиденции иезуитов на Парк авеню: «Мягкая и жесткая встреча одновременно, по тутошной методе, — пишет он 1 марта 1948 года о. Пьеру Леруа. — По правде говоря, я не чувствую себя (пока?) совершенно в своей тарелке (духовно) в этой среде. У меня всегда было впечатление, что для священников (и католиков) здесь христианство скорее прячет мир, чем его открывает»¹⁰. Не представляя пока точно, как «технически» заполнит он всё свое нынешнее пребывание, о. Тейяр больше всего желает «умножения контактов со здешним человечеством», уже смутно предчувствует: «Провидение, быть может, ждет меня в этих местах, чтобы вовлечь в нечто... Подождем — увидим» (ДП, 25).

Внешним конструктивным стержнем его жизни в Нью-Йорке до июня становятся регулярные посещения Музея естественной истории для встреч и бесед — здесь родная среда его коллег и друзей, в том числе многолетних знакомых по работе в Китае. Правда, в письмах к друзьям он признается в том, что его уже «тошнит» от ископаемых образцов, сейчас он весь повернут к настоящему и будущему человеку, «к науке “гоминизации”» (Иде Трит, 7 марта 1948 — ЗЧ, 125), к тому, что он называет перспективами «сверх-антропогенеза». Несколько сузился и круг его контактов в Музее: умер его старый друг, палеонтолог Грэнджер, уехал в Европу Кёнигсвальд, спутник его последней, перед войной, экспедиции на Яву... О. Тейяр общается и с религиозными кругами, участвуя в так называемых «Национальных католических еженедельниках»: он считает своим долгом и делом всё же небезполезным всевать зерна нового, активно-христианского видения в не совсем, на его взгляд, здоровую почву этих собраний: «чувствуешь “осторожность а priori” людей, для которых христианство становится перегородкой (шорами!) по отношению к величию и значению Мира, тогда как вы, я и многие другие, — уточняет он в письме к о. Пьеру Леруа от 20 марта 1948 года, — мы представляем себе религию в деле возвеличивания и интенсифицирования Мира» (ДП, 26–27).

В начале апреля он едет на неделю в Вашингтон, где сейчас живет Люсиль Сван: «приятное времяпрепровождение в очаровательной весенней рамке» и в самом дружески-интимном кругу: «Вновь увидел многих друзей по Китаю, точнее, Марию Уилхелм (жена немецкого китаевода Гельмута Уилхелма. — С.С.), чету Грю (Джозеф Кларк Грю, дипломат, американский посол в Японии в 1932–1941. — С.С.), Лионов (Сесил Лион, американский дипломат, работавший в Китае до войны, и его жена Элси, дочь Джозефа Грю. — С.С.) (и мою маленькую крестницу, сейчас уже девушку). Люсиль и Элеонора (Элеонора Тафель, дочь известного немецкого исследователя, долго жившая в Пекине, в том числе и во время войны, и постоянно там общавшаяся с о. Тейяром. — С.С.) живут в пяти минутах ходьбы от Джорджтаунского университета: представляете себе наши семейные посиделки!» (15 апреля 1948, ДП, 27). Вернувшись в Нью-Йорк, о. Тейяр 11 апреля пишет Люсиль: «Самая дорогая, всего несколько строк, чтобы выразить Вам, как мне понравилась прошедшая неделя в Вашингтоне, как я оценил ее и какое получил удовольствие. Маленький Пекин! *Спасибо*. Вы были совершенны и всё такой же, как прежде» (П.Т. и Л.С., 227).

В апреле о. Тейяр налаживает хорошие отношения с Американским католическим университетом, выступает с докладом в Музее естественной истории «по происхождению восточной Азии» и о «направлении и значении человеческой социализации» перед группой антропологов в Викинг фаундейшн, удивляясь себе, как свободно и даже «страстно» выражает он свои мысли по-английски, находя им отклик в аудитории. Этот успех рождает желание и план повторить опыт в мае в Бостонском Гарварде, а весной следующего года выступить с серией из шести лекций в том же Гарварде или в Колумбийском университете. Его впечатления от католического духовенства, не отличаясь по сути от первоначальных, всё же несколько исправляют молодые священники, многие из которых, по его выражению, «готовы перевернуть бинокль другим концом» (ДП, 28).

В мае он отправляется в Бостон, но университетская жизнь уже предканикулярно затухает, ученый народ разъезжается, общений было немного, и нет сведений в его письмах, чтобы он выступал перед

студентами. Проваливается и официальное приглашение ему на следующий год реализовать проект серии лекций, причем в любом выбранном им университете: его американский провинциал счел необходимым обратиться в Рим за разрешением, и всё сразу же безнадежно провисло. И уже в письме о. Пьеру Леруа от 23 мая 1948 года о. Тейяр жалуется на приступы «нервной депрессии», тоски, которые друг его наблюдал еще в Китае «два или три раза», когда всё для него «вырастает в гору» (ДП, 31). В любом случае такое состояние парализует его активность, и о. Тейяр стремится поскорее вернуться в Париж, так что вместо намеченного на июль отъезда он уже 5 июня садится на быстросходный голландский корабль «Нью Амстердам», направляющийся на родину, но с остановкой во французском Гавре.

На вокзале Сен-Лазар в Париже его встречает о. Леруа. Он рассказывает, что из поезда вышел вовсе не счастливый, а совершенно подавленный человек, который, рыдая, бросился в его объятия «не в состоянии произнести ни слога». Оказалось, его так извела, казалось бы, сущая мелочь: «он забыл после посещения Гаврской таможни закрыть на ключ свою дорожную сумку-сундучок». Что же в нем было такого, что о. Тейяр мог бояться нескромного взгляда?.. О. Пьер Леруа ничего нам конкретно не раскрывает в этих своих заметках к публикуемым им письмам друга. Лишь рисует такую мучительную сценку: «Я отвез его в “Этюд”, и когда пришел час трапезы, он отказался спуститься, умоляя меня остаться с ним, столь большим было его смятение. Я безуспешно пытался его утешить. Наконец, напомнил ему его собственные слова. Поставив его перед распятием, я ему заметил, что крест не пуст, но к нему пригвожден Богочеловек. Я схватил в его взгляде выражение такой боли, что обнял его — передать ему немного человеческого тепла» (ДП, 32). По дальнейшим обмолвкам о. Леруа, ясно, что о. Тейяр переживал острый момент некоего душевного конфликта, который он лишь постепенно преодолел. Как целомудренно замечает о. Леруа: «...он переживает личные трудности и работает над тем, чтобы сделать более осязаемой реальность Точки Омега. Прежде чем достичь этого, ему пришлось пройти тигель страдания, личного очищения, которому подлежат друзья Бога» (ДП, 32).

Можно предположить: этот внутренний конфликт и страдание Пьера Тейяра были связаны и с отношениями с двумя его подругами — с Родой де Терра, похоже, наиболее живо и глубоко в последнее десятилетие жизни о. Тейяра владевшей его сердцем, и с преданно любившей его Люсиль Сван, которая после свидания в Вашингтоне приезжала к нему в мае в Нью-Йорк с так и не изжитыми женскими претензиями и обидами. В «Письмах Тейяра де Шардена и Люсиль Сван» приведено одно письмо Люсиль без даты, отмеченное лишь днем недели «Пятница, Нью-Йорк». Издатели предположительно датируют его 19 мая 1948 года. В нем идет речь об их встрече накануне вечером, в ходе которой Люсиль почувствовала себя «жалким, позорным» *проигравшим неудачником*. Она горько благодарит Пьера за то, что тот наконец *сказал ей правду*, которую она подозревала давно. Во время его визита в Вашингтон он утверждал, что не изменился по отношению к ней, «но конечно это не правда, хотя вы сами могли в это верить». Люсиль напоминает Пьеру Тейяру его неоднократные уверения на протяжении многих лет: «То, что родилось между нами, это навсегда... Я знаю это»... на которых она построила свою жизнь. Как и поверила тому, что он так часто говорил: «наша близость друг к другу будет все более и более тесной по мере нашего продвижения в открытии друг друга и в любви к Богу»... Она всё это ему пишет, так как не хочет, чтобы он принимал ее за «безумную женщину, которая построила свою жизнь на фантазмах своего воображения»: «Вы говорите о Пекине, как если бы это было нечто вроде фантазии или чего-то, что не так уж прекрасно... а для меня, по крайней мере, это были самые реальные годы моей жизни». И вот, очевидно, то, что особенно уязвило Люсиль, остававшуюся верной идеальной платонической любви-дружбе на протяжении уже двух десятков лет: «Вы сравниваете меня с Идой. Я могу лишь сказать, что если бы Ида чувствовала так же, для нее было бы НЕВОЗМОЖНО опять выйти замуж». (Имеется в виду Ида Трит, еще в тридцатые годы вышедшая замуж за Андре Бержере, морского офицера, ставшего писателем под влиянием жены.) Завершает Люсиль уверением: она всё же постарается пережить свой «случай менее эмоционально и глупо, чем это было прошлым вечером». «Вы сейчас жалеете Иду. Я прошу милосер-

дия к себе. Жизнь теряет для меня всякое содержание и логичность, и я отчаянно нуждаюсь в вашей помощи... Я уверена, вы способны указать мне выход и путь» (П.Т. и Л.С., 227–228).

Возможно, это письмо не было отправлено адресату, во всяком случае, уже 30 мая, после его нового «драгоценного посещения», Люсиль пишет письмо совсем другого тона и настроения: «Я вновь обрела вас, и это делает меня глубоко счастливой. Вы дали мне веру и надежду, любовь и мужество идти вперед с настоящим доверием к будущему». Похоже, что о. Тейяр рассказал ей о своем психическом состоянии, и это вызвало как новые *материнские* акценты в выражении ее чувств: «Я хочу обнять и утешить вас. Я не могу переносить вашего страдания», так и стремление воодушевить любимого и великого человека: «Ваша сила вернется, и ваш великолепный труд и дух продолжают упорно идти дальше. Не тем же путем, но возможно еще более плодотворно. Дайте и нам идти с вами» (П.Т. и Л.С., 228).

Полтора летних месяца о. Тейяр остается в Париже, пытается работать по утрам, борясь с депрессией¹¹, «в вихре запоздавшей корреспонденции и контактов с людьми, ожидаемыми и неожиданными» (18 июня 1948, П.Т. и Л.С., 230–231) у себя дома и в городе. В середине августа он отправляется искать успокоения в родные места, в замок «Мулен» брата Жозефа, где проводит время в прогулках и общении с близкими, отвечая на многочисленные письма, доделывая примечания к новой, уже готовой, перепечатываемой работе «Как я вижу» (еще одной попытке, на этот раз в форме и стиле «Монадологии» любимого Лейбница, в серии сжатых, методично развиваемых положений, изложить свое целостное, нераздельно христианское и научное *кredo*¹²) и составляя полную библиографию своих работ для Коллеж де Франс, ввиду возможной там работы. Над старым домом брата всюду витает «как бы тень, тихая и грустная» утонувшего в прошлом году племянника Пьера Тейяра, сына Жозефа. И о. Тейяра не покидает его «нутряная» тоска, которую, как пишет он другу Леруа 28 августа, вряд ли можно изгнать без настоящего действия и мощного отвлечения. Пока же в первую неделю сентября он проводит свое *удинение* этого года, «чтобы прийти в себя перед лицом и сердцем Бога» (ДП, 34).

18 сентября 1948 года о. Тейяр уже вновь из Парижа в письме к о. де Любаку, сообщая о посылке ему своей окончательно выправленной работы «Как я вижу», так описывает свое состояние: «Я только что вернулся из своего оверньского одиночества, конечно, отдохнувшим, но всё же еще слишком “нервным”. Действительно, я не чувствую себя в особенно хорошей форме физически (интеллектуально же, полагаю, держусь)...» (ЛП, 366). Этот депрессивный фон его душевного самочувствия, не отпускавший его окончательно с мая до осени этого года, был связан и с неопределенностью положения о. Тейяра. Вот ценное в этом отношении свидетельство из его письма от 5 июля 1948 года к Роде де Терра. Он рассказывает ей о своем только что состоявшемся выступлении перед пятью десятками «сочувствующих» в ателье парижского художника, о том, как его поддерживают и воодушевляют такие встречи («...это является для меня знаком, вызывает во мне чувство, что я совершаю нечто»). «То, в чем я безусловно сейчас нуждаюсь, это в четкой линии и проекте действия на будущее. Практически я живу еще *ото дня ко дню*. Каждый день достаточно наполнен и интересен. Но я нуждаюсь в чем-то большем и более ясном впереди. Подождем ответа Рима» (ЗЧ, 221).

Поездка в Рим. Новые осложнения и достижения

Через пять дней, 10 июля он получает в Париже тот самый «ответ», письмо от о. генерала, в котором тот «в двух словах» обнадеживал о. Тейяра в отношении его просьб, в том числе публикации «Феномена человека», но предварительно приглашал его приехать с начала октября на месяц-другой в Рим «для разговоров» (Роде де Терра, 11 июля 1948 — ЗЧ, 221, 222). Это был ответ на запрос о. Тейяра и по поводу судьбы своей книги, отправленной в Рим на рассмотрение еще в мае 1947, и еще одного достаточно срочного дела. Ему предложили почетное и влиятельное место, какое до того занимал о. Анри Брейль, — заведовать кафедрой доистории в Коллеж де Франс. По возрасту о. Тейяр, несколько младше своего друга, ушедшего на пенсию, мог там работать еще два года, до семидесяти лет, — а это срок

значительный для оплодотворения молодых умов. Но надо было опять же получить разрешение на новую должность от римских отцов-иезуитов. Дадим вновь слово самому о. Тейяру, 2 октября 1948 года он пишет другу, коллеге еще по Китаю, Джорджу Барбуру: «Сегодня же вечером я покидаю Париж, еду в Рим, где полагаю остаться до первых дней ноября. Я приглашен туда *очень дружески*. Надо будет искать согласие по поводу публикации моей книги о *Феномене человека*. Если это сладится, как я надеюсь, то есть большой шанс, что мне разрешат представить свою кандидатуру в Коллеж де Франс. <...> Скорее всего я не премину “облегчить душу”, высказав высшей власти (любезно, но прямо) то, что мне кажется слабостью, но также и нынешней силой христианства. Для нео-гуманизма, направленного в будущее, совершенно необходимо христианство, углубленное и переосмысленное на новой ступени Мира»¹³.

Тейяр де Шарден посещает Рим впервые, поселяясь в полукилометре от площади св. Петра в курии, штаб-квартире Ордена, где жил сам генерал, его помощники, представители иезуитских бюро различных стран и располагались административные службы. Это было большое, современное здание, окруженное садами (пальм, мандаринов, мимоз), откуда открывался великолепный вид на весь город и Тибр. Правда, как отмечает Пьер Тейяр в письме к Маргерит Тейяр-Шамбон от 7 октября, живет он, в особом крыле курии, «предназначенном для писателей» (НПП, 94). Здесь он лично почти никого не знает, но общая атмосфера отношения к нему кажется ему приветливой, генерал при встрече с ним любезен и открыт, хотя дело движется медленно. Он еще ждет последние рецензии на свою книгу, с утра работает над послесловием к «Феномену человека», желая еще раз предупредить всяческие недоразумения, уточняя в свете своего нынешнего понимания то, что было написано десять лет назад, вечером два часа, перед закатом солнца, наблюдая и размышляя, гуляет по городу. Его отпускает нервное беспокойство, он чувствует себя физически намного лучше.

В Рим из Берна заезжает совершающая путешествие по Европе Люсиль Сван, и они видятся несколько раз. Из письма Пьера Тейяра уже по возвращении в Париж от 10 ноября мы узнаем, что

встреча их прошла под знаком спокойного приятия со стороны Люсиль сложившегося положения вещей, которое Пьер сформулировал, как взгляд *только вперед* на основе «драгоценной памяти» о «пекинских годах», времени расцвета их нежной дружбы. Он же приводит *мудрые* слова Люсиль, сказанные ею во время одной из их Римских встреч: «Любой тип существования, наложенный на нас обстоятельствами, может стать шедевром жизни и искусства», к чему сам о. Тейяр добавляет необходимую способность провидеть «за каждым событием и элементом этого мира» божественное «золотое свечение» (П.Т. и Л.С., 237).

Описывая свои впечатления от «вечного города», о. Тейяр пишет 15 октября 1948 года о. Леруа: «Прежде всего Рим не произвел и, чувствую, не произведет на меня никакого шока: ни эстетического, ни духовного. Я к этому был готов. У меня иммунитет по отношению к прошлому, а в отношении живописной стороны после великого Востока меня ничем не удивишь. Зато я сразу почувствовал себя хорошо и приятно в этой яркой средиземноморской среде» (ДП, 39), среди «пиний и кипарисов», «тут же полюбил свет и климат» этих широт (Маргерит Тейяр-Шамбон, 19 октября 1948 — НПП, 95). Впечатления апостола христианского эволюционизма от «этого поразительного очага духовного сияния, построенного в этих местах за две тысячи лет истории», центрируются вокруг Собора св. Петра и Ватикана; их он воспринимает как «христианский полюс Земли», через который проходит «восходящая ось гоминизации» (НПП, 94–95.) Ах, вот бы через эту *чудесную антенну* да возвестить на весь мир новое *ожидаемое слово*, — позволяет он себе помечтать. И перед таким высоким внутренним восчувствием этого святого места с его *идеальной* функцией «быть в прямом контакте с личным Центром Универсума» (из письма о. Анри де Любаку от 9 ноября 1948 — ЛП, 369) на ироническую дистанцию уходят для него здешние «политические» интриги и клерикальные эксцессы... В том же письме к о. де Любаку он точно рисует разрыв идеала и реальности римского религиозного центра: «...с точки зрения “планетарной” и “биологической” это феномен первого порядка, феномен уникальный. Но этот центр или очаг одухотворения, каким он предстает в настоящий момент, полностью лишен

связи с окружающим человеческим миром, находящимся в движении. Вокруг Рима не железный занавес, но ватный, заглушающий всякий звук человеческих споров и стремлений: мир останавливается у дверей Ватикана» (Там же). В этом же роде пишет он 15 октября и о. Леруа, четко формулируя свои претензии к современному христианству и католицизму: «Жизненная необходимость для христианства перед лицом современного неогуманизма (биологического и эволюционного) признать его, почувствовать, включить в себя и христианизировать предстает мне здесь с новой ясностью и неотложностью» (ДП, 39–40).

Между тем его встречи и переговоры с римским начальством, в том числе с о. генералом, постепенно проваливаются по всем статьям. «Феномен человека» так и встал непроглатываемой костью в теологическом горле Ордена. Десяток убористых страниц первой из двух критических *ревизий* книги, полученных 17 октября, удручают о. Тейяра полной ««неспособностью увидеть» человека и мир». Но он готов еще одной серией примечаний и уточнений сделать текст «более приемлемым для печати и даже более ясным и интересным, чем прежде, не искажая при этом своей мысли» (Роде де Терра, 19 октября 1948 — ЗЧ, 231). Но вся его добрая воля никому на деле не нужна, и его вполне *по-иезуитски* отправляют домой все в том же бесконечно подвешенном состоянии: некий богослов якобы должен еще решить, удовлетворят ли «ревизоров» те добавления и исправления, которые он представил к тексту своей книги, включая «Резюме, или Послесловие. Сущность феномена человека» и приложение «Несколько замечаний о месте и участии зла в эволюционирующем мире», написанное здесь, в Риме. (Впрочем, Тейяр де Шарден так до самой смерти и не дождался всё обещанного «окончательного вердикта» в отношении своей главной книги.) По поводу же кафедры в Коллеж де Франс решение объявляется ему в последний день: запрещено! — зачем увеличивать общественное влияние и возможный резонанс идей дерзновенного собрата?! Хотя всё любезно объясняется соображениями «местной политики» и нежеланием ордена ангажироваться в связи со столь спорной кандидатурой, как о. Тейяр.

Тейяр де Шарден сохраняет присутствие духа, из Рима он пишет, что приняли его (особенно отец генерал) *с симпатией и дове-*

рием, и при всей поразительной *слепоте* начальственных иезуитских богословов в отношении поднимаемых им проблем, слава Богу, не отвергли в качестве «законного сына ордена» и Церкви. И так, главная надежда и дело его жизни — примирить две дорогие для него ветви, религию и науку, христианство и другие сущностные силы человечества, оторвавшиеся от него в автономное культурное развитие, — рушится вновь. Но уникальность случая о. Тейяра в том, что он сумел не только идейно, но и *экзистенциально* остаться верным обеим разделенным ветвям: он не предаёт свой обет послушания (хотя по возвращении в Париж некоторые близкие друзья советуют ему вообще покинуть орден и принять кафедру в Коллеж де Франс), однако не скрывает, что будет и дальше продолжать то, что называет своим *призванием* (более того, становится всё тверже и непреклоннее в отстаивании заветных пунктов своего «евангелия»). В письме к Роде де Терра от 8 февраля 1949 года, после новых осложнений его положения (о чем ниже), о. Тейяр четко проясняет свою позицию принципиальной приверженности католической церкви: «Кроме плачевного эффекта, который произвел бы на моих “учеников” такой жест (уход из ордена.— С.С.), не забывайте, что моя духовная конструкция абсолютно покоится на (или, точнее, кульминирует в) расширенной и “обновленной” фигуре Христа: так что для меня совершенно невозможно отделить себя от “Церкви”, которая биологически является “филой” Христа. Всё что я могу — это действовать “изнутри”» (ЗЧ, 238–239).

Но подобное *действие* становилось источником нового раздражения религиозных властей. Еще перед поездкой в Рим о. Тейяр в октябре 1948 года выступает в Версале на съезде священников с докладом «Современный неогуманизм и его воздействие на христианство», сочувственно воспринятым аудиторией. Французская «Ля круа» («Крест») печатает хвалебный, но неточный и путаный журналистский отчет об этом выступлении, который перепечатывает в декабре римская клерикальная «Оссерваторе романо», аттестовав докладчика как «выдающегося теолога». Разумеется, это вызывает сильные чувства его римских недоброжелателей, «гнев фундаменталистов», которые постарались, как выяснилось вскоре, донести свою реакцию до

самого папы Пия XII. И вот 30 января 1949 года то же издание опубликовало инспирированное папой опровержение, курьезно касавшееся самого *определения* о. Тейяра как теолога, где утверждалось, что никакой он не *выдающийся*, а напротив, *весьма сомнительный*. Уже на следующий день генерал Йанссенс писал о. Тейяру: «Заметка в Оссерваторе Романо от 30 января — предупреждение, которому вы должны серьезно внять, если не хотите подвергнуться риску более решительных мер» (См.: ЛП, 376). Пока же генерал подтвердил предписание о. Тейяру от 22 августа 1947 года ограничиться в своих публикациях лишь научными работами, а также окончательно закрыл ему возможность выступить с циклом лекций в США, как тот об этом просил, снова запретил печатать «Божественную среду» и отложил решение по «Феномену человека». В своих же ответах генералу о. Тейяр напирал как раз на то, что подобные смехотворные отчеты газетных писак о его идеях, как и массу раздутых недоразумений, можно развеять как раз обнаружением его главных книг, и прежде всего «Феномена человека»...

С конца февраля до начала марта 1949 года Тейяр де Шарден по приглашению Жана Пивёто с кафедры палеонтологии Сорбонны начинает с успехом читать здесь *свободный* (факультативный) курс на тему «Смысл и место человека в природе» из предполагаемых пяти лекций, составивших основу его новой книги «Зоологическая группа человека. Структура и эволюционные направления», завершённой в августе того же года. Но, жалуется он в письме к Роде де Терра от 1 марта 1949 года, его мучает неотступное гриппозное состояние: «Температуры нет, но я кашляю и испытываю отвратительное, всем известное чувство, будто нахожусь в каком-то бесцветном и ничтожном мире. “Тошнота”, как говорил Сартр, но не метафизической причины» (ЗЧ, 243). 6 марта он выходит с очередной лекции, и ему становится совсем плохо, его госпитализируют в ту же клинику на улице Удино, где два года назад он превозмогал свой инфаркт. На этот раз — плеврит, и тоже серьезный. В клинике о. Тейяр находится до двадцатых чисел апреля и затем вновь, как и после инфаркта, переезжает на окончательное выздоровление к сестрам-августинкам в Сен-Жермен-ан-Лэй, причем живет не в самой клинике, а еще для

него отраднее — в небольшой, залитой солнцем вилле, прямо на опушке леса. С утра он пишет и перепечатывает на машинке свою новую статью «Новый вопрос Галилея: движется или нет человечество биологически относительно самого себя?» (напечатана 20 октября этого же года в «Журнале научных проблем»), гуляет среди бурно распускающейся зелени дубов и грабов, много читает, заполняя, как он выражается, свои «литературные лакуны», в частности, продолжая знакомиться с новыми произведениями Жана-Поля Сартра, тогда самого влиятельного, громкого и модного экзистенциалистского философа и писателя. Он не очень высокого мнения о его философии, хотя признает за ним драматический и повествовательный талант. Характерно, как Пьер Тейяр, к примеру, оценивает его роман «Отсрочка», вторую часть трилогии «Дороги свободы»: «Ужасно грубая и пессимистическая картина человечества, как всегда у Сартра: умно, мощно, так что трудно бросить чтение, если уж его начал. Но в конце концов убеждаешься, что от всего этого не остается ничего положительного ни на сердце, ни в уме» (Роде де Терра, 18 мая 1949 — ЗЧ, 252). Почти каждый день в Сен-Жермен-ан-Лэй его посещают друзья, однажды является группа молодежи, жаждущая его послушать, заезжает к нему и его Лионский провинциал о. Десизье, демонстрируя самые дружественные чувства, хотя, увы, не привезя *ничего нового* касательно главного — римских решений о будущем о. Тейяра и его книг...

В июне он возвращается в свою комнату в центре «Этюд», живет в Париже до августа, дописывает последнюю, пятую, сорбонскую лекцию, т. е. фактически заканчивает вчерне рукопись «Зоологической группы человека». Править и переводить ее на машинку он будет уже в очередные свои каникулы у брата в Мулен в августе — сентябре. Здесь же о. Тейяр пишет важный для себя текст «Суть проблемы», где рассматривает источник современного религиозного кризиса: конфликт двух вер — христианской, восходящей Горé, *Ввысь* (vers L' En Haut), и человеческой, продвигающейся *Вперед* (vers L' En Avant) к сверх-человеческому, предлагая разрешение этого кризиса в синтезе этих двух вер. По возвращении в Париж о. Тейяр отправляет обе эти работы представителю (ассистенту) Франции при римском

генерале о. Бернару де Горостарзу, с кем у него были достаточно дружественные, доверительные отношения, посылает для критического рассмотрения и дальнейшей передачи генералу всё на тот же предмет возможной публикации (римскому адресату они доходят только в феврале следующего 1950 года). Разумеется, именно эти работы, в отличие от многих других поздних статей о. Тейяра, имевших видимые атрибуты *научности* и с полным правом и чистой совестью не отправлявшихся им предварительно в Рим, остались в его наследии среди неопубликованных при жизни.

И всё же один акт свободы по отношению к ордену о. Тейяр себе позволил: в ситуации невозможности обнародовать главное из своего мыслительного наследия и полной неопределенности в отношении будущей судьбы архива о. Тейяр в 1950 году передал по завещанию все рукописи своему секретарю Жанне Мортье, бесконечно преданной ему и его учению. Кстати, сделать это посоветовали ему близкие друзья, сами отцы-иезуиты, знавшие, в какую темную безвестность, и возможно навсегда, провалились бы его религиозно-философские сочинения, попади они после его кончины в руки орденского начальства. Зато из любящих рук Жанны Мортье (с привлечением целого специального комитета ученых, философов, писателей) тут же пошла их посмертная публикация, и прежде всего многотомного Собрания трудов мыслителя.

Каждый год жизни о. Тейяра, как, собственно, почти каждого человека, бывает запечатлен несколькими или одним-двумя центральными событиями, внешними и внутренними. 1950-ый отмечен обострением борьбы вокруг христианского эволюционизма, появлением папской энциклики, которая, по мнению многих, целила прежде всего в учение о. Тейяра и близких ему французских отцов-иезуитов. И в то же время этот год можно обозначить как время глубинного свидания с самим собой.

С одной стороны, шла уже устоявшаяся рутина его парижского существования: пять занятий, на этот раз в начале года в Сорбонне, занятий «технических», как он их называл (о плейстоцене Дальнего Востока), для готовящихся к сертификату по антропологии и лекция в университетском общежитии на тему более животрепещущую, вол-

новавшую его сейчас, о «фазах живой планеты» с выходом к сверхчеловеческому; масса *частных* выступлений и встреч, бесед и *проповедей* своего видения. В мае выступает он и на Неделе католических интеллектуалов о «первостепенно важном и незаменимом месте “вкуса к жизни” (и его условия: необратимости рефлексивной уникальности¹⁴) в биогенезе, начиная с человека» (14 мая 1950 — ДП, 64). Зерна своего *евангелия* он считает необходимым разбрасывать всюду, от отдельных лиц (он пишет Роде де Терра, к примеру, в письме от 31 марта 1950 года — ЗЧ, 136, об обеде и плодотворном идейном контакте с образованным и умным шефом французской охранки) до самых разных, часто неожиданных аудиторий (так, он вспоминает в этом же письме, как в 1948 году толковал о первородном грехе в Высшей военной школе)... Рим по-прежнему всё рассматривает и раскидывает осторожными мозгами: к нерешенной участи «Феномена человека» добавляется «Зоологическая группа человека»... «Между тем, — отмечает о. Тейяр, — я с удовлетворением констатирую, что идеи распространяются и передаются, почти как огонь: и это главное утешение» (Там же).

22 мая 1950 года о. Тейяра избирают во французскую Академию наук. Как иронизирует он, к розетке ордена почетного легиона прибавляется титул академика — законченный портрет добропорядочного, заслуженного *пожилого господина*. Ну что ж, зато теперь тот же Рим два раза подумает, прежде чем его «осудить», но, пожалуй, еще больше двух раз остережется и выпускать его в печатный свет. Хотя окончательное слово властями ордена так и не произносится и о. Тейяр еще колеблется от трезвой безнадежности к надежде, он всё же недаром осенью 1949 года дает добро на самиздат двухсот экземпляров «Феномена человека» — не столько для распространения, сколько для сохранения текста.

Собственно, так было сделано с основными его прошлыми и новыми работами, в том числе с запрещенной Римом к печати в конце июня 1950 года «Зоологической группой человека»¹⁵, и эти самодельные книжечки, предназначенные для узкого круга, утекают всё шире, их о. Тейяр называет «мои подпольные издания» (*clandestin*), на них уже начинают ссылаться и в печати. Так, Гонкуровский академик Андре

Билли 5 июля публикует в «Le Figaro littéraires» статью о знаменитом иезуите, нынешнем властителе дум. Как пишет о ней сам о. Тейяр о. Леруа, «статью “сенсационную”, где хвалит (опасно) мои подпольные работы как нечто вроде зародыша новой религии»: «Некоторые из моих друзей (особенно Валансен) очень взволновались этой “медвежьей услугой”. Но я не думаю, что эта статья доставит мне неприятности, поскольку весьма удачно Билли упоминает лишь три моих эссе (“Божественная среда”, “Как я верую” и “Дух Земли”, сожалея, что не мог раздобыть “Человеческую энергию”, которую я ему немедленно отослал) и особо подчеркивает, как трудно их достать: как раз то, что мне нужно для оправдания в глазах начальства» (18 августа 1950 — ДП, 71–72). Но и с противной стороны, со стороны ортодоксов, атаки не прекращаются. В их издательстве «Cèdre» в июле выходит анонимная книжка под заглавием «Искупительная эволюция о. Тейяра де Шардена». И хотя предварительный анонс зазывательно обещал первое изложение его знаменитых самиздатских выпусков, автор, вскоре вычисленный (им оказался профессор философии лицея в Тулузе Луи Жюнье, «интегринист», сейчас бы мы сказали — «фундаменталист»), использует лишь старые работы о. Тейяра, курьезно причисляя его к экзистенциалистам и буддийствующим, попадая, как видим, пальцем в небо, в полный наоборот.

Рим на это не реагирует, автор — не та фигура, маловажная, да и текст нелепо пасквильный. Тем более что готовится, уже со стороны папского престола, некий поход на «новую теологию», особенно расцветшую во Франции, среди иезуитов, в дорогом о. Тейяру Лионе. Еще весной 1950 года Парижский архиепископ, кардинал Фелгэн возвращается из Рима со строгими предписаниями: «Три горячих сюжета: коммунизм, эволюционизм и томизм. Говоря о первых двух, надо быть против, говоря же о третьем — за». Пять отцов-иезуитов, профессоров теологии в Лионе, тихонько отстраняются от работы. Друг о. Тейяра о. де Сен-Сен, тоже живущий в «Этюд», получает приказ отправить на ревизию в генеральскую курию полный текст своего курса лекций по биологии для учащихся схоластики. Ходят упорные слухи о готовящемся в Ва-

тикание так называемом «Силлабусе» (еще в 1864 году папа Пий IX выпустил таковой, представлявший собой список ошибочных и официально отвергнутых богословских положений) — новый Силлабус должен был касаться лишь отцов ордена Иисуса. Оно и понятно: именно иезуиты, как мы знаем, получали основательное не только теологическое, но философское и научное образование и отличались незашоренностью и глубиной мышления, не говоря уже о том, что среди них было большое количество ученых геологов, палеонтологов и антропологов. «Как шутя (серьезно) говорят, свободной мысли остается уйти в маки. В конце концов это то, что я делаю уже тридцать лет. Всё это достаточно неприятно, но по-настоящему не беспокоит. Настолько очевидно, что уже совершена пробоина в “старом” христианстве и что отныне “сверхъестественное” может существовать на основе и как продолжение некоего “сверхчеловеческого”» (25 июня 1950 года — ДП, 65). Готовилось и внедрение нового догмата Вознесения Богородицы. Силлабус так и не появился, зато в августе 1950, когда о. Тейяр, как всегда, находился на отдыхе в Оверни, свалился, по его выражению в письме от 29 августа о. Леруа, «второй предполагаемый юбилейный кирпич (с Вознесением), т. е. энциклика» (ДП, 73).

Вместе с тем внешняя канва жизни Пьера Тейяра этого года скрывает разгорающийся очаг его внутреннего, творческого возбуждения. Уже с января он начинает предвосхищать новую книгу (не для публикации): его влечет обернуться назад, всколыхнуть занесенные временем пласты глубинной памяти, проследить, начиная с раннего детства, психологический генезис и процесс своего духовного, интеллектуального созревания, формирования своего видения мира. Иначе говоря, ему, апостолу христианского эволюционизма, пришло время разобраться в фазах зарождения и эволюции своего собственного мироощущения и мировоззрения. Тейяр де Шарден вынашивает и пишет «Сердце материи», к которому я уже так часто обращалась ранее. Первый эскиз книги он как раз завершает в замке Мулен, в этот очередной свой каникулярный сюда приезд. Август выдался особенно жарким и сухим, под угрозой был урожай винограда, брат Жозеф непрерывно выискивал «малейшие признаки влаги и тря-

барометр...» (Роде де Терра, 17 августа 1950 — ЗЧ, 259), а Пьер, весь обращенный воспоминаниями к прошлому, так связанному с этими местами, пил «родной воздух, как воду источника вечной молодости» (18 августа 1950 — ЗЧ, 259).

По дороге к знаменитому средневековому аббатству Шез-дье, куда вместе с семьей Жозефа о. Тейяр отправился на экскурсию, он проводит целый день, 21 августа, в доме своего детства в Сарсена, принадлежавшем в это время уже его золовке Маргерит, вдове брата. Из этого визита в прошлое он выносит подтверждение двум вещам: верности «психологического анализа <...> мистических тенденций» своего детства, только что начертанного им в начале книги; и «окончательного доказательства, что целая былая сфера его самого мертва, поскольку внутренняя волна уже совсем на другой глубине» (Роде де Терра, 22 августа 1950 — ЗЧ, 261). А тяжелый, величественный массив аббатства с его знаменитыми росписями, такими как «Пляска мертвецов» (именно ее описывает о. Тейяр в своем письме), связывается в достаточно тягостном его впечатлении с сильным чувством «какого-то гнева и бунта» против средневековой формы «веры и поклонения»: «я как бы задыхался, погрузившись в “разреженно-го” Бога» (Там же).

Он это пишет уже после появления папской энциклики *Humani generis* с ее нападками на «передовые линии» «движения мысли, единственно приверженной делу развития христологии, по настоящему достойной огромного органического Универсума, который открывается ныне человеческому сознанию». Так откровенно в письме от 10 октября к французскому представителю при генерале иезуитов о. де Горостарзу уже из Парижа оценивал о. Тейяр эту энциклику, произведшую в известных ему «христианских кругах тяжелое и оскорбительное впечатление» (Цит по: ЛП, 384). Пока же здесь в Мулен, у брата, во время визитов к родственникам и их к ним он вынужден непрерывно объясняться по поводу этой возбудившей всех энциклики, где к тому же объявлялось об установлении нового церковного праздника Успения (у католиков буквально: Вознесения Богородицы). «В целом, “верные” определенного интеллектуального калибра чувствуют себя совсем потерянными, когда они сталкиваются с этой серией утверждений, ко-

торые так, кажется, и свалились на нашу современную землю из мира давно исчезнувшего» (Роде де Терра, 25 августа 1950 — ЗЧ, 262). А в письме к Люсиль Сван, написанном в тот же день, 25 августа, о. Тейяр так шутит по этому поводу: «Самое забавное в этом, что, определяя Вознесение (у которого нет никакой буквальной основы в Писании), они имплицитно утверждают, что Догма может еще эволюционировать. Они действуют как “эволюционисты”, в то же время отказываясь признать эволюцию» (П.Т. и Л.С., 263). В письме же к о. Леруа от 29 августа о. Тейяр наиболее подробно и сбалансированно передает свои впечатления и мысли по поводу энциклики и нового праздника, отмечая и то, что есть в них правильного и приемлемого: «экзальтировать относящееся к деве Марии, не дать догмату испариться в символизм, поддержать некоторый примат и некоторое единство человека», и вместе с тем драматическое непонимание того, что христология должна расширяться, углубляться, обогащаться в соответствии с «количественными и органическими параметрами нового Мира»: «То, в чем я более всего упрекаю римских теологов, это то, что они мешают Христу расти (и, следовательно, людям любить и поклоняться Ему в полноте)» (ДП, 73, 74).

Как всегда, в конце августа — начале сентября о. Тейяр проводит в замке Мулен и свое недельное *удинение*, когда он сосредоточивается исключительно перед *Лицом Бога*. Иезуиты всегда строят свое *удинение* на Духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы — о. Тейяра не удовлетворяет буквальное им следование: «Схема их великолепна, но “космология” (и стало быть христология!) настолько еще детские, что я буквально в них задыхаюсь от начала до конца». И высказывает необходимость «полной транспозиции темы Игнатия в Мире органического типа (в Универсуме, находящемся в становлении)» (ДП, 72, 73). Это, собственно, он сам и начал делать, что так ярко отразилось в его дневниках *удинения*.

Затем жизнь опять входит в обычный режим: с утра работа над «Сердцем материи» (с ней он не спешит, продвигаясь медленно, прочувствованно, но верно, давая созреть умозрению себя самого на протяжении уже семи десятков лет), после обеда долгие прогулки по лесам, чтение, прослушивание новостей по радио... Кстати, среди

прочитанных им книг этого времени он отмечает «Идиота» Достоевского, цитируя такую отсюда, по его мнению, «жемчужину»: «...Точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку приметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда он с неба завидит, что грешник пред ним от всего своего сердца на молитву становится». «А обобщает свое впечатление такой любопытной фразой: «Эти русские воистину слишком хаотичны для меня. Но читать их всё же стоит» (Роде де Терра, 6 сентября 1950 — ЗЧ, 264). «Сердце материи» он завершает уже в Париже в самом конце октября 1950, рассылая машинописные его экземпляры близким друзьям.

По приглашению бельгийских отцов-иезуитов 23 и 24 октября о. Тейяр читает лекции в Льеже и Брюсселе о «будущем человечества», народ «давится», интерес огромен. В декабре он начинает серию семинаров в Сорбонне о «филогенетической структуре человеческой группы»: «второе пережевывание Феномена человека, но еще точнее сфокусированное» (11 ноября 1950 — ДП, 77), которое он уже без спроса орденского начальства как сугубо научное сочинение публикует на следующий год в «Анналах палеонтологии». Вообще об этом годе можно говорить как о кульминации его влияния, несомненно раздражающего Рим, который продолжает вести наступление на бастион свободной богословской мысли: во Францию, в том числе и в «Этиод», является специальный отец-«смотритель» из Рима для оценки состояния умов в схоластикатах. Уезжает он с неблагоприятным заключением о положении дел; под особым прицелом Лионская школа теологии Фурвьера, статьи и книги (в том числе две последние книги о. Анри де Любака) снимаются с продажи, удаляются из учебных иезуитских библиотек... Говоря о парижско-лионской группе «Мысли», сложившейся с 1930-х годов, о. Тейяр отмечает ее особое продвижение в «понятии Христа и христианства», в то время как другая группа, бельгийско-римская, «осталась на месте» и не узнает себя в том христианстве, которое стало для первой обычным. Отсюда с ее стороны — «паника, бомбардировка авангардов», но сам о. Тейяр уверен: прорыв осуществлен, на собственном опыте явилось понимание, что «никакой духовный порог не преодолевается без

борьбы и шока» (7 декабря 1950 — ДП, 79, 80). Необходимы лишь твердость, спокойствие и терпение...

И тут о. Тейяру кстати поступает предложение, с которым к нему еще в августе на сутки заезжал в Мулен его старый друг Жорж Барбур: в южной Африке открыты важнейшие местоположения австралопитека, и сейчас особенно необходима его помощь как мирового специалиста по геологии верхнего третичного и четвертичного периодов. И вернувшись в Париж, окунувшись в «достаточно напряженную в церковном смысле атмосферу» (7 декабря 1950 — ДП, 79), о. Тейяр внешне начинает демонстративно изображать полную свою готовность в конце июля следующего года отправиться в Йоганнесбург, желая тем самым успокоить *нервничающее* на его счет высокое римское начальство. Но и внутренне он всё больше зажигается этим проектом, придающим разумное основание, практический смысл его нынешнему существованию. Хотя пока, имея в виду предыдущую, трехгодичной давности осечку, эта поездка кажется ему какой-то «нереальной».

В письме от 2 января 1951 года к Роде де Терра, подводя итоги прошедшего года, о. Тейяр отмечает в своем самочувствии уже четко выявившийся сдвиг — тот, о котором Борис Пастернак замечательно сказал: «Нельзя не впасть в конце, как в ересь, в неслышанную простоту»: «Действительно, с ходом времени, я испытываю любопытное чувство освобождения и опрощения...» (ЗЧ, 140). Он чувствует, как смыкаются взволнованные пророческие прозрения и интуиции молодости с его зрелым, биологически, эволюционно обоснованным видением (трансформируясь в неотразимо-ясной перспективе), приводя его к *высшей форме синтеза восточного пантеизма и тотальности* с западной *техничностью* и христианским *персонализмом*. В целом, несмотря на некоторые «тревоги», в том числе «неосторожные» статьи защищавших его друзей, 1950 год завершается для него «без больших неприятностей» (Там же). Рим как будто забыл о нем, расчет о. Тейяра разрезвонить свое твердое желание уехать в Южную Африку вкупе с начавшейся к этому подготовкой вполне сработал. Удаление беспокойного иезуита из столицы, чисто научный характер его командировки более чем устраивали римские верхи. Да и

для самого о. Тейяра Париж становится *слишком горяч*, ему хочется некоторого бегства отсюда, остужающего расстояния, перемен — к тому же только африканский эпицентр тогдашней палеоантропологии мог в него, уже обратившегося целиком от «ископаемого человека» к «человеку будущего» или, как уточняет он в это время, к «Богу будущего», вновь вдохнуть былой профессиональный энтузиазм.

Тем более что, завершив в начале февраля 1951 года лекции-семинары в Сорбонне, на которые собиралась аудитория до восьмидесяти студентов, о. Тейяр остается не востребованным со стороны парижских учебных заведений. Усиливаются выступления против его учения. Среди «ужасно компрометирующих» статей особенно досадно выступление в швейцарской печати бывшего доминиканца о. П. Горса, кому неосторожно доверился о. Тейяр. Побуждаемая духом последней папской энциклики, уже и «*La France catholique*» печатает ряд недоброжелательных по отношению к о. Тейяру статей, на которые отвечают в его защиту крупные фигуры ордена: о. д'Уэнс и тогдашний провинциал, о. Гуссо.

Защищаясь от «вредоносных легенд» насчет своего учения (милитаризм, «индуизм»), о. Тейяр сам счел необходимым публично объяснить. Он дает интервью Марсело Бриону (появилось в «*Les Nouvelles littéraires*» 11 января 1951 года), заканчивающееся двумя страницами его чистого текста с идеями космогенеза, антропогенеза, нео-гуманизма, который может быть только нравственным, иначе говоря, христианским... Кстати, здесь о. Тейяр назвал себя «физиком в старом греческом смысле слова», т. е. тем первоначальным синкретическим универсальным натурфилософом, тип которого так высоко ценил Федоров. Для русского мыслителя «философы природы» от Фалеса до Парменида и Анаксагора были «астрономами» в широком смысле этого слова, не отделяющими земли от неба, и искали разрешение вопроса «об опоре, о причине мира», в чем проявлялся первичный восстановительный, воскресительный импульс смертного, но сознательного и чувствующего существа: «Страх разрушения мира, сомнения в прочности его вызвали к существованию науку об условиях устойчивости вселенной, сохранения ее и восстановления из первоэлемента. Астрономия искала неразрушимого, из которого может

быть всё восстановлено. Но сама астрономия родилась из упадка религии, которая всегда считает себя обладательницей способа сохранения и восстановления мира» (II, 376). И сам Федоров, и Тейяр де Шарден соединили в себе это древнее мироощущение единства Вселенной, искавшее *опору от падения* миров (от энтропии, используя современное понятие), с новым синтезом христианства и науки, открывающим реальные перспективы одухотворения и спасения мира.

Из радостных событий жизни о. Тейяра самого конца 1950 года отметим неожиданную его встречу на Рождество с доктором Вонгом, обед и долгую беседу с ним: «Он мне подтвердил, что новое правительство полностью сохраняет всё, что “работает”, даже если придется увеличивать субсидии» (1 января 1951 — ДП, 92), в том числе и Геологическую службу, в которой столько лет проработал сам Тейяр де Шарден в сотрудничестве с тем же Вонгом. Отметим и укрепляющее общение с кругом верных друзей и последователей. И наконец, плодотворный контакт в Париже с известным английским биологом и философом Джулианом Хаксли (1887—1975), одним из авторов синтетической теории эволюции (куда тот прибыл для работы с Юнеско над своим проектом «научной истории развития человечества»), взаимное понимание и обмен еще более масштабными замыслами: со стороны Хаксли — создание Института высшего образования по формированию идеологии человечества, со стороны о. Тейяра, уже в марте 1951, более сфокусированный контр-проект — Института по изучению человеческой само-эволюции (self-evolution). В номере журнала «Европа» за март—апрель 1965 года, посвященном десятилетию кончины о. Тейяра, Джулиан Хаксли точно акцентировал суть их отношений. Отметив, что они познакомились в Париже в 1946 году, он подчеркнул главное: «...в течение многих лет наши размышления шли параллельно; мы оба пытались в эволюционистской перспективе рассмотреть человека одновременно как произведение прошлой эволюции и как активного агента человеческого будущего», утверждая, что человек «под давлением психо-социальных сил вступил в новую ускоренную фазу роста своих рефлексивных возможностей», когда главную в этом роль уже играют не морфологические в нем

изменения, а радикальные сдвиги в идеях, культуре, обществе. (Надо попутно отметить, что о. Тейяр всё же в своей «человеческой энергетике» будущего предполагал и серьезные творческие метаморфозы самого организма человека.) Уникальный вклад о. Тейяра в мысль своего времени Хаксли видит в той «связи, которую он установил между эволюционистской биологией и христианской теологией»¹⁶, в построенном им *мосте* между наукой и религией, с признанием необходимости как углубления самосознания науки, включающей важность религиозного фактора для эволюции, так и развития самой религии. Вместе с тем, Хаксли признает, что он не смог принять тейяровских перспектив «христификации» мира и точки Омега.

Прочитав в заключение главы характерный и более чем откровенный отрывок из письма о. Тейяра о. Леруа от 28 марта 1951 года, в котором так кричаще очевиден разрыв забот и новостей официальной церкви и глубинной веры и думы нашего героя: «В “Этюд” все идет нормально. Мы тут позабавились (между собой) по поводу литургической революции Святой Субботы (в которой некоторые хотят видеть религиозное “событие” (!): есть от чего биться головой об стенку...). В Труссюре¹⁷ осветили галету, которую разделили между собой, с глотком вина (не освященного) в придачу — как в IV веке, скажите пожалуйста... Я вам повторяю: если бы мне не дано было счастье прийти к видению в “самом великом Христе” жизненного условия “сверх-гоминизации”, я бы ушел, пусть бы пришлось просить милостыню на улицах. Но я не могу уже не видеть того, что я вижу, и ничто меня не заставит отклониться в сторону. Но какая потребность в реформе, уже не реформе нравов, но самой концепции Бога!» (ДП, 98).

Но и такие известные фигуры мира религиозной философии и литературы, как Габриэль Марсель и Франсуа Мориак для него «недогуманизированы». Он рассказывает в письме от 9 мая 1951 года тому же о. Леруа об общении с ними на неделе католических интеллектуалов, проводившейся на тему «Человеческая надежда и христианская надежда»: для них «поклонение (Богу.— С.С.) — акт бегства, а не сверх-эволюции... Когда речь идет о “человеческой надежде”, ни один из них в нее не верит!» (ДП, 99).

Экспедиция в южную Африку. Добровольная ссылка в Америку

Тем временем отъезд в Южную Африку, так долго казавшийся сном и мечтой, обретает вполне реальные и конкретные контуры. В письме от 9 мая к Пьеру Леруа о. Тейяр отмечает такую деталь: «К счастью, Рода здесь и руководит мною весьма эффективно в приготовлениях к путешествию и разного рода формальностях» (ДП, 98). Она же, как и его друг Джордж Барбур, отправляются с ним в эту экспедицию. Наконец 5 июля 1951 года Тейяр де Шарден уже в Лондоне, где его ждут встречи с его другом Хопвудом из Британского музея, Джулианом Хаксли, а также Джорджем Барбуром и Робинсоном, смотрителем отдела палеонтологии позвоночных и физической антропологии Музея в Претории (двое последних тоже отправляются в Йоганнесбург). По поводу визита французского гостя в Лондон Хаксли устроил обед, на котором о. Тейяр познакомился с членами его знаменитой группы, занимающейся разработкой «идеологии» человечества, а также с доктором Тернером из Йеля, главой редакционного комитета «Культурной и научной истории человека», предпринятой Юнеско. Вот что пишет о. Тейяр 11 июля 1951 года кузине Маргерит Тейяр-Шамбон по поводу столь, казалось бы, близкого ему по общему замыслу проекта всемирной эволюционной идеологии Хаксли: «Контакты стимулирующие и интересные, не столько, быть может, по предлагаемым идеям (я, по крайней мере, выделил для себя из них две — для удержания в уме и критики), сколько для более четкого осознания <...> пути, который мне необходимо найти, следуя иному направлению и с командой совсем другого типа, чем у Хаксли» (НПП, 106—107). При всей личной симпатии французского мыслителя и ученого к Джулиану Хаксли (она была обоюдной и, кстати, Хаксли уже после кончины друга написал предисловие к переводу «Феномена человека» на английский язык), о. Тейяр критиковал его атеистический «неогуманизм», полагая его понимание эволюции как движения к «золотому веку» вполне утопическим.

Через неделю о. Тейяр уже садится в Саусхэмптоне на теплоход «Юнион-Касл», которым и совершает спокойное и приятное океаническое путешествие до Йоганнесбурга (Барбур туда же летит на самолете), как всегда, занимая утренние часы написанием новой работы. На этот раз на одну из самых заветных для него тем — «Конвергенция универсума», кстати, тоже разведившую его с Джулианом Хаксли. Как писал Пьер Тейяр кузине из порта накануне посадки, рассказав ей о дружеском общении с ним: «В целом я отправляюсь в путешествие с более ясным видением моей двойной цели (австралопитеки и сверх-человеческое...) и с хорошим запасом того, о чем размышлять во время рейса. Всё это в поисках “всё большего Бога”, и только влечение к Нему бросает меня в это новое (и последнее?..) приключение» (НПП, 107).

Четыре месяца, до октября 1951 года, Тейяр де Шарден проводит в Южной Африке, с молодым подъемом участвуя в археологических раскопках, в исследовании австралопитека в Стеркфонтейне (Трансвааль), в пещерах Макапана (в трехстах километрах от Йоганнесбурга, на севере Трансвааля), в одном из поселений вдоль моря в сотне миль от Кейптауна... В письмах друзьям он пишет о встретившей их прекрасной *зимней* для Южной Африки погоде, безоблачно голубом, залитом солнцем небе, фруктовых деревьях в розовом цвете, напомнивших ему пекинский февраль, о том, как помолодел он в этом свидании с *древней землей*, о своем счастье чувствовать себя свободным на широком фоне экзотического континента, буквально ощущать и видеть, как в его *трещинах* некогда завязывался процесс гоминизации Земли. Его мысль, которой он делится с кузиной Маргерит, занята далекими сопряжениями единой эволюционной цепи гоминизации, выходящей к вершинам сознательной *сверх-жизни*: «Одновременно с занимающей мое сознание проблемой африканского “до-человека” другой вопрос, вопрос о “сверх-человеческом”, продолжает, полагаю я, развиваться в моей голове» (13 августа 1951 — НПП, 109). Близкие вещи сообщает он о себе через два дня и «дорогому другу» Пьеру Леруа: об углублении здесь своих представлений об истоках человека, о новых рождающихся в нем научных «идеях и проектах», о бодрящем его «спокойном возбуждении путешествия и работы в по-

ле», о *светлых и веселых* утренних пробуждениях, лишенных его столь частой былой *тоски*, замечая, между прочим, что «этим он безусловно обязан Роде», — «без нее я не смог бы вообще поехать сюда, это я чувствую очень хорошо» (ДП, 107). Сообщает он, что Роде вместе с ним переводит его «программный манифест», написанную им в пути «Конвергенцию Универсума», которую он хочет выпустить и распространить в ноябре по приезду в США. Но главное, он пришел к еще большему *просветлению* и *интенсификации* своего «фундаментального видения», «дважды уверившись, — как пишет он тому же адресату уже 7 сентября, — что знание прошлого тщетно, если оно не ведет нас по следу того движения (или процесса), который продолжается сейчас в нас и вокруг нас и который мы должны одновременно сделать своим и контролировать» (ДП, 108).

Собственно научная, *официальная* задача о. Тейяра как *советника* совершенно четкая: стратиграфический анализ местонахождений австралопитека, что требует как раз особо тонкой квалификации в точном определении верхних слоев третичного периода, а также участие в составлении плана исследований, предложение наиболее перспективных расселин для будущих раскопок древнего человека. Результаты своей работы он должен представить осенью в американский фонд Wenner-Gren-Foundation, который и финансировал экспедицию. Директор фонда Поль Фежос, венгр по национальности, почтительно и дружески расположенный к о. Тейяру, всячески привлекает его к работе своего учреждения, центра мирового изучения не только происхождения человека, но и его дальнейшей биологической эволюции, вплоть до современной фазы. Еще находясь в Африке и уже оттуда отправив в Нью-Йорк предварительный отчет об экспедиции, Тейяр де Шарден делает для себя выбор: на какое-то пока неопределенное время остаться в Америке. Фактически это выбор вынужденный, и мы сейчас это увидим.

По дружескому, но настоятельно-*срочному* совету своего Лионского провинциала, о. Тейяр пишет генералу Йанссенсу, пишет в духе рекомендаций своего французского начальства: надо продемонстрировать свою *веру и послушание*, подать мысль, что остаться сейчас в Нью-Йорке на законной научной работе имеет преимущества

для всех. И вот 12 октября, находясь в Кейптауне, перед самым отъездом в США через Аргентину, о. Тейяр отправляет это письмо, своего рода краткое исповедание своих убеждений и духовной позиции. Апеллируя к братской *искренности*, «одному из самых драгоценных сокровищ Ордена», он просит генерала «смириться и принять *его* таким, каков он есть». Таково уж «прирожденное качество» его духовной конституции, включающее «глубокое “чувство” органической реальности Мира», а также то вначале смутное предчувствие сердца и ума, что постепенно стало «точным и всепоглощающим чувством общей конвергенции на себя Универсума, конвергенции, совпадающей и кульминирующей в своей вершине с Тем, “in quo omnia constant” (“в Котором всё содержится”. — С.С.) и Кого научил *его* любить орден», иначе говоря, «синтез всего в Иисусе Христе». И эта его «внутренняя позиция» неразрывно связывает его с тремя убеждениями, составляющими «сердцевину христианства»: «Уникальная ценность человека, авангарда жизни; осевое положение католицизма (в своих работах о. Тейяр обычно пишет *христианства*, здесь же — поправка на адресат. — С.С.) в конвергирующей связке человеческих активностей; и наконец, основная завершительная функция, взятая на Себя воскресшим Христом в центре и на вершине творения». В силу нераздельной сплетенности этих положений, живо проросших в самую глубину его интеллектуального и духовного существа и динамически неустанно там развивающихся, сейчас о. Тейяр чувствует, как никогда, свою неразрываемую связь с Церковью и с евангельским Христом: «никогда Христос не казался мне столь реальным, столь личным и столь огромным».

Конечно, он допускает, что Рим в системе своих соображений может оценивать его «видение христианства» как «преждевременное или неполное», могущее принести при своем распространении к нежелательным последствиям. И вот по этому на деле главному для Ордена пункту — «внешней верности и покорности» — он заверяет генерала в своем решении «остаться “сыном послушания”». Вместе с тем «перестать искать» он не может, но отказывается пропагандировать свои идеи — только прояснять и углублять их для себя! Что облегчается провиденциальным предложением конкретной научной ра-

боты, а удаление из Европы «собьет вокруг меня то возбуждение, которое могло вас беспокоить в последнее время». И о. Тейяр, наконец, произносит ключевую фразу, предназначенную для окончательного успокоения начальства: «Всё это даст мне выиграть время и направит к чисто научному окончанию моей карьеры... и моего существования». Правда, в завершении всё же не преминет обнаружить ценностно-религиозный смысл своих научных исследований. Представляя свое письмо как *душевное исповедание*, не требующее ответа, он просит в заключении видеть в нем свидетельство того, что Генерал может «рассчитывать на него в работе на Царство Божье, единственную вещь, к которой он устремлен и которая *его* интересует и в *его* занятиях наукой» (Цит. по: ДП, С. 114–116).

В конце ноября 1951 года первоначально, еще в Париже, для родных, друзей и поклонников объявленная короткая остановка в Нью-Йорке (по пути из Африки через Аргентину, где в Буэнос-Айресе путешественник проводит целую неделю¹⁸, через Бразилию и Тринидад) превращается в постоянное пребывание там о. Тейяра, теперь сотрудника Фонда антропологических исследований. Мы уже знаем причины поворота в его биографии, посмотрим, как он кратко объясняет их в письме к Жанне Мортье от 30 ноября 1951 года: «Наш новый Провинциал из Лиона дал мне знать, что ситуация в отношении меня в Риме достаточно напряжена. <...> При этом случилось, что д-р Фежос, директор по науке в Wenner-Gren-Foundation, который меня и отправил в Африку <...> упросил меня (как особую милость!..) поработать с ним <...> Я не знаю, чем это закончится. Но всё так любопытно складывается для меня — похоже на то, как в 1923 году¹⁹, когда меня, изгнанного из Парижа, принял Китай. Сейчас — это Америка, а мне уже семьдесят лет»²⁰. По прибытии в Нью-Йорк о. Тейяр, естественно, получил теплое, «отеческое» письмо от о. генерала Ианссенса, который весьма одобрил его решение принять приглашение американцев. (Что-то на другие его письма в Рим или вовсе не отвечали, или уж во всяком случае так не спешили с ответом!) Так что в письмах этого времени, объясняя свой выбор, о. Тейяр с полным основанием повторяет: из «верного и дружеского источника» он точно знает, что орден не желает его возвращения в

Париж, во Францию, в Европу, где вокруг его фигуры закипают полемические страсти между горячими поклонниками его идей и упорными противниками. Так что речь фактически идет о негласной заокеанской «ссылке» знаменитого иезуита, возмутителя спокойствия в католических и интеллектуальных кругах.

О. Тейяр вновь устраивается в Доме св. Игнатия, на Парк Авеню в малюсенькой комнатке, впрочем, вполне его устраивающей; дни он проводит в фонде, где у него на четвертом этаже есть свое бюро, а также в Музее естественной истории, в общении с друзьями... В фонде он в основном работает над материалами последних палеонтологических открытий, в том числе приходящих из Китая, но особенно из Южной Африки, пишет статьи для «Журнала научных проблем» и для «Научного журнала» по африканским исследованиям, по антропологии, человеческой палеонтологии, по австралопитекам, питекантропам и филетической структуре гоминидов... По свидетельству ректора школы св. Лойолы о. Роберта Гэннона (в письме от 6 сентября 1957 году к Клоду Кено), о. Тейяр был популярен среди американских отцов-иезуитов, являя для них образец «смирения и милосердия»²¹, а своим умением вести не только серьезную и глубокую дискуссию, но и занимательный, живой, с чувством юмора разговор замечательно скрашивал вечерние рекреации в резиденции св. Игнатия. Правда, через два года и четыре месяца, в самом начале марта 1954 года, когда в связи с ремонтными работами семерым жившим там иезуитам было предложено на три месяца покинуть резиденцию, о. Тейяр находит себе другое жилище, достаточно недорогое, в номере мужского Лотус клуба, совсем рядом с фондом, где он работал, и в пяти минутах ходьбы от доминиканского прихода. Здесь он, оставаясь членом иезуитской общины, уже прожил до конца жизни.

В письме Тейяра де Шардена Пьеру Леруа от 10 декабря, с кем он был особенно откровенен, он подводит итоги первого года своего пребывания в Нью-Йорке. Свою работу в фонде (где положение его всё больше укрепляется) он видит в трех планах, для него внутренне нераздельных. Грант, по которому его финансируют, и соответственно — официальное положение, именуется так: «ассоциированный участник исследований по палеоантропологии». Его основная зада-

ча — «сотрудничать в организации исследований во всем мире по происхождению человека» (ДП, 117). Но к этому он еще добавляет вопрос о том, продолжается ли еще сейчас и как биологическая эволюция и процесс видообразования в нынешнем человечестве. И третье, самое для него заветное и своё: «продолжение усилий в синтезировании Ввысь и Вперед (l'En Haut et l'En Avant), в единой религиозной мысли (христологии), согласованной с новыми измерениями Универсума» (ДП, 118). Что касается его отношений с Римом и американскими иезуитами в их взаимодействии, то он еще тут «несколько ступает по тонкому льду», надеясь на его всё большее утолщение. Пьер Тейяр признается, что время от времени его посещает тоска по Парижу, но здесь всё же есть свои *компенсации*, и научные и человечески-личные.

Среди приятных сторон тогдашней его жизни: и возобновившиеся визиты в Национальный музей естественной истории, и отдохновенные пребывания в роскошном поместье в Лонг-Айленде богатого друга Чайлда Фрика, палеонтолога-любителя, и частое посещение студии его друга, скульптора Мальвины Гоффман, ученицы Родена, которой он еще в Париже позировал для своего бюста (в настоящее время один из них хранится в Парижском музее современного искусства, другой — в библиотеке Джоржтаунского университета), время от времени чай у Люсиль Сван, живущей, работающей и готовящей свои выставки в это время в Нью-Йорке, и, разумеется, приветный дом Роды де Терра и ее неусыпные заботы о нем... Люсиль чувствует себя вытесненной с заглавного места в его душе и жизни, и на ее обиды и упреки он обычно щадяще отвечает: он уже старый и больной человек и вряд ли роль няньки, которую добровольно взяла на себя Рода (здоровье, недельное расписание, доставка его на автомобиле в места встреч, выполнение тягостных для него поручений...), подошла бы Люсиль. Впрочем, та, восполняя, возможно, некоторое сердечное отдаление от Пьера Тейяра, в эти годы всё больше уходит в среду индийского «гуру» Свами Никилананда, главы центра Веданты в Нью-Йорке, «восточная мудрость» которого чужда о. Тейяру. 13 января 1952 года он пишет о. Леруа: «Люсиль находит душевный мир в группе, которой руководит один из Свами (где действует также

Мальвина, но с позиции чисто художественной). В этой среде духовность мне кажется ужасно смутной. Но не единственный ли это выход для многих мужчин и женщин, которым не удастся проломить снаружи грозную затвердевшую оболочку, определяемую теологами как «ортодоксия»?» (ДП, 130).

В первой половине 1952 года о. Тейяр довольно много выступает: в феврале делает в Нью-йоркской Академии наук доклад об австралопитеках, в марте в своем фонде — о доистории Южной Африки, в марте же ведет один из семинаров по антропологии со студентами Колумбийского университета в Национальном историческом музее, где присутствующие особенно интересовались вопросом об ортогене-зе, о направленном движении эволюции, по поводу которого биологи так и не пришли к единому мнению. В письме к о. Леруа от 16 марта он дает несколько точных определений этой эволюционной закономерности, по сути лежащей в основе его научного видения. «Как я вам говорил, ортогенез (слово превосходное и должно быть сохранено, даже если оно плохо и неверно употребляется, как слова эволюция и социализм (sic)) просто означает факт, что исторически жизнь развивалась и продолжает развиваться (в нас самих, к примеру) путем прибавления (или, что то же, постоянно *акцентируя* некоторые свои направления. Это чистый опыт» (ДП, 135). В целом «по всему фронту биогенеза» наблюдается «общее увеличение органической и функциональной “сложности”» (ДП, 136), имеющее и свою главную ось — *церебрации*, цефализации (омозговления) (см. подробнее во второй части, в главе о «Феномене человека»). Он лишь предлагает внести вместо определения «финальности», высшей, *идеальной цели* этого процесса, которая смущает многих биологов предполагаемым вторжением в науку «философии», а то и «мистики» (хотя ведь вполне уже, можно сказать, опытно появляется она на стадии рефлексии, в человеческом выборе и сознательном целеполагании), термин «полярности» (polarité), полярного вектора развития.

В двадцатых числах марта Тейяр де Шарден участвует в трехдневном заседании по физической антропологии в Академии Наук Нью-Йорка, сильно его разочаровавшем мелкостью тем и отсутствием глобального видения науки о человеческом феномене. Несмотря на

многочисленные дружеские и деловые контакты с ученым миром Нового Света, он всё же чувствует и здесь свое одиночество по наиболее для него важным и тонким активно-эволюционным вопросам. Впрочем, даже относительно близкий ему Джулиан Хаксли, сам просивший у него небольшую статью в свой юбилейный сборник, когда таки ее получил («О продолжении в человеке процесса эволюции», написана о. Тейяром по дороге из Южной Африки в США), «в очаровательном письме» уведомил его о своем отказе ее печатать, поскольку она «совершенно не в тоне других материалов» (6 апреля 1952 — ДП, 137). Кое-какие надежды Тейяр де Шарден возлагает на большой Симпозиум по антропологии в Нью-Йорке (6–20 июня 1952 года), где он выступает с докладом от Фонда по истории открытий ископаемого человека и о месте человека в природе, в котором он пытается особенно наступательно утвердить свои взгляды. И все же многие участники этого форума плохо поняли его оптимистическое видение эволюции, будущего человечества, и о. Тейяр особенно остро ощущает свою скованность рамками, поставленными ему орденом, невозможностью пускаться в большие публичные, печатные разъяснения и пропаганду своей позиции.

Вынырнув едва живым из многодневного, слишком многолюдного и беспорочно пестрого по составу симпозиума, из атмосферы утомительного возбуждения, массы контактов со старыми и новыми знакомыми, бесконечных разговоров и дискуссий и в то же время спасаясь от всплеска летней жары, Пьер Тейяр дни с 20 июня по 3 июля проводит под Нью-Йорком, в прелестном деревенском доме Роже Страссуса, издателя, двоюродного брата Роды, где о. Тейяр бывал и прежде, когда возникала острая потребность отдохнуть. Живет он здесь в одиночестве, среди зелени и цветов, решив воспользоваться этим временем и для своего годового *уединения*. И вновь пишет 27 июня 1952 года о. Леруа о «пропасти, мало-помалу образовавшейся между его религиозным видением мира и видением мира в Упражнениях» (ДП, 145) *великого* о. Игнатия Лойолы, в жесткой матрице которых пытаются их держать до сих пор, когда уже «круг стал сферой» (так образно о. Тейяр передает идею объемного расширения нашего знания о мире).

Набравшись сил, в июле — августе 1952 года о. Тейяр совершает большое путешествие по Америке. Сначала он отправляется в Калифорнию, получив через своих влиятельных друзей разрешение посетить большие циклотроны в Беркли, по дороге заезжает к своему давнему знакомому (с 1934 года), талантливому антропологу и автору работ по эволюции Джорджу Кэйлорду Симпсону. Три дня гостит он недалеко от Альбукерка (Новая Мексика) в дачном доме четы Симпсонов²², в живописной гористой местности рядом с национальным парком, существенно укрепив дружбу с обоими супругами, надеясь, как пишет он о. Пьеру Леруа 12 июля 1952 года, на их сотрудничество в «рождении “неоантропологии”, о которой он мечтает» (ДП, 148). Затем проводит сутки в Лос Анжелесе, посещая музеев, и в тот же день, 10 июля прибывает в университет в Беркли, где находится до 8 августа.

Здесь его ждет приятное и наполненное время: каждое утро он отправляется в Отдел палеонтологии университета, хранящий огромный палеонтологический материал, привезенный из Южной Африки в 1947 году, во второй половине дня встречается со старыми друзьями, заводит новые знакомства, в частности, с французским композитором Дариусом Мийо, с удовольствием посещает китайские рестораны в Сан Франциско, воскрешающие в нем атмосферу Пекина и Шанхая... 23 июля его ждет главное, обещанное ему событие: посещение больших циклотронов (установок для ускорения заряженных микрочастиц — электронов, протонов, дейтронов, альфа частиц) Лаборатории радиации университета в Беркли. Свое впечатление от этого визита о. Тейяр передал в письмах, а через год в статье «Глядя на циклотрон. Размышления от свертывания на себя человеческой энергии»²³. Поскольку в это время циклотроны проверялись и не работали на полную мощность, Тейяру де Шардену разрешили их осмотреть вблизи. То, как он их описывает в своей статье, дает представление о том, что так ошеломляюще, так пьяняще-восторженно впечатлило его в этой еще одной огромной победе синтеза наук и соединенных усилий множества ученых в овладении природными энергиями: «Представьте для каждого из этих гигантских орудий, особое круговое убежище, построенное как ротонда для локомотивов; и внутри этих убежищ пу-

стая кольцеобразная комната, где атомные частицы, подгоняемые, как кнутом, периодическими сериями электрических импульсов и крутящиеся по кругу под действием мощного магнитного поля, циркулируют всё быстрее и быстрее до того момента, когда, освобожденные по касательной, они вырываются со скоростью, близкой к скорости света, — способные тогда, благодаря этой фантастической живой силе, расщепить, трансмутировать и, быть может, даже создавать материю»²⁴. Здесь вспыхивает в о. Тейяре особое его видение поэта и метафизика планетарных ноосферных узлов коллективной активности, той фантастической, всё более изощренной техносферы, которая пока еще частично и поработывает человека, но в должной перспективе открывает ему возможность максимального освобождения и трансформации.

8 августа о. Тейяр покидает Беркли, отправляясь к Ледяному Парку в Монтане на границе с Канадой, где восемь дней занимается особыми известняковыми отложениями (Collenia), происхождение которых связано с голубыми водорослями. «Я отправлю кое-какие свои соображения по их поводу (в сравнении с Китаем и Трансваалем) в Геологическое общество Франции и в Институт. К счастью, великолепная погода — и пейзажи больших гор и больших лесов» (ДП, 159), — пишет он об этой поездке 9 сентября о. Пьеру Леруа. Затем за два дня он пересекает страну в западном направлении, проведя неделю в штате Мэн. С начала сентября он уже в Нью-Йорке, на своем служебном месте в Фонде. А с 13 по 16 ноября в Бостоне участвует в собрании Американского геологического общества. Он вообще довольно часто бывает в самых известных университетах Америки (Джорджтаунском, Вашингтон, Гарвардском, Бостон, Йельском, Нью-Хейвен...), где его всюду встречают очень тепло и заинтересованно.

Как мы помним, еще в письме от 10 декабря 1951 года о. Пьеру Леруа Тейяр де Шарден, как всегда методично планировавший направления деятельности в тот или иной новый период жизни, отдавал два пункта своей программы науке: первый пункт — официальный, второй — касался проблемы, выходящей к новой активно-эволюционной антропологии. Задание же последнего, расширенно-христологического пункта осуществлялось о. Тейяром в Америке в работах для

себя, в его свободных размышлениях. Ими мог он делиться главным образом в письмах во Францию, наиболее непосредственное, живое и свободное в его мысли как раз высекалось в это время в обращенности к тому или иному конкретному его корреспонденту — он сам это отмечал. И если во Франции растет жгучий интерес к нему как к запретному мыслителю, пророку будущего, то здесь, в США, он известен и востребован исключительно как ученый-геолог и палеонтолог.

Как таковой 29 июня следующего 1953 года он вновь отправляется от Фонда в Кейптаун, где проводит четыре месяца. Несмотря на то только что, в апреле, перенесенную болезнь (фиброма и операция, не обошедшаяся без осложнений), Рода де Терра всё же едет с ним в эту последнюю его экспедицию. Ему бы больше хотелось отправиться в Кению, где шли наиболее интересные палеоантропологические изыскания, но тогда там царили серьезные политические беспорядки. О. Тейяру, находившемуся в не лучшей физической и психической форме, и так пришлось сделать над собой большое усилие, чтобы пойти на вакцинацию от желтой лихорадки — он полагал, что его инфаркт 1947 года был прямо связан с такой же прививкой. Если по поводу своей южно-африканской поездки 1951 года О. Тейяр писал 2 февраля 1952 года о. Брюно де Солажу: «Мое путешествие в Африку мне показалось чудесным сном. Это погружение в великие геологические и биологические реальности (происхождение человека и континентов...) омолодило меня» (ЛП, 388), то новое свое путешествие сюда в письме к нему от 17 января 1954 года он оценил как «еще более захватывающее, чем первое» (Там же, 404).

На этот раз исследовательским взглядом, не теряющим своей остроты, наблюдает он африканскую саванну, водопады Замбези, посещает знаменитые раскопки в гроте Макапана, северную Родезию, изучает примитивные каменные орудия. Общается с известными специалистами, в том числе с проф. Лики, будущим знаменитым открывателем человека из Олдувая, с «мощной и симпатичной» командой молодых палеонтологов из разных стран, заставляющей с надеждой и энтузиазмом вспомнить похожий *штурмовой* коллективный опыт его китайского периода, времени открытия синантропа. «Я уез-

жаю удовлетворенным, полагая, что помог построить нечто новое и что возобновленный контакт с реальностью мне многое дал и освежил дух» (Маргерит Тейяр-Шамбон, 18 сентября 1953 — НПП, 168). Тейяр де Шарден окончательно убеждается: именно в Африке больше всего шансов найти самые первые следы настоящих предков гомо сапиенс (ибо африканских австралопитеков, как и индонезийских питекантропов он считал соседней группой гоминидов, не ведущих непосредственно к человеку²⁵), и об этом он скажет в своей лекции в Нью-Йорке сразу по возвращении из экспедиции в ноябре 1953, а затем разовьет в статье «Африка и происхождение человека» (сентябрь 1954). Но Жанне Мортье он поверяет и плоды своего глубокого, пока не выходящего в печать раздумья, которое не прерывается никогда, даже в дороге: «Моим первым делом по прибытии было довести до ума некоторые научные бумаги (отчет в Академию и небольшая статья для *Vaufrey and Antropologie*). Но для вас я сейчас перепечатаю два коротких эссе, написанных в пути: одно называется *Ткань Универсума*, второе — *Бог Эволюции...*»²⁶ (11 ноября 1953).

Завершение судьбы

Только письма — Маргерит Тейяр-Шамбон, брату Жозефу, Жанне Мортье, соратникам и друзьям-иезуитам — главная связь О. Тейяра с Францией, с Парижем, с которыми он разлучен вот уже три года. Правда, и в Нью-Йорке он старается при всякой возможности общаться с заезжими соотечественниками. Причем интересно, что многие из них оказывались знакомы с его «подпольными» изданиями. Так было и с писателем и политическим деятелем Андре Мальро, привезшем в Америку в конце января 1954 года директоров французских музеев, с ним О. Тейяр встречается дважды, заметив, что они прекрасно сошлись, и во многом потому, что тот читал ряд его работ.

За это время уходят из жизни два его бывших самых близких друга, с кем он душевно и интеллектуально был связан еще с годов учения: о. Огюст Валансен (11 декабря 1953) и о. Пьер Шарль (7 февраля 1954).

В письмах к о. Леруа Тейяр де Шарден пишет о своей боли в связи с этими утратами, повторяя вопрос: «Когда же моя очередь?»²⁷

Сам о. Тейяр время от времени проходит периоды депрессивной тоски, похожие на те, что начали остро посещать его с 1940 года, когда в его *китайской* ссылке захлопнулась на несколько лет дверь-отдушина на родину. Впрочем, эти «приступы нервной тоски», как мы помним, он называл своим «уделом с детства» (Иде Трит, 25 января 1950 — ЗЧ, 134). Один из сильнейших приступов депрессии мучает его зимой 1953 года, до второй поездки в Африку. В эти моменты он, обычно столь общительный, занимательный и увлекательный для всех человек, уходил в молчание, не выражал никаких желаний, лицо принимало отрешенное и несколько жесткое выражение, казалось, он погружался в какую-то глубокую внутреннюю медитацию, стиравшую реальность внешнего мира, что часто сбивало с толку и смущало его окружение. Ведь его сдержанность и корректность по отношению к другим не позволяли ему жаловаться на свое состояние — разве что писал об этом некоторым ближайшим друзьям, находившимся на расстоянии. Обычно, кроме глубинных корней такого состояния, оно всегда имело букет привходящих именно *сейчас* причин.

Так, с начала того же 1953 года это было и ухудшение здоровья (через год рентген покажет серьезные проблемы с легкими и бронхами), и болезнь Роды, без опеки которой он терялся, вплоть до того, что без ее сопровождения сама поездка в Южную Африку для него на какое-то время встала под вопрос. Тут и родной журнал «Études», перестраховавшись, отказался печатать его небольшую статью «Конец вида». Тут и вышедшая книга Шарля Галтона Дарвина «Ближайший миллион лет»: трактовала она о столь дорогом мысли о. Тейяра *будущем*, но с полным отсутствием какого-либо выхода в качественно новый для человечества этап, оставаясь на уровне еще старо-дарвинистских идей селекции, а у него лежит в столе... «Феномен человека» и он сам отказался (вспомним его письмо генералу) от всяких попыток «пропаганды» — тут уж нажималась внутренняя кнопка главного раздиранья и муки... Каждый раз он выходит из такого состояния через большее сосредоточение и работу: «...Я всё еще достаточно “нервный”. <...> Но как

необходимо, чтобы все это наконец утряслось... Тяжкая сторона положения — это тоска, которую я испытываю каждый раз, когда необходимо принять решение или выходить из дома на люди. А приближается момент, когда мне как раз надо быть особенно бодрым и мобильным, — пишет он о. Леруа 22 марта 1953 года, имея в виду приближающуюся поездку в Южную Африку. — Между тем я стараюсь постоянно работать, более-менее в одном направлении: сопрягать с общей эволюцией “человеческий феномен”, при том что последний определяется прежде всего через действие со-рефлексии» (ДП, 187–188). Но по-настоящему с него слетает всякая тоска и подавленность, он возрождается и сбрасывает годы, как только оказывается на свободных просторах экспедиции, *в поле*, в прямом контакте с миром прошлого и настоящего, с друзьями-коллегами, перед лицом замечательных открытий и новых задач...

Наконец, на лето 1954 года, с разрешения ордена, твердо планируется его визит во Францию. Но о. Тейяра волнует вопрос о его постоянной американской *визе* (паспорте), без нее его могут не пустить обратно в страну. Несмотря на хлопоты многочисленных друзей (в том числе таких влиятельных, как чета Страуссов, ставших его друзьями), дело неожиданно для всех стопорится и в Нью-Йорке, и в Париже и оканчивается фиаско. О. Тейяр так и не получил американского паспорта. Но всё же в начале июня он выезжает во Францию. Всю поездку его сопровождает Пьер Леруа, который последнее время преподает в Чикаго. Именно он оставляет наиболее подробный и достоверный рассказ об этом, оказавшемся прощальным, пребывании о. Тейяра на родине, последнем обходе дорогих мест, последнем личном общении с парижскими друзьями и соратниками. Как, впрочем, и вообще эта поездка оказалась последней за пределы США.

Прибыв в Париж в начале июня, о. Тейяр поселился, как обычно, в «Этиод», с прежним кабинетом и приемной, и тут же к нему двинулся поток посетителей — здесь он уже властитель дум! Его закручивает вихрь разнообразных собраний, встреч, с друзьями и с новыми, пробивающимися к нему людьми... Католический центр французских интеллектуалов приглашает его провести публичную лекцию об Африке и происхождении человека в зале Сосьете Савант (Научных

обществ) на улице Дантон. О. Тейяр колеблется, но всё же соглашается. «Нервный, усталый, беспокойный, Тейяр не был сам собой; говорил он, насилуя себя. Едва закончив, он тут же исчез, избегая встреч» (ДП, 221), — так описывает это выступление о. Леруа. Иначе увидела его Маргерит Тейяр-Шамбон: «Стоя, во весь свой высокий, так и не согнувшийся рост, он говорил со спокойной уверенностью. Пресса слишком разрекламировала это событие. В следующие дни его заполонила толпа посетителей, просьбы о беседах. Это трогавшее его дружеское рвение вместе с тем стесняло его и несколько угнетало...» (НПП, 176). Лучше всех выразил свое состояние сам о. Тейяр в письме о. Леруа от 26 августа 1954 года уже из США, куда он, заехав в Лондон, вернулся в начале августа на шесть недель раньше предполагаемой даты отъезда: «Я всё ещё в некотором ошеломлении после бурных парижских недель — от этого множества слишком стремительных контактов, от этого лихорадочного ритма мгновенных привязанностей и тут же отдираний» (ДП, 237).

Более спокойные и светлые моменты ждали его, когда он вместе с Пьером Леруа отправился в автомобиле в Овернь и Перигор с заездом в Лион. На холме Фурвьер в Лионе находилось учебное заведение иезуитов, схоластикат по теологии (отсюда и пошло название: школа Фурвьера, бастион обновленного христианства). Здесь, в этом центре новых веяний, о. Тейяра встретили с энтузиазмом, особенно домогались его молодые теологи, и несколько собраний и дискуссий с ними весьма утешили и укрепили нью-йоркского изгнанника, лишенного уже несколько лет такой стимулирующей интеллектуальной и духовной атмосферы. Уезжал он на подъеме, впереди ждали Клермон-Ферран, Орсин и, наконец, замок Сарсена, родительское гнездо, места детства и юности, где его встретила вдова одного из братьев. Молчаливо, погруженный в свои мысли, отдохнул он на террасе, освещенной солнцем, и вдруг, не говоря ни слова, вошел внутрь дома, прошел гостиную, столовую с большим круглым столом, здесь некогда вся семья вместе с прислугой творила общую молитву, посетил на втором этаже комнату, где родился. На стене ее висел замечательный пастельный портрет Пьера в возрасте трех лет: задумчивый ангелочек в нежных буклях вокруг головки.

Уже на следующее утро о. Тейяр и о. Леруа отправились к пещерам Ласко с их первобытными наскальными рисунками. Еще несколько дней пробыли в Монтиньяке, в «сердце до-истории», по выражению о. Леруа. Потом уже возвращение в Париж с остановкой в Ноане, в мемориальном доме Жорж Занд, где на обеденном столе сохранились надписи имен приглашенных: Гюго, Бальзак, Флобер... а в парке при доме была похоронена сама писательница. В Париже о. Тейяр пробыл уже недолго, с одной стороны, город по-летнему пустел, с другой — сильны были дразнения (пустые для него, твердо решившего не изменять церковному послушанию до конца) публично противопоставить а-религиозным, а то и анти-религиозным, часто весьма агрессивным, или пессимистическим в отношении человека настроениям в научной и культурной среде свой эволюционный синтез науки и Христа. Бежать от драматического конфликта, разжигаемого здесь кругом последователей, призывавших его к публичному обнаружению учения, он мог, лишь быстрее удалившись за океан, в среду, где его знали сугубо как ученого геолога и палеонтолога, вновь уйдя во внутренние раздумья и завершающие тексты.

К тому же его единственная лекция в Париже вызвала некоторое беспокойство у римских властей, желавших скорейшего его отъезда из столицы. И те же высшие орденские власти решительно воспротивились инициативе друзей о. Тейяра, понукавших его ответить Жану Ростану на новую его книгу «Во что я верю», проникнутую взглядом на человека как на некий случайный, локальный и по сути бессмысленный феномен, затерянный в инертном космосе. Вот как описал эту коллизию сам о. Тейяр в письме Брюно де Солажу еще из Парижа 3 августа 1954 года: «Совершенно ясный “тест” доказал мне, что Рим продолжает находить мое пребывание в Париже нежелательным. Жан Гиттон и Грассе (издатели. — С.С.) попросили меня написать небольшое свое *Во что я верю*, чтобы дать отпор такому же кредо (столь убогому и вредному) Жана Ростана. Мой провинциал (отец Равье, настоящий друг) передал в Рим настоятельную с его стороны просьбу об этом. Совершенно негативный ответ Рима и возобновление приказа молчать!.. Вы знаете, что всё это меня мало беспокоит. Я так уверен в конечном триумфе... И так внутренне глубоко убежден

в незаменимой необходимости христианства (правильно понятого) для одушевления продолжающегося процесса “гоминизации”, что не могу испытывать ни беспокойства, ни горечи» (ЛП., 408).

В нью-йоркском порту досрочно вернувшегося о. Тейяра встречала чета Страуссов, быстро уладившая таможенные дела, и сразу же увезла его в свой загородный дом, где он всегда приходил в себя после беспокойной жизненной полосы. Это возвращение из Франции ознаменовалось для него одним из самых мучительных приступов депрессии. И он тут же начинает борьбу с ней очередным *удинением*, а оно, писал он 29 августа Маргерит Тейяр-Шамбон, «надеюсь приблизит меня к Тому, Кто “приближается” всё больше и больше и в Котором, чтобы хорошо закончить, я всё более и более нуждаюсь» (НПП, 177). Он старается «уточнить свое видение и усилить в себе присутствие того, что он называет “христианское” (“le christique”)» (Там же), сообщая кухне, что хочет посвятить этому следующее свое эссе. Кстати, рассказывая о своей последней встрече с о. Тейяром 22 декабря 1954 года, Пьер Леруа отмечает, что нашел его «усталым, без огонька, без видимой радости, без того оптимизма, который так ему был присущ», неразговорчивым, погруженным в размышление. Когда в один из дней о. Леруа провожал о. Тейяра домой, тот остановился посреди шумной нью-йоркской улицы и произнес слова, которые для него прозвучали как «завещание»: «Я могу вам сказать, что сейчас я живу постоянно в присутствии Бога» (ДП, 224, 225).

Из рутины его жизни второй половины этого года выделились несколько последних октябрьских дней, когда на лоне природы, в двух часах езды от Нью-Йорка в «Арден Хаусе», на вершине высокого холма над озером, «в океане красных и золотых клёнов» в роскошном поместье Гарримана, предоставленном им Колумбийскому университету для разного рода собраний, проходил симпозиум на тему единства человеческого знания, посвященный двухсотлетию этого учебного заведения. Об этом событии, «в целом, очень интересном, очень веселом и стильном» (НПП, 182) Пьер Тейяр рассказал в двух письмах кухне от 30 октября и 25 ноября 1954 года. Собралось человек семьдесят натуралистов и психологов, философов и теологов, писателей и лингвистов, и среди них такие знаменитости, как физик

Нильс Бор и математик Джон фон Ньюман, биолог Джулиан Хаксли, католический философ-неотомист Этьен Жильсон и протестантский теолог Ван Дюзен... В секции о. Тейяра произошел глубокий раскол между «сциентистами» и «гуманистами»: первые вместе с о. Тейяром и Хаксли поддерживали «идею биологической сверх-эволюции человека» (НПП, 182), а вторые, среди которых, увы, оказались «наиболее христианизированные элементы секции, а именно Жильсон, Малик, представитель Ливана в ООН, Баталья, ректор Университета в Болонье и даже Ван Дюзен» (НПП, 180), стояли на «иммобилистской позиции», т. е. косно-консервативной, не допускающей продвижения человека к более высокой и совершенной природе. Такое *живое*, непосредственное, лицом к лицу, аргумент против аргумента, обнаружение мировоззренческого конфликта, само характерное распределение его сторон многое *осветило* для о. Тейяра, еще более утвердив его в своей *ориентации*. «И я значительно более четко увидел, куда направлять усилия, чтобы появился наконец недвусмысленный неогуманизм, от которого зависит, по моему мнению, наше завтрашнее спасение» (НПП, 181).

Три месяца нового 1955 года, до неожиданной кончины, о. Тейяр был занят тщетными хлопотами по постоянной визе, без которой он опасался покинуть страну (ему лишь продлили его временную — еще на полгода). Профессор Пивёто, коллега и друг Пьера Тейяра, приглашает его на апрельский палеонтологический симпозиум в Сорбонне, поездка оплачивается, ему жаль терять такую возможность, но он боится утомительной суматохи, как в прошлогодний летний приезд. К тому же разве столь увлекательно окунуться в давно для него жеванные-пережеванные дискуссии «о происхождении четвероногих или точной квалификации австралопитеков»... Однако «в знак симпатии и доброй воли» о. Тейяр сочиняет несколько страничек сообщения «об ортогенезе, взятом в общем смысле — и чисто экспериментально-феноменальном как “процесс усложнения — сознания”» (22 января 1955 — ДП, 244, 245). Этот эволюционный процесс, человеческая *энергетика* в нем особенно занимает мысль о. Тейяра в последние годы, в его эссе и заметках речь идет о поиске «физических, химических, биологических, социальных средств для сверх-гоминизации, для ускорения

упорядочивания» вещей (синтропии или эктропии), о «стимулах для продолжения эволюции, автоэволюции» (Там же, 245).

Но все его колебания ехать — не ехать в Париж безоговорочно пресекаются запретом Рима участвовать в сорбоннском симпозиуме, о чем ему *дружески* сообщил его провинциал о. Равье. Как он же добавил еще одну неприятную новость: друзья о. Тейяра из Лувена, по собственной инициативе, собрали его опубликованные работы для издания их в переводе на немецкий в одном из германских издательств, но и это было запрещено римскими властями. «Бесполезно дальше распространять его идеи», — конфиденциально передает о. Равье слова генерала в письме к нему (см.: 4 апреля 1955 — ДП, 246). Как видим, удавка не ослабевала до конца.

В последних строках последнего из своих больших текстов под заглавием «Христианское» (написанном за месяц до смерти, в марте 1955), упруго-сжато и энергично, как все его сочинения финальных лет, он четко выразил ту надежду, которая крепила его в избранной линии поведения: «Новое доказательство: достаточно Истине появиться однажды, в одном уме, чтобы ничто уже не могло больше помешать ей всё заполнить и всё воспламенить»²⁸. В сосредоточении на главных своих идеях о. Тейяр не ставил точки до конца. За три дня до Пасхи 1955 года, ставшей последним днем жизни ученого и мыслителя, на Страстной Четверг, он делает последнюю запись в своем Дневнике — в концентрированной схеме представляя свое религиозно-философское видение:

«7 апреля

(Великий Четверг) → Во что я верую

Синтезы (теологическое подтверждение!..

✓ Сверх-удовлетворяющее откровение!)

- | | |
|---|--|
| { | 1) Св. Павел... Три стиха: ἐν πᾶσι πάντα Θεός |
| | 2) Космос = Космогенез — Биогенез — ноогенез —
— Христогенез
космос = космогенез → биогенез → ноогенез
(Феномен человека) |
| | 3) Вселенная центрируется (Эволюционно, Ввысь
Вперед) |

(Два пункта
моего Кредо)

{	Христос в Центре
	↘ (Христианский феномен) ноогенез = Христогенез
{	(=Св. Павел, цитируемое место!)
	Сущность «Духа» (радиальная)

? План «Во что я верую»

- | | |
|---|---|
| { | 1) Центрируемый Космос — в 3-ей бесконечности →
нео-гуманизм (сверх-Человеческое) |
| | 2) Христос в центре космоса (ноогенез = Христогенез)
→ нео-Христианство (Нео-Никея)
→ (спасает ноогенез и спасается им) ²⁹ } (=Павел...) |

Здесь в центре схемы как «теологическое подтверждение, сверх-удовлетворяющее откровение» подразумеваются *три стиха* (26—28) из Первого послания ап. Павла к Коринфянам: «Последний же враг истребится — смерть. Потому что всё покорил под ноги Его; когда же сказано, что Ему всё покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему всё. Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всё», с особым выделением конца цитаты (приведенного о. Тейяром в греческом оригинале), удостоверяющего обетование полной Божественной победы в мироздании и всеобщность спасения. Под «3-ей бесконечностью» он утверждает, кроме *пространственного* бесконечно большого и бесконечно малого, — еще одну *временную* бесконечность — центрированности, сложности, возрастающей от бесконечно простого, то, что он выразил в законе «усложнение — сознание», роста сознания и духа по мере усложнения материальной организации (см. подробнее в главе «Наука о будущем»).

В дневниках *удинения* о. Тейяра, с пекинских — середины 1940-х, начинает настойчиво звучать один заветный внутренний мотив, одна молитва: «Иисус-Омега, дай мне *служить Тебе*, провозглашать Тебя, прославлять Тебя, исповедывать Тебя до конца, во всё оставшееся мне

время жизни — и особенно собственным концом. В своих последних активных годах, в своей смерти я отчаянно полагаюсь на Тебя: пусть они не ослабят то, что я так мечтал завершить для Тебя» (20 октября 1945)³⁰. То же и дальше: «О, Иисусе, да не буду я только *symbalum tinniens* (кимвалом бряцающим. — С.С.)... О, Иисусе, дай мне принять хороший конец — в жесте свидетельства, скрепляющем утверждение и веру моей жизни в Полюс Любви со вселенским эволюционным подъемом» (30 августа 1948)³¹; «Мой Бог-Иисус, ещё раз, та же молитва, самая горячая и самая смиренная: Дай мне *хорошо* закончить, закончить “в красоте”, не для меня самого (это мне всё равно), но для той идеи Тебя, которую я представляю <...> “Хорошо закончить”, то есть иметь время и возможность сформулировать свою Важнейшую Весть, суть моей Вести» (29 сентября 1950)³²; «Собрать свои силы и мысль для последнего шага (атаки). <...> Ждать возможности (“милостивой”) *Жеста, Слова...*» (30 сентября 1953)³³. Да и в письмах к друзьям он постоянно просит их молиться за главное сейчас для него, за *милость из милостей*: чтобы он *хорошо закончил* свое земное существование, «так или иначе запечатлев своей смертью то, ради чего я всегда жил» (аб. Брейлю, 8 января 1955 — НПП, 187). «Хорошо закончить — я тебе это часто говорил — становится <...> моей основной молитвой и великим устремлением» (Маргерит Тейяр-Шамбон, 22 ноября 1953 — НПП, 172). Это неотступное его взывание к Господу — не просто традиционная молитва о христианской *непосыдной* кончине, тут более того: о. Тейяр чает особо знакового ухода — в некоем пронзительном свидетельстве, слове, поступке-жесте, которые сумели бы обличить его истинным апостолом нового духа (как святого являла в его избранном качестве бесстрастная мученическая смерть). В эти завершающие годы о. Тейяр внутренне готовится к этому событию, просит особой милости Божией, какой-то в последний момент *чудесной* компенсации того негативного и мучительного факта, что его интеллектуальное, духовное послание так и остается под спудом.

И если предсмертный *жест*, мгновенно снимающий все сомнения и препятствия в отношении его *вести* миру, и не осуществился, да и не могло осуществиться такое наивное детски-магическое желание,

то всё же, на мой взгляд, высший символический *знак* был ему явлен самим днем его кончины: днем светлого Христова Воскресения. 15 марта 1954 года, за год и двадцать шесть дней до этого срока, на обеде во французском консульстве в Нью-Йорке, о. Тейяр сказал: «Я хотел бы умереть на Пасху» (слова эти были записаны одним из его племянников, присутствовавших при этом). «Скандал и поражение», «слепой реванш непокоренных стихий», чем является смерть, «худшая из всех слабостей и врагов» человека, была для о. Тейяра, как настоящего христианина, побеждена Христовым Воскресением. «Испытав на Себе Самом индивидуальную смерть, смертью свято поправ смерть, Христос опрокинул наши взгляды и страхи. Он победил смерть. Он физически придал ей качество метаморфозы»³⁴, — писал о. Тейяр в своем сочинении 1924 года «Моя Вселенная». А в «Феномене человека» представил ее упразднение как настолько важную ноосферную задачу человечества, что без преображенного восстановления наших «я», наших личностей эволюция потеряла бы свой восходящий к высшей природе смысл, а значит, потерпела бы фиаско.

Знаменательно, что и смерть Николая Федорова в Мариинской больнице для бедных, последовавшая тоже в 74 года 15(28) декабря 1903 от двустороннего воспаления легких, связана с пасхальной темой. Умирал он среди немногих чтивших его друзей, и до самого конца, преодолевая слабость, говорил им о дорогих ему темах, и прежде всего о недавно канонизированном преп. Серафиме Саровском, сугубом чтителе Воскресения, о котором он писал свою последнюю статью «Народный святой». Е.В. Барсов, этнограф и публицист, десятков лет (в 1870–1880-х годах) коллега Федорова по работе в Румянцевском музее, в своем ему некрологе («Московский листок», 17 декабря 1903) привел слова Николая Федоровича, жившего и дышавшего «истиной воскресения мертвых и жизни будущего века», слова его на смертном одре, прозвучавшие для бывших рядом с ним как завещание «Москве православной». Николай Федорович напомнил им, что преп. Серафим перед своей кончиной (2 января по старому стилю) пел пасхальный канон «и предсказал недоумевающим, что наступит момент, когда этот канон будут петь в его монастыре и летом, что и исполнилось в нынешнем году при открытии его мощей».

Завершил же умиравший тоже в предновогоднюю пору таким последним своим пожеланием (или, точнее, мечтой): «О, как бы было хорошо, если бы Москва, по его примеру, встретила Новый год пасхальным канонем! Это был бы призыв к новому направлению жизни в духе всеобъемлющей любви христианской»³⁵.

Достаточно подробно о смерти о. Тейяра рассказал в своем письме к отцам-иезуитам из парижского центра «Этюд» о. Пьер Леруа, прилетевший в Нью-Йорк в понедельник 11 апреля 1955 года из Чикаго, на следующий день после неожиданного горестного события. Врач о. Тейяра, с которым виделся и беседовал о. Леруа, засвидетельствовал, что его пациент, кого он осматривал за два дня до кончины, в Страстную пятницу, был в отличной форме (разве с чуть повышенным, но неопасным давлением), и ничто не предвещало несчастья.

В раннее пасхальное утро о. Тейяр как обычно прочел *свою мессу* в часовне Сакрэ-Кёр (Святого Сердца) при резиденции св. Игнатия. Он очень любил эту часовню, посвященную такому образу Христа, какому он поклонялся с раннего детства. Но насколько с тех пор он углубил и переосмыслил для себя этот образ: «Да, я надеюсь, что Господь нас максимально использует для великой задачи явить сегодняшнему миру “сегодняшнего Христа”. Я как раз сегодня утром размышлял над глубоким различием двух способов понимать “Сердце” и “Крест” Иисуса. В первом — это просто страдающее “Сердце”, и речь идет о том, чтобы “утешить” его. Во втором — это Очаг творческой энергии, движущей мир, где, конечно, есть и страдание, но главное — это Огонь, единственный Огонь, способный заставить двигаться вперед ставшую сознательной Вселенную»³⁶ (из письма Жанне Мортье от 20 июня 1952 года). О. Тейяр, помещавший Христа «в сердце вселенской материи», выражал желание закрыть глаза в «ослепительном сиянии вселенской Прозрачности и вселенского Пламенения» («огненного Поляхания», «Зарева») — и уж что больше праздника праздников, Воскресения Христова, являло собой предвосхищающую надежду на это осиянное, *страстное* торжество преображения материи, включая прежде всего человека, ее сознательный авангард...

Природа в этот апрельский день в Нью-Йорке, воистину, сияла пасхально-весенним блеском; покинув капеллу, о. Тейяр отправился в

собор Святого Патрика на большую мессу, после полудня он был на концерте и гулял по парку и, наконец, отправился к Роде де Терра на чай. Он чувствовал себя счастливым в этот «чудесный день». И в гостях, как вспоминают, когда он собирался взять чашку с чаем со стола, до того сложив на подоконнике некую бумагу и продолжая при этом говорить, причем, совершенно спокойно, без всякой ажитации, его вдруг как будто подкосил мощный удар дубиной, и он плашмя упал на пол. Ему тут же подложили подушку под голову, полагая вначале, что это просто обморок. Через несколько минут он очнулся и тихо с трудом произнес: «Где я? Что случилось?» Рода попыталась успокоить друга: «Вы у нас; узнаете ли вы меня?» «Да. Но что всё же случилось?» — «Обморок». — «Я ничего не помню. На этот раз, это ужасно!» После этих слов он окончательно потерял сознание; позвали его доктора, но того не нашли на месте, и прибывший другой врач констатировал скорый конец. Наконец, вместо тоже отсутствовавшего о. де Брёвери, пришел американский священник из Дома св. Игнатия, но о. Тейяр был уже мертв. Как специально подчеркивает о. Леруа в своем письме: «Однако он получил (от этого священника. — С.С.) отпущение грехов и миропомазание (l'Extrême-Onction): он исповедался накануне!»³⁷. Последнюю исповедь отца Тейяра на Великую Субботу принял его друг, кого он знал еще по Китаю, его близкий товарищ, одно из *утешений* в Нью-Йорке, его здесь исповедник о. Эммануэль де Брёвери, бывший профессор политической экономии в университете Авроры в Шанхае, а с 1952 года глава Отдела ресурсов и транспорта при ООН. А за неделю до того, 2 апреля, — ректор школы св. Игнатия о. Роберт Ганнон, вспоминавший с какой поразительной *детской доверчивостью и непосредственностью* исповедал он тогда Богу свои прегрешения.

Тело о. Тейяра было выставлено в часовне резиденции св. Игнатия. По американскому обычаю, почившего бальзамировали; и это, как пишет о. Пьер Леруа о своем «близком и незаменимом друге», «сделало его неузнаваемым: стянутые назад щеки, выступающие скулы, сжатые губы — лицо его стало похоже на маску Паскаля...»³⁸. Чрезвычайно скромный церковный ритуал начался в девять утра во вторник 12 апреля, на нем присутствовало не больше десяти человек

(среди них посол Франции при ООН и доктор Поль Фежос, Люсиль Сван и Рода де Терра), погребальная месса, которую вел отец де Брёвери, произносилась тихо, без единого песнопения. На улице шел дождь. Гроб, в сопровождении лишь о. де Брёвери и о. Леруа, повезли на иезуитское кладбище, за сто пятьдесят километров отсюда, в Сент-Эндрю на Гудзоне, где находился новициат Нью-Йоркской провинции. Погода настолько испортилась, шел непрерывный дождь, земля так размокла, что невозможно было выкопать могилу, и тело до погребения пролежало еще несколько дней в особой часовне *ожидания*. Его гроб украшал лишь один букет от нью-йоркских друзей, на его похоронах не было никого, кроме кладбищенских служителей.

Когда через восемнадцать лет могилу о. Тейяра посетил тогдашний декан православной Свято-Владимирской семинарии в Крестовде (Нью-Йорк) отец Александр Шмеман, известный богослов и проповедник, он записал в своем «Дневнике» от 23 ноября 1973 года впечатление от места погребения «человека, вызвавшего столько и радости, и страстей». Вместо проданной иезуитской семинарии — институт кулинарии, на сохранившемся кладбище — «ряды одинаковых могил отцов иезуитов, а среди них — ничем, абсолютно ничем не выделяющаяся могила Teilhard'a!»³⁹. Через три года в очередное сюда «паломничество» (ставшее для него *обычным*) он вновь отмечает такой же «светлый, холодный, ноябрьский день, последние золотые листья и эти ряды иезуитских, совершенно одинаковых могил. Как армия, как *militia Christi*»⁴⁰. В жесточайшем орденском корсете бился свободнейший, революционный дух и душа о. Тейяра. И упокоился великий мыслитель и ученый в сером стандарте как рядовой солдат Общества Иисусова. Судьба захоронения Николая Федорова (кого, кстати, не раз в своем «Дневнике» тоже поминает о. Александр Шмеман) оказалась еще более пронзительно-символичной. «Блудные сыны», в облике исполнителей воли восторжествовавшей богоборческой идеологии, в 1929 году снесли кладбище московского Скорбященского монастыря, где был похоронен философ памяти и деятельной любви к ушедшим, утрамбовав могилы под детскую игровую площадку, буквально, по предупреждающему пророчеству Федорова, превратив кладбище в *гульбище*.

Тот же о. Александр Шмеман в дневниковой записи от 1 марта 1977, отмечая *родство* себе в личном плане «религиозной драмы» таких людей, как о. Анри Бремон (первый литературный наставник Пьера Тейяра), как сам о. Тейяр, глубоко определил суть их и своей — несмотря ни на что — верности Церкви: «Уход есть измена, он плосок, он “духовное плебейство”, а верность, самоочевидность этой верности, верность как крест: страдание и победа... Страдание от непонимания, одиночества, чувства “стены”. Победа от постепенно, изнутри растущей очевидности, что это и есть христианство»⁴¹.

Может быть, никто так остро, как о. Тейяр, не пережил и это *страдание*, и эту внутреннюю *победу*... Борьба же вокруг его наследия в лоне католической Церкви, и особенно ордена, верным сыном которых он был, и после его смерти была ожесточенной: споры противников и сторонников тейярдизма шли на конференциях и коллоквиумах, в религиозных изданиях, на II Ватиканском соборе, его книги запрещались для библиотек католических учебных заведений... Но уже к концу 1960-х годов, по мере всё большего распространения сочинений о. Тейяра в мире и роста их влияния, наметилось явное смягчение высшего начальства ордена к его идеям, стремление ретушировать некоторые их «погрешности» и приспособить в целом к решению современных проблем католической Церкви.

Причем, и сами эти церковные споры, и постепенное относительное умиротворение стали возможны благодаря тому, с каким интересом, с какой горячностью встретил научный и культурный мир сначала Франции, а потом и других стран начавшие наконец выходить в свет его сочинения. Пьер Тейяр де Шарден ушел из жизни в изгнании почти незаметно, тенью проскользнув в далекую могилу. Но когда на проходивший в эти дни в Париже международный палеонтологический конгресс пришла весть о его смерти, то горе утраты было всеобщим: в траурной тишине одна делегация за другой несли цветы к подножию кафедры, как бы ставшей на время символическим его гробом. Уже через три дня после его кончины можно было наконец прочесть в самой авторитетной французской газете, в «Лё Монд», статью, начинавшуюся такой оценкой почившего: «Сейчас уже позволено сказать о Тейяре де Шардене, со всей спокойной твердостью

убеждения, что он был религиозным гением и одним из самых великих христианских мыслителей этого века».

Нечто похожее произошло и сразу после смерти Николая Федорова: до того о нем не было высказываний в печати, он этого сам не допускал, а тут вдруг разверзлись восторженные уста знавших его и, как писал историк Владимир Шенрок, «не один москвич был изумлен, встречая в разных газетах его некрологи и воспоминания о нем, дружно его прославлявшие. Казалось, вдруг было сделано открытие, найден перл высокой ценности»⁴². «Замечательный подвижник нашего времени», «человек необыкновенно возвышенного духа», чья жизнь «строго и неуклонно отвечала нравственному, истинно христианскому совершенству», «великий, многосторонне образованный ум», «энциклопедист в самом широком смысле», «глубочайший мыслитель», «святой старец», «пророк великого дела»... — замелькали оценки почившего. А уж для самых близких, причастных к сути идей Федорова и о. Тейяра, их смерть переживается по-настоящему адекватно, сравнительно с «космической» катастрофой: «Не верилось, что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось, и я увидел его лежащим мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, столь маленьким! Такого человека не стало!»⁴³ (Сергей Бартенев); «Когда вечером Пасхи 1955, отец Тейяр сказал прощай нашей Земле, которую он так любил, для его друзей его исчезновение стало угасшим солнцем на горизонте»⁴⁴ (Жанна Мортье).

Как часто, увы, лишь после ухода великого человека, тем более такого духовного вожатая передового отряда Эволюции, как Тейяр де Шарден, открывшего воистину новые горизонты Земле и сознанию на ней, разрешаются, казалось бы, гордые узлы, какими при жизни душилась его смелая, невмещавшаяся в традиционный религиозный, церковный канон мысль, любая попытка ее обнародования. Что понимал и сам о. Тейяр и даже в каком-то смысле этим утешался, переживая стремительный бег времени и неуклонно приближающуюся смерть. «Я чувствую, как жизнь быстро катится вниз, и в то же время я даже радуюсь этому (поскольку это единственный возможный конец некоторым конфликтам)» (ЛП, 147) — и это из пись-

ма к о. Валансену еще последнего дня 1926 года, года написания «Божественной среды». И пусть разрешение идеологического конфликта о. Тейяра с родным орденом заняло несколько лет после его кончины, но уже через пять месяцев после нее, в ноябре 1955 года, с помощью авторитетного Международного научного комитета появилась в печати многострадальная рукопись «Феномена человека», а за ней другие произведения о. Тейяра, включая его тексты времени войны, хранившиеся у Маргерит Тейяр-Шамбон, о существовании которых мало кто знал вообще, а затем и полное собрание его сочинений...

Примечания

¹ Цит по: *Teilhard de Charden Pierre. Lettres intimes a Auguste Valensen, Bruno de Solage, Henri de Lubac 1919–1955.* P. 340. Примечание 1 к письму о. Тейяра о. Анри де Любаку от 26 июня 1946.

² *Teilhard de Charden Pierre. Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5. L'Avenir de l'homme.* Paris: Éd. du Seuil, 1959. P. 184.

³ Ibid. P. 183.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 187.

⁶ *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 1997. С. 185.

⁷ Цит по: *Guénot Claude. Pierre Teilhard de Charden. Les grandes étapes de son évolution.* P. 308.

⁸ Цит по: *Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles.* P. 176.

⁹ Цит по: Ibid. P. 178.

¹⁰ *Leroy Pierre. Lettres familières de Pierre Teilhard de Charden mon ami Les dernières années 1948–1955.* Paris: Le Centurion, 1976. P. 25. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты, в скобках указываются начальные буквы названия книги «ДП» (Дружеские письма Пьера Тейяра де Шардена. *Последние годы 1948–1955*) и ее страница. По необходимости указывается и дата письма.

¹¹ В письме Люсиль Сван от 15 июня из Парижа о. Тейяр, рассказывая о своем прибытии в Париж в состоянии подавленном, так пишет о своей депрессии: «Я еще довольно плохо понимаю, что случилось со мной. Вещь чисто органическая, говорит мне мой друг, развязанная слишком сильной эмоцией» (П.Т. и Л.С., 230). А 6 июля: «Физически я не чувствую себя пока еще особенно блестяще (еще не освободился от своей нервной депрессии) и принимаю еще таблетки всех сортов.

Но я стараюсь думать об этом как можно меньше. И к тому же меня наблюдает великолепный доктор и друг» (П.Т. и Л.С., 232).

¹² В письме к Люсиль Сван от 16 октября 1947 года, когда о. Тейяр уже вернулся в Париж, он так характеризует эту новую свою работу: «Из-за недостатка статей, которые могли бы быть тут же напечатаны, я решил написать (под заглавием “Как я вижу”) полное резюме всей моей перспективы (физической, теологической, метафизической и мистической). Естественно такую вещь не опубликуют, но ее можно будет распространять. Впрочем, я чувствую потребность зафиксировать в общей картине всю мою мысль. Меня не покидает впечатление, что с июня месяца (то есть со времени его инфаркта. — С.С.) в моем восприятии внезапно сверх-обнаружились и выросли в интенсивности настоящая перспектива и смысл настоящих ценностей» (П.Т. и Л.С., 214).

¹³ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 181.

¹⁴ То есть: бессмертие личности.

¹⁵ Об отрицательном ответе из Рима по поводу «Зоологической группы человека» о. Тейяр писал о. Леруа 6 июля 1950: «Ни одного предложения к какой-либо поправке, прячутся лишь за аргументом, что я выхожу за пределы собственно “науки” (с чем я решительно не согласен). Я ответил Горостарзу вежливо, но энергично, заметив, что официальная церковь совершенно потеряла чувство Мира и слух к нему и что там, наверху, предаются настоящему интеллектуальному мальтузианству» (ДП, 67).

¹⁶ Huxley Julian. Message // Europe. 1965. Mars—avril. № 431—432. P. 12.

¹⁷ По поводу так называемой литургической реформы, шедшей с 1951, о. Пьер Леруа комментировал так: «Отец Данкёр, человек мужества и действия, знания и инициативы, собрал в одном из домов в окрестностях Парижа, в Труссюре, кружок ревностных христиан. Вместе с другими отцами он потряс литургический обычай, освятив галету, которую присутствующие разделили между собой. <...> Какой бы смелой эта реформа ни казалась, большого значения она не имела. Несмотря на их воздействие на психологию верующих, сами по себе литургические реформы недостаточны; они не могут ответить на потребности нашего времени» (ДП, 88).

¹⁸ Тейяр де Шарден посещает Аргентину сразу после Южной Африки, чтобы «ощутимо и резко почувствовать (с геологической и антропологической точки зрения) аналогии и контрасты двух континентов» (8 ноября 1951 — ДП, 111).

¹⁹ Как мы знаем, собственно китайская его высылка началась в 1926 году, а в 1923 — он совершил первое, вполне добровольное туда путешествие.

²⁰ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 192.

²¹ Цит по: Guénot Claude. Pierre Teilhard de Charden. Les grandes étapes de son évolution. P. 374.

²² Тейяр де Шарден интересовался публикациями Симпсона, в статье «Энергия эволюции» (май 1953, опубликована в 7 томе его собрания сочинений «Активация энергии») он ссылается на его работу «Значение эволюции», а в статье «Формирование ноосферы» полемизирует с положениями его работы «Роль индивидуума в эволюции»: «“Всё для индивида” не побоялся вновь в приступе анти-тоталитарного усердия недавно утверждать мой гениальный друг Кейлорд Симпсон» (*Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5. L'avenir de l'homme. P. 215*).

²³ Впервые опубликовано в апреле 1953 в «Recherches et Débats» (Paris: Éd. A. Fayard).

²⁴ *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. P. 367—368*.

²⁵ Говоря о двух предполагаемых центрах антропогенеза, индонезийском и африканском, о том, что ископаемые формы питекантропа и австралопитека представляли своего рода «выкидыши» эволюции, непосредственно не приведшие к человеку разумному, Тейяр де Шарден писал в работе «Особенности человеческого вида»: «Конечно, в моей мысли это никоим образом не значит, что человек из Неандерталя, например, или даже синантроп не были уже по их способности предвидеть и изобретать настоящими гоминидами... Но только начиная с Homo sapiens культурные явления рефлексии принимают на земле решающий размах» (*Annales de paléontology, Paris: Masson, 1955. P. 24*).

²⁶ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 204.

²⁷ В письме о. Леруа от 5 января 1954 года Тейяр де Шарден так отмечает значение в своей жизни почившего о. Валансена: «Хотя в глубине мы были с ним достаточно разные (мысль была для него по сути игрой значительно больше, чем жизнь), я ему бесконечно обязан, это был конфиденгент, на суждение которого можно было абсолютно положиться. Не считая того, что его влияние на пробуждение религиозной мысли, которое мы наблюдаем, было решающим. Что “видит он” сейчас?.. И когда моя очередь?» (ДП, 225). А в письме от 7 марта того же года: «После исчезновения дорогого Огюста Валансена, смерть Пьера Шарля совсем “осиротила” меня. Я полагаю, что Шарль после 1946 непонятным образом изменил свою позицию (стал консерватором, он-то?..). Но он оставался преданно привязан ко мне, и это он (как раз вместе с Валансеном) некогда открыл мне глаза в теологии. Еще раз, когда моя очередь?» (ДП, 230—231).

²⁸ *Teilhard de Charden Pierre. Le Christique // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 13. P. 117*.

²⁹ *Teilhard de Charden Pierre. Dernière page du Journal // Ibid. P. 119*. Эта схема была впервые расшифрована и опубликована Клодом Кено в книге «Ce que Teilhard a vraiment dit («Что Тейяр действительно сказал»). Paris: Stock, 1973.

³⁰ Teilhard de Charden Pierre. Réflexions et Prières dans L'Espace-Temps. P. 132–133.

³¹ Ibid. P. 140.

³² Ibid. P. 144.

³³ Ibid. P. 153.

³⁴ Teilhard de Charden Pierre. Mon Univers // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 9. P. 91, 92.

³⁵ Барсов Е.В. Памяти Н.Ф. Федорова // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. С. 118, 119.

³⁶ Цит по: Pierre Teilhard de Charden. Images et paroles. P. 193.

³⁷ Цит по: Louis Barjon. Le combat de Pierre Teilhard de Charden. P. 295.

³⁸ Ibid.

³⁹ Прот. Александр Шмеман. Дневники 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 47.

⁴⁰ Там же. С. 312.

⁴¹ Там же. С. 339.

⁴² Шенрок В.И. Памяти Н.Ф. Федорова и А.Е. Викторова // Исторический вестник. СПб., 1904. №2. С. 663.

⁴³ Бартнев С.П. Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. №1. С. 122.

⁴⁴ Mortier Jeanne-Marie. Fidélité a Teilhard // Europe. 1965. Mars—avril. №431–432. P. 28.

ЧАСТЬ II

Учение отца Тейяра в основных этапах и идеях

Глава первая

РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ. ЭССЕ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ (1916–1919)

Начальный опыт изложения своего видения мира Пьер Тейяр де Шарден предпринял в окопах Первой мировой войны, где, как мы уже знаем, он испытал особый физический, духовный, интеллектуальный подъем. Его видение мира, созревавшее уже не один год в глубине его существа, особенно настоятельно и ярко предносится перед его душой, умственным взором, пророческой мечтой, ищет выхода, закрепления в слове. Два десятка философско-поэтических эссе, созданных им за три-четыре военных года, являют собой тот *первичный* идейный *бульон* (причем уже как бы на завершительной стадии внутренне-*утробного* структурирования основных мыслительных форм), из которого через десяток-другой лет кристаллизуется зрелое учение христианского эволюционизма.

Стоит внимательнее присмотреться к этому страстно-пророческому посланию, часто перехлестывающему за край огненной эмоцией, к взволнованному кишению зародышей будущих, уже научно и философски обоснованных построений. Здесь, *в начале*, в виде свернутых энтелехий, фактически содержится всё, но как? Еще как интуитивное нащупывание, как ценностный поиск, как откровение, молитвенное обращение... Здесь особенно виден первичный экзистенциальный источник тейяровской мысли: вчувствование в мир и себя, глубинное созерцание-постижение, личный характер метафизического опыта... Он разрешает «проблему своей жизни», полагая, что сама интенсивность его переживаний и прозрений гарантирует: подобную проблему должны разделять и многие другие. Оттого он и ставит вроде бы индивидуальную задачу —

«объединить в целое свое внутреннее видение»¹ («Моя Вселенная», апрель 1918) — как задачу общую, значимую для всех.

В более поздней работе под тем же названием «Моя Вселенная», законченной в Тяньцзине 25 марта 1924 года во время первой поездки в Китай, о. Тейяр еще раз подтверждает свой метод добывания философской и нравственно-практической истины: он *читает в своем сердце*, никак не отделяя себя от себе подобных. Он разве что признает за собой особую привилегию (в отличие от тех, кто поглощен жизненной рутинной): уже более четверти века непрерывно предаваться духовным опытам, пытаясь углубленно их осмыслить. К тому же — обстоятельствами рождения и формирования, интеллектуальными и душевными склонностями — он оказался на месте особом, *на границе двух миров*, научного и религиозного: «... в моем двойном качестве священника и ученого я смог почувствовать, как через меня, в условиях, особенно разнообразных и воодушевляющих, проходил двойной поток человеческих и божественных сил»². Своим преимуществом по сравнению с многими человеческими собратьями (за которых он выражает то, что у них самих как бы лежит на сердце, в смутных нераскрытых интуициях и чаяниях) о. Тейяр полагает и счастливую удачу иметь таких «исключительных друзей», с кем он может поделиться мыслью, вступить в духовный диалог, уточнить и углубить свое видение. Как и немаловажный шанс, рядом с большинством, впряженным в ямку семейных обязательств, каждодневного труда в поте лица, — значительные ресурсы свободного времени. Он их, кстати, находил и на фронте, в перерыве между боями и кампаниями, в недели, а то и месяцы-другой отдыха, проводимого его полком в спокойных деревушках, — тогда он в основном и создавал свои первые тексты.

Интересно, что в тщетных попытках опубликовать некоторые из этих работ его посещает иногда, столь, кстати, свойственное Николаю Федорову, желание представить их анонимно — и как раз в силу *истинности* и всеобщего значения выраженных в них мыслей. Вот что пишет о. Тейяр 17 сентября 1919 года своей кузине Маргерит Тейяр-Шамбон, может быть, главной тогда из его «исключительных друзей», по поводу недавно завершеного эссе «Духовная мощь материи» и особенно «Гимна материи», финально венчающего

его: «Я хотел бы, чтобы это появилось без подписи: вещь была написана не как личное изобретение, а скорее как манифестация истины. Подписать ее значило бы, по моему, ее полностью умалить. — “*Vox clamantis in deserto*”, осмелюсь сказать...»³. «Глас вопиющего в пустыне» — к образу Предтечи о. Тейяр примеривался не раз, не раз и смирялся с тем, что разбрасываемые им там-сям (в узком кругу друзей) семена его идей-видений в будущем анонимно прорастут в других сочувственных сердцах, сильных головах и более удачливых в смысле социального отклика судьбах...

Мы знаем, как из страшного опыта Первой мировой войны вышло целое *потерянное* западное поколение, разуверившееся во всех идеалах, в обществе и самом человеке — новые мировые скорбники, только поменьше масштабом их нигилистически-романтических собратий, расплывшихся после разочарований Великой французской революции. А в случае с о. Тейяром, казалось бы, тот же опыт, но рождает он нечто обратное и невероятное: чувство «избытка жизни», желание жить полнее и истиннее, космический оптимизм, огромные дерзания... В чем тут дело? Очевидно, как раз в открытой для себя активно-эволюционной *оптике*, в новом воодушевляющем понимании задач человека на земле и в космосе. Потому так и хочет автор суметь и успеть донести их до современников. Отсюда та сильная пророческая фибра, которая вибрирует в его работах военного времени, как, впрочем, и во всех последующих, отсюда всегдашняя напористая воля отверзать другим невиданное зрение и побуждать к новому типу действия в мире, действию онтологическому — по устройению высшей природы человека, по восхождению жизни к совершенной персональности и божественности.

«Космическая жизнь»

Свое первое в жизни философско-метафизическое сочинение «Космическая жизнь» тридцатипятилетний Пьер Тейяр пишет буквально за месяц (24 марта — 24 апреля 1916 года) и называет его своим «интеллектуальным завещанием». Что «завещание» оно и понятно, первый

опыт мог стать и последним — гибель нависает над головой автора, в любой момент можно исчезнуть с лица столь горячо любимой Земли, сама пограничная ситуация подстегивает оставить сгусток своих прозрений, постараться убедить в них современников.

Одним из толчков, подвигнувших Пьера на начало работы над этой вещью, было чтение во время передышки от боев в январе — феврале этого года Джона Генри Ньюмена (1801—1890), английского кардинала, выдающего богослова, творчески-смелого апологета сначала англиканской, потом — после перехода в католичество в 1845 году — римско-католической церкви, автора сорока томов сочинений. Среди его книг особенно бурную реакцию с обвинениями в ереси вызвало «Эссе о развитии христианской доктрины» (1845), где он призывал к углублению и обновлению христианства, развитию в нем умения давать новые ответы на новые вопросы и проблемы времени. В это время Пьер Тейяр с увлечением погружается в другую известную работу Ньюмена «Апология собственной жизни» (1864), оказавшуюся чрезвычайно близкой ему: своей глубинной экзистенциальностью, разработкой психологии веры, критерия истинности религии, который английский богослов видел во внутренней, интуитивной, нравственно-совестной убежденности акта личной веры. Не мог плодотворно не индуцировать потенциального автора, созревшего для излияния своего видения, и блестящий стилистический талант Ньюмена, энергия и огонь его проповеднического дара. Чуть позднее, читая присланную ему сестрой Гигит книгу Тюрю-Данжена «Ньюмен — католик», где предстал целостный образ «великого кардинала», «столь дерзновенного, столь верующего, столь “полного жизни и мысли”, как сам он это говорил, и столь одновременно оспариваемого»⁴, о. Тейяр в письме к кузине Маргерит от 22 июля 1916 года выделяет слова Ньюмена, в которых для него самого явно пронеслось пророческое веяние о собственной судьбе: «Те, кто стремятся к торжеству истины до ее часа, рискуют окончить еретиками» и продолжает: «...эти мысли и многие другие, столь широкие, столь свежие и реалистичные, вошли в мое сознание как в жилище, где они уже давно обитали»⁵. Кстати, оправдательно-победный час подходов и идей обоих пришел фактически в одно время, когда Второй Ватиканский собор, через семьдесят

пять лет после смерти Ньюмена и десять — после кончины о. Тейяра, пришел к признанию возможности и необходимости развития своей христианской доктрины (торжество идей Ньюмена), к отказу от статической картины мира и общества и принятию ее динамической модели (то, за что боролся о. Тейяр).

Замыслом «систематизировать» свою внутреннюю жизнь, в которой уже сложилось цельное видение отношений между Богом и Землей, Божественным творческим делом и человеческим усилием, выразить это видение не менее смело, открыто, эмоционально, чем это умел «великий кардинал», о. Тейяр делится в письме от 15 марта 1916 года со своим земляком и товарищем по схоластикату и теологату о. Виктором Фонтуаном. Именно здесь называет он готовую вот-вот вылиться на бумагу свою первую творческую эманацию «интеллектуальным завещанием», как здесь же звучит выражение, которое станет его заглавием: «Я думаю, что всякий хоть немного сознательный человек сильно ощущает ее, эту космическую жизнь»⁶.

Уже первые строки эссе, вынесенные в его *высокое* посвящение — «Матери Земле и через нее особенно Христу Иисусу», высвечивают жизненно, духовно необходимую гармонизацию коллизии между Землей, Космосом, Материей и Небом, Богом, Духом — эту гармонизацию автор полагает основной задачей, содержанием, заслугой, новым словом своего *духовного завещания*. Проследим, в какой последовательности разворачивает он свое видение, систему своих интеллектуальных и сердечных, натурфилософских и религиозных аргументов.

Введение к «Космической жизни — своего рода программа исследования, уже фактически его предварительно суммирующая. Тейяр де Шарден исповедует здесь свое «страстное видение Земли», свою любовь к «материи и жизни», к «Вселенной, ее энергиям, ее тайнам, ее надеждам» и вместе с тем свою глубочайшую приверженность и посвященность Богу, «единственной Причине, единственному Выходу, единственной Цели» (с. 5). Об этом складе своей души в двух главных ее составляющих Тейяр говорил не раз: «по темпераменту и профессиональным занятиям» он чувствовал себя «сыном Земли», «по воспитанию и интеллектуальному образованию» — «сыном Неба»⁷. Как

примирить, как согласовать, как объединить эти две стороны в едином духовном, созидательном синтезе — тут его личная загвоздка и проблема, но она же универсально касается всех и всего в эволюционно становящемся мире. О. Тейяр ощущает себя своего рода *испытательным полигоном*, где через него мог бы действовать Бог, ведя сынов человеческих к практическому усвоению идеи «слияния великой любви к Богу и Миру», без чего, он уверен, «Царствие Божие невозможно» (Огюсту Валансену, 31 декабря 1926 — ЛП, 143).

И если предельно заострить суть его послания в мир, первые страницы которого писались тогда, то оно пыталось убедить человека XX века, с его позитивными, научными знаниями о Вселенной, Земле, самом себе: «Бог в высшей степени завершает наши имманентные и пантеистические стремления»⁸. Как и с другой стороны, показать собственно верующим во Христа, что «христианство <...> не дает конкретного решения ни одной человеческой проблеме: оно подвешено в воздухе, пока ему не дадут основу в эволюционном становлении»⁹. Капитальный пункт видения о. Тейяра — направление естественной эволюции соответствует направлению ценностного вектора христианства, а цель его мировоззренческого синтеза, его *миссия* — сложить их в один вектор, «освятить естественный прогресс, эволюцию, обнаружив ее сакральную цель и ее подчиненность осуществлению Царства Божия»¹⁰.

В первой главе «Космической жизни», называемой «Космическое пробуждение», о. Тейяр начинает интеллектуальную работу по переориентации сознания, разворачивая видение единства материальной атомной структуры космоса, из которой никак не может быть изъята и жизнь, начавшая и продолжающая свое восхождение на Земле. «Жизнь обязана материи и нуждается в ней. Жизнь появилась и развивается в зависимости от всей Вселенной <...> она вовлечена, некоторым тайным образом, в общее движение, на материальной основе, которым является целостное становление Космоса <...> Через общую материю все живущие — уже одно. И так, через их жизнь прежде всего они сплавлены между собой» (с. 13, 14).

То, что в своем проекте регуляции природы Федоров утверждает как неотделимость земной жизни от Вселенной, единство теллурико-

мических процессов, а русский ученый и мыслитель Александр Леонидович Чижевский с начала 1920-х годов разрабатывает в целостную теорию земно-космических взаимосвязей, в новую науку *космобиологию*, Тейяр де Шарден в своих ранних работах переживает через опыт глубинной медитации, через вчувствование в себя и космическую материю, ощущение себя неотъемлемой частичкой Целого, формируемой потоками его неистощимых *радиаций*: «Я спустился в самые скрытые уголки своего существа, с лампой в руке, наострив ухо, — испытать, не увижу ли я в самой темной глубине себя, как блещут волны текущего потока, не услышу ли, как шумят эти таинственные воды, что текут с самого низа и выносятся наружу — но куда? И я, обуянный страхом и опьяненный экстазом, установил для себя, что мое бедное существование составляет одно с огромностью всего, что есть и что будет. Я это ощущаю: материя, которую я считал своей, выходит за мои пределы, выскальзывает из меня. Бесчисленные излучения пронзают меня со всех сторон, и я, в некотором роде, лишь место их встречи и интерференции» (с. 15–16).

Автор рисует грандиозную картину космического движения ко все большему усложнению (атомы, молекулы, малые и гигантские материальные тела...), к появлению жизни, движимой тем же «восходящим усилием», «таинственной и уникальной силой», которая неуклонно влечет ко всё «лучше организованной нервной системе, особенно к мозгу, где могла бы точно и безошибочно рефлексировать мысль» (с. 15).

Вместе с тем уже здесь, среди космических восторгов, походя завязывается еще одна, достаточно амбивалентная, линия тейяровского восчувствия эволюции и личности в ней, которой в созидательно-христианских перспективах его будущей ноосферной мысли принадлежит ключевое место. Молодой мыслитель с особым проникновением пишет о том, что процесс эволюционного развития буквально выстлан жертвами, *выкидышами*, неудачными плодами его проб и ошибок, когда целые группы вычеркиваются из существования, уходят в подножие других жизненных форм... Но что значат в неорганическом мире космической материи неизбежные сбои и ошибки развития или жестокий закон селекции на Древе жизни до появления сознательного, чувствующего, личностного существа (хотя,

как уже отмечалось в первой части, именно в этих *тенях* становления, в его неизбежных удушках и утрусках видел Тейяр де Шарден естественное воплощение «первородного греха» эволюционирующего универсума)! В настоящей мере этот неизбывный «грех» смертной ограниченности всякой индивидуальной формы и особи уязвляет — и как болезненно! — только человека. Автор «Космической жизни» чувствует в самом себе целое по-своему иерархизированное государство разнообразных низших форм и структур жизни, от атомов до клеток, они существуют и действуют на пользу организма в его узде, в его *единстве*, но в какой-то момент, когда эта узда ослабевает, эти структуры неизбежно вырываются в свои независимые сферы, «пределом которых является (для распадающегося тела) “возвращение в пыль”» (с. 16).

Да, конечно, в нас как бы втиснута вся эволюция, бесконечная, упорная, терпеливая, индивидуально жертвенная... В нашей психике есть глубинный эволюционный слой подсознания, где залегает ощущение того, что мы впряжены в некое великое дело будущего *расцвета*, в котором нам дано трудиться *лишь один час*. И недаром, в пробудившееся космическое чувство, в ощущение включенности в эволюционный поток у о. Тейяра тут же вплетается нотка, столь интимно глубоко прочувствованная христианской душой: наше бытие — в силу его превратности и смертности, нашего фундаментального *незнания и неумения* — еще бытие *заимствованное*, не наше, по-настоящему нам не принадлежащее: «Моя жизнь не моя: я это признаю, зная жесткий детерминизм умножения страстей, страдания, смерти; и я ощущаю это не только в телесных членах, но до самой сердцевины моего духовного существа. Я, конечно, свободен. Но что такое моя свобода, как не незаметная точка в лоне массы, не разложенной на составные части, массы законов и связей, в целом мною не покоренных, но которые я хитро использую, лавируя, беря их курс, делая вид, что я их смягчаю и обуздываю...» (с. 16–17).

В того, кто почувствовал этот особый интимный контакт с Космосом, захватывающий дух восторг единения с Целым мироздания и жизни, уже навсегда войдет великая тоска «по более великому, могучему, прочному, по Абсолюту» (с. 17). Завершая первый квант сво-

его рассуждения, по которому он ведет своего читателя, о. Тейяр утверждает свои, так и хочется сказать, *благородные истины* (пока их две), суть своего «освобождающего слова» (вот уже безусловная пророчески-стилизованная переключка с Буддой). Первая истина нам уже известна: соединить Землю и Небо, любовь к материально-сущему и любовь к Богу. Вторая — вот она: «... человеку, отбрасывающему свой эгоизм, недостаточно *жить социально*. Он нуждается в том, чтобы полным сердцем жить в соединении с целым миром, который его несет, — жить *космически*» (с. 18). Итак, через «космическое пробуждение» человек вырывается из социальной обыденности в другие, сущностные, онтологические измерения существования, что таит в себе, как мы вскоре увидим, и новые практические выводы для его поведения и действия.

Вторая глава работы «Причастие Земле» прежде всего отбрасывает основной соблазн, который таит в себе чувство слиянности с Космосом, космическое сознание, это — «языческий пантеизм», для него — абсолют всё, в чем есть *божественная* искра жизни, всё существующее, без различия и поползновения на его совершенствование. Тейяр вспоминает свой «языческий час», когда он так сладостно поддался на «пение сирен», поднимавшееся из недр материи, «из низших областей Вселенной». Об этом его каирском опыте, пережитом им «со страстью бурной и пылкой», я уже писала в биографической части: пойти в объятья «Божественной Материи», «первоначальной и нерушимой сущности», «единой и универсальной субстанции» в надежде, что, растворившись в ее недрах, он дойдет «до сердца вещей, обретет душу мира» (с. 21). Здесь он тонко отдает себе отчет, что именно стало для него сигналом дефектности такого выбора: в этой великолепной пустыне одиноких медитаций и предвосхищений пассивно-блаженного рассеяния в лоне сущего (материя как будто напевала и навевала ему: «Не надо никакого усилия!») сама личность его умалаялась, сбрасывала с себя груз ответственности и труда, удалялась от людей, от общества, от человечества вообще... Именно тогда он впервые, опытно для себя, открыл-осознал столь важную для его будущей мысли связь личности и социальности («...оказалось, что меньшая социальность во мне готовила меньшую личность» — с. 22).

Из погружения в неразличимую, безличностную бездну вытащила его вера в Жизнь, в жизнь, что растет, перерастает себя, движется к *большему и лучшему*, всё более сознательному бытию — вектор радикально сменился: не дать себя увлечь к низшим материальным слоям мира, а подниматься к *высшим* его зонам: «Настоящий зов Космоса — это приглашение к сознательному участию в великом труде, который идет в нем: вовсе не спускаясь вниз по течению вещей, мы сможем соединиться с их единой душой, но борясь вместе с ними за некую грядущую Цель» (с. 23).

В подглавке «К сверхчеловеку»¹¹ Тейяр де Шарден отличает два понимания материи, два ее лика — рельефно прорезаются они в зависимости от установки мыслящего авангарда эволюции. В оптике философии «наименьшего сознания и наименьшего усилия» материя предстает «чарующей и сладострастной богиней», в лоно которой влечет только что рассмотренный «соблазн» (названный русским мыслителем Николаем Бердяевым «космическим прельщением»). При обратном сознательно-активном подходе и облик материи меняется: в ней проступают черты «беспокойной загадки, провоцирующей силы», образ «таинственной невесты, которую можно получить как награду лишь в высокой борьбе» — причем такой союз обретается не в «усыпляющей тишине» медитаций на «безбрежно-диких просторах», а «в страстных лабораториях природы и человеческого мастерства» (с. 24).

Уже в этой первой своей работе, своем предполагаемом духовном завещании людям о. Тейяр выходит к такой формуле предназначения человека, которая останется одной из основных истин его учения: «Его (человека. — С.С.) роль в том, чтобы завершить космическую эволюцию», иначе говоря, *сознательно* работать по вектору внутреннего эволюционного усилия универсума, раскрыть все его энергии, реализовать все созидательные потенции, которые таятся в материи, осуществить самые дерзновенные надежды эволюции. «Пришло время властвовать над природой, овладеть ею, заставить ее говорить, открыть новую фазу, когда сознание, произошедшее из Вселенной, обернется к ней, чтобы ее подправить, восстановить, извлечь из нее максимум радостного и активного возрастания, который она может дать своей сознательной части» (с. 24–25).

В *мечтаниях и образах* прорабатывает пока молодой мыслитель свою идею нового, разумно и волево направленного этапа эволюции, который в конечном итоге через непрерывное возрастание человека приводит его к *блаженству* (а в католической стилистике это и означает фактически «обожение»). Лишь изредка врываются в эти *мечтания* и более конкретные представления тех первых практических задач, что вскоре будут названы ноосферными: «...изменять тела, методично побеждать болезни, <...> эффективно облегчать страдания, омолаживать и искусственно развивать органы <...> развивать мозг, интенсифицировать по надобности мощь и остроту мысли» (с. 25).

При этом о. Тейяр чеканит еще одну формулу: человеческая монада «может быть абсолютно собой, только перестав быть одной» (с. 27) — в процессе космической эволюции молекулы и клетки соединяются во всё большие агрегации, на стадии же сознательной жизни таким звеном в развитии человека становятся социальные связи. Избранный плод эволюции, человек разумный, составляющий «активную часть Вселенной, почку, в которой Жизнь сосредоточивается и работает, бутон, в котором прячется цветок всех надежд» (с. 26), самой природой вещей и своим предназначением влечется к интеграции в высший целостный суперорганизм, каким является человечество или, точнее, сверх-человечество. И тут же возникает капитальная в системе о. Тейяра проблема, проблема смысла и цели, о которой мы специально еще поговорим позднее при рассмотрении зрелых форм его мысли: признать случайность человечества, нелепую превратность его судьбы означает отказаться от всякого абсолюта в бытии Вселенной, определить жизнь как «бессильную и обманную». «В совместном усилии науки, нравственности, человеческого объединения создается сверхчеловечество, особые черты которого надо искать скорее всего со стороны духа» (с. 28).

В этой работе о. Тейяр, по существу, прочерчивает траекторию своей внутренней мировоззренческой эволюции, ее основные этапы (но как значимую для всех, т. е. объективированно): от обожествления материи, открытия эволюции, на острие которой находится сознание, от ощущения себя «составной частичкой и активным элементом» великого космического предприятия усложнения материи, оживотворения

ее и очеловечивания жизни он приходит к идее и задаче одухотворения материи, в ходе которой «мы сможем заставить ее отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить» (с. 30). Так проблескивает в еще неуверенной и беглой форме, можно сказать, *федоровская* интуиция воскрешения как предела эволюционных усилий — в ходе роста *духа*, всё более управляющего материей.

А что такая возможность должна была хоть робко промелькнуть в потоке пророческих мечтаний автора, говорит последний параграф 2-ой главы «Космической жизни», имеющий подзаголовок «Жалоба души». Так о чем же может жаловаться и стонать душа человека перед лицом грандиозных эволюционно-космических перспектив, которые рисует горячее перо философа-поэта, священника в униформе военного санитаря? В своей метафизической феноменологии рождения целостного идеала и цели эволюции он наконец выходит к самому тонкому и чувствительному, можно сказать, каверзному и болезненному пунктику. Вылезает личность и ее глубинные экзистенциальные требования: как это так — ей предстоит рассыпаться, уйти в перегнутой триумфальной шествии эволюции, в великой анонимности расточить самые драгоценные усилия по собственному совершенствованию, послужить лишь подножием, временной передаточной станцией общего подъема жизни и сознания?!

Прежде всего — ослепительно догадывается автор — никто не захочет служить такой цели и такому идеалу, в котором уникальное «я» каждого является лишь «эфемерной ценностью». Он еще готов согласиться на такой вариант, когда его имя и вклад будут памятно запечатлены, так сказать, на фасаде этого Предприятия, но, увы, если такое и произойдет, то лишь с немногими избранными. «Есть промахи, брак, есть неудачники. Множество усилий теряется, множество страданий остается совершенно бесплодным. Если я рассчитываю только на Космос, чтобы спасти мое сокровище (личность.— С.С.), меня ждет глубокое разочарование: так огромно его расточительство и так ничтожен его полезный эффект...» (с. 35).

Пьер Тейяр отказывается приносить в жертву «гипотетическому безглазому божеству» пантеизма «таинственный цветок своей непере-

даваемой личности», он так его пестовал в себе, развивал, украшал, любил в нем и то, что было больше его самого, что уходило в неисследимую глубь прошлого жизни и мира. Как отвергает и восточный метампсихоз, стирающий преемственность личного сознания. Он твердо стоит на вечном законном требовании своей личности, своего сердца, своего «я»: «Итак, я хочу, чтобы именно нить моей сознательной личности, моей обогащенной памяти, моей озаренной мысли продолжалась нерушимо и вечно...» (с. 35). Где найти залого реализации такого безусловного, абсолютного желания?

И в третьей главе «Космической жизни» — «Причастие Богу» — о. Тейяр обращает читателя еще к одной Инстанции своего видения, к Слову, сошедшему с небес, чтобы выйти, наконец, к такому высшему синтезу, в котором нашли бы полное удовлетворение личностные стремления в «реализации всего». Христианство — подчеркивает он его первую, но часто столь забываемую истину — «религия личностей, религия душ» (с. 36). Верующие в Землю находят свое упование или в пантеистическом слиянии с миром в его разнообразном имманентном бытии, или в идее эволюционного становления, ведущего к торжеству высших форм сознательной коллективности. Собственно, такое движение идеала и цели, второе «или», он и представил в своем предыдущем рассуждении. Пока не напоролся на вопль, исторгшийся из самых недр его «я»: может ли быть целью развития мира некое проблематичное будущее сверхчеловечество, поглотившее всё уникальное, незаменимое, *личностное*? Началом утешающего ответа стала для него христианская вера в бессмертную субстанцию каждой личности, где на деле и лежит драгоценный абсолют космического развития.

Как мы уже знаем, собственная душа Пьера Тейяра была для него испытательным полем, на котором он проверял свои видения и идеи. «Я слишком сильно ощущал радость расширения своего существа в безбрежность всего живого, чтобы удовольствоваться только своим “я”. Я слишком сильно чувствовал, как в моей душе трепетала универсальность, чтобы согласиться на изолирующее меня блаженство...» (с. 36–37). Вслушиваясь в себя, задавая себе и читателю серию наводящих *ценностных* вопросов, он раскрывает

христианский идеал в его мирообъемлющей полноте, увязывая спасение бессмертных душ не в одиночку и отдельности, а в высшем их единстве. «Религия в высшей степени личностная, христианство по сути своей является религией космической, поскольку в конце трудов творения и отступничества оно открывает нам не только урожай душ, но мир душ», собираемый не вокруг чего-то безличного и бессознательного, но вокруг *Живого, Любящего Существа*, объединяясь в котором «все сознания рельефно и светосно завершают себя — до предельных возможностей своих личностей» (с. 37–38). В поэтико-мистических красках рисует о. Тейяр благодатное притяжение бессмертных душ к Божественному центру, в ходе которого они влияют друг на друга, осознавая успех своего освящения как результат *глобального Дела* (новый его теологический акцент!). На этих первых страницах, написанных будущим автором «Феномена человека», уже смутно брезжит его видение Омеги, конечного пункта эволюционной конвергенции человеческих сознаний-личностей (правда, в согласии с догматической буквой, он говорит о единении *душ святых*, предполагая и разделение, и притяжение некоторых душ ко злу).

Божественная среда, в которой развивается и организуется общность святых душ, носит в этом раннем тексте о. Тейяра имя «тела Христового». Раскрывается оно как «естественный и новый Мир, одушевленный и живой организм, в котором все мы объединены — физически, биологически», мир, который требует от нас на пути к обожженной природе «сотрудничества нашей благой воли и действия» (с. 39, 40). В самых патетических, молитвенно-восторженных выражениях передает он свое мистическое восчувствие Христа как некоего Высшего импульса, пронизывающего нас до «сердцевины наших самых неотступных и глубинных желаний»: «Ты космическое Существо, которое нас окутывает и вовлекает, завершая нас в совершенстве своего Единства». Более того — решается высказать еще одну смелую свою интуицию: «В Тебе, рядом с *Тем, Кто есть*, я могу страстно любить *Того, Кто находится в становлении*» (с. 41, 42). Для о. Тейяра Христос *растет и завершается* в самой эволюции, точнее через сознательно-активный ее этап, в процессе творческо-преобразо-

вательной деятельности человечества, направленной на «Дело всеобщего спасения» (с. 43).

Истинно христианский подход к центральной оппозиции *Мир — Бог* уходит и от атеистического взгляда (тот устраняет Бога из Мира), и от пантеистического, что растворяет некую безличную *божественность* во всех вещах и существах мира, и от восточного, индуистского, буддийского, перечеркивающего мир как иллюзию. Между Миром и Богом устанавливается глубинная связь — через «гармоническое сотрудничество природы и благодати» (с. 46); через деятельное эволюционное усилие, направляемое Божественным импульсом, мир приходит к высшей цели и благу. «Действительно, Иисус проклял мир <...> но мир самодовольный, подлый, ищущий наслаждений, мир эгоистического удовольствия, но не мир, который работает на свое совершенство, мир бескорыстного усилия. Так вот этот мир никак не может заслужить ненависти Бога, поскольку он продолжает импульс Создателя, живет и идет вперед в безусловной вере в имманентно ему присущее будущее» (с. 45).

Свое исследование автор синтезирующе обобщает в последней главе «Космической жизни» — «Причастие Богу через Землю». *Космический Христос* (а Он обнаружил именно такую универсальную Свою миссию уже в воплощении в человеческую природу, спаянную материей и жизнью в нераздельный блок со всей Вселенной) находится в процессе становления, являясь для естественной эволюции существ ее *целью*. Вот первая формула-откровение, которую дерзает выдвинуть автор в своем «интеллектуальном завещании»: «*Мир еще создается, и в нем Христос завершает Себя...*» (с. 49). Наглядно проявив Себя, персонифицировавшись в человечестве, Он продолжает работать *в жизни*: «Он ей помогает, поднимает ее, посылает импульс, который гонит ее вперед, возбуждает желание, которое ее влечет, движет ростом, в котором она преобразуется» (с. 50). И задача нас, сознательных существ этого жизненного восходящего движения, в том, чтобы активно участвовать в нем, сотрудничать с Богом в этом онтологическом эволюционном деле (как ранее выражался Федоров, стать активными орудиями осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной): «Если мы решились целиком предаться Божественной

воле, записанной в законах природы, наше послушание должно привести нас к положительному усилию, наш культ пассивности перейти в страсть труда. Поскольку речь идет, как мы понимаем, не только о том, чтобы свершить человеческое дело, но в некотором смысле завершить Христа, мы с тем большим жаром должны посвятить себя во всем, вплоть до самых натурально-природных поприщ, культивированию мира» (с. 51).

И о. Тейяр чеканит еще несколько краеугольных формул своего *Евангелия Космического Христа*, вслед за первой, приведенной выше: «Чтобы воцарилось Царствие Божие, необходимо, чтобы человек завоевал скипетр Земли»; «Сотрудничество в космическом становлении — важнейшая и первейшая из обязанностей христианина»; «Больше чем кто-либо другой, христианин связан с космическим трудом, ибо этот труд необходим, чтобы длиться мир», тут же добавляя, что просто *поддержания, дления* Мира никак не достаточно — с человеком возникает сознательная задача подняться «на новую биологическую и онтологическую ступень» (с. 51, 52, 53). Он еще раз подчеркивает, насколько христианство в своих догматах (и прежде всего о *воплощении Христа* и всеобщем *телесном* воскресении), в своих таинствах «учит нас уважению и ценности материи»: «Итак, в христианском учении материя сохраняет свою космическую роль низшей, но первичной и существенной основы единства; и через усвоение ее Телом Христа, нечто в ней призвано войти в фундамент и стены небесного Иерусалима» (с. 53—54).

Пьер Тейяр, как и Николай Федоров, внедряя новое видение, широко прибегает к наводящим вопросам, к эвристическому способу разбудить творческое соображение читателей. Подобным образом он внушает следующую мысль: разве участие в эволюционном Деле с его «заботой о прогрессе и культом Земли» (притом что целью такого дела является торжество Христа) не должно стать «великой, пока неназванной добродетелью, самой высшей формой любви к Богу, найденной и осуществленной в творении?» (с. 54). И самое замечательное — на этой ранней стадии развития своей мысли приходит в той же вопросительно-открытой, как бы дискуссионной форме чуть ли не к федоровской идее сознательного учас-

тия самого человечества в преобразенном целостном восстановлении умерших. Так, он считает менее приемлемым вариант спасения материи, тела только через Божественную благодать, освящающую «тленную оболочку души»: «А почему более естественным не окажется так, что очищенная субстанция воскрешенных организмов будет в своем совершенстве частично обязана умноженным и согласованным усилиям прогресса и эволюции?..» (с. 54). Готовясь через три месяца вслед за «Космической жизнью» к написанию новой работы «Овладение Миром и Царство Божие», в которой о. Тейяр ставит себе задачу «изложить в более объективной, более холодной и систематизированной форме ту же идею законной и необходимой гармонизации естественной и сверхъестественной эволюции человечества» (с. 67) он делится, как всегда, своим замыслом с Маргерит Тейяр-Шамбон, высказывая свою излюбленную мысль о «фундаментальном долге человека извлечь из себя и Земли всё, что она может дать»¹². И этот *долг исследования и развития естественной мощи* кажется о. Тейяру тем более настоятельным, что мы не можем знать, какие границы нашему знанию и действию положил Господь.

На начальном этапе кристаллизации учения о. Тейяра самым трудным орешком для него остается христианское представление об избирательности финальной участи людей, о спасенных и проклятых, о рае и аде. При всей смелости его космического, эволюционного прочтения христианства, он пока прямо не посягает на этот догмат. Но сердечно и интеллектуально о. Тейяру принять его трудно. Вот он разворачивает свое понимание *креста* как трудного преодоления страданий и боли, потерь и убытков, «рассеяния энергии и жизни», неизбежных в процессе эволюционного становления (как мы помним, в этом мыслитель видел реальное воплощение первородного греха), увенчивая свое рассуждение таким патетически-смятенным вопрошанием насчет самого последнего рокового онтологического брака: «Но почему так необходимо, чтобы вновь возникли — свободно с нашей стороны, но всё же со всеми чертами *органической фатальности* — злоеющие и обескураживающие *отбросы отверженных*, окончательные на этот раз?..» (с. 58). И хотя он как будто

готов смириться с катехизически утвержденной иррациональностью такого решения, всё же в завершающей работе Молитве его основное дерзание, пусть еще робко, простирается именно в сторону необходимости и возможности всеобщего спасения (ведь не мог он не видеть очевидного противоречия: Христос призван снять с Мира тяжкую печать, проклятие первородного греха, а значит, цель ведомой Им эволюции включает и искупление жертв этого греха, исцеление всяческого человеческого ущерба): «Иисус, Центр, к которому всё влечется, соблаговоли дать нам всем, если это возможно, местечко среди избранных и святых монад, которые Твоим попечением, освободившись одна за другой из современного хаоса, постепенно соединяются в Тебе в единстве новой Земли...» (с. 60).

«Борьба против множественности»

Все последующие работы о. Тейяра военного времени, по существу, разъясняют, уточняют, углубляют его «интеллектуальное завещание». Среди них выделяется несколько эссе, где развиваются особые идеи и видения, не затронутые или лишь слегка обозначенные в первом изложении его *метафизики*. Так в «Борьбе против множественности» (26 февраля — 22 марта 1917) он делится одной своей любопытной онтологической интуицией — с визионерским оттенком. То, что изначально окружало Бога, еще до творения мира, предполагаемое первичное небытие, определяется им как предельно *диссоциированная множественность*. Исходит о. Тейяр из всеми нами наблюдаемого и ощущаемого эмпирического факта — ниспадение в смерть, в небытие любой материальной организации следует такой серии превращений: всё большее разделение, расщепление единства, разложение и рассыпание его в неорганизованную множественность, вплоть до пыли и полного исчезновения. «Чистое небытие — это пустой концепт, псевдо-идея. *Настоящее небытие, физическое небытие*, то, которое находится в истоке, так сказать, в вестибюле бытия, откуда базово исходят все возможные миры, это *чистое множество, множественность*» (с. 114).

Из этой растертой в невидимый прах множественности, равной небытию, точнее, как чуть позднее в работе «Творческое единство» выразится о. Тейяр, «положительному небытию», и творит Господь (а «творить... это конденсировать, концентрировать, организовывать, *объединять* — с. 114): из неразличимой множественности выделяются мельчайшие мириады ядер-центров, в некоем творческом беспокойстве стремятся они друг к другу, группируются во всё более сложные и *редкие* системы — возникает неуклонно воздымающаяся *пирамида материи*, в ней растут и вырабатываются новые качества и свойства, вплоть до самых перспективных и сущностно ценных для универсума, до *сознания* и мысли. Повторим, именно закон объединения, усложнения, *единения* движет развитием, приводя ко всем известной лестнице творения от эфира, атомов, молекул, космических тел до нашей Земли, до возникновения на ней эволюционирующих живых организмов, человека, разума...

На этой стадии развития своей мысли о. Тейяр еще почти не употребляет слово *личность*, говоря чаще всего *монада, дух, душа*. Любопытно при этом, что душа у него, получающая привилегию бессмертия, является высшим пунктом успеха эволюционной победы над множественностью: «в человеке внезапно бесчисленные порождающие духа сплаваются в такую точку, что это сращение, спаянный состав, неподверженный разложению, получает способность отделяться и сохраняться в бессмертном состоянии, даже когда внешний пучок тела развязывается и рассеивается» (с. 114–115). Но весь состав смертного человека, увы, далеко еще не вышел на такие победные рубежи. Можно сказать, пропорционально превзойденной множественности в *психической простоте* души, человеческое тело, целостный организм в своей подверженности распаду остается максимально в ее власти. Множественность небытия, из которой мы произошли, подстерегает нас повсюду: вокруг нас и в нас самих это начало разъединения, расточения сил, страдания, рассеяния нас в материи является «принципом всех зол».

Тейяр де Шарден особо выделяет самое тонкое страдание, его сам он знал и болезненно чувствовал: «быть блуждающей частицей незавершенного Целого» (с. 118). В таком страдании вполне метафизического

порядка, по идее, не могут не находиться все разумные существа, не нашедшие высшей цели своего существования. Но это страдание ими как раз труднее всего осознается, в отличие от остро ощущаемого зла той привычной и как бы исконной распри, которую ведут они с самими собой и с другими, не умея найти ее настоящие бытийственные корни. Разве что в поэзии, философии, святости звучит плач человеческой души по всеобщему раздору (Федоров сказал бы — по *неродственности*), по *царящей дурной множественности*, как пробивается и тоска по *тотальному единению*, предчувствие возможного блаженства всё более глубокой и интимной причастности каждого к другим и к целому...

С появлением человека, отмечает о. Тейяр, «творение вступило в фазу опасную, но неизбежную» (с. 122). В чем же эта опасность? До того жизнь, по представлению мыслителя, поднималась прямолинейно, возвышалась равномерно перед лицом Творца, «в прозрачности единого цельного порыва», в котором «низшие животные формы, размножаясь и совершенствуясь, неуклонно добивались в самих себе синтеза сознания» (с. 122). Человеческая стадия космогенеза порождает рефлексивный разум, свободу воли, сознание своей индивидуальности, свернутость *монады* на себе, когда собственный центр начинает значить больше, чем род в целом, и эгоизм, «гордость силы», стремящиеся покорить себе других, оказываются «по преимуществу растворителями единства и следовательно будущей духовности» (с. 122). Сам великий результат выросшей сложности, рождение бессмертной души, казалось бы, неожиданно и парадоксально, «спровоцировало в мире опасный кризис индивидуации, т. е. *наступательное возвращение множества*, умаляющего, несущего в себе страдание и вину» (с. 123).

Высказав столь тонкую мысль, которая на деле констатирует разрыв между бессмертной душой и обреченным тлению телом, о. Тейяр пока не додумывает ее до конца: само агрессивное склонение эгоистической самости, встающей страшным препятствием на пути дальнейшего восхождения к единству, к новой природе и высшему строю бытия, вытекает как раз из впервые возникшего в эволюции факта осознания своей смертности существом сознательным и чувствующим

(недаром, и родовым его самоопределением стало слово «смертный»). Именно Федоров увидел в смерти целостного состава человеческой личности глубочайшую причину зла и несовершенства в ней, причину борьбы и взаимного вытеснения, разного рода нигилистических вывертов, демонического извращения свободы на почве отчаяния в спасении от гибели. (Кстати, недаром возникает в мифологических и религиозных представлениях человека фигура верховного злого духа, сатаны как интеграла таких извращенных, предельно анти-эволюционных и губительных возможностей.)

Для о. Тейяра эта гибель получает имя множественности, которая так по-хозяйски распоряжается среди человеческого рода, живущего по большому счету беспцельно, не выходящего к осознанию активно-эволюционных своих задач. Лихорадочные зигзаги частиц в броуновом движении, явленные нам под микроскопом, дают точный образ «человеческой колготки»: «Нет единства, нет предвидения в наших действиях: беспорядочная суeta на коротких дистанциях...» (с. 124). Так неужели и Мир в своем становлении как бы в насмешку фатально упрется в порожденное им же в колоссальном усилии свое вершинное создание, в котором, наконец, в материи зажглись сознание и дух?! «Неужели Мир, как ракета в ночи, рассыпется в искрах и умрет?» (с. 124) — патетически восклицает автор, тут же отмечая мрачный шанс такого космического провала.

Такому гипотетически-плачевному повороту, имеющему для о. Тейяра лишь значение теоретически отрицательной возможности, противостоит сама реальность бытия и самое реальное в нем — Христос. Здесь о. Тейяр рассматривает миссию Спасителя как раз в предельной оппозиции *небытия и бытия, множественности и единства*, представляя Его живым притягательным центром последнего: «Принцип единства, спасающий падшее творение на пути к возвращению его в прах, — это Христос» (с. 124), «в Своем индивидуальном Теле, мистическом и космическом, через притяжение Своей любви и действительность Своей Евхаристии, Иисус Христос мало-помалу собирает в Себе всю силу единства, рассеянную в Творении» (с. 128). Он встает во главе эволюционирующего мира, чтобы удалить сознательных его существ от небытия: именно Он, «синтез всяческого совершенства» (с. 125),

вдыхает в сынов человеческих «динамическую душу единого, мощного порыва» (с. 124).

В христианских добродетелях *чистоты, любви, милосердия* о. Тейяр видит огромные источники для реализации этого порыва к онтологическому восхождению и единению. Как и Федоров, он выявляет «творческую функцию» целомудренной *чистоты* — она пресуществляет «самое тайное в нашей интимной текстуре» (с. 125), «*объединяет внутренние энергии души* в акте единой страсти, чрезвычайно интенсивной и великолепной», преодолевая «множественное и дезорганизирующее притяжение вещей», ведя к духовной зрелости, «*божественной простоте*» (с. 126). *Любовь друг к другу, милосердие*, на которых так настаивает Иисус, центрируя их на Себе как медиаторе, высшем Божественном посреднике, коммуникаторе и контактёре людей в их взаимных отношениях¹³, — главная единящая сила, которая не просто соединяет души, но и рождает в них более высокую природу. «Не горделивая сила, а евангельская святость спасает и продолжает аутентичное усилие эволюции» (с. 127), а оно для автора определяется как «осуществление единства» (с. 128), того «да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21), на котором равно настаивают оба мыслителя, и русский, и французский (кстати, именно в этой работе о. Тейяр призывает к смелому прочтению *Евангелия*¹⁴).

Речь идет о выходе из монадической самозамкнутости (ведущей к смерти, к торжеству рассеивающей множественности небытия) в полноту и единство Божественной Жизни, в ее «*простоту*, которая, родившись из самой большой сложности существ, будет самой высокой осуществленной духовностью в нынешнем порядке вещей» (с. 131). О. Тейяр пишет о «пределном овладении своей личностью» избранными душами, упоминая о реализации главного христианского чаяния, в котором «множественность будет полностью покорена, а не разрушена: *Плоть будет воскрешена*» (с. 132). Лишь в самых общих, поэтически-визионерских видениях блаженного «всеобщего объятья», достигнутого единства предстает пока у о. Тейяра финал и апофеоза эволюции, ведомой Христом. И вновь декларирует он свою надежду на то, что и у добровольных изгнанников этой «одухотворен-

ной множественности», упорствующих в своем отречении от Бога, в полном сознании своей хоть и проклятой, но бессмертной души, претерпевающих муку небытия, что и у них и в них «*тоже восторгствует единство*» (с. 132).

«Великая Монада»

«Великая Монада», датированная январем — февралем 1918 года, как свидетельствует отметка на полях рукописи, писалась о. Тейяром «в качестве продолжения последнего абзаца статьи “Ностальгия по фронту”, снятого в ее публикации» (с. 235). Действительно, это был фактически единственный случай, когда сочинение о. Тейяра, присланное с фронта отцу Леонсу де Гранмезону¹⁵, директору иезуитского центра в Париже «Этюд» и редактору одноименного журнала, появилось в нем 20 ноября 1917 года, но всё же без концовки, принципиально важной для автора. А как раз в ней о. Тейяр впервые попытался выразить свою смутную интуицию, еще не вышедшую в ясную мысль и слово: в мире, чудится ему, идет рождение некоей *высшей, благородной Вещи*, душа ее и сознание только пробуждаются, и сравнить этот процесс можно разве что с теми грандиозными катаклизмами далекого прошлого Земли, еще до появления человека, которые радикально меняли ее облик, знаменуя качественный скачок в развитии.

О том, что это за новая *Вещь*, и трактует через три месяца его «Великая Монада», явная предшественница его будущей *антропосферы и ноосферы*. Написанное с особым стилистическим тщанием, напоенное образным символизмом, это эссе вначале носило подзаголовок «Серьезная фантазия... под лунным сиянием». Но он был отброшен в пользу другого — традиционно-литературного прикрытия авторского излияния, субъективного и заветного: «Рукопись, найденная в траншее». Однако, *Луна* осталась, объявленно играя в этом поэтическом тексте центральную символическую роль, и даже не одну, а две.

Вначале автор наблюдает, как над гребнем соседних траншей поднимается луна, вспоминая, что еще две недели назад она являлась

почти невидимым, потом бледным, медленно растущим полумесяцем, и вот сейчас уже «сверкающим, полным диском», «единственная и торжествующая <...> отрывается от насыпей черной земли и как бы скользит сквозь колючую проволоку». «Привет, символическое небесное светило!» (с. 237) — мысль рассказчика образно уподобляет восход этого светила в роскошной *полноте и сиянии* неуклонно шедшему процессу расселения по земле появившегося на ней человека разумного, процессу *планетизации* рода людского (как позднее назовет его о. Тейяр), постепенного собирания в один коллективный сверхорганизм. Да, это был, есть и будет процесс объективный, ускоряющий свои обороты и эффекты, но как-то мало до сих пор прочувствованный и понятый в своей сути (как луна для нас то и вовсе невидима, то сокрыта в тонком изогнутом серпике, пока наконец не явится в своем истинном объеме).

Автор разворачивает впечатляющую картину последовательных, начавшихся в глубокой древности волн переселений человеческих масс, людского вала, заливающего континенты, покрывающего всю Землю единой *сетью*, единой *пленкой* сознательной жизни, очагами взаимодействующих и вместе — враждующих культур и цивилизаций. Идет глубоко амбивалентный процесс: «Человечество в борьбе с самим собой и человечество на пути к консолидации» (с. 238). И сейчас, когда великая война радикально пошатнула устои современной цивилизации, обнажив ее генетические пороки, ее саморазрушительные импульсы, дав повод для горько-иронического торжества тем, кто предрекал неизбежное фиаско горделивого западного прогресса, идей социальной гармонии, Пьер Тейяр напоминает закон, по которому более высокий порядок *всходит на руинах* более мелкого и несовершенного, *свежее и юное* выколупливается из старой кожуры и оболочки... После каждой большой революционной или военной встряски, после предельного, до схватывания за оружие, обострения эгоизмов разного порядка — экономического, национального, социального, после непосредственного, пусть и враждебного, соприкосновения народов, стран, регионов, нацеленного, казалось бы, на взаимную погибель или умаление, человечество выходит «несколько более увязанным, более единым, с лучше установленными связями, в усиленном ожидании общего освобождения...» (с. 239).

Молодой мыслитель уверен, что, пусть не прямо сейчас, не после этого разверзания брани, в которой он сам участвует, а когда-нибудь *завтра*, после новых достижений и испытаний, в ходе роста эволюционного сознания грядет час (и приход его всё ускоряется), когда «человеческая масса, свернувшись на себя, сгруппирует все свои члены в лоне наконец осуществленного единства». Здесь он выступает своего рода пророком глобализации, когда «разнообразие индивидов и народов» *покроет* «одно законодательство, одна ориентация, один дух» (с. 239). Однако в мечте и мысли о. Тейяра это вовсе не та неолиберально-рыночная глобализация, в которую вступит мир через несколько десятков лет, столь далекая в своих устремлениях от предрекаемого им «дела жизненного и высшего» (с. 244), от «специфического и интегрального человеческого усилия» (с. 243), направленного на «цель единственную, коллективную, *человеческую*» (с. 244), говоря более зрелым языком, на осуществление идеала и задач сознательно-активной эволюции.

Правда, и сам о. Тейяр еще видит этот идеал и эти задачи в самом первом интуитивном прощупывании, в поэтическом *откровении*, больше взрыхленном эмоцией, чем устоявшейся мыслью. Более того, в это эссе пробиваются струи достаточно мрачной метафизической тревоги, неизбежно порожденной взятым чисто *человеческим*, чуть ли не богооставленным углом рассмотрения *Великой Монады*. (Возможно, для логической чистоты развития именно такого варианта, обходящегося до самого финала без Бога, и нужно было прикрытие «найденной рукописи» неизвестного автора.) На первый план внутреннего переживания будущих судеб этого «таинственного организма, продукта сращения» (с. 244) народов и индивидов Земли, вслед за возникшим было мотивом законной гордости собой такого планетарного, супермощного сверхчеловечества, выходит тема тоски и беспокойства, порожденных неизбежной его изолированностью рамками планеты, его космическим одиночеством.

Именно здесь завязывается пунктик, разводящий мысль о. Тейяра и Федорова, русских космистов вообще, обнаруживается начаток, на мой взгляд, чужеродной для христианского мыслителя интенции. Если *Всеобщее* активно-эволюционное, активно-христианское *Дело*,

перспективы обретения человеком обоженной природы распахнуты у Федорова в бесконечность его космического бытия и творчества, то у о. Тейяра с самого начала Великая Монада человечества фатально заперта земными границами. И сознание этой запертости, «закупоренности на самой себе», сознание, что «в деле своего спасения она может рассчитывать во всем мире только на себя одну» (с. 242), которое когда-то пронзит (и каким *холодом* поначалу!) всё *гармонизированное множество* сознательных существ, тем не менее может стать, как надеется автор, источником их взаимного сострадания, любви и творческого усилия. Неожиданно возникает нарисованная еще Версиловым в «Подростке» Достоевского картина трепетно, любовно и бережно прижавшихся друг к другу — в тоскливом ужасе вселенского одиночества — людей Земли, потерявших Бога, онтологически *осиротевших*: «Когда люди почувствуют себя реально одинокими в мире, они (если не растерзают себя) начнут любить друг друга» (с. 243), любить, ставить себе и осуществлять не прежние мелкие, житейские цели, а касающиеся вещей и дел сущностных.

И вновь в предвосхищении этих грядущих лет и поколений, «человечества, собравшегося вокруг своего идеала прогресса» (с. 244), встает образ всё той же Луны, оставшейся неизменной в своем облике и видимых превращениях. Как поймут тогда символический смысл ее *бледного, холодного, немого* лика потомки нынешнего энтузиаста, увидевшего в ней символ их самих, Великой Монады, «мыслящей Земли»? И автору представляется, что они прочтут на «мертвенно-бледном лице» этого потухшего светила, с которым наша планета связана с самого своего рождения, очевидно-простое, но страшное предупреждение: и земля, и человечество на ней развиваются и растут *рядом* и в *связи* с космическим *трупом*. И он, неотступно вися над нашими головами, как будто дает землянам «последний урок»: «То, что вас ждет, в свою очередь, вас и ваши дела — это неподвижность моей застылой оболочки» (с. 245). Но визионер, пишущий эти строки (не забудем, рядом с полем сражений и смерти, залитом лунным светом), хочет за своих потомков увидеть в Луне, этом «беспощадном зеркале нашего будущего», другое — «вызов»: «Да, это вызов, если ты умерла, потерпев поражение, что ж, мы будем бороться, чтобы свершить то, чего ты

недостаточно сильно хотела. Мы, в свою очередь, постараемся разбить барьеры нашей изоляции» (с. 245).

И тут разворачивается внутренний спор-диалог, похоже, в недрах души и мысли самого автора. С одной стороны, звучат вполне прометеистские призывы: не опускать рук, сметь, разбить все границы и дедтерминизмы, покорить Вселенную, поколебать и снести нынешние ее основы (*а вдруг она колосс на глиняных ногах?*) и «сквозь их обломки выскользнуть самим» в «океан пространства» (с. 245), оставив позади неизбежно погибающую *новую Луну*, безжизненную, безмолвную, *ископаемую* Землю, хранящую лишь кости и прах в своих недрах. С другой, такие дерзновенные надежды признаются *безумием*: «безумие желать распространить на всю Вселенную жизнь великой Монады! Какой Титан помешает материи продолжить ее неуклонное свертывание и замкнуться на нас?» (с. 245) Вот он первый росточек *духовно-инволюционной* направленности космогенеза и антропогенеза в системе Тейяра де Шардена, разводящий его с пафосом бесконечной творчески-эволюционной, вселенской экспансии у мыслителей русского космизма!

В этой работе, приписанной неизвестному автору, о. Тейяр склоняется к тому, чтобы расстаться с той плотью, которая, как ее ни развивай духом, остается всё же «тюрьмой, в которой задыхается душа» (с.246). И его по-настоящему интересует будущее именно этой высшей бессмертной субстанции, которая освобождается от своей *телесной* тюрьмы через смерть, смерть как метаморфозу, как некий экстаз, который выводит ее в высший план бытия, к божественному «полюсу душ»: «Один за другим — каждый унося с собой свой особый оттенок, особые свойства, свое видение Земли, где он произрос,— группы живых достигают Центра, где несомненно соединяется в единую Вещь духовный мёд, извлеченный из бесчисленных тел, рассеянных по небесному своду. <...> Единый круг обнимает всякий дух и не *запирает* ничто...» (с. 247). Мистически смутное откровение «этого высшего и безграничного единства Вселенной» в Боге, одновременно *центре* и *сфере*, пока ограничивается лишь эмоционально назывательным выплеском: «О, чудесный Центр! О, необъятная сфера! О, Бог!..» (с. 248).

В прозрениях финальных судеб человечества здесь куда-то деваётся самая суть христианской метафизики, настаивающей на преображенном воскрешении целостного духовно-душевно-телесного состава личности. Вот и в письме от 6 января 1917 года о. Тейяр пишет своей кузине: «Ты более чем права, говоря: <...> Всё, что мы помещаем куда-то, кроме другой души, лишь отбросы. Весь ощущаемый мир, в некотором роде, сам лишь огромный отброс, скелет бесчисленных жизней, которые в нем зародились и ушли, оставив после себя лишь незначительную, слабую часть своих богатств. Настоящий прогресс не отмечается и не реализуется ни в одном из материальных созданий, которыми мы пытаемся заместить себя на земле: он продолжается в душах, настоящих искрах, в которых сосредотачивается и воплощается внутренний огонь Мира, и он уносится вместе с ними»¹⁶. Разве что на этой стадии развития своей мысли, ещё ищущей наиболее точного и глубокого видения, синтезирующего науку и христианство, под *душой* о. Тейяр всё же понимает уникальную и бесценную *личностную* специфичность сознательного, чувствующего существа.

Философия творческого единства

Собственно, почти во всех последующих работах Тейяра де Шардена военного цикла мы уже встретим коррекцию того излишне спиритуалистического уклона, который ощущается в финале «Великой Монады». Так, в важном тексте «Моя Вселенная» (апрель 1918) он четко резюмирует основные положения своей религиозно-философской позиции, вызвавшей, как он пишет, «некоторое беспокойство среди моих лучших друзей» (с. 267). Тут к уже ранее найденному названию своей метафизики, поставленному в заглавие эссе ноября 1917 года «Творческое единство», о. Тейяр добавляет новое — «Философия единства». И одним из ее постулатов мыслитель выдвигает как раз примирение материализма и спиритуализма: «Материя, вовсе не испаряясь (решение лёгкое и соблазнительное, но противное христианскому учению), отдаёт власть Духу, который она, однако, поддерживает, подпирает» (с. 276–277). Иначе говоря, ус-

танавливается лишь должная иерархия этих двух взаимно необходимых начал — материи и духа. Дух связывает в себе и между собой составляющие материальные элементы мира, движет ими (вот он проблеск идеи радиальной энергии, развитой позднее в «Феномене человека!»); его высшая эволюционная задача — управлять материей, одухотворять ее, постепенно редуцируя хаотическую множественность, готовя «элементы Вселенной ко всё более тесному и духовному единству» (с. 276).

В работе «Творческое единство», которую о. Тейяр предназначал не столько для печати, сколько в качестве самообъяснения перед своими духовными цензорами по Ордену и потому писал ее как систематическое, без особых художественно-образных прикрас изложение своей метафизики, он развивает несколько ее основных постулатов: универсум находится в состоянии становления; вселенская эволюция идет к Духу и всё большему единству элементов мира, прежде всего сознательных, и в этом ее абсолютный смысл; *быть больше* значит *всё больше объединять* и объединяться, иначе говоря, *сверхбытие* значит максимальное единство; «онтологическое объединение <...> чисто *творческое* по своей природе: творение происходит через объединение, истинное единение достигается только через творчество — это два соотносительные положения» (с. 178)...

Дух, душа, сознание рассматриваются в тесной связи с материальным и множественным — в этом среди прочего видит Тейяр де Шарден своеобразие своей теории. Более того, он настаивает на совпадении и прямом соотношении между ростом сознания, утончением психики и усложнением физической, материальной составляющей того или иного организма. «Самое духовное существо», человек обладает и наиболее сложным *телесным аппаратом*. Для своего восхождения дух нуждается в обновляющейся материи, всё более организованной и гибкой.

В этой перспективе о. Тейяр развивает свою оригинальную теорию *эволюционного* возникновения бессмертной души в человеке (как известно теологически понимаемой как субстанция *простая*, единая и неразрушимая) из всё более *усложняющейся* материальной архитектуры живого существа: «органическая сложность и психическая

простота не противостоят друг другу в процессе становления: первая, на деле, является условием появления второй». (Кстати, для автора «Творческого единства» «между тленными душами животных и бессмертным духом человека нет пропасти, но лишь переход с одной ступени на другую через некую критическую точку...» — с. 179.) Более того, он усматривает прямую связь *количества* вовлеченного в эволюционное, т. е. духовное, восхождение материальной множественности мира с конечным *качественным* результатом: «...духовное совершенство Универсума непосредственно соразмерно объему его материальной базы. Простота души любопытно привязана к *необъятности пространства*, которое нас окружает. Можно интерпретировать эту необъятность как бесполезную роскошь или даровую расточительность. Тогда как она скорее органическое условие нашей способности мыслить. Весь этот громадный Космос, все его бесчисленные свойства были необходимы, чтобы сосредоточилась сложная сущность нашей души» (с. 187).

В последнем эссе военного времени «Духовная мощь материи» (начало августа 1919) о. Тейяр в «стиле полу-поэтическом, в форме аллегорической» представил историю взятия пророка Илии в вихре на небо, и вот как объяснял он в письме к кузине от 2 августа 1919 года смысл этой аллегории: «Вихрь, ты уже это поняла, это материя, которая увлекает за собой и освобождает тех, кто умеет извлечь из нее духовную мощь»¹⁷. В финале эссе звучит «Гимн материи», здесь *благословляются* ее качества, которые способствуют созреванию в ней и росту духовного, сознательного начала: силой своего часто яростного сопротивления она принуждает нас работать и бороться; опасностями, подстерегающими нас повсюду, она заставляет покорять ее; своим эволюционным потоком, рождающим новое, она влечет нас к открытиям и дерзаниям... «Будь же ты благословенна, универсальная материя, длительность без границ, эфир без берегов — тройная бездна звезд, атомов и поколений, — превосходя и растворяя наши узкие меры, ты открываешь нам Божественные измерения. <...> Я приветствую тебя, неисчерпаемая способность бытия и метаморфозы, в которой зарождается и растет избранная субстанция. Я приветствую тебя, универсальная сила

сближения и единения, через которую связывается толпа монад и сходится к одному центру на пути Духа» (с. 415).

И завершается этот гимн прославлением уже высшей формы материи, той, что в непосредственно примыкающей к «Духовной мощи материи» работе о. Тейяра «Имена материи» (датированной автором Пасхой 1919 г.), носит имя «воскрешенная материя» (ее апостол Павел по отношению к человеку определял как «тело духовное»): «Ты царствуешь, материя, на светлых и безмятежных высотах, на которых святые надеются от тебя избавиться, — плоть столь прозрачная и столь подвижная, что мы не отличаем тебя больше от духа» (с. 446).

Собственно во всех своих ранних сочинениях о. Тейяр выстраивает свою философию творческого единства, прорабатывая синтез материи и духа, Мира и Бога, науки и религии, эволюции и Христа. О «возможной природе сосуществования Христа и Универсума», о «соразвитии Христа и Мира», внутреннем, но вполне физическом, органическом воздействии Христа на «основное движение (или сумму основных движений), которое заставляет расти Мир» (с. 275), о. Тейяр в очередной раз говорит в «Моей Вселенной», где фигурирует и столь в будущем важный термин «Омега», «сверхъестественный предел (полнота Христа) Царствия Божия» (с. 274). Еще в «Творческом Единстве» (где он пытался донести свои идеи до ушей орденских начальников и цензоров), ставя вопрос о природе этого центра конвергенции, о. Тейяр отверг такое решение, по которому Центр космического одухотворения, вселенской эволюции был бы лишь «*виртуальным и имманентным*», доказывая, что он «*реален и трансцендентен*» (с. 181), что без *единящей* его *Энергии* преодолеть взаимное отталкивание, рознь, стремление к рассеянию частей космического множества по сути невозможно. Для него важен и такой экзистенциально-человеческий аргумент, который он будет развивать и дальше в своих сочинениях: без религиозной «гарантии успеха», без ясной «надежды на будущее», которую по настоящему может дать лишь «Сила, господствующая над временем и случаем» (с. 183), трудно представить себе возможность настоящей мобилизации сознательных существ на онтологическое Дело восхождения к высшей природе.

Вместе с тем космическая и природная эволюция, вплоть до появления жизни и сознания, безусловно, демонстрирует для о. Тейяра импульс к усложнению, возрастанию и единению в самой природе вещей, импульс, имманентный Миру. В «Моей Вселенной» (1918) к понятию *омеги* (как известно, в греческом языке это последняя буква алфавита, означающая «о большое») он, следуя буквенному символизму, добавляет «о малое», *омикрон*, как он его называет, как раз для обозначения уже «естественного предела прогресса человеческого (и космического)», пытаясь установить должную связь между этими двумя пределами, естественным и сверхъестественным, между омикроном и омегой: «...*o* и *w* — два термина, стоящих в отношении иерархии, *w* является увеличением этого *o*, которое омега уловил и сублимировал “на своей первичной оси”. (К примеру, можно представить, что естественное человеческое усилие и благодать содействуют, *оба в своей существенной части*, развитию Духа, который *продолжает формироваться в своей природной субстанции* в то время, как Бог поднимает его в план сверхприродный. В этих условиях Мир не только место упражнения и испытания: он — *дело и произведение*, которые надо реализовать.)» (с. 274).

В «Моей Вселенной» 1924 года о. Тейяр утверждает четыре фундаментальных принципа своей философии творческого единства: «*примат сознания*» (как высшей ценности и цели), «*вера в жизнь*», имеющую цель, с которой она не сворачивает в своем развитии, «*вера в абсолют*» высшего совершенства, «*приоритет всего*», «огромного Единства», каким смотрится лицо финального Абсолюта, где это всё очищено, *сублимировано*, приняло *сознательную и индивидуализированную* форму. Здесь о. Тейяр гибче ставит проблему импульса к восхождению, к одухотворению мира, который пронизывает эволюцию. Он уже не столь исключительно привязывает ее успех и наше, следовательно, сознательное действие в ней к определенному онтологическому сценарию, а именно к трансцендентному Провидению, направляющему одухотворение мира, как в работе «Творческое единство». Не принимая самой нигилистической, обессиливающей идеи провала Универсума в его эволюции, он готов предложить любой вариант в качестве объяснения ее восходящего вектора (кому какой ближе): и сверхъестественный, божественный мотор эволюции, и наличие

некоей духовной энергии, имманентной целому, движущей его развитием (позднее она получит у него имя «радиальной энергии», а сейчас условное название, от которого он вскоре откажется, — «души Мира»). И даже готов принять самый естественный эволюционный способ совершенствования и роста жизни и сознания. Да, в своей отъединенности элементы Мира не могут прийти к эволюционному успеху, но в своей целостности и сплочении способны выйти из-под рока случайности и хаотичности: «безошибочность, в которой отказано изолированным опытам, принадлежит бесконечно повторяемым и умножаемым опытам (безошибочность больших чисел)»¹⁸. Самому о. Тейяру ближе синтезирующее видение: «одновременное иерархизированное действие всех трех факторов, но здесь это не имеет значения»¹⁹.

Почему же не имеет? Да потому, что как для Федорова борьба со смертью и достижение преображенной бессмертной природы является высшей задачей и целью сознательно-активного этапа развития мира, вне зависимости от того или иного варианта устройства мира (для верующих и неверующих), так и для о. Тейяра его эволюционный абсолют, необходимость и неизбежность достижения «*высшего состояния сознания*» (в конце концов, лишь более абстрактное выражение того же личностного бессмертного обожения) является неколебимым краеугольным камнем его веры и надежды (до всякого, того или иного, объяснения вещей). Как Федоров в своей философии *братотворения*, всеобщей родственности, о. Тейяр ориентирован прежде всего нравственно-практически, преобразовательно-действенно, подчеркивая, что его философия творческого единства не столько озадачена разрешением метафизических проблем универсума, сколько открытием «исторических и практических форм развития творения», «усовершенствования и обожения созданий» (с. 277).

«Небо не может обойтись без Земли», в «гипотезе Христа, усыновляющего и сверхнатурализующего естественную эволюцию Мира», «человеческая активность находит свою универсальную, абсолютную ценность» (с. 275) — так у о. Тейяра в западном регионе мысли начинает по-своему оформляться основная идея русской религиозной философии, идея Богочеловечества, сотрудничества обеих онтологических инстанций, Творца и Его вершинного творения, говоря

словами о. Тейяра, Бога и Земли, Бога и человечества в свершении великого эволюционного дела: восхождения человека и мира на новый сверхприродный, обоженный уровень.

Сразу после демобилизации вернувшись в Париж, Пьер Тейяр продолжает продумывать, уточнять, резюмировать суть своего видения, своей философии «творческого единства» — и делает это со всё большей ясностью и логикой мысли, освобождаясь от ее бывшей образно-метафорической драпировки. В «Заметке о Вселенском Христе» (январь 1920), утверждая видение Его «как органического центра всего универсума»²⁰, идущее от ап. Павла, учителей Церкви, великих ее мистиков, но потесненное, а то и вытесненное «маленьким школьным Христом»²¹, о. Тейяр из так понятой Его природы выводит еще один аргумент за человеческое соработничество с Ним: «Если Христос всемирно (то есть завершается мало помалу через каждое создание), отсюда следует, что Его Царство, по существу, выходит за пределы области жизни, называемой собственно сверхъестественной. Не только через добавленную *подкладку* благих намерений, верности, послушания, но через самый *материал* своих трудов человеческое действие может относить себя к Христу, способствовать завершению Христа. Всякий прогресс, будь то в органической жизни, в научном знании, в эстетических способностях или в общественном сознании, подвержен христианизации вплоть до своего предмета (поскольку всякий прогресс, *в себе*, органически интегрируется в дух, который сцеплен со Христом)»²². И тогда уничтожается пагубное зияние между *христианским усилием и человеческим усилием*, и последнее, как и человек, и мир, на которые оно направлено, оживают.

Остается пока лишь отметить тот пункт христианского эволюционизма о. Тейяра, который сам он в «Творческом единстве» определил как *обратный* теории Анри Бергсона: «Тогда как в Творческой эволюции Бергсона Космос предстает как расходящаяся (буквально в тексте: *дивергирующая* — С.С.) иррадиация, идущая из центра возникновения, облик Универсума, как его открывает “Творческое единство”, это облик убавления, конвергенции, центростремительного слияния, начиная с некоей бесконечно растянутой сферы. Равно эволюционные, обе теории обратны друг другу» (с. 179). Анри Бергсон как раз в зна-

чительной степени близок видению русских космистов: экспансия жизни и сознания в бесконечность Вселенной, творческое ее преобразование и одухотворение... Здесь бессмертной личностной жизни и творчеству «будущего века» границы не установлены. О. Тейяр видит эволюцию в конечном итоге завершённой — причем в процессе *центростремительного слияния* все более одухотворяемых и единящихся сознательных *монад*, в их окончательном сосредоточении в Божественном центре (Омеге). По-настоящему понять, глубинно осознать и оценить содержание и смысл этого эволюционного финала в системе о. Тейяра предстоит еще на зрелой фазе его мысли.

6 октября 1919 года в седьмой тетради своей военной дневника Пьер Тейяр записал: «Доказать всей своей жизнью, что *мое идеальное видение делает меня более реальным*»²³. Обычно реалистами себя считают люди, погруженные без остатка в стихии мира сего, его заботы, требования и ценности. Но на деле нет ничего более призрачного, чем такое наше погружение в материально-осязаемую реальность нашего, увы, столь бренного и краткого существования — как быстро эта реальность стирается, бесследно уносится временем, превращается в фантом! Это прекрасно чувствовали индусы и выразили в известном понятии «майя»... А вот как раз та опора, которую предлагал о. Тейяр людям: деятельное восхождение к высшей природе, к персональности и бессмертию, отвечающее объективному эволюционному закону роста духа в лоне материи, онтологическим императивам христианства — как раз вливает всё большую реальность в нашу жизнь, в нас самих, приближая к единственной настоящей Реальности, каковой является Бог, в абсолютном, *самопричинном*, *самодейтельном*, вечном значении (вспомним, что Господь определяет Себя именно как «*Сущий*», «*Я есмь Сущий* (Ягве)» (Исх. 3: 14), как и Христос дважды Себя — «*Я есмь*»).

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. *Écrits du temps de la guerre (1916–1919)*. P. 278. Далее при ссылках на это издание в тексте после цитаты указывается его страница.

² Teilhard de Charden Pierre. *Mon Univers // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 9. P. 66.

³ Teilhard de Charden Pierre. *Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919*. P. 404.

⁴ Ibid. P. 145.

⁵ Ibid.

⁶ *De Lubac Henri. La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Charden. Appendice 1. Lettres du Père Teilhard au Père Victor Fontoyont. Paris: Aubier, 1962. P. 349.* «Я хотел бы страстно любить Христа в акте любви ко Вселенной. Разве это химера или богохульство? Кроме причастия Богу и причастия Земле нет ли причастия Богу через Землю...?» (Ibid. P. 350) — страстно вопрошает он в этом письме, но уже через четыре месяца в двух других письмах тому же адресату (все три послания были опубликованы о. Анри де Любаком в приложении к своей книге «Религиозная мысль отца Пьера Тейяра де Шардена») он уже твердо формулирует положения написанного им «интеллектуального завещания»: и прославление «святой эволюции», «святого opus humanum», и упразднение «разрыва между христианством и естественным прогрессом» (Ibid. P. 353), прогрессом, который является «одной из осей Царства Божьего», так что «новая земля должна выйти из завершения старой земли» (Ibid. P. 352).

⁷ *Teilhard de Charden Pierre. Comment je crois // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. P. 117.*

⁸ Запись о. Тейяра от 28 января 1916 в первой из девяти тетрадей его дневника военных лет (1915–1918). Цит по: *De Solages Bruno. Teilhard de Charden. Témoinage et étude sur le développement de sa pensée. Б. м.; Edouard Privat, Éditeur, 1967. P. 9.*

⁹ Запись о. Тейяра от 13 сентября 1916 в первой тетради его дневника военных лет (1915–1918) // Цит. по: Ibid. P. 11.

¹⁰ Запись о. Тейяра от 31 июля 1916 в первой тетради военного дневника. // Цит. по: Ibid. P. 13.

¹¹ Частое обозначение у Тейяра де Шардена, христианского мыслителя, более высокой ступени человеческой природы как «сверхчеловек», «сверхчеловечество», «ультра-человеческое» (surhomme, sur-humanité, ultra-human) никак нельзя рассматривать в титаническом и жестко-селективном духе Ницше. Вообще, во французском мыслительном ареале *сверхчеловеческое* не носит негативного оттенка, как в русском, где противопоставились, благодаря прежде всего Достоевскому, сверхчеловеческое (как человекобожеское) и богочеловеческое. Кстати, во французском языке и Богочеловек Иисус звучит как L'Homme-Dieu, Человеко-Бог.

¹² *Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919. P. 161.*

¹³ «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из этих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). Смысл этого «эсхатологического» поучения Иисуса: в каждом из наших ближних и дальних незримо присутствует Он, и обидеть их означает Его оскорбить, как и напротив — помочь им, приветить, обласкать их относится к Самому Христу.

¹⁴ Федоров искал в Евангелии, книге *открытой*, открытой для вникания и сотворчества, прежде всего заповедей, побуждающих к единению и к Делу Дел, видел в Благой Вести Христовой о Царствии Небесном, преображенном, бессмертном порядке бытия, своего рода программу действия для рода людского, опознавшего себя орудием осуществления Божьей воли («Евангелие требует дела»).

¹⁵ Отец Леонс де Гранмезон (1868–1927), преподаватель основного богословия в иезуитских школах, с 1908 года до своей кончины находился и работал при доме «Этюд». Обладал большим нравственным авторитетом в Ордене и среди учащейся молодежи. Хотя Пьер Тейяр у него не учился, но часто прибегал к его советам, проходил свое *уединение* под его водительством. 8 января 1919 года он писал Маргерит Тейяр-Шамбон: «Я доверяю ему руководить мною» (*Teilhard de Charden Pierre. Genèse d'une pensée. P. 357*).

¹⁶ Ibid. P. 210.

¹⁷ Ibid. P. 391.

¹⁸ *Teilhard de Charden Pierre. Mon Univers // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 9. P. 69.*

¹⁹ Ibid.

²⁰ *Teilhard de Charden Pierre. Note sur Le Christ — Universel // Ibid. P. 39.*

²¹ Ibid. P. 40.

²² Ibid. P. 41–42.

²³ Цит по: *De Solages Bruno. Teilhard de Charden. Témoinage et étude sur le développement de sa pensée. P. 14.*

Глава вторая

«БОЖЕСТВЕННАЯ СРЕДА»

«Божественная среда», пожалуй, самая известная и наиболее принимаемая в христианских кругах книга о. Тейяра де Шардена. Написанная, как уже отмечалось, с ноября 1926 по март 1927 в Тяньцзине, она вобрала в себя основные онтологические интуиции, перспективы видения мира, эволюционирующего к Духу и Богу, которые были так поэтически ярко и пророчески волево, в разнообразии текстовых вариантов развиты в его эссе военного времени. Более того, одна из этих работ «Мистическая среда» (июнь, август 1917), которую автор в заключении к ней определяет как «Введение в мистику»¹, может рассматриваться как предварительный эскиз «Божественной среды», особо пронизанный эмоциональным, молитвенно-возвышенным тоном в передаче метафизического опыта. Впрочем, и сама «Божественная среда» стилистически принадлежит еще к первому периоду творчества Тейяра де Шардена, точнее, его завершает: он доминантно отмечен глубинно экзистенциальной, душевной нотой, поэтическими и символическими фигурами, передающими не столько рационально обработанную мысль автора, сколько его религиозные прозрения, мистический опыт, молитвенную практику. В одном из подстрочных примечаний к «Божественной среде» о. Тейяр еще раз напоминает возможному читателю: ее «страницы содержат психологическое описание некоторых состояний души, а вовсе не их богословское объяснение»².

Надежда наконец выйти в свет со своим творческим раскрытием христианства обусловила определенную *аккуратность* автора, осо-

бенно в наиболее чувствительных для религиозной догмы вопросах, прежде всего эсхатологических, касающихся конечных судеб мира и твари. И хотя для самого о. Тейяра важно было убедить Церковь в своем видении, он в Предисловии к «Божественной среде» обращается прежде всего к современному ищущему человеку, из тех, кто *отдаляется* от Церкви в дерзании стать ее выше, кто опасается, что, оставаясь с Евангелием и христианством, безнадежно отстанет от научных знаний, астрономического видения Вселенной, представлений об эволюции жизни, от требований своего времени, уйдет в какую-то заброшенную, затхлую гавань, далекую от планетарных и космических просторов, от духа открытий и восхождения... И задача автора в том, чтобы показать, что «традиционное христианство — христианство Крещения, Креста и Евхаристии — может быть переведено на язык нашего времени и превосходит все лучшие чаяния» (с. 5).

Объявленный им адресат — массовый человек нынешнего секуляризованного мира, и прежде всего лучшие его представители в науке, искусстве, технологии, движимые духом искания и прогресса, — действительно, больше всего волновал о. Тейяра. К тому же обращение именно к такому человеку давало католическому монаху и большую свободу интерпретации сути христианства, — ведь то была гибкая, обновленная апологетика для привлечения современного читателя к универсально раскрытой фигуре Христа и Его роли в мироздании.

О. Тейяр сразу же вынужден оговаривать и особенность своего видения: его работа, казалось бы, относится к классу «аскетического богословия», а оно обычно центрируется на понятиях *греха* и *нравственного зла*, с одной стороны, и на действии Божественной благодати — с другой. Здесь же преобладающие акценты несколько иные, ибо душа, опыт которой он передает, «уже отвратилась сознательно от путей зла» (с. 6). Что касается *благодати*, то эта душа в своей погруженности в *Божественный Океан*, разлитый в мире, непосредственно ее *ощущает*, насыщая «живой реальностью» благодати «всю атмосферу повествования» (с. 6). Пьер Тейяр де Шарден, как и Николай Федоров, могут особо не касаться вопросов благодати, поскольку они в ней живут, являются ее носителями — в самом своем чистейшем, сверхответственном раскрытии Христовой Благой Вести и задачи че-

ловека в ней, поскольку для них, говоря словом о. Тейяра, «Природа и Сверхприрода, Божественное воздействие и человеческая активность нигде явно не разделяются» (с. 6).

Автор «Божественной среды» начинает с нового, властно вторгнувшегося в современные умы факта, подготовленного колоссальными достижениями науки Нового времени: Вселенная необычайно расширилась, явилось понимание грандиозности и структурного единства Вселенной, всё более сложных и тонких связей между разнообразными ее частями и элементами, сознание преемственности и родства эволюционных форм... Вспомним, каким маленьким было мироздание в представлении людей во времена явления Христа в Палестину — еще и вся наша планета не была тогда открыта и связана глобальным умственным обзором, не говоря уже о Вселенной, а Земля представлялась ее центром с твердыми хрустальными сводами над ней, украшенными солнцем и звездами... «Способен ли еще охватить и сплотить вокруг Себя нашу чрезмерно возросшую Вселенную евангельский Христос, Которого узнал и полюбил средиземноморский мир? Не окажется ли когда-нибудь мир больше, глубже, ослепительней, чем Ягве? Не уничтожит ли он нашу религию? Не затмит ли нашего Бога?» (с. 8).

Еще до Пьера Тейяра Николай Федоров отвечал на фундаментальный вызов нового знания, нового горизонта человеческого понимания, раздвинувшегося в космическую безбрежность, введением понятия Коперниканской науки, искусства и дела. О. Тейяр в свою очередь вносит представление *Коперниканского*, Вселенского Христа, хотя по сути лишь дает современно обновленный, страстный и живой образ Его *вездесущности*, реального нахождения в Универсуме, всегда и везде, — «в самом сокровенном, в самой гуще мира, в самой основе вещей» (с. 8), в их *глубине*. Установкой зрения, нового зрения, усматривающего это Божественное *всеприсутствие*, эту «Божественную среду», одновременно «разлитую повсюду и в то же время лежащую по ту сторону вещей» (с. 9), и занят о. Тейяр в своей книге, пытаясь прежде всего выяснить наше, *человеческое*, к ней отношение, нашу долю участия в процессе созидания мира и созидания нас самих в этой *среде*. (И Федоров в двунаправленных отношениях

Бога и человека на первый план выдвигает *нашу* обязанность осознать *наш* долг по отношению к Богу, направление и содержание *нашего* действия в качестве сознательных, нравственных орудий осуществления Его воли.)

Активность человека и ее обожение

В «Божественной среде» о. Тейяр последовательно рассматривает две половинки нашей жизни, две ее части, из которых она складывается, — сферу активности (всё, что человек свершает сам в труде, открытии, творчестве, в самоусовершенствовании и возрастании) и сферу пассивности (то, что претерпевает он от вторжения судьбы и случая, иногда благоприятного, иногда нет, от разного рода природных сил умаления, болезни, смерти).

Тейяр де Шарден сразу напоминает евангельское требование, столь часто забываемое или не схватываемое во всей его онтологической глубине, — включать свою деятельность, свою активность в мире в план Христов: «И всё, что вы делаете словом или делом, всё *делайте* во имя Господа Иисуса Христа...» (Кол. 3:17). А знаменитое Павлово «облечься во Христа», по сути, распространяет эту активность на организм, на личность самого человека. Заповедь-призыв «ЖИВИТЕ ДОСТОЙНО БЛАГОВЕСТВОВАНИЯ ХРИСТОВА» (Фил. 1:27) у ап. Павла выходит в великую четверицу, собранную из различных его посланий (о. Тейяр приводит ее по-латыни): «Collaborare, comrati, commori, congressuscitare», что и в русском переводе сохраняет свой глубочайший смысл, поразительно точно выраженный даже буквенно-грамматически: *сотрудничать, сострадать, соумирать, со-воскресать*. Добавив сюда центральный для Федорова Христов завет: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12), получим драгоценный евангельский начаток идеи Богочеловеческой синергии, в русле которой и развивается здесь умозрение французского мыслителя (хотя сам он не использует это слово).

В согласии с последовательно-логическим, рационально внятным и ясным методом развертывания своих тезисов, которым прекрасно владел

блестящий выученик французской богословско-философской католической школы, о. Тейяр сначала рассматривает частичное решение проблемы человеческой активности в ее отношении к Богу и Царствию Небесному. Это вариант приблизительно такой: да, Небо в конечном итоге обесценит все результаты вашего труда и творчества на Земле, зачем они там, в божественном великолепии финального абсолюта, но земная деятельность всё же бесполезна — для культивирования и украшения ума и сердца, для проверки, насколько вы следовали воле Бога, для испытания вашей личности, удостоверения вашей добродетели, ценности и пригодности для Его Царствия...

Убеждение многих христиан, что «человеческая деятельность ценна лишь в силу вкладываемого в нее намерения» (с. 14), для о. Тейяра — решение неудовлетворительное. Из глубочайшей экзистенциальной потребности должны быть «увекочены», спасены сами творения наших умов, сердец и рук, наши достижения, наши произведения, наше дело...» (с. 16). Автор убежден: без смутной, чуть брезжущей даже, подсознательной надежды человека, «что хотя бы в самой малой степени (или по крайней мере косвенно) он трудится над возведением чего-то Окончательного, то есть над осуществлением Твоего замысла, Господи» (с. 16), у каждого опустились бы руки в его большом и малом земном усилии. «Дела их идут вслед за ними» (Откр. 14:13), — хочет страстно верить тот, кто полагает себя среди верных Господу, взывая к Нему еще сильнее укрепить в нем эту веру. Вера в небесную значимость плодов и итогов человеческого труда весьма способствует плодотворной земной деятельности и активности. А без притяжения Абсолюта человеческая свобода в ее изначальной превратности может стать неожиданным и каверзным препятствием на пути осуществления высших эволюционных целей Универсума.

Свое «полное решение» о. Тейяр заявляет сразу: «Всякое усилие содействует завершению мира “во Христе Иисусе”» (завершению мира, т. е. обожению наших дел и нас самих). Подходит же он к нему в форме силлогизма, где две первые его посылки: «Всякая душа в недрах мира принадлежит Богу во Христе» и «Любая, даже материальная реальность вокруг каждого из нас принадлежит нашей душе» разрешаются в следующем выводе: «Таким образом, всякая осязаемая

реальность вокруг нас принадлежит, посредством нашей души, Богу во Христе» (с. 17). И раскрывает суть этого силлогизма углубленно-свежо, приходя к космическому пониманию Христа, к Богочеловеческому сотрудничеству, ведущему к Плероме, к Царствию Божьему.

Если первый член силлогизма — достаточно традиционен, выражая и католическое, и общехристианское мнение, то второй концентрирует в себе то понимание, которое о. Тейяр развивал и в «Космической жизни», и в других своих ранних работах. Это прежде всего глубинная, в корнях своих неисследимо уходящая в прошлое мира связь нашего существа со всей Вселенной, принятие им в себя бесчисленного количества материально-энергетических земных и космических влияний, пронизывающих нас непрерывным потоком. И естественно, что душа человека как верховная инстанция в теле перерабатывает и возвышает сумму этих воздействий мира, совершенствуя в себе особые, нематериальные, каждый раз индивидуальные духовные качества: понимания, любви, сострадания, творчества идеала... Поскольку душа родилась, росла и совершенствовалась неотделимо от ее материнского лона — развивающейся Вселенной, усложняющейся жизненной органики (мы уже знаем, что о. Тейяр склоняется к эволюционному возникновению души, а не к отдельному ее созданию), то и «в каждой отдельной душе Бог любит и спасает целиком весь мир, который преломляется в ней особым образом, присущим только ей одной» (с. 20).

Так мыслитель неразрывно связывает судьбы человека и мира в целом: обрабатывая, перерабатывая в себе космические силы и энергии в направлении всё большего одухотворения, «созидавая свою душу», человек на деле в своем усилии выходит к значительно более обширной задаче: не просто «личного становления», но «становления мира». Появляется такая более зрелая формула движения человека и мира к спасению, какой еще не было в его эссе 1910-х годов: «Рассматривая христианскую доктрину Спасения, нельзя забывать о том, что мир в целом — то есть насколько он представляет собой иерархию душ, которые зарождаются только последовательно, развиваются только коллективно и обретают завершенность только индивидуально, — мир тоже претерпевает нечто вроде обширного «онтогенеза», в

котором каждая душа под воздействием чувственной реальности раскрывается подобно сложенной гармошке. Под воздействием наших усилий индивидуального одухотворения он из всего материального медленно накапливает то, что превратит его в небесный Иерусалим или новую Землю» (с. 21).

В этой обобщенной формулировке христианского эволюционизма выделяется несколько моментов: последовательность развития, коллективный характер его свершений и конечная персонализация сознательных существ, участвующих и работающих в этом процессе одухотворяющего восхождения. Фактически французский мыслитель здесь близок к взгляду Николая Федорова, Владимира Соловьева, Николая Бердяева и других русских религиозных философов об эволюционно-органическом, постепенном вхождении-врастании земно-космического, природного порядка в небесный, преображенный. О «чуде обожения» о. Тейяр пишет, что оно происходит «с плавностью» (с. 24). Такой взгляд противостоит распространенной вере в трансцендентно-катастрофический, моментально-чудесный переход из одного, падшего онтологического эона в другой, обоженный. Эта расхожая вера органично увязана с обесценением человеческого труда и творчества, истории и культуры, против чего так страстно восстает о. Тейяр, но также — при предполагаемой пассивности человечества в деле одухотворения естества мира и себя — и с догмой о всеобщности спасения, с которой так трудно, по сути невозможно согласовать свое видение французскому мыслителю. (Хотя он продолжает это делать, духовно и интеллектуально стиснутый рамками догмы, как и исповедует постепенно-эволюционное, историческое вхождение мира в Царствие Небесное лишь до определенной черты, до Второго Пришествия Христа — см. ниже, где речь идет об Эпилоге к книге «Ожидание Парусии».)

И наконец, связав раскрытые им послышки своего силлогизма (души включены в Христа, в Бога, а осязаемый мир «ощутимо включен в самые духовные зоны наших душ»), о. Тейяр в своем выводе не может не констатировать «единство того процесса, который на всех уровнях приводит в движение и направляет все элементы Вселенной» (с. 21–22). Это единство субстанциально обеспечивается по-новому, универсально

раскрытой фигурой Вселенского Христа, Христа-Царя, «Покрова Мира», который одновременно является и тем наивысшим Центром, к которому «мало-помалу, от веки к веке всё продвигается» (с. 22) для окончательного согласования в совершенной гармонии.

При этом высшие энергии одухотворения, испускаемые этим Центром, не могут ограничиться только авангардными зонами — сознания, человека, его творческого труда, они захватывают всю материю, вплоть до самых ее темных низов, активизируя в ней импульс к просветлению. Эта важнейшая мысль о. Тейяра, намеченная им в самой общей форме, переключается с активно-христианской идеей Федорова, настаивавшего на необходимости превращения темных, слепых, разрушительных, а также намеренно злонаправленных (в человеке) сил и энергий в благие и созидательные.

Только в свете такой предельной задачи обращения зла в добро возникает настоящий смысл (не эстетски-смакующий, не цинично-нигилистический) вникания в разнообразные формы зла на земле, в том числе самые страшные и демонические, имеющие в конечной редукции (которую и обнаружит самое тонкое исследование) своей причиной *смертность* существа сознающего и чувствующего, смертность во всех ее конкретно переживаемых натуральных и социальных модальностях и последствиях — неравенство земной доли, обида на свою участь, природная обделенность, извращенная сласть хоть на время тотально властвовать над другой жизнью, крайней и самой сильной формой чего является ее уничтожение... В федоровской оптике можно развернуть следующую философскую эмблему, стягивающую в себя предел превращения зла в добро. Вот она сердцевинная, в логике всеобщего дела и всеобщего же спасения необходимая операция метаморфозы: скрежет зубовный, энергию убийства, мгновенного или растянутого злого торжества над другим в его аннигиляции обратить в энергию воскрешения, восстановления всего убиенного (*нет умерших, все умерщвленные* — людьми, стихиями, дикими зверями, несчастным случаем, самим порядком вещей...), в энергию творчества физических, бытийственных гарантий бессмертия... — разве это не сверхэквивалентный, богочеловеческий, демиургический триумф, но не прежний, чёрный, ущербный, отравляющий душевные глубины

мнимого «господина» над жизнью жертвы, а светлый, дарующий несказанную радость, открывающий безграничные просторы благого созидания в мире.

Тейяр де Шарден видит процесс эволюционного восхождения как извлечение из существующего самого в нем лучшего и достойного, постепенно растущего и накапливающегося, «доли избранной материи — одухотворенной сначала в наших душах, а затем вместе с нашими душами во Христе», чтобы «присоединиться к конечному Центру ее восполнения» (с. 22). И здесь о. Тейяр мыслит в духе богочеловечества (пусть он не знает этого понятия русской философии и не употребляет его), т. е. сотрудничества Бога и человека в завершении творения мира: «Благодаря совместному труду, на который Он Сам подвигает нас, происходит становление Христа, исполнение Его полноты, складывающееся из усилий *всего* тварного мира» (с. 22). Становление Христа, завершение Его Воплощения — именно так определяет о. Тейяр достижение Плеромы, полноты совершенного бытия для всего мира.

И в этом процессе роль самого человечества огромна. В «Божественной среде» можно встретить и некоторые наметки того, как, в какой последовательности включается род людской в синергическое взаимодействие с Творцом. Сначала он соединяется с Ним «в общей направленности Его и своей воли» (осознать Себя орудием осуществления воли Божией, как определял это Федоров), затем *приобщается* «к Нему в общей любви к достижению цели» (точное полагание высшей цели, наиболее эмоционально-глубоко зацепляющее сердца смертных, — у Федорова, где *Бог отцов* — «Бог... не мертвых, но живых», Мф. 22:32, Мк. 12:27, Лк. 20:38, именно *любовь* к умершим отцам и матерям одушевляет *всеобщее дело*). Наконец, каждый становится деловым, творческим «участником обожения мира в Иисусе Христе» (с. 32).

Опираясь на евангельские откровения Христа («Отец Мой доньше делает, и Я делаю», Ин. 5:17), Федоров развивал видение становящегося, незавершенного универсума — на пути к бессмертному типу бытия в ходе *всеобщего дела*. Активное христианство русских религиозных мыслителей исповедует эту идею незавершенного творения, его

«восьмого дня» (Бердяев), «часа человека» (митр. Антоний Сурожский), отданного его усилиям во исполнение воли Божией — «принести плоды творения, <...> довести творение до его полноты, воссоединить тварь с ее Творцом»³. Близкие мысли высказывает и о. Тейяр: «Быть может, нам кажется, что Творение уже давно завершено. Это заблуждение. Оно продолжается с новой силой, особенно в наиболее высоких сферах мира. <...> И именно его завершению служим мы даже самой грубой работой наших рук. Таковы в конечном счете смысл и ценность нашей деятельности. Благодаря связи материя — душа — Христос, *что бы мы ни делали*, мы приводим к Богу желанную Ему частицу бытия. Каждый своим *делом* мы хоть немного, но реально содействуем созидаанию Плеромы, то есть завершению мира во Христе» (с. 22).

Более всего человек встречается с Богом в своей деятельности, здесь — «наиболее подходящая среда» для *соприкосновения* с Ним. «Прежде всего, в своем действии я соединяюсь с творческой энергией Бога, я совпадаю с ней и делаюсь не только ее орудием, но и живым ее продолжением» (с. 23). Поразительное совпадение с установками активного христианства Федорова! Любимой мыслью русского мыслителя было наше уподобление Богу в главном — в *творческой* Его природе, стать же орудием осуществления Божьей воли на земле, в чем и есть наша задача, мы можем лишь через труд и творчество.

Именно *труд* и у Федорова, и у о. Тейяра становится самой существенной формой практического *богопочитания*, он в своем высшем задании — созидание нового обоженного, бессмертного статуса бытия (у Федорова), полноты Христа, Плеромы (у о. Тейяра) — приобретает священное значение. Любая трудовая, творческая деятельность, отмеченная «усилием, победой над инертностью», «муками рождения» (с. 31), приносит людям новые знания и умения, расширяет возможности жизни; в ней дети мира сего, *перерастая себя*, «трудятся на Царство Божие», пусть нередко «бессознательно и невольно» (с. 27).

Но эта «сверхприродная ценность земного труда» (с. 29) по-настоящему обнаруживает себя по мере расширения духовного горизонта *труженика Земли* от географически-локального до планетарного и

вселенского, по мере совершеннолетнего осознания человеком своего предназначения «по природе и по сверхприроде» (с. 27). Такое расширенное сознание включает в себя «потребность и радость созидать Царство Божие из всех сфер человеческой жизни», «продолжить в бесконечность свое усилие», «предаться душой и телом священному долгу исследования», *проникнуть* «за любые стены», *испробовать* «все пути», *заглянуть* «во все бездны» (с. 29), направляясь к тем великим, невиданным *вершинам*, куда возводит человечество творчески раскрытое христианство.

Так впервые в католическом регионе мировой религии Христа о. Тейяр утверждает активность человека в преображении мира и в собственном самосозидании как христианский долг, более того — как работу на «успех самого Бога» (с. 23). Его полное торжество в мироздании немислимо без тотальной победы принципов одухотворения, любви и вечной жизни, без спасения Его сознательно-чувствующих тварей, их соединения в едином божественном бытии (Теле Христовом, позже названном точкой Омега). Суммируем еще раз те основные положения, к которым пока пришла мысль автора «Божественной среды»: незавершенность творения, его продолжающееся становление, длящееся Воплощение Самого Христа как *макрокосмический онтогенез* обновленного бытия, восходящего к духу, к Плероме, в котором соучаствует вся тварь и прежде всего человек, спасая и преобразуя лучшую часть материи.

Сфера пассивности и ее обожение

Пока *сфера пассивности* в нашей жизни не просто делит свою власть пополам с областью нашей сознательной активности, но значительно перекрывает ее: «Мы знаем себя и управляем собой лишь в немислимо малой степени. Сразу же за пределами нашего сознания начинается непроницаемая — и в то же время густо населенная — тьма, в которую погружено всё то, что существует в нас и вокруг нас, без нас и несмотря на нас» (с. 35). Это и *тьма* нашего подсознания, и *тьма* огромного неподконтрольного нам мира с его бездонным прош-

лым и настоящим, масса сил и воздействий, идущих извне *макрокосма* и изнутри нашего собственного душевно-телесного *микрососма*, тех двух неисследимых *бездн, высшей и низшей*, о которых говорил еще Паскаль. «Я в гораздо большей степени получаю себя, нежели формирую» (с. 37) — о. Тейяр выражает глубинно христианское ощущение и осознание тварной несамобытности смертного человека, не владеющего по-настоящему своим «заимствованным» (по слову св. Максима Исповедника), превратным, от него по-настоящему независимым бытием.

Но и здесь, где человек еще игрушка того, что сам он называет случайностью, роком, Провидением, для о. Тейяра работает тот же эволюционный, по сути, религиозный императив всё большего освоения непознанного, управления им, выведения к Духу: «И долг христианина состоит в том, чтобы осветить и оживить Божественным Присутствием эту многообещающую и грозную тьму» (с. 35). Однако пока это лишь высшая цель и глобальная задача. А как обстоят дела сейчас, в реальности смертного человека, еще и не осознавшего задачи встать за штурвал эволюционного восхождения соратником Христовым?

Разобраться с отношением к тем силам, что воздействуют на нас помимо нашей воли и не поддаются нашему действию и противодействию, помогает различение их на две группы. С одной стороны, это — «пассивные силы возрастания», «благоприятствующие случайности, совпадения которых ежемгновенно обеспечивают сохранность и рост наималейшего из живых существ» (с. 38). Сюда прежде всего относится удивительная, имманентная развитию мира и человека направленность его ко все большей организованности, единству, сознанию, в ней особенно отчетливо открывается оживотворяющее *всеприсутствие Божье* — от самого начала мира до его высшего свершения.

В мистическом воодушевлении прозревает о. Тейяр в этих *пассивных*, радостно претерпеваемых *силах возрастания* «дивные руки» Творца — одну, «которая действует в такой глубине, что становится неотличимой для нас от истоков жизни» (с. 38), и другую, широко раскинувшуюся на всю Вселенную. К Богу обращается он в своеобразной синергической молитве-прошении: помочь ему стать верным

причастником той «жажды бытия», которую разлил в мире Господь, не дать иссякнуть в нем «священному вкусу бытия, этой первичной энергии» (с. 39), движущей миром, стать Ему помощником в промыслительном вселенском делании, стараясь «не загубить, не исказить, не растратить попусту свою способность любить и действовать» (с. 39)... Таков, кстати сказать, вполне активный ответ о. Тейяра на тот Божественный Промысел, который видит он в этих положительных силах, созидательно-благоприятных для жизни и человека, хотя и лежащих пока вне его воли и прямого действия.

А как же быть с другим классом пассивных сил — с силами не возрастания, а *умаления*, в коих невозможно увидеть «никаких добрых последствий, никакого положительного результата» (с. 40), с «этой областью нашей подлинной пассивности» (с. 41)? И можно ли *обожить*, как то обозначает автор в самом заглавии этой части «Божественной среды», многочисленные, разнообразные в своих формах силы умаления, отрицательные для нас и отрицающие нас? Все рассуждения об этих силах, смыкающихся со злом, с проблемой зла, носят у о. Тейяра, так же как у Федорова, преимущественно онтологический характер. Речь идет о самом глубоком зле — зле физическом. В нем особенно очевидно проявляется бытийственное рабство смертного человека у природных сил ущерба, разрушения и смерти, и оно же определяет в конечном итоге остальные формы зла, в том числе нравственные и социальные.

Со свойственным французскому уму вкусом к логической ясности, к классификации вещей и идей о. Тейяр разделяет силы умаления на две категории: *внешнего* и *внутреннего* происхождения. К *внешним* — относятся всякого рода неудачи, невезения, роковые случайности: несчастные случаи, стихийные бедствия, заражения болезнями, смертельные катастрофы... *Внутренние силы умаления* гнездятся в самой несовершенной природе человека, они нередко проявляют себя сразу по рождении человека в телесных недостатках и уродствах, в психической, интеллектуальной ущербности или вылезают позже в болезнях физических и душевных, в искажениях и перерождениях личностных качеств... Наконец, самое неизбежное для всех, даже для счастливо избежавших подобных негативных внутренних диверсий,—

«это возраст, старение, миг за мигот отнимающие нас у нас самих и толкающие к концу», тот неостановимый бег времени, что «превращает всех нас в осужденных на смертную казнь» (с. 42).

Смерть у Тейяра де Шардена, как у Федорова, является зловецким интегралом зла, сгущением всех перемалывающих нас сил умаления: «В смерти, как в океане, сольются наши внезапные или постепенные умаления. Смерть — это заключительный акт и завершение нашего разрушения: она есть *зло* — зло чисто физическое, являющееся естественным результатом материальной множественности, в которую мы погружены, но также и нравственное зло, поскольку эта беспорядочная множественность, источник всех противоречий и всякого распада, порождается и в обществе, и в нас самих, когда мы злоупотребляем своей свободой» (с. 42). И тогда встает самый смущающий, каверзный вопрос: «Но может ли Бог пребывать в смерти?» (с. 40). В действии сил возрастания, работающих на новый эон бытия, на Царствие Божие, усмотреть Его было радостно и легко, а как же здесь, в этих сферах, грозящих деградацией и гибелью?

О. Тейяр сначала напоминает об азах христианского упования, лежащих в капитальном факте Христова Воскресения, Его победы над смертью, нераздельно связанных с нашим собственным воскресением, что так неотразимо страстно утвердил ап. Павел. *Смертию смерть попра* — «И в самом деле, в христианском понимании великое торжество Творца и Искупителя заключается в превращении того, что само по себе являлось вселенским принципом разрушения и исчезновения, в главный фактор животворения» (с. 48). Но среди верующих в отношении к «последнему врагу», смерти, широко распространено чувство ложного смирения, «благочестивое» ее оправдание, принятия конца чуть ли не как дара Божия, как возможности, наконец, покинуть земную *юдоль страдания*, — и тут, на взгляд о. Тейяра, одна из причин отталкивания многих от Евангелия и христианства.

В ситуации встречи с природно-физическим злом прийти к правильному решению нам поможет разделение нашей позиции на две фазы. В первой мы должны предельно мобилизовать себя на борьбу со злом, опираясь при этом на помощь Бога. «При первых признаках упадка мы должны искать Бога единственным способом —

возненавидя обрушившееся на нас зло и делая всё, что в наших силах, чтобы избежать его» (с. 44), понимая, что именно в нашей нетерпимости к болезням и физическому ущербу мы соединяемся с милосердной любовью евангельского Христа, Облегчителя людских страданий, Исцелителя и Воскресителя. Вторая фаза открывается тогда, когда в финале этой борьбы за жизнь мы уже очевидно терпим крах перед лицом неостановимых сил разрушения и окончательного распада. Это, конечно, самый сложный узел в мысли Тейяра-христианина: «Как же мы можем потерпеть поражение, если Бог сражается вместе с нами? Что означает это поражение?» (с. 44).

Автор «Божественной среды» пытается ответить на этот вопрос, роковой для многих чувствительных сердец и колеблющихся умов, не раз именно на почве проблемы зла в мире при Благое Боге бунтовавших против веры христианской. Да, Господь совершенен, но мир находится еще в процессе становления, лишь только восходит к своему оптимуму, еще неупорядочен, еще радикально не преодолел тяги к рассеянию в множественность. Пытаясь найти оправдание и даже *освящение смерти* (чего, скажем, тот же Федоров не делал бы никогда), о. Тейяр верно отмечает, что, во-первых, *индивидуально* мы бессильны перед ней, а, во-вторых, и это главное, корень смерти — в самом несовершенном онтологическом порядке нынешнего бытия, и окончательная победа над злом «может быть одержана лишь во Вселенной с *единой* структурой» (с. 45) — и тут, в этих двух пунктах, русский мыслитель с ним бы вполне согласился.

Мы, каждый лично, не успеваем окончательно победить на поле брани за нашу жизнь, но это несколько не значит, что Бог, становящийся мир и мы сами терпим фиаско: «...Бог, *если мы с любовью доверимся Ему*, не избавляя нас ни от постепенного умирания, ни от конечной смерти, которые входят в нашу жизнь как ее важная составная часть, — преобразует их, подчиняя Своему высшему замыслу. И этому преобразению подлежат не только наши неизбежные ошибки, но и наши грехи, даже самые сознательные, если только мы раскаялись в них» (с. 46). В обоженную жизнь мы выходим через смерть и распад, они как бы *опустошают, освобождают* нас для Бога, дают ему проникнуть в нас, дабы смог Он «перестроить, переплавить,

пересоставить молекулы нашего существа» (с. 48), пересоздать старые элементы и структуру в новые. И тут есть правда: *не умрешь* (в прошлой, природно-смертной организации) — *не воскреснешь* (в новой, бессмертной), «...сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное...» (1 Кор. 15:42–44).

И всё же о. Тейяр здесь не делает необходимого удара на том, что смерть побеждается только в воскресении, он останавливается на образе Бога — чудесного Мастера, который в человеческом посмертии обращает сами наши дефекты, зло страдающего смертного бытия в добро, Своей волей и мощью преобразует само наше разрушение и смерть в торжество бессмертия, превращая несовершенное в совершенное. «Он обтесывает, гранит, шлифует нас, как камень, предназначенный занять точное место в Небесном Иерусалиме» (с. 47). На этих ответственных этапах финальных метаморфоз уже нет места активности человека, до того синергически увязанной с Богом, — здесь действует только Господь. У этого высокого догматического порога пока осторожно останавливается мысль о. Тейяра. Перейти его он сможет позже, в «Феномене человека», уже недвусмысленно включив задачу победы над смертью, совершенствования самой онтологической структуры мира и сознательного существа в ноосферные работы планетарного человечества.

Казалось бы, о. Тейяр вполне выразил свое видение «обожения пассивности», не выйдя здесь за широко принятые представления о Божественной прерогативе окончательного посмертного пересоздания человека. Но явная нестыковка такого финала с основным пафосом онтологической активности человека (этого сознательного острия эволюционного возрастания мира к духу, в процессе которого окончательного воплощается Христос) создает какую-то беспокойную душевную среду самого автора, пытающегося заклясть и свои личные страхи, отвращение перед смертью, и противоречия своей мысли экзистенциально-молитвенными выплесками. Он молит Бога дать ему распознать Его присутствие в той ужасной силе, которая придет когда-то уничтожить его, а в муках разрушения почувствовать: «это Ты Сам (только бы моя вера оказалась достаточно сильна) болезненно устранишь мою

плоть, чтобы проникнуть в самую сердцевину моей сущности и забрать меня» (с. 49). Самой чрезмерностью какой-то отчаянно разогретой эмоции это несколько напоминает «восторги» Ницше перед колебимым роком, его взвинченную «амор фати»: «Господи Сил, Сил неодолимых и животворных, поскольку из нас двоих Ты бесконечно сильнее, это Тебе надлежит сжечь меня в Своих огненных объятиях, которые сплавят нас воедино. Даруй же мне нечто еще более драгоценное, чем милость, о которой молят Тебя все верные. Мне недостаточно умереть, приобщившись Твоих Тайн. Научи меня *приобщиться их самой смертью*» (с. 49–50).

Конечно, как превосходящая индивидуально-душевная терапия, как религиозная попытка «учиться умирать» эти пронзительно-патетические страницы «Божественной среды» имеют свою экзистенциальную ценность. И тем не менее главное, собственно *тейяровское*, то, что он хочет более всего внедрить в сознание и христиан, и тех, кто отшатывается от христианства (прежде всего в силу, как им кажется, его обесценения мира и «пассивности перед злом, доходящей до извращенного культа умаления и страдания», — с. 50), — это совсем другое. И состоит оно в том, что *покорность Воле Божией* надо понимать и осуществлять в «активном, единственно верном смысле» (с. 50): постоянное, до пока возможного предела, сопротивление всем силам умаления и зла, непрерывная, всё расширяющаяся череда побед над ними. Такая истинная, Федоров сказал бы, *сыновья, совершеннолетняя* покорность Его воле, нисколько не должна и не может «размягчить, затупить превосходный клинок человеческой воли, нацеленной на все силы тьмы и умаления» (с. 52), а напротив — заострить его и точно направить. И даже усиливаясь *принять с верой* сокрушающую его в смерти неотразимую враждебную силу, он призывает «одновременно *не переставать* бороться против нее», надеясь, что в руках Божиих осуществится «таинственное превращение зла в добро», открывающее личности «область сверхчувственных превращений и возрастаний» (с. 51).

В примечании французского издателя к этой части «Божественной среды» приводится письмо о. Тейяра о. Огюсту Валансену, посланное ему, когда замысел этой работы уже был готов перейти в осуществле-

ние. Здесь Тейяр как священник, монах и ученый излагает другу (соединявшему в себе те же три призвания) основные условия для осуществления «полноты христианского усилия», которые он собирается развить в своей книге: в добавление к аскезе это — необходимость «положительных усилий, естественного совершенствования *своего* существа», участие в работе человечества, движимое сознанием, «что не одним только упорством в послушании, но осуществляемым *делом* мы служим завершению Плеромы, формируя ее будущий состав» (с. 53).

Вместе с тем здесь особенно резко выразился дуализм тогдашней внутренней позиции о. Тейяра, когда он разводит две фазы индивидуальной жизни и сознания: «Для каждого из нас есть время расти и время умалиться. То преобладает созидательный труд, то — мистическое уничтожение...». Эволюционный процесс делится на «природное становление личности человека» и «сверхприродное обезличивание во Христе» (с. 54). Слава Богу, это буквальное «обезличивание» исчезло в «Божественной среде», но в этом письме читаем: «Я *по существу* допускаю, что завершение мира состоится лишь через смерть, некую “ночь”, возврат, изменение центра и почти обезличивание... Единение со Христом предполагает, прежде всего, что мы перенесем в Него высший центр своего существования — что означает полный отказ от эгоизма...» (с. 53). Так в общее видение постепенного вращивания земного в небесное, активно-эволюционного обретения Царствия Божия, высшего, совершенного порядка бытия, определившееся еще в первых военных работах о. Тейяра, врезается катастрофический момент — смерть, *ночь*, резкая метаморфоза (вплоть до деперсонализации) исключительно силой и волей Божией...

Богословие «Божественной среды» всё же имеет в виду главным образом индивидуальный путь, индивидуальное самоопределение христианина в мире. И исключительное полагание на Бога, который берет целиком на Себя переход из смерти в новое бытие (с элементом даже «обезличивания») было во многом связано с этой установкой на сознание и выбор отдельного «я». В «Феномене человека» речь идет уже о человечестве как мощной коллективной величине, и возможности ее в мысли автора уже четко вырастают до онтологического дела построения ноосферы и вхождения ее в теосферу.

Федоров всегда стоял на всеобщем, всечеловеческом характере христианской задачи и христианского дела и только в таком разрезе их рассматривал. Индивидуальная аскетика, духовные упражнения по заклинанию ужаса конца, «благочестивые» теодицеи, оправдания Бога перед лицом сил умаления и смерти, экстатически являющие Его чудесным алхимиком по превращению зла в добро, занимали русского пророка богочеловекодействия мало, да и за историю христианского мира теоретиков (на эту тему), как и мистических практиков было более чем достаточно.

Христианская аскетика в балансе активности и пассивности

В качестве заключения к двум первым частям «Божественной среды» о. Тейяр суммирует результаты проделанного им исследования, применяя их к ряду положений христианской аскетики.

Привязанность и отрешенность — вот она, опять же двухфазовая позиция по отношению к миру, себе и Богу, которую он предлагает христианину. «Ваше главное желание и долг — соединиться с Богом. Но чтобы соединиться, для начала необходимо *стать*, стать самим собой, насколько это возможно. Поэтому развивайте себя, овладейте миром *для того, чтобы быть*. И потом, достигнув этой цели, отрешитесь, примите умаление ради того, чтобы *принадлежать другому*. Вот двойкий и вместе с тем единственный завет всей христианской аскетики» (с. 56). Совершенствоваться, развивать таланты, возрастать — настоящий долг христианина, более того, его активность, одушевленная сознанием любовного сотрудничества с Богом, призвана обнять все стороны мирской жизни, иначе говоря, литургизировать, сакрализировать ее.

«*Всё, что имеешь, продай и раздай нищим <...> и приходи, следуя за Мною*» (Лк. 18:22) — эту Христову заповедь о. Тейяр трактует в таком же активно-эволюционном духе: «Не оставил ли самого себя, в то же время себя обретая, тот, кто покорял Землю, лишь затем, чтобы подчинить еще немного материи духу?» (с. 57). За Христом идут те, кто

«смело следовал путем труда, внутреннего обновления, неустанного расширения и возвышения своего идеала (с. 57—58), кто стремился «жить всё полнее, всё более высокими сферами *своего* существа...» (с. 58).

Но в предлагаемом автором балансе земного существования христианина за этой активной фазой развития следует фаза пассивности и отрешенности: «стремление к Небу, трудный мучительный прорыв через материю» завершается через смерть «самоотречением в Боге» (с. 61), переплавляющим наше естество для Своего Царствия. Только Богу — повторяет о. Тейяр — принадлежит прерогатива «претворения всякой смерти в иную жизнь» (с. 59). Автор хочет гармонизировать в ритме вдоха и выдоха эти две фазы: активного участия в строительстве своей личности и мира на пути восхождения и отречения от себя и всего мира перед лицом смерти и «мистического уничтожения» (с. 59) («мистической аннигиляции», в дословном переводе).

И здесь мы опять сталкиваемся с глубинным *неудобством* мысли автора: собираем мы, собираем на пределе всех сил сокровище своей личности, возрастаем, преобразуем и одухотворяем мир вокруг, сознательно осуществляя эволюционный закон движения мира к духу и Богу, и вдруг смерть, дезинтеграция нашей выпестованной личности, потеря сознания себя и мира, *ночь* — как не усомниться в благе, да и в самом существовании эволюционного закона, требующего нашего участия с Богом во всё более активном и точном разворачивании этого блага. Не включая, как Федоров, борьбу со смертью в активную фазу земного долга человека, вернее, не делая эту фазу заглавной и тотальной, о. Тейяр бросает тень на само предварительное требование активности, раз главный ее плод — человеческая личность — всё равно только в Божественной перестройке по-настоящему обретает свое сверхъестественное совершенство. Перескочить тут через противоречие, через болевой узел, точнее, замутить первое и несколько анестезировать второй о. Тейяру удастся, как уже отмечалось, только включив на экстатический максимум мистическую эмоциональность: «Владыка смерти вскоре неизбежно посетит нас — возможно, мы уже слышим Его шаги. Не будем предвосхищать Его час и не убоимся его. Когда Он войдет в нас, чтобы разрушить, как нам может показаться, нашу доблесть и силу, которые мы с таким старанием и

любовью собирали для Него по капле со всех соков Земли, Он будет подобен любящему Огню и в Нем окончательно совершится наше единение» (с. 59).

Недаром о. Тейяру тут изменяет элементарный христианский вкус: Владыка смерти фактически сливается с Богом, тогда как «имущий державу Смерти», напротив, известный Его антагонист, а любимый тем же о. Тейяром ап. Павел называет смерть «последним врагом» (1 Кор. 15:26), обреченным *истреблению*. Достаточно сильный элемент того, что последователи Федорова первой трети XX века Александр Горский и Николай Сетницкий называли смертобожничеством (обожествлением смерти), проскальзывает по склону восторженного самоуговаривания и самоэкзальтации, утыкаясь в *обожествление пассивности*, вторую фазу «дыхания души» верующего, как это представлялось автору «Божественной среды».

Развитие у о. Тейяра завершается жертвенным самоотречением: «мы присоединяем свои усилия к работе Божественных рук (синергическая фаза — С.С.), которые совершенствуют и приготавливают нас (и нас, и мир) к конечному единению через жертву» (с. 57). Подобный жертвенный акцент чужд активному христианству Федорова. Вообще эта чрезмерная экстраполяция древней идеи жертвы — пусть на сублимированно сакральном уровне — всё же сохраняет в себе ее принцип вбирания в себя кем-то, *высшим* и *сильным*, того, кто онтологически от него зависит, его умаления, истаивания, уничтожения в другом, будет ли это мифологическое чудовище или то или иное божество. В жертве всегда просматривались освящение, морализация *религиозным* сознанием (разного уровня и этапа развития) всё же недолжного (по высочайшему счету) порядка вещей, стоящего на пожирании и смерти. Скажем, существует восприятие пищи как жертвы, прежде всего в случае с растительным, *райским* питанием: плоды, мол, сами отдают себя в жертву — хотя это, пусть и не столь очевидное, как с кровавой животной едой, но всё же пожирание.

Христос, агнец Божий, принес Своим мученичеством и смертью добровольную жертву за мир — во искупление его грехов и спасение — таково общехристианское мнение. Но в чем смысл этого искупления? Со стороны людей крестная казнь Богочеловека была страш-

ным злодейством, в котором они явили себя в самом недостойном, подлом и жестоком виде. Наивное недоумение: люди терзали и распяли Совершеннейшего и Чистейшего и почему-то получили онтологическое прощение?! По католической теории кровавого искупления, развитой в XI в. Ансельмом Кентерберийским и позднее с некоторыми поправками принятой и в протестантизме, невинная смерть Безгрешного Существа становится своеобразным выкупом Богу, честь которого человек оскорбил в грехопадении. Такое странно-низменное, «слишком человеческое», во всяком случае, внешне-юридическое представление о Боге Отце искажает и суть подвига Христа, этой победы над силами смерти и разложения, открывшей высшую надежду людям на воскресение и бессмертие (на чем так настаивал ап. Павел). Как писал Федоров: «Если смотреть на подвиг Христа только как на оправдание, то нужно допустить, что умиловать всеведущее, всемогущее Существо могут только страдания невинного существа; если это не так, в таком случае должно признать, что в самом подвиге заключается соединение знания и силы, возвращающей жизнь; и тогда, т. е. в последнем случае, подвиг будет требованием со стороны Бога — полного Ему уподобления, а не умилованием только Его» (I, 144).

Вообще в сравнении с католичеством с его психической замороженностью муками, язвами, стигматами Христа, с экстатическим сопереживанием Спасителю в крестном Его страдании, чем так часто дышит мистика католических святых, православие (особенно отчетливо в православном богословии и философии) более онтологично, глубже восчувствует вочеловечение Христа как соединение в Нем двух природ, Божественной и человеческой, в которых Он совершает Свои дела исцеления и воскрешения и Сам воскресает, открывая тем самым реальный шанс человеческой природе на сотрудничество с Божественной в преодолении смерти и тления, главных последствий первородного греха, так прискорбно исказивших эту природу. В этом и состоит глубинная суть искупления Христом рода людского, искупления, заявленного Крестом и Воскресением, но более всего — заданного человечеству как цель и свершение...

О. Тейяра в своем толковании «*смысла Креста*» оказывается ближе активному христианству русских православных мыслителей — как раз

в силу того, что рассматривает этот смысл в оптике своего христианско-эволюционизма. Он не приемлет распространенное поклонение Кресту «не как высшей цели, которой мы достигнем, если перерастем себя, но как символу печали, ограничения и подавления» (с. 62), когда идет *необдуманное* и *легкомысленное* злоупотребление затасканными понятиями «жертва», «заклание», «искупление»... Для о. Тейяра исповедником Креста является всякий, возможно, формально даже и далекий от Церкви человек, «кто убежден, что в великом смятении, которым охвачено человечество, перед ним открывается выход и что это — путь *восхождения*» (с. 62). Этот путь совпадает с направлением и целью самой развивающейся жизни, но от человека, осознавшего это движение мира к «наивысшему одухотворению», оно требует «максимального усилия» — вспомним евангельское слово, что «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11:12), силою исследования, труда, творчества, как уже раскрывает и Федоров, и о. Тейяр. Но чтобы осознать эту великую цель, начать ее осуществление, необходимо отречься от приманок временных удовольствий и благ, жестко очерченных смертным кругом мира сего, вырваться из заклиненности в этом круге, или точнее — в белищем колесе. Распятие «побуждает нас пересечь некий рубеж, некую критическую точку» (с. 63) отречения и нового онтологического выбора, становясь «и символом и реальностью гигантского вековечного труда, мало-помалу возвышающего тварный дух, чтобы привести его в глубины Божественной среды» (с. 64). Тейяр де Шарден неистощим в своем активно-эволюционном раскрытии смысла Креста: он «само творение, которое с Божьей помощью взбирается по склонам бытия» (с. 64); к тем вершинам, куда крест нас призывает, «мы взбираемся по тропе, совпадающей с дорогой всеобщего прогресса» (с. 58); «Крест не бесчеловечен, но сверхчеловечен <...> с самого зарождения нынешнего человечества он был воздвигнут как указатель пути, ведущего к высочайшим вершинам творения» (с. 64)... И эти *вершины* обретут ясные очертания, если мы вспомним очевиднейшее: крестный земной путь Христа, включая его центральный момент — самый Крест, — завершается победным Воскресением. Все замечательные эволюционно-вселенские уподобления о. Тейяра подспудно освещаются тут светом этой высшей воскресительной и преображающей человека и мир цели.

Оттого столь естественно вслед за «Смыслом Креста» следует у о. Тейяра небольшая главка, посвященная его излюбленной теме, всегда высекающей из него особый эмоциональный подъем, интеллектуальный азарт в ее защите и проникновенно-молитвенные интонации, — «*Духовной силе материи*». Само вочеловечение, воплощение Бога дает ему высший метафизический аргумент в борьбе против антитезы материи и духа, души и плоти, столь вьевшейся в поры христиански-аскетического ощущения мира. Да, укрепляет его в стремлении «вернуть права священной материи и воздать ей хвалу» тот капитальный факт, что «придя на Землю, Господь пожелал облечься в нее, спасти ее и освятить» (с. 66).

Материя, эта воспринимаемая нашими органами чувств целостность всего существующего, эта «всеобщая, универсальная, осязаемая, бесконечно разнообразная и подвижная среда, в недра которой погружена наша жизнь», предстает как «*двулика* сила» (с. 66). С одной стороны, мы испытываем на себе ее стихийную и смертоносную мощь, в тисках природно-материального закона «вся тварь совокупно стелает и мучится донныне» (Рим. 8:22). Это и есть то, что можно назвать природным порядком вещей: пожирание, вытеснение, смерть индивидуума — определяющие его черты. Но мало кто так, как Пьер Тейяр, чувствовал и жизнеподательную сторону материи, дарующую «радость существовать, счастье осязать, силу преодолевать, наслаждение возрастать» (с. 66). «Материя питает, поддерживает, связывает со всем на свете, наполняет жизнью» (с. 66), в ней живет импульс к бытию, к его умножению и развитию (именно в нем о. Тейяр и провидит духовную сторону материи).

В *материю* облечен весь дорогой нам собор тварных существ, ждущих «с надеждою откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19), освобождения «от рабства тлению» (Рим. 8:21), от природного закона пожирания и смерти (но, увы, и сами эти *сыны* пока в теле тленном). То есть материальная жизнь сама, сама материя как бы ищет избавления от своих темных, негативных качеств, от того природно-смертного закона, в котором она существует. «По ее (материи. — С.С.) природе и вследствие первородного греха в ней действительно заключено постоянное стремление к упадку. Но по ее природе также и бла-

годаря Воплощению в ней есть причастность (направленность или влечение) к сверхбытию, которая уравнивает и даже преодолевает разные “*fomes peccati*” (лат. побуждения ко греху. — С.С.)» (с. 67—68). Так мысль о. Тейяра постоянно *прошивается* его глубинной интуицией о наличии в самой ткани материального бытия особой интенции к возрастанию сложности и духовности — позднее она получит у него название радиальной энергии (сейчас же именуется «духовной силой материи»). И в завершающей главку молитве к Материи (уникальный адресат в богатейшей христианской молитвенной практике!), при наличии в этой молитве несколько экстатически-женственного склонения («О, влекущая и могучая материя, материя размягчающая и укрепляющая, обогащающая и разрушающая, — вверившись небесным силам, которые сделали твои воды благоуханными и чистыми, я отдаюсь твоим великим просторам...»), всё же *отдается* восторженный ее поклонник прежде всего ее радиальной составляющей, потоку восхождения, в котором живет «сила Христова», вошедшая в материю: «Влеки меня своим притяжением, питай меня своими соками. Укрепляй меня своим сопротивлением. Освобождай меня утратами. И наконец, всею собою — освяти меня» (с. 71).

А в молитвенном обращении уже ко Христу о. Тейяр просит боготатной помощи: «Дай нам» понять, как Ты в Своем материальном воплощении умел «ревностно покорять <...> духовную силу материи» (с. 67), чтобы самим овладеть такой способностью. Задача в том, чтобы в нашем восхождении к высшей природе пройти и оставить позади в истории нашего роста «зону материи, *взятую в ее материальном и чувственном аспекте*» и выйти «к другой, предоставленной нашим новым усилиям роста, поиска, покорения, “обожения”, — к зоне материи, *взятой в аспекте духовном*» (с. 68). Под первой зоной понимается та власть материального и чувственного над нами, что так влечет нас к минимуму труда и большому удовольствию, под второй же та, что направляет к духовным далям, требуя от нас максимально напряженных усилий.

Изредка в явленном здесь самом обобщенном видении того, как разрушительные, дурно-роковые силы материи медленно преодолеваются, оставляя место *избранной* материальной *субстанции*, все возрастающей

ее «духовной силе», появляются некоторые конкретные штрихи, знаменующие продвижение материи к духу: это отказ всё более христианизированного мира от «некоторых видов пищи», от страсти к обладанию материальными благами, от пустой суеты, выход к большему «созерцанию и целомудрию», когда «истинный сверхприродный христианин» начинает-таки осуществлять христианское дело: «не оставляет творение в прежнем состоянии и не уничтожает его — он его одухотворяет» (с. 70).

Божественная среда, ее природа и развитие

Само понятие «Божественная среда» принадлежит о. Тейяру, первоначально оно возникло не столько как плод богословской спекуляции, философского умозрения, а скорее как его личное, молитвенно выраженное прозрение Божественного. Правда, это прозрение направлялось словами ап. Павла, какими тот описывал язычникам-афинянам Единого Бога, Которого он им проповедовал: «...ибо мы Им живем и движемся и существуем...» (Деян. 17:28). Уже в первом своем сочинении «Космическая жизнь» о. Тейяр цитирует по-латыни это место из «Деяний апостолов», определяя им «трансцендентное и одновременно имманентное Божество»⁴. А в молитве ко Христу, завершающей «Космическую жизнь», звучит: «Я люблю Тебя как Источник, как активную и животворящую Среду, Предел и Исход Мира, в том числе природного, и его становления»⁵. Собственно само выражение «Божественная среда» появляется в одном из писем к Маргерит Тейяр-Шамбон⁶ времени обдумывания «Мистической среды» (как уже отмечалось, первом наброске будущей «Божественной среды») и в самом этом эссе, опять же в молитвенном обращении к «Божественной среде» с просьбой явить себя «как Средоточие всех Энергий»⁷. И эпиграфом как к «Мистической среде», так и к «Божественной среде» стояли всё те же основоположные слова ап. Павла, правда, во второй работе лишь в усеченном виде: «In eo vivimus» («Им живем»). И эта опора о. Тейяра в своей интуиции и видении на любимого апостола утверждается еще одним его высказыванием, поставленным как латинский эпиграф к последней — третьей — части

книги, имеющей одноименное с ней название «Божественная среда»: «Никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя. <...> Живем ли, или умираем, — всегда Господни» (Рим. 14:7–8).

Сфера и Центр. Мистический «Рай» отца Тейяра

Как особый мистический опыт, мистический тип познания, отличный от экспериментально-научного или рационального, описывает о. Тейяр открытие Божественной среды: «Восприятие Божественного Всеприсутствия есть прежде всего род видения, ощущения, то есть род интуиции, улавливающей некоторые высшие свойства предметов. Поэтому оно не может быть прямо достигнуто никакими рассуждениями, никакими ухищрениями. Подобно жизни, оно есть дар, ее высшее доступное опыту достижение» (с. 91). Он пытается дать нам понять, как возникает ощущение «неизъяснимо общего во всех вещах», как проскальзывает оно поначалу в некоем «смутном звуке, аромате, свете» (с. 89), постепенно выходя к *качественно новому чувству*, открытию нового измерения бытия, в котором всё со всем связано... Чувство Целого, даже в первичном, природном своем качестве, — ступенька к восприятию уже «внутренних уровней бытия», пронизанных глубинным сиянием, прозрачным свечением Бога. О. Тейяр учит такому мистическому опыту, последовательности его духовных процедур, которые начинаются «с усиленной постоянной молитвы — молитвы о главном даре»: «Господи! Чтобы открылись глаза наши» (Мф. 20:33). *Господи, дай мне увидеть!* — увидеть то, что видела итальянская святая Анжела из Фолиньо (1248–1309), слова которой «Мир полон Богом», приводимые в книге, так точно передают ощущение «Божественной среды», как понимает ее о. Тейяр.

Сам акцент в восчувствии Бога на *Присутствие Его в мире*, которое сквозит отовсюду, наполняет всё, «пропитывает, лепит нас при помощи всех без исключения творений», *омывает* «нас своим живым светом» (с. 72), то есть определение Его через *Божественную среду*, — глубочайше характерно, ибо прежде всего обращает нас по существу к тем тварным энергиям Бога, которые, по св. Григорию Паламе, исходят в мир, пронизывают его, оживляют и влекут к Нему. Оригинальность

видения о. Тейяра в том, что и трансцендентная сущность Бога «в *Его* собственном победоносном и личностном единстве» (с. 73) рассматривается им как «крайняя точка» *универсальной Божественной среды*. Бог — одновременно и *сфера*, и *центр*. «Именно потому, что Бог бесконечно удален и подобен точке, Он бесконечно близок и разлит повсюду. Именно потому, что Он есть центр, Он объемлет всю сферу. <...> Какой бы необъятной ни была Божественная среда, она в действительности является *Центром*. Она обладает свойством центра, то есть прежде всего абсолютной и безусловной властью соединять (и, следовательно, завершать) тварные существа в своем лоне. В Божественной среде все элементы Вселенной *соприкасаются* друг с другом тем, что есть в них самого глубинного и самого окончательного» (с. 74).

О. Тейяр разворачивает картину будущего блаженного бытия в лоне Божественной среды как *Центра* (будущей точки Омега), в коем постепенно собираются сознательные, очищенные, преображенные элементы мира. Собственно речь идет о его попытке представить свой мистический «Рай», описать то, что обретает там человек, верный Христу. Получается своего рода заманчивая апологетика веры, раскрытие такого состояния бытия и таких его свойств, что являются высшим чаянием смертного, страдающего человека. (Кстати, эта апологетика открывает и характерные личные склонения такого чаяния самого французского мыслителя.) Здесь — прежде всего царство нетления, сохранности всего самого дорогого и ценного для сознательного, чувствующего существа (ничего из этого он не утрачивает, как и не подвергается «опасности дальнейшей порчи»), здесь нет места «безнадежной непроницаемости природной среды», о которую разбивается множество наших усилий, здесь уходит «взаимное отчуждение и разобщенность» (с. 75), эта земная отравка человеческих взаимоотношений, утоляются все былые разрывы, горести, несчастья, боль разлук — мы в круге вечного свидания всех со всеми (и тут о. Тейяр, вечный изгнанник, особенно проникновенен в своих интонациях)...

В мистическом предвосхищении соединения с Богом, где каждый вмещает в себя всё и всех, о. Тейяр воспаряет *туда* пророческой, поэтической мечтой, *туда*, где «наряду со средоточием всяческой красоты» мы находим «сверх-живую, сверх-чувствительную, сверх-деятельную точку

Вселенной», где «наша способность действовать и поклоняться <...> достигнет *полноты*», где «собраны и сохранены все наши малейшие желания и усилия, и там они могут вызвать мгновенный отклик в каждой частице Вселенной» (с. 75). Сам этот «отклик» — чрезвычайно важная черточка: преображенный универсум стоит уже на новых внутренних законах, сменивших непроницаемость и косность самой материальной его основы (о чем так выразительно писал и Федоров, расширявший понятие неродственности до космической категории, до качества нынешнего статуса материального бытия с его *злом* отдельности и вытеснения, и Вл. Соловьев 8). О. Тейяр как раз и рисует такое новое состояние уже преображенного, соединившегося с Богом бытия: сама космическая среда *прозрачивается*, все ее сознательные, чувствующие элементы родственно сопрягаются в некий чуткий единый организм, любовно резонирующий на любое воздействие в каждой своей точке...

Подчеркивая очевидное отличие идеи христианского единства с Богом, включающей убеждение, что в конечном итоге «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15:28), от языческого пантеизма, сочетающего человека с чувственными, материальными стихиями природы и растворяющего его в них, о. Тейяр вместе с тем предостерегает от крайностей всякого рода мистического визионерства тех же иллюминатов, игнорирующих трудное, медленное, творчески восходящее движение мира к совершенному порядку бытия. Бог для них действует *несмотря* и *помимо* человека: «Это ложное чудотворство, мешающее человеческому усилию и расхолаживающее его» (с. 78). Более того, отличительным признаком истинного единения в Боге становится не поглощение сознательных индивидуальных элементов в Боге, а их персонализация — «*соединиться* (то есть стать другим), *оставаясь собой*»: «Наш Бог, напротив, доводит до предела дифференциацию творений, сосредотачивая их в себе. В высшей точке соединения с Богом избранные обретают в Нем завершение своего индивидуального становления» (с. 76). Как видим, уже нет никакого «почти обезличивания», как и исчезает упор на полной переплавке наших существ исключительно Божественной рукой — видение самого о. Тейяра упорно идет вперед, уточняется, хотя и тормозится догматической оглядкой. Еще остаются «избранные», хотя и глубинно отторгаемые душой. Остаются и излюбленные национальной

французской логикой балансы оппозиций, несколько механизмирующие внутреннюю жизнь преображенных существ в Божественной среде.

В потоке поэтического красноречия автора эти балансы выстраиваются в длинную череду: в Божественной среде мы обретаем и «Того, Кто плачет» и «Того, Кто успокаивает»; здесь «мы в равной степени нуждаемся во всем и не нуждаемся ни в чем»; «всё нам необходимо» в огромном мире и вместе «ничто нам не необходимо» при наличии «единственной пленяющей нас *Божественной Реальности*; «Всё для меня есть Всё, и всё для меня — ничто; всё для меня — Бог, и всё — прах» (с. 80)... Здесь постоянно звучит доминирующая «ангельская нота» (именно ее, полагает автор, замороженно слышал св. Франциск Ассизский), «несказанно простое звучание», и на него *резонирует* бесконечно богатая внутренняя жизнь верных Богу, переливающаяся опять же балансами чувств и духовных переживаний: «любви и рассудительности, пылкости и спокойствия, уравновешенности и восторга, страсти и безразличия, обладания и отрешенности, покоя и движения» (с. 80). И определяет о. Тейяр это райское самоощущение избранных Царствия, «это состояние нескончаемого и трезвого хмеля» опять же как «страстное бесстрашие» (с. 80).

Такую гармонически-контрастную *динамику* между *активностью* и *пассивностью*, *привязанностью* и *отрешенностью*, *строительством* себя и *самоотречением*... о. Тейяр полагает качеством лучшего, творчески развиваемого им христианского мистицизма, отражающим свободный отклик человеческой души на внешний мир и его обстоятельства. Можно согласиться, что *гармония* противоположностей действительна для диалектики разорванного бытия в его земном смертном статусе и, следовательно, для индивидуально христианской на него реакции, но всё же сомнительно переносить такую *гармонию* в вечность, тем более местами впадая при этом в олеографию расхожих райских картинок.

Вселенский Христос и человечество

В своем восприятии Божественной среды автор предельно христоцентричен. Как Божественное Всеприсутствие, Безмерность Бога являются себя человечеству? — ставит он вопрос и отвечает: через ощущение

«освящающей благодати», подобной той любви, милосердной любви, которая, по Писанию, должна стать главной несокрушимой опорой мира, иначе говоря, принципом связи всего со всем в обоженном Универсуме. О. Тейяр дает чеканное определение этой «высшей и сложной Реальности», завершающей мировой процесс: «Это количественное восполнение и качественное завершение всех вещей, таинственная Плерома, где Единый Сущий и тварное множество сливаются без смешения в одно целое, которое, не прибавляя ничего существенного к Богу, станет, однако, неким торжеством и всеобщностью бытия» (с. 82). Так вот, *центром и душой* Плеромы и является Воплотившийся Логос, Который «через Свою человечность» *ведет* Вселенную, пронизанную Его энергиями, к Богу. Для о. Тейяра «Божественное *Всеприсутствие* проявляется в нашем мире как *система организующих сил Вселенского Христа*» (с. 82), иначе говоря, в своей мысли он готов отождествить для нас воплотившегося Христа с Божественной средой, которую христианин воспринимает как единое Тело Христово, включающее в себя и его самого через мистерию Святой Евхаристии. Каждая литургия, каждое причащение верующего, прошлого, настоящего и будущего, к божественной, бессмертной природе *Вселенского Христа*, вместе с тем *Единокровного* всему человечеству, для о. Тейяра входит в единую мировую Литургию и единое мировое Причащение.

Федоров видел всеобщее дело воскрешения умерших и преображения мира как внехрамовую литургию. В ней *престолом* становится вся планета и вся Вселенная, это гигантское поприще действия сынов и дочерей человеческих. А те, осуществляя волю Божью, и по примеру Христа-Исцелителя и Воскресителя, — вкупе со всеми силами и энергиями *небесными* и земными — обращают «силы природы, рождающей и умерщвляющей, в воссозидающие и оживляющие» (II, 48).

Для о. Тейяра в *структуре Вселенной* человечество «представляет собой область непрерывного духовного преображения, в которой все без исключения низшие силы и реальности возвышаются, становясь ощущениями, чувствами, мыслями, способностью познавать и любить. Вокруг Земли, центра наших усилий, души образуют некий огненный пласт материи, погруженный в Бога. С динамической, биологической точки зрения, этот пласт так же неотделим от Земли, как

растение от питающей его среды» (с. 84–85). Это, по существу, своеобразная мистико-христианская транспозиция его идеи ноосферы, уже созревшей к этому времени, ноосферы, целью которой в самом обобщенном виде является как раз пресуществление несовершенного в более совершенное, сублимация низшего в высшее, низших, амбивалентных материальных сил в духовные энергии. Являясь для о. Тейяра образом и реальностью такой трансмутации, Евхаристия выходит у него (как и у Федорова) за пределы храма, расширяясь до внехрамовой, космической литургии: «Евхаристическое преображение, в котором человеческая природа изменяет материальный мир, а Святые Дары изменяют нашу человеческую природу, превышает и дополняет пресуществление хлеба на престоле. Мало-помалу, оно неотвратимо заполняет Вселенную» (с. 85).

Тейяру де Шардену близок образ Христа не умаленного и страдающего, Кому так часто уподобляются подвижники (вспомним яркий тут пример — св. Франциска Ассизского), а Христа в гигантской, всепроникающей силе Вселенского Управителя космическим процессом восхождения к духу, Кому он поклоняется всей нерастраченной, избыточной страстью глубин своего существа. Такому Христу направляет он свои горячие молитвы, постоянно вторгающиеся в размышления о Тейяра и венчающие их. Вот он «*всем своим нутром*» *вопиет, призывает* Его явиться миру, всё больше набирающему свою земную *славу*, дабы верные вместе с Ним смогли быстрее свернуть мир сей с его ущербных путей: «О Иисусе, разорви тучи, подобно молнии! Яви нам Себя как Силу, Славу и Воскресение! Стань для нас Вседержителем, Чей лик заполнял в древних базиликах все пространство куполов!..» (с. 88). Человечество должно не просто ждать такого Славного Пришествия Христа, но деятельно к нему готовиться и самим своим благим усердием *ускорять* Его приход. Божественная Среда и человечество находятся в динамическом отношении, *возрастающая сила* ее воздействия связана с движением навстречу ей *существ сознательных и чувствующих*.

В своей книге по деятельной аскетике о. Тейяр по-новому рассматривает три традиционные и, как он пишет, «с виду “статичные” добродетели, но в действительности самые активные и безграничные из всех» (с. 92), способствующие этому движению к Богу: *чистоту, веру*

и верность. Эти добродетели раскрываются и оцениваются автором прежде всего в их творческих возможностях по отношению к Божественной среде, к возрастанию мира, к его высшему единению как в своих элементах, так и в Боге. Чистота, обычно понимаемая как целомудрие, как бегство от грехов, у о. Тейяра расширяется именно в этом смысле: «...чист тот, кто, следуя своему мирскому призванию, старается поставить заботу о становлении Христа во всех предметах выше своей непосредственной мимолетной выгоды», придавая своему порыву к Богу как Центру всей огромной онтологической работы восхождения всё большую интенсивность. И напротив, человек в своей ищущей земных наслаждений эгоистической самости, сторож «принципа разделения», отъединения от других, от процесса «объединения Вселенной в Боге» (с. 93) — живет в *духовной нечистоте*.

Взращивая в себе благодатные единящие энергии и известными христианскими способами (умной молитвой, участием в таинствах, чистотой совести...), и тем, о чем о. Тейяр пока говорит в самом общем виде как максимуму активности в соработничестве со Христом, мы тем самым, духовно и телесно *опрозрачиваясь*, даем возможность Божественной *диафании* достичь своими лучами нашей глубины и способствуем возрастанию окружающей нас Божественной среды.

Вера в Бога у о. Тейяра подразумевает и «безграничное доверие к Его благотворной силе» (с. 94), и познание Его, без чего невозможно это первичное доверие. Он утверждает веру евангельскую, точнее всего дающую нам Его познать. И что же открывается? Господь выступает здесь «прежде всего и превыше всего как *некая действенная сила*» (с. 95), сила утишать стихии, умножать хлеба, исцелять больных и воскрешать умерших — сила, требующаяся от людей настоящей веры, чтобы делать то же. В Христовом повелении творить Его дела и открытой людям надежде даже «*больше сих сотворить*» Николай Федоров увидел своего рода программу для общего дела. Нечто подобное, только выраженное пока не столь прямо, мы находим и в «Божественной среде»: «Не будем же заглушать в себе это откровение о возможности оживотворения в Боге сил природы, но, напротив, решительно поместим его в центре нашего видения мира — постараемся лишь хорошо понять его» (с. 95).

Вера действует, но это не значит, что «Бог произведет в материи и в наших телах те результаты, которых мы до сих пор достигали лишь с помощью нашей изобретательности...» (с. 95). В материальном и духовно-человеческом мире есть свои закономерности развития, свои достижения и устремления, и они имеют свою неотменяемую ценность, как не отменяется и «человеческая обязанность делать максимальные усилия» (с. 95). Действенная вера лишь окрыляет их конечной целью — под ее воздействием мир и оказывается способным к одушевлению и одухотворению. Это одухотворение хаотичных, смертоносных начал мира демонстрируют Христовы чудеса, в них над природной причинностью начинает действовать другая — высшая, духовная причинность, какой еще лишь предстоит овладеть сынам человеческим.

Но, напомним, о. Тейяр хочет уже сейчас пассивные силы умаления (несчастья, болезни, смерть...) привести к обожению, через правильное, как ему кажется, отношение к ним, усмотрев и в них Божественный Промысел и благо. И вновь говорит об этом как о части своей *веры*. Недаром тут же утверждаемое положительное отношение к разрушению разумного существа облекается в форму исступленного моления к Богу: дать ему в *такое* поверить, *помочь его неверию!* «В иные дни мир кажется нам пугающим — необъятным, слепым, жестоким» (с. 96) — о. Тейяр рисует картину углости нашего малого обихоженого островка жизни, *героически* созданной «обитаемой зоны», которой постоянно грозит «ужасное Нечто» в виде разгула разного рода роковых сил и слепых стихий, могущих в мгновение ока слизнуть в бездну небытия все великолепные плоды нашего творчества и труда, включая нас самих. «Боже мой, поскольку мое человеческое достоинство запретило мне закрывать на это глаза — я ведь не животное и не ребенок, — сделай так, чтобы я поклонялся этому Нечто в Тебе, видя Тебя сокрытым в нем, чтобы я не впал в искушение проклясть мир и Того, Кто его создал» (с. 97). Тут, на мой взгляд, о. Тейяр явно впадает в ту частую религиозную ошибку, против которой предостерегал Федоров, — смешение действия смертоносных природно-космических сил нынешнего падшего порядка бытия с Богом, как будто и Он в них присутствует. «Надо лишь поверить в это, — испуганно уговаривает себя молящийся, — поверить тем

сильней и отчаянней, чем страшной и неумолимей покажется реальность» (с. 97). А если Бога там, в катастрофе и смерти, нет, то он готов и мир проклясть, и Творца такого мира. Одна терапевтическая аберрация (заклинание ужаса смерти, дабы превратить его в восторг отдачи себя в руки Божьи для окончательного преображения) влечет за собой другую, в которой забывается, что «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1:13), что Он — «Начальник Жизни», с Которым всем нам вместе и надо упразднить весь этот кошмар вытеснения и смерти, установившийся в мире после грехопадения.

Третья добродетель, *верность*, деятельно приобщает к Богу, это — уже глубокое, неизываемое принятие человеком в себя Божьей воли в качестве ее исполнителя. Такой *верный* исполнитель ищет всё большего совершенствования, работает над своим, уникальным вкладом в Божественную цель, в окончательное формирование облика преображенного мира. «Именно верность и только верность позволяет нам принимать предложения вступить с Богом в контакт, которые Он делает нам всегда и всюду...» (с. 98). *Верность*, вкупе с *верой* и *чистотой*, обладает наибольшей силой единения с Богом, но само это единение о. Тейяр понимает динамически, отбрасывая представление о пассивном слиянии: в этом единении по-новому открывается и возрастает не только человек, но и Бог: «Бог не являет Себя нам как нечто совершенно законченное, что нам надлежит объять. <...> Мы думаем, что уловили Его, а Он ускользает, увлекая нас в глубины Самого Себя. <...> Это подвижный центр, за которым мы должны следовать, как волхвы за звездой» (с. 98–99). Притягивает Он и ведет каждого по-своему, по присущей тому тропе, но в одном направлении — *все выше*, и ничто в мире на этом пути созидания нового неба и новой земли не должно быть отброшено и упразднено, а превзойдено, сублимировано и одухотворено.

О. Тейяр признает, что пока говорит он об индивидуальном пути верующего, о личном спасении, о тех мирах, которые каждая душа возделывает в себе и вокруг себя, выходя к Божественной среде. Каждый из нас как самоценная личность является «отдельным центром обожения», и в нем по-разному, «соразмерно вере, верности и чистоте» (с. 101), воспринимается Бог и входит в душу. Из суммы этих «частных обожений»,

«индивидуальных Божественных сред» и начинает складываться уже в земном существовании общая картина единой и всеобщей Божественной среды (находящей свое совершенное единство лишь в Плероме). В связи с замыслом работы как своего рода пособия по индивидуальной деятельной аскетике о. Тейяр сразу не вводит сюда идею, уже рожденную в его работах военного времени (окончательно же проясненную позднее), о Великой Монаде, тотализации душ в их коллективном усилии к высшей природе, а подходит к этой идее через любовь, которая одна способна разбить скорлупу «наших индивидуальных микрокосмов» и объединить их в «великом свете Христовом» (с. 103). «В конечном итоге к мистическому преображению способен только один субъект — вся совокупность людей, образующих единое тело и единую душу в любви» (с. 104), — итак, только все вместе, соборно, как сказали бы на православном Востоке...

Казалось бы, Тейяр де Шарден — человек с отчетливой доминантой на добро и любовь, и в этой работе он с самого начала отказывается толковать о *нравственном зле* и *грехе*, его вообще не увлекает, как многих других, внедряться и вникать в низменную изнанку человеческой природы, в эксцессы злодейства в ней... И первые его работы, создававшиеся в ситуации взаимного смертоубийственного ожесточения людских громад, среди трупов и крови, дышали порывом к эволюционному восхождению, невиданным метафизическим оптимизмом... Позже он стал современником еще одного мирового столкновения идеологий, стран, армий, разверзания бездн новых ужасов, создания атомного оружия (его особая реакция на это научное достижение уже рассматривалась в биографической части), затем хоть и «холодного», но ожесточенного противостояния частей мира между собой... Но разве найдем мы в его наследии решительное сомнение в человеке, оказавшегося способным в XX веке на запредельные формы коллективного зла? Тейяр де Шарден мыслит как бы поверх преходящих исторических треволнений, *несовершеннолетних* пароксизмов зла, индивидуального и социального, в духе и терминах *кризиса роста*, усматривая, несмотря на все кричащие противоречия смертного естества человека, его неотъемлемо эволюционную, космическую миссию, по-настоящему осознав которую и приступив к ее исполнению, он неизбежно начнет радикально

преодолевать эти противоречия, гармонизировать свою природу. В этой онтологической работе важнейшая роль принадлежит вере во Христа, Возглавителя этого восходящего движения.

Говоря в «Божественной среде» о любви как главной силе единения людей между собой, о. Тейяр умеет обнажить внутренние трудности, загвоздки и парадоксы человека, на собственном примере показать, насколько следовать заповеди любви к ближнему — непростая, почти неподъемная задача. В исповедальной молитве обращается автор за помощью непосредственно ко Христу, признаваясь, что и он, священник и гуманист, *чувствует* «себя по естеству враждебным и замкнутым перед большинством тех, Кого Ты велишь мне любить» (с. 104). Да, он горячо любит Господа, с радостью *растворяется в душах* близких ему по духу людей и тех, к кому влекут его интеллектуальные и прихотливые сердечные предпочтения, как и принимает в себя с любовью и симпатией то, что в иерархии творения *выше и ниже* человека: и Небесные Силы, и материальный, растительный, животный мир... Но *другой, существующий* в далеком от его идеалов, ничтожном мире, предстает с внешнего взгляда чужим и чуждым, и даже лишь мысль сблизиться с ним кажется невыносимой.

О. Тейяр, конечно, знает, что единственный способ любить всех уже был указан Иисусом: видеть в других, в каждом — Самого Христа⁹. Он просит лишь взрыхлить его сердце, оросить, укоренить в нем эту установку: «Господи, сделай так, чтобы в жизни ближнего я увидел Твой светлый лик. <...> При этом Ты не требуешь от меня ничего психологически невозможного, поскольку в этой чуждой мне несметной толпе мне всегда предлагается любить лишь одно личностное Существо — Тебя Самого» (с. 105), достигая «Твоей Личности лишь в глубине того, что есть наиболее индивидуально и конкретно личностного в каждом “другом”» (с. 106).

Молитва у о. Тейяра — и особый жанр его умозрения, когда Сам Высочайший Адресат мобилизует на предельную искренность, на выход к глубинам себя, на *умное и сверхумное* вникание в предмет своей мысли, на честные сомнения, мечты и дерзания. Так и здесь он тонко прозревает суть той любви, какой хочет Господь связать людей для привлечения их к воплощению замыслов Богостроительства совер-

шенного бытия. Не надо думать, что всем известное чувство любви, которое в естественном порядке вещей служит преодолению нашего эгоизма и нашему совершенствованию, что именно оно как-то сумеет охватить всех и каждого уже сейчас, на нынешней земле. «Ты хочешь, чтобы между людьми и мною с помощью Твоей Евхаристии возникло глубокое притяжение <...> которое мистически образует из мириад разумных существ нечто вроде единой монады в Тебе, Иисусе Христе. Ты хочешь, чтобы меня влекли к “другому” не просто личные симпатии, а *совокупность свойств его мира сама по себе и совокупность свойств того же мира, предназначенная для Бога*» (с. 105). Любовь — входит в принцип того будущего мира, к которому идет человечество, движимое самой эволюцией и Христом. Духовная мощь любви, еще лишь потенциально сокрытая в лоне человечества, разделенного «*перегородками* нашего эгоизма», проявит свою гигантскую созидательную мощь, когда оно сменит свой выбор и ценности, снесет эти перегородки и сумеет осознать «универсальные принципы как что-то обычное и целесообразное» (в данном случае *любовь* как принцип связи всего со всем, ткущую новое мироздание). Прочитируем завершение молитвы, мыслительно и образно концентрирующее ее пафос, пафос видения о. Тейяра: «Иисусе, Спаситель человеческой деятельности, которую Ты наделяешь смыслом, Спаситель человеческого страдания, которому Ты придаешь жизненно важное значение, — спаси единство людей, заставь нас подняться над нашим ничтожеством и, прилепившись к Тебе, отважиться выйти в неведомый океан любви» (с. 106). Именно в молитве о. Тейяра особенно обнажается, что она является взыванием к Богу о подаче импульса и энергии на общее с Ним действие, на эволюционную синергию.

Эскиз эсхатологии отца Тейяра

Финал «Божественной среды», последняя подглавка ее третьей части «Тьма внешняя и погибшие души» и эпилог «Ожидание Парусии» отданы вопросу о *последних временах и сроках*, и прежде всего самому мучительному для автора догматическому пункту — о разделительном

характере спасения. Есть души, причем и среди известных отцов и учителей Церкви, которые не просто спокойно принимают представление о рае и аде, о вечности мучений для отверженных грешников, но и с удовольствием его подпирают разного рода психологическими доводами, часто довольно сомнительными и возмущающими даже нормальное человеческое чувство. Пламенный апологет христианства конца II—III века Тертуллиан, предшественник Августина, один из основоположников западного, католического стиля богословствования, имеющего более дисциплинарно-практический, нежели духовно-умозрительный характер, как у восточных отцов Церкви, рисует адские картинки как увеселительный «цирк» для спасенных праведников, развлекающихся лицезрением мук их земных гонителей, злодеев и грешников, от которых они немало натерпелись. А знаменитый французский католический святой первой половины XII в. Бернард Клервоский методично излагает целых четыре причины (более чем «слишком человеческие»), по которым блаженные радуются страданиям проклятых. А Фома Аквинский, этот «доктор универсалис» философской католической доктрины XIII века, еще раз утверждает самую «отрадную» из всех: рост блаженства райских насельников благодаря контрасту с адскими кошмарами. И Данте, духовный ученик Фомы Аквината, вполне серьезно пишет над воротами своего Ада: «И меня сотворила вечная любовь»...

Родная католическая традиция была тут жесткой — и о. Тейяр весьма болезненно спотыкался об этот догмат: такое завершение духовного восхождения мира было невыносимо и собственной его душе, и духу учения, которое постоянно нацеливало на необходимость «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил» (с. 104), преображать всё низшее, нечистое, злое. Утверждая, что «история Царства Божия — это прежде всего история соединения» (с. 106), он вынужден ввести в теогенез, созидание *Всеобщей Божественной Среды* отбор, сортировку, финальное разделение, вплоть до такой густой концентрации «сознательных элементов зла, его монад», что они окончательно отпадают от Бога, Его Среды, становясь «отходами в истории становления мира», уходящими во «внешнюю тьму» (с. 107), в вечное адское отвержение. Итак, какое-то значительное количество наших братьев по человечеству, отягощенных грехами, отчаянно-гор-

деливым противобожеским склонением воли, так и не будут исправлены, побеждены в своем зле любовью, ведением, преобразовательным могуществом богочеловечества и уйдут в темный осадок бытия.

О. Тейяр полагает, что Господь повелел ему «верить в ад», — повеление это он видит буквально-наивно в некоторых евангельских притчевых образах и свидетельствах: *плевелы, козлища, геенна огненная, скрежет зубовой...* При этом он как будто не замечает массы других противоположных указаний (*заблудшая овца, потерянная драхма, работники последнего часа*, «Я пришел не судить мир, но спасти мир» — Ин.12:47, «не губить души человеческие, а спасать» — Лк. 9:56...), не берется за глубинный анализ этих противоречий, анализ и исторический (неизжитая борьба на страницах Евангелий ветхозаветно-разделительного и новозаветного, тотально спасающего духа), и религиозно-педагогический (в предупреждение и научение «несовершеннолетних»), и условно-пророческий в отношении к апокалиптическим устрашениям (угроза, а не роковой приговор)... Не говоря уже о главном: о плане метафизическом, где видение «преображенного» мироздания с двумя неизбывными полюсами — света и тьмы, спасенных и навеки проклятых — означало бы провал восходящей к духу эволюции, фиаско Бога, хотя на деле такое видение является лишь симптомом нынешнего недостойнства самого человека, низменного антропоморфного (в нравственном и социальном смысле) представления о Боге. О. Тейяр и не пытается опереться на традицию апокатастасиса (Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена и др.), доводящую до чаемой им полноты жизнеутверждающую и жизнеспасительную суть веры Христовой. Эта традиция разработала свою систему богословской аргументации, на деле близкую о. Тейяру, где и неонтологичность, неабсолютность зла, и сотворенность всего Господом для бытия, и изначальная благая природа даже падших сил, дающая им принципиальную онтологическую возможность возврата к ней, и раздвижение Божьего милосердия за порог земной жизни и смерти, и понимание ада как нравственного очищения в «духовной бане» самоказни и самоискупления за земные прегрешения... Именно эту идею всеобщности спасения подхватили русские христианские мыслители, начиная с Федорова, особенно углубленно ее разработав.

Да, в своем обращении к Богу, в этом соединении размышления с молитвой и самозаклинанием, о. Тейяр признается: из всех тайн веры «нет ни одной, которая больше противоречила бы нашим гуманным понятиям, чем тайна осуждения», тем более что по мере утончения нашей души, углубления познания себя и мира открываются «сокровища, сокрытые в самой малой твари», и необходимость «любой ничтожной частицы для конечного единства» (с. 107). Повторим, этот догмат не только бесконечно смущает душу о. Тейяра своей жестокостью, непропорциональной вине (грех, пусть и страшный, несовершенного, смертного существа, допущенный в рамках небольшого земного времени, и вечность наказания), но и противоречит сути его видения. Ведь если напрочь отделить и проклясть дурные силы, элементы, существа, личности, то с ними учтет такой потенциал свойств и энергий, который — при другом подходе и исходе — должен был бы тоже пойти в преобразованном, трансмутированном виде на строительство новой земли и нового неба. Русский идейный собрат о. Тейяра Федоров совершенно прав, когда полагает, что «наши пороки лишь извращенные добродетели», более того — нередко именно пороки аккумулируют наиболее энергетически мощные порции психического вещества: надо ли тромбовать их в адский сверхплотный антрацит, не лучше ли претворять, преображать именно качества и свойства, а их носителей тем самым очищать и спасать — на благо их самих и для единства всех, для общего блага!

«Мы еще могли бы понять уход в некое небытие... Но вечная непригодность и вечное страдание!..» (с. 107) — лишь отчаянно вздыхает автор, всячески пытаясь ослабить терзающий его тугой узел послушания догме (не забудем его иезуитскую выучку с ее требованием беспрекословного повиновения, как и внедренную диалектическую изоциренность убеждения себя и других в той или иной «необходимой» позиции). Перед лицом Господа о. Тейяр всё же хочет хоть как-то для себя притушить остроту проблемы и как бы выносит для себя за скобки главное — осужденных (поскольку тут же нестерпимо встают живые человеческие лица, обреченные вечности мучений!): «Я не собираюсь говорить здесь об осужденных, я даже в каком-то смысле не знаю, существуют ли они» (с. 107). И тем не менее, «...доверяя слову Твоему, я понимаю ад как

структурный элемент Вселенной» (с. 107) (как будто он не заселен теми самыми осужденными, о которых он отказывается душесохранительно думать и говорить)... Более того, о. Тейяр готов непрестанно молиться, размышлять и доводить-дотаскивать себя до такого градуса предполагаемого «послушания», когда «это страшное явление» явится ему, как он выражается, «укрепляющим, даже освящающим дополнением к видению Твоего Всеприсутствия» (с. 108). И пошли сыпаться софизмы, уверения, что Божественную среду вокруг верных силы зла, как он знает по собственному опыту, потревожить не могут и «совершенству Плеромы» пустоты, «образуемые их (падших духов.— С.С.) отступничеством в недрах мистического Тела», не повредят, поскольку Господь тут же сможет обновить и возродить Вселенную «в новой чистоте и свежести» (с. 108). Да, это Господь может, а вот падших простить и помочь им преобразиться — нет! И как венец — заклинание всех сомнений и боли, мыслительная сверхкомпенсация: не только никакого повреждения от ада Божественная среда не получает, более того, «он производит в ней нечто великое и новое. Он вносит в нее некий оттенок серьезности, объем и глубину, которых не было бы без него. Вершина лучше всего измеряется бездной, над которой она возвышается» (с. 108).

Итак, городил-городил Божественную среду, Плерому, Любовь, Преображение, Обожение, т. е. выход в принципиально иной, не нынешний земной, природно-смертный порядок бытия, и вдруг протаскивает туда логику сугубо природной, низшей реальности, нашего становящегося в борьбе и противоречиях эона, логику диалектических противоположностей, эстетику контрастов (вершина — бездна), противостояния полюсов красоты, блага и уродства, страдающего зла, этику трагического разрыва бытия, зато производящего впечатление «серьезности» (?!). И хочет уверить себя, что реальность «отрицательного полюса мира» «удваивает непреложную и неограниченную власть» (с. 109) Бога над ним, над отцом Пьером Тейяром де Шарденом, как и власть Его над «Вселенной, ограниченной снизу небытием» (с. 108). Впрочем, тогда и самодержавие Божие можно определить как ограниченное адом, где сконцентрировались и гордые силы, непокорившиеся Божественной любви, красоте, блаженству, и

непрощенные грешники, — как будто с высот Божественного понимания и милосердия, с высот мира, уже вышедшего в вечность, человеческие прегрешения — не подростковая, *временная* малость, открытая к самоочищению и искуплению?!

Недаром именно здесь появляются эпитеты, каких обычно нет в обращениях о. Тейяра ко Христу: «О Иисусе, Владыка грозный и ревнивый, закрывая глаза на то, чего пока не может постичь, а значит и вынести моя слабость, то есть на существование осужденных, я хочу <...> с еще большим жаром предаться Тебе» (с. 109), поклониться и предаться этой грозной, страшной, таинственно-непреклонной властной Мощи, в которой «огонь адский и огонь небесный — это не две разные силы, а проявления одной и той же энергии» (с. 109). Кстати, Николай Федоров видел в злоупотреблении подобными предикатами (грозный Судия, ревнивый Владыка) наше рабски-расслабляющее *несовершеннолетие* в вере, не усвоившее еще капитальный пункт усыновления человека Богу как его друга и соратника. (Интересно, что в Нагорной проповеди приглашение человека к богосыновству соединяется с идеей снисхождения и благодати Господа ко всем Своим сознательным тварям: «Да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45), к чему естественно добавить еще слова Иисуса из Евангелия от Луки: «Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» — Лк. 6: 35–36.)

И если обычно о. Тейяр поклоняется Господу как радостно-воздымающей силе животворения и одухотворения мира, здесь Он, «облеченный грозной властью отбора, ставящей *Его* на вершину мира», предстает «как первопричина всеобщего притяжения и всеобщего отталкивания» (с. 109). Тем самым в Боге, идеальном воплощении нового эона бытия, не преодолевается, увы, принцип эволюционного отбора, земно-диалектического разделения, — вот что значит, на мой взгляд, фактически изъять здесь из своей религиозной рефлексии о Боге *Его* как Троицу. Что, напротив, поставил в центр своего бого-

мыслия Федоров, увидев в недрах внутренней жизни ипостасей Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой любовью, поистине новые, неубыточные и всемогущие принципы бытия, должны распространиться и на собор разумных существ. Всяческие расколы и дуальность разрешает гармония «по типу Троицы», указующая путь ко всё большему примирению, интеграции, совершенному синтезу, творчески-любвному типу связи всего со всем, в котором царит единство (нераздельность) и высшая бессмертная личностность (неслиянность).

Вновь и вновь о. Тейяр остается в своем собственном внутреннем разрыве, я бы сказала, в некоей религиозной психопатологии: он то горячо молится о спасении близких («Пусть адское пламя не достигнет меня, Господи, и никого из тех, кого я люблю...»), даже дерзает распространить свое «безрассудное» прошение на всех («Пусть оно не достигнет никого, Боже»), но тут же готов и принять такой онтологический фатум, и чуть ли не послать ему форсированным голосом некий пламенный привет: «Но пусть для каждого из нас его (адского пламени. — С.С.) зловещие отсветы, со всеми безднами, которые они освещают, соединятся с огненной полнотой Божественной среды» (с. 109).

Завершая книгу эпилогом «Ожидание Парусии», о. Тейяр рисует Второе Пришествие Христа в духе своей основной интуиции: богочеловеческой синергии в эволюции к духу и Плероме. И здесь, в преддверии финала земной истории, идет всё растущее притяжение между человечеством и Богом, достигает оно определенного «предела, обусловленного возможностями мира» (с. 110) в его самосозидании. И тогда, как написано в Евангелии, молнией, пробежавшей от края земли до края, «всюду внезапно обнаружится незаметно возросшее присутствие Христа», которое «сметая все преграды <...> заполнит лик Земли» (с. 110). И тут же разверзается процесс некоей духовной коагуляции и единения, стимулированный силой этого *Присутствия*: весь «круговорот элементов Вселенной» охватит притяжение Христа, «чтобы соединить их в Его Телe или покорить их Ему» (с. 111). С одной стороны, это Тело в его полноте, иначе говоря Божественная среда, Царствие Божие, по существу, объемлет весь одухотворенный мир разумных существ, с другой, в нем, как уже достаточно говорилось, есть свое разделение и свой разрыв: «ее (Вселенной. — С.С.) духов-

ные атомы займут, во Христе или вне Его (но всегда под Его влиянием) место блаженства или страдания, предназначенное им в живой структуре Плеромы» (с. 111). Получается, что и «место страдания» входит в Царствие Божие, является структурным элементом Плеромы — вырваться тут из *вопящих* противоречий не получится, остается лишь замазать их надрывно-поэтическим красноречием.

Что же делать нам перед лицом этого неизвестно когда и как грядущего грозного явления? *Ждать* — казалось бы, традиционно отвечает французский мыслитель. Но к «напряженному и всеобщему» ожиданию конца света он добавляет еще одно определение: это должно быть ожидание «действенное». В таком смысле ждать — значит активно готовить мир и себя для этого финального парусийного преобразующего синтеза, *напряженно и всем* работать на него. И тогда Христос тем скорее придет, чем наше ожидание будет активнее.

«Ей, гряди, Господи Иисусе!», что с такой близкой надеждой звучало в сердцах и на устах первых христианских поколений, уже давно выдохлось в тяжелой земной атмосфере обесценения добра, роста онтологического пессимизма, разочарования в возможностях человека улучшить и излечить себя... И теперь уже «много ли среди нас таких, чьи сердца трепещут от безумной надежды на преобразование *нашей* Земли? Где те, кто плывет в нашей земной ночи, устремляясь к первым проблескам *реальной* зари?» (с. 112). И о. Тейяр зовет «возродить пламя», «любой ценой воскресить в себе жажду и чаяние великого Пришествия» (с. 112). Всё это прекрасно, но взглянем с другой стороны: сознательно, а еще более подсознательно даже верующие не очень-то зовут скорое явление Христа, ведь грядет Он как Судья на *Страшный Суд* для всех нас, живых и мертвых, при том что катехизические угрозы отвержения, адские устрашения живут в душах многих с детства. Недаром высказывалось в христианском мире благородное желание отдалить Второе Пришествие, дабы большее количество людей могло еще покаяться, дабы вовсе не осталось не включенных в круг деятельной подготовки к этому событию. Впрочем, достаточно вспомнить высказывание апостола, на первоверховном преемстве которого стоит как раз католическая церковь, церковь о. Тейяра: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб,

но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр. 3:9). А призыв «Ей, гряди!..», да поскорее, да погрознее и беспощаднее, часто становится принадлежностью сектантского сознания, горделиво полагающего себя в избранной горсти спасенных и призывающего карающие молнии и бичи на недостойных *остальных!*

Другое дело, для о. Тейяра — перестать *ждать* Христа означает перестать надеяться на переход в Сияние обоженного бытия, перестать верить в успех богочеловеческой синергии, не двигаться навстречу Богу, работая над преобразованием себя и мира. Источник религиозного, я бы сказала, активно-эсхатологического обновления о. Тейяр видит в том, чтобы пробуждать растущую *заинтересованность* «в подготовке и свершении Парусии», нести сознание «все более тесной связи между торжеством Христа и успехом того дела, которое пытается созидать на Земле человеческое усилие» (с. 112). И повторяет своё, самое заветное и ценное, пытаясь внедрить его в общехристианское видение: «Сверхприродное — это закваска, душа, но не весь организм. Оно приходит преобразить “природу”, но не может обойтись без материи, которую та ему предлагает» (с. 112); человек — не соперник и не *конкурент* Богу, когда он участвует в развитии Мира; «чем более великим будет человек, тем большего единства, сознательности и власти над своими силами достигнет человечество — тем прекраснее станет творение, а поклонение — совершеннее, тем более будет обретать Христос для Своего мистического распространения Тело, достойное воскресения» (с. 113). Автор «Божественной среды» решительно отвергает распространенную боязнь человеческого дерзания и свершения в онтологическом деле: если оно осенено Божьим именем и целью, то «*Nihil intentatum*» («Нам ничто не угрожает»), то *ради Христа* нет пределов этому дерзанию — разве мы знаем, «что еще ждет Воплощение от сил мира»? (с. 114)... Суть по-настоящему христианского подхода к богочеловеческой синергии: «Обожить — это не разрушить, а пересоздать (во французском оригинале *surcréer* — сверхсоздавать — С.С.)» (с. 114).

Такому эсхатологическому видению о. Тейяра близка дорогая русским религиозным мыслителям идея: пределом встречного Богу созидательного «общего дела» человечества станет уже не буквально

Суд, тем более Страшный («Я не пришел, чтобы судить мир»), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля»¹⁰. Наиболее последовательный и радикальный вариант творческой, активной апокалиптики найдем мы у Николая Федорова. Вот как раскрывает он поразительное, фактически незамеченное в его истинной глубине высказывание Иисуса, приведенное его любимым учеником в своем Евангелии: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24), — «Не значит ли это, что проповедь христианства может быть успешна, объединение может совершиться, и что переход в этом случае к новому небу, к новой земле будет без катастрофы, без суда, будет делом самого рода людского как послушного орудия божественной воли...» (I, 372).

В обращении к Небесному Иерусалиму о. Тейяр просит обратить внимание на то, что *строит* и *ищет* человечество в своих научных лабораториях и полигонах, на заводах и в мастерских, на общественном прище, на всё, что оно *вращивает* в своей философии, науке, искусстве: «Всё это для тебя. Раскрой же свои объятия и сердце и вбери, подобно Господу твоему Иисусу, этот поток, разлив этих соков человеческих», без них будущее Царство Божие останется бесплотным и бесплодным! На этой восклицательно-взволнованной ноте, вобравшей в себя пафос всех работ его первого периода, о. Тейяр предвосхищает столь ему желанный метафизический и вполне *физический* высокий брак Земли и Неба, когда всегда так неудержимо влекшая его к себе, опьянявшая своей жизнью, «своей прелестью, всеми ужасами, всеми тайнами, <...> ароматом осязаемости и единства» (с. 114) родная планета входит в Тело Христово, становится частью Божественной среды...

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). P. 166.

² Тейяр де Шарден Пьер. *Божественная среда*. М.: Ренессанс СП «ИВО-Сид», 1992. С. 90. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, в скобках указывается страница книги.

³ Антоний, митрополит Сурожский. *Во имя Отца и Сына и Святого Духа*. Проповеди. Париж, 1982. С. 127.

⁴ Teilhard de Charden Pierre. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). P. 37.

⁵ Ibid. P. 59.

⁶ 10 июня 1917 года о. Тейяр писал своей кузине: «Я продолжаю мало-помалу улучшать и уточнять идеи и план, которые я тебе излагал в предыдущих письмах. Я стараюсь еще более рельефно выделить реализм, каким живет мистика, а также яснее разобрать альтернативное движение, которое влечет душу (и последовательно ее отбрасывает) из Божественной среды, сущностной и однородной, к особым свойственным реальности решениям познавать, любить и завершать» (Teilhard de Charden Pierre. *Genèse d'une pensée*. P. 254).

⁷ Teilhard de Charden Pierre. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). P. 147. В этой же ранней работе эта *среда*, которую для себя открывает погружающийся в нее христианский мистик-визионер, определяется как «*универсальная Среда*, превосходящая ту среду, где мечется видимая, обычная Жизнь, — *Среда незыблемая*, куда не доходит волнение внешних превратностей, — *Среда однородная*, где смягчаются противоположности и различия...» (Ibid. P. 140).

⁸ Само *вещественное бытие*, по Вл. Соловьеву, стоит на *двойной непроницаемости*: «непроницаемости во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что всё новое в среде вещества происходит за счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемости в пространстве, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. <...> Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении» (Соловьев В.С. *Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения*. М.: Раритет, 1994. С. 298).

⁹ «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга: как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34), — учит Иисус Своих учеников на Тайной Вечере. *Новизна* этой заповеди любви (по сравнению с ветхозаветным повелением любить Бога и ближнего) как раз в том, что Иисус основывает ее на Самом Себе («как Я возлюбил вас»), на правиле отождествлять в своем сердце любовь к другому с чувством к Себе.

¹⁰ Федотов Г. *Эсхатология и культура // Новый град*. Париж, 1938. №13. С. 54.

Глава третья

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН —
КЛЮЧ К УНИВЕРСУМУ

В автобиографическом эссе «Сердце материи» Тейяр де Шарден писал: «Сегодня человек (или точнее человеческое) составляет ось, на которой укрепляется, сочленяется, связывается в единство и движется целое здание моей внутренней вселенной». А к уточнению «человеческое» вместо «человека» он пояснял в подстраничном примечании: «И здесь (в этом выражении, хочу я сказать) вновь возникает мое неукротимая потребность *универсализировать* то, что я люблю» (СМ, 38). И главное, ныне всемирно известное его произведение носит название именно «Человеческий феномен» (это в русском переводе оно звучит как «Феномен человека»). К книге, созданной за два года, частично во время визита в Париж, но главным образом в Пекине (июль 1938 — июль 1940), автор шел два десятка лет, начиная с «Великой Монады» (1918) и целого ряда работ 1920—1930-х годов о трансформизме, о происхождении человека, о сущности идеи эволюции, о значении рефлексивного сознания, о философии «творческого единства», среди которых «Моя Вселенная» (1924), «Гоминизация» (1925), «Человеческий феномен» (две одноименные работы 1928 и 1930), «Дух Земли» (1931), «Место человека в природе» (1932)... В письме к Иде Трит от 28 июня 1937 года из Франции о. Тейяр отмечал: «Книга моей жизни, если мне удастся ее сделать, будет озаглавлена просто «Человек». Еще одно или два предварительных эссе, и я несомненно попытаюсь ее написать» (ЗЧ, 114). Несколько работ: «Спасем человечество» (1936), «Эскиз личной вселенной» (1936), «Духовный феномен» (1937), «Человеческая энергия» (1937), «Мистика науки» (1939) — как раз принадлежат к этим

предварительным разработкам, непосредственно готовившим его *главную книгу*, и к ним я буду обращаться по ходу представления ее центральных идей.

Уже рассмотренные сочинения о. Тейяра, военные эссе и «Божественная среда», являли собой первичное, нерасчлененно-целостное, синкретическое видение основных его эволюционных интуиций и прозрений, в них преобладал пласт метафизический и религиозный, правда, постоянно проецируемый на человека как сознательного агента развития мира в его восхождении к духу. В «Феномене человека» автор, напротив, сразу же уведомлял читателя, что перед ним вовсе не «метафизический и тем более не <...> теологический трактат, а единственно и исключительно <...> научная работа», «*введение к объяснению мира*»¹. Отсюда и выбор в названии слова «феномен», уже стоявшего в корне феноменологического метода Гуссерля. Тейяр де Шарден никак прямо не обнаруживал себя как читателя работ немецкого мыслителя и тем более как его последователя, однако, ставя в центр своего исследования человека его сознание, стремление ко все более острому и точному *видению* явлений мира, он по сути по-своему претворял гуссерлевскую *интенциональную* установку сознания (его направленность на предмет) с декларируемым приоритетом «как» (разнообразие способов бытия предмета) над «что» и «почему». «Установить вокруг человека, взятого за центр, закономерный порядок, связывающий последующее с предыдущим, открыть среди элементов универсума не систему онтологических причинных связей, а эмпирический закон рекуррентности (возвратной последовательности. — С.С.), выражающий их последовательное возникновение в течение времени, — вот что, и только это, я попытался сделать» (с. 34), — так в обращении к читателю сужал свою задачу автор, приглашая вслед за своим «*научным обобщением*» открыть широкое поле для дальнейших философских и теологических углублений. Собственно, еще в ранней работе «Гоминизация», содержавшей первичные ядра идей, развитых в «Феномене человека», о. Тейяр заявлял ту же установку: «Следующие страницы не пытаются прямо представить некую философию; они, напротив, черпают свою силу в стремлении избежать всякого обращения к метафизике. Они ставят целью выразить сколь возможно объективное, столь же

и наивное видение человечества как определенного феномена (в его целом и в связи с Универсумом)»². Как здесь же мыслитель объявлял человека ключом к эволюции мира вообще.

Что в такой феноменологической декларации к книге был элемент и тактических соображений о. Тейяра, пытавшегося обезопасить свое дорогое детище от новой критики и новых запретов, поместив его по ведомству «науки», несомненно. Да, он построил свою работу, разделив ее на четыре части: «Преджизнь», «Жизнь», «Мысль», «Сверхжизнь», и здесь по видимости держался в пределах натурфилософского, естественно-научного подхода, не сплетая его в едином целостном видении с христианской линией (что он делал прежде), а вынес ее в отдельную, завершающую пятую часть работы — «Феномен христианства». В обращении к читателям марта 1947 года, готовя свою рукопись для орденского начальства с новой просьбой разрешить ее публикацию, о. Тейяр выдвигает свои аргументы для объяснения того, чего нельзя было скрыть: книга его выходила за рамки собственно научного исследования, несла в себе свою философию и метафизику, мощную христианско-эволюционную телеологию, пророческое проектирование грядущего... То есть всё то, что так пугало его цензоров. Вот он и доказывает, что самая объективная наука неизбежно работает в системе гипотез, и если эти предположения и более-менее субъективные интерпретации фактов еще мало заметны в «ограниченном поле наблюдения», то «в случае видения, распространенного на Целое», они обнаруживаются с полной очевидностью, становясь «почти преобладающими». «Как это происходит с меридианами, приближающимися к полюсу, наука, философия и религия неизбежно сходятся в соседстве Целого. Они сходятся, да, именно так, но не смешиваясь и не переставая до конца приступать к реальности под различными углами и на разных планах»³. Настаивая по-прежнему, что он пытается научно описать Целое, о. Тейяр соглашается: в таком случае естественно «обнаруживает себя, притом максимально широко, влияние некоторых первичных допущений», которые определяют структуру общего видения и развитие мысли.

Эти свои гипотезы (их у него две) он определяет так: «Примат психического и мысли в ткани универсума <...> и “биологическая”

ценность социального фактора» или в несколько другой формулировке: «Преимущественное значение человека в природе и органическая природа человечества»⁴. В Прологе к книге, носящем название «Видеть» (видеть все «больше и лучше», в смысле возрастая в сознании и познании), о. Тейяр раскрывает первую свою гипотезу через центральное положение человека, носителя рефлексивной мысли, во Вселенной: «Я думаю, вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а пункт сосредоточения и гоминизации универсального стремления к жизни» (с. 40), человек — динамичная ось эволюции, ее нынешняя вершина, венчающая (пока!) космогенез. Автор «Феномена человека» начинает с того, что утверждает по существу антропный принцип, не называя его по имени: человек — «центр перспективы» (с. 36), «центр конструирования универсума» (с. 37), «объект и субъект переплетаются и взаимопреобразуются в акте познания» (с. 36). Правда, этот центральный мыслящий субъект, увы, еще не занял должного места в физическом объяснении мира. «Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире» (с. 39–40) — замечательное совпадение с мыслью Владимира Ивановича Вернадского⁵, ее тот впервые высказал в докладе 1931 года «Изучение явлений жизни и новая физика». Здесь русский ученый и мыслитель, общавшийся с Тейяром де Шарденом и Эдуардом Ле Руа в Париже в период его лекций в Сорбонне 1922–1923 годов⁶, поставил вопрос об остром противоречии между тем, как осознает мир и себя в нем человек (то, что особенно глубоко отразила мифология, религия, философия), и господствующим научным представлением о мире, основанным на физико-химических явлениях, к которым сводились и жизнь, и сознание. Скорректировать такое, более чем неточное, видение могла бы как раз эволюционная теория, но она, к сожалению, до сих пор не вошла в «научную картину Космоса, так как в последней нет места жизни»⁷. В построение мироздания Вернадский стремился как раз вдвинуть науку о жизни и о человеке, тем самым гуманизировать, очеловечить это построение — именно в ноосферном, тейяровском смысле.

Развитие ткани универсума. Тангенциальная и радиальная энергии

Под тканью универсума о. Тейяр понимает ту *первичную основу*, которая остается после последовательного и все далее уходящего в прошлое сведения материи и ее объектов к самому элементарному их уровню и состоянию. Те свойства материи, что воспринимаются нашими органами чувств, — цвет или свет, теплота или холод..., при подобном нисхождении как бы слизываются, исчезают в некоей единой субстанции. Но сколько ни *расщепляй* и ни *распыляй* материю, проступает ее основополагающее единство. Несколько ее свойств обнаруживают себя при этом: *множественность* («зернистость», «глубокая атомистичность универсума» — с. 44), *единство по однородности* (тождество по строению и поведению электронов, атомов, молекул), *коллективное единство* (воздействие друг на друга этих «крошечных телец») и, наконец, *энергия*, в своем первичном виде «наиболее примитивная форма ткани универсума» («способность к <...> взаимодействию <...> мера того, что переходит от одного атома к другому в ходе их преобразований» — с. 46).

Универсум образует *систему, целое и квант*. Под *системой* о. Тейяр понимает поразительную согласованность его множественных частей от мельчайших элементов до гигантских космических тел, под *целым* — структурное единство, под *квантом* — энергию действия каждого элемента космоса, простираемого на весь его объем, как и возможный «определенный квант энергии» всей материи («динамическая мера мира»).

Физика, когда-то стоявшая «под знаком неизменности и геометричности» (с. 50), теперь не может обойтись без знания *истории* объекта своего изучения, без включения в свое рассмотрение самого хода его развития. «Всеобъемлющее целое и квант стремятся найти свое выражение и определиться в космогенезе» (с. 51). Опираясь на современные научные представления, Тейяр де Шарден подчеркивает капитальный факт: эволюция материи идет от наиболее простого, от элементарных частиц (протонов, электронов, фотонов, нейтронов...)

ко всё растущим и более сложно организованным элементам и объектам универсума. «Материя с самого начала по-своему подчиняется великому биологическому закону “усложнения” (к которому мы всё время будем возвращаться)». При этом особенностью космогенеза является то, что «выработка сложных материальных соединений может происходить лишь благодаря предварительной концентрации ткани универсума в туманностях и в солнцах. <...> Небесные тела — это лаборатории, где продолжается — в направлении создания крупных молекул — эволюция материи...» (с. 53–54).

Энергетика этой эволюции, как утверждает наука, подчиняется нескольким *числовым законам*, их о. Тейяр резюмирует в двух известных принципах: сохранения энергии и ее деградации. Первый: при всех протекающих в космосе физических и химических процессах и метаморфозах новой энергии не возникает, любая созидательная прибавка требует соотносительного с ней убытка, уничтожения. Такой взгляд рассматривает универсум в «аспекте механического функционирования <...> не как открытый квант, способный охватить собой всё большую реальность, а как закрытый квант, в котором всё прогрессирует лишь путем обмена того, что было дано изначально» (с. 55). Второй принцип: рост энтропии, физико-химические превращения сопровождаются потерей некоторой доли энергии в виде теплоты — «чем больше функционирует энергетический квант мира, тем больше он изнашивается» (с. 55).

Что могут значить для судеб универсума эти два принципа? Получается, что в ходе усложнения материи, ее восхождения ко все более *маловероятным*, но перспективным *комбинациям* движущий ее порыв, ее подъемная энергия постепенно иссякает, вместе с чем и космос в целом в своих элементах, больших и малых, ниспадает к большей простоте, бесформенности, угасанию... Образ такого «научного» универсума так видится Тейяру де Шардену: «Ракета, которая поднимается по стреле времени и вспыхивает только для того, чтобы погаснуть; струя, пробивающаяся вверх в лоне ниспадающего потока, — таковым явится тогда облик мира»⁸. Автор «Феномена человека» подвергает сомнению такую картину Вселенной, ибо ее автор — наука до сих пор ограничивалась лишь «внешней стороной вещей». А что если есть еще «внутреннее вещей», еще одна их сторона, *внутренняя*, которая

с полной очевидностью обнаруживается на биологической стадии эволюции космоса.⁹ И ее наличие открывает совсем другие, не столь плачевные для универсума перспективы. Кстати, уже в одноименной книге статье «Человеческий феномен» (1928), где о. Тейяр, как и в «Гоминизации», декларирует свой *феноменологический, физический*, не метафизический подход к человеку, он так предлагает углубить взгляд физики на природу вещей: «Чтобы действительно быть научной космогонией, каковой стремится стать физика, она могла бы всё меньше и меньше замыкаться исследованием, с внешней стороны, феноменов, управляемых законами больших чисел и подвластных энтропии. Но она должна прибегнуть к символам или сложным функциям, в которых выражается второй лик и второй поток вещей: а именно индивидуальная спонтанность и прогрессирующая организация элементов, усматриваемая изнутри»⁹.

Начав с векового спора между материалистами и спиритуалистами, (одни гипертрофируют лишь *внешнюю*, другие — психически-духовную, *внутреннюю* сторону видения природы вещей), о. Тейяр приходит к синтезирующему решению: объединить оба эти взгляда «в рамках своего рода феноменологии или расширенной физики, в которой внутренняя сторона вещей будет принята во внимание в той же мере, как и внешняя сторона мира» (с. 57). На каком основании постулирует мыслитель само существование *внутреннего* вещей, их «сокровенности» и как он ее понимает? Вот его основной гносеологический принцип: в развитой форме, в сложном организмическом микрокосме, соединившем в себе все силы, энергии, потенции космической ткани вообще, выпукло, в оформившемся качестве раскрывается то, что изначально присуще всей материи. Раз на стадии жизни и особенно сознания человека появляется и проявляется внутреннее, *психическое*, то включение в универсум и жизни, и сознания как явления эволюционно закономерного, а не некоего случайного, побочного, аномального эпифеномена, «вынуждают признать наличие новой стороны или измерения в ткани универсума» (с. 59). Как только где-либо в мире фиксируется новый феномен, надо признать, что он «в силу фундаментального единства мира необходимо имеет повсеместные корни и всеобщее значение» (с. 60) — в *исключительном* таится *всеобщее*.

Двусторонняя, внешняя и внутренняя, структура сознательной жизни, авангарда эволюции материи, говорит о том, что сама ткань универсума такая же двусторонняя. Итак, *в конце* может объявиться только то, что было с самого *начала*, пусть абсолютно незаметно, в микроскопическом виде и дозе, как возможность. Наряду с изучаемой физикой и химией внешней стороной космической ткани, ей должна быть присуща и некая до-жизненность, некий до-психизм — с самого начала в ней присутствует «до крайности тонкий, но абсолютно необходимый для объяснения состояния космоса в последующие времена “биологический” слой» (с. 61). «*В цельной картине мира*, — подчеркивает свой тезис мыслитель, — *наличие жизни неизбежно предполагает существование до нее беспрельдно простирающейся преджизни*» (с. 61), причем это «преджизненное состояние вещей» о. Тейяр представляет «не в виде сплошного слоя, а таким же зернистым, как и сама материя» (с. 62), т. е. *корпускулярным, атомистичным*. И внешнее и внутреннее вещей развиваются вместе, более сложное и улучшенное *психическое* обладает и более сложной, изощренной материальной организацией; они нераздельны, являясь «*взаимосвязанными сторонами или частями одного и того же явления*» (с. 64). Тут первичная интуиция и посылка системы французского мыслителя, его ценностная перспектива: материальное и духовное нераздельно сплетены в самой основе мира, в самой ткани универсума, материя и дух движутся к своему совершенству вместе. (В более ранней работе «Эскиз личной вселенной» о. Тейяр выражал это видение так: «В мире нет ни духа, ни материи: ткань универсума — это “*дух-материя*”». Только такая субстанция могла произвести человеческую молекулу»¹⁰).

Для обозначения этих двух сторон единой реальности (особенно отчетливо проявляющихся в человеке, где *внешнее* — его материальная, физическая организация, а *внутреннее* — психика, душа, мысль, дух), точнее для обозначения двух видов энергии, работающих на внешней и внутренней сторонах вещей, о. Тейяр находит свое именование: *тангенциальная* и *радиальная* энергии. Первая, тангенциальная энергия, связывает между собой элементы одного порядка, одной сложности, вторая — радиальная — влечет элементы «в направлении всё более сложного и внутренне сосредоточенного состояния» (с. 68), иначе говоря, влечет материю к усложнению, к жизни, к появлению

сознания, к дальнейшему его переходу в сверхсознание... Именно радиальная энергия «заставляет развиваться универсум по своей главной оси в менее вероятном направлении все более высоких форм сложности и внутренней сосредоточенности» (с. 70). И тогда уже в высоких зонах эволюции, в ареале жизни и сознания, начинает преодолеваться, казалось бы, фатальный закон энтропии, энергия возрастает в обеих своих формах, включая тангенциальную.

В разворачивании своей мысли Тейяр де Шарден начинает приближаться к этим ответственным зонам эволюции, проходящим через Землю, «пока единственную точку мира, где имеется возможность проследить эволюцию материи в ее высших фазах, вплоть до нас самих» (с. 71). Уже на стадии «молодой Земли», этого, как он полагает, оторвавшегося от Солнца «лоскута материи, состоявшего из особенно устойчивых атомов» (с. 71), автор прослеживает возросшую динамику ее *внешней* и *внутренней* сторон, приведшей к зарождению на ней жизни. Внешняя сторона здесь является, во-первых, в виде кристаллизации, мира минералов с ограниченно-жесткой внутренней конструкцией элементов, а во-вторых, мира полимеризации, построения всё более сложных молекул, углеродных, водородных, азотных соединений: «...кроме первых набросков металлической барисферы, силикатной литосферы, гидросферы и атмосферы, на нашей первоизданной планете намечаются очертания особой оболочки, можно сказать, в противовес первым четырем. Это умеренная зона полимеризации, где уже плавают освещаемые солнечными лучами вода, аммиак, углекислота. Пренебречь этой тончайшей пленкой значило бы лишить молодую планету ее главнейшего украшения» (с. 75).

Именно здесь проявляется *внутренняя* сторона новорожденной Земли, продолжается работа радиальной энергии, несущей импульс к усложнению и *психическому* сосредоточению. Качественно новая интенсивность этой работы была обусловлена, по мнению автора, самим фактом свертывания материи на Земле в четкий *замкнутый* объем, когда «некоторая масса элементарного сознания» космической ткани сосредоточилась в рамках индивидуализированного планетного тела. Пьеру Тейяру чужда теория панспермии, неких космических зародышей жизни, изначально оплодотворивших Землю, — такая гипотеза, на

его взгляд, произвольна и бесплодна, она «искажает величие феномена жизни, как и его благородного следствия — феномена человека» (с. 76). Для него сама наша планета — уникальный «чрезвычайно сложный зародыш», содержащий в себе «преджизнь врожденно и притом в *определенном количестве*» (с. 76).

Увеличивается сложность земных элементов (усложняется их тангенциал) и усиливается духовная, радиальная энергия материи. Сомкнутая в ограниченном планетном пространстве, заключенная в допсихической подкладке бесчисленного множества полимеризующихся химических частиц, преджизнь «выходит из состояния оцепенения, на которое она была обречена своим рассеянием в пространстве», в ней начинают напряженно пульсировать силы синтеза, растет «напряжение внутренней свободы» (с. 77). «В воде, в воздухе, в откладывающемся или ультрамикроскопические зернышки белков на километровые глубины плотно покрывают поверхность земли» — в этой пленке, где работает «внутреннее Земли», ее радиальная энергия, вызревает будущая жизнь. Это «поистине — *предбиосфера*», и она уже *вот-вот* (хотя это *вот-вот* реально вмещает свою бездну времени) породит новое целое и неделимое, новый порядок реальности в лоне универсума.

Жизнь и ее экспансия

От молекулы к клетке

Как из углеродистых молекул и затем мегамолекул (этой промежуточной, наиболее близкой к жизни фазе «субживого») возникла первая органическая клетка, основная «*крупинка* жизни», как земные воды и формирующиеся континенты покрыла кишачая микроорганизмами примитивно-первичная пленка будущей биосферы, мы не можем знать (и разве что узнаем, если удастся когда-либо в лаборатории повторить этот уникальный процесс). Рождение клетки — революционный скачок в развитии ткани универсума, колоссальный успех эволюции: появился «новый тип материала для нового этажа универсума» (с. 92), «триумф множества, органически собранного в минимуме пространства» (с. 91),

новая «суперорганизация материи», обладающая вместе с тем постоянством своего типа, в какие бы разнообразные организмические формы она ни входила, строя их. Клетка поражает своей сложнейшей организацией, многообразием включенных в нее органических элементов нового порядка: протоплазма с белками, нуклеиновыми кислотами, полисахаридами, липидами, ее ядро, содержащее хромосомы, внеядерная цитоплазма с органоидами — митохондриями, центросомой, пластидами...

Я описываю современную развитую клетку, не так было с начала ее появления. Но уже тогда четко проявилась одна эволюционная, биологическая закономерность, затем, как увидим, продолженная в своей форме и на общественно-историческую жизнь. Касается она так называемых *фазовых переходов*, скачков в развитии, в ходе которых возникает новый, более сложный и совершенный план организации. Мы все боимся кризисов, особенно в их остром, угрожающем градусе, хотя именно они — очевидный симптом назревших радикальных эволюционных сдвигов, готовящегося творчества небывалого. Сам рассматриваемый нами первопример с возникновением живой клетки ярко демонстрирует это. По современным научным представлениям, жизнь появилась на Земле примерно четыре миллиарда лет назад, три миллиарда из них развивалась в форме простых одноклеточных еще без клеточного ядра, так называемых прокариотов (вирусы, бактерии, сине-зеленые водоросли), и они же готовили себе губительный кризис, выделяя смертоносный для них кислород, но в лоне этой первичной жизни незаметно, маргинально возникают существа, для кого этот самый кислород — основа их жизни, эвкариоты, клетки которых уже содержат ядро. От них и происходит в некий час икс взрыв многоклеточной фауны, а далее уже все прочие эволюционные эры и скачки в этой фауне осуществляются со всё растущим ускорением, так в раннем кембрии (более полумиллиарда лет назад) в процессе так называемого кембрийского взрыва на относительно короткой дистанции в десятках миллионов лет возникли фактически все современные виды животного мира, а с приматов, гоминид, потом человека разумного, венца цефализации, с возникновением уже сознательно-социальной формы прогресса счет пошел уже на несколько миллионов, потом на сотни и десятки тысяч лет, а сейчас, возможно, скоро пойдет на столетия...

Итак, мы уже знаем, что развитие *тангенциала*, тем более новая критическая ступень в структурной комбинации ткани универсума, как в случае с появлением живой клетки, — лишь внешнее проявление глубинных *радиальных* эффектов, увеличения *внутреннего*, «*принципиального* изменения в состоянии сознания частиц универсума» (с. 94), «более высокой ступени внутренней углубленности, то есть сознания» (с. 92). Отсюда, из этой мощной вспышки внутренней, радиальной энергии, и фантастическое фонтанирование творческой спонтанности, «буйный разгул причудливых творений <...> необузданная экспансия <...> прыжок в невероятное» (с. 94), сопровождающие появление и развертывание жизни.

Тейяр де Шарден пытается представить себе облик зарождающейся на планете жизни. Каких-либо следов этого процесса, происходившего в теплом первичном океане, покрывавшем Землю, найти, разумеется, невозможно, более того, автор формулирует закономерность, значимую и для всех последующих эволюционных скачков: самые *начала* новорожденных явлений и существ являются неуловимыми. Этот закон он называет «автоматическим устранением эволюционных черешков» (с. 95) и свое объяснение ему даст позже. В своем усилии вообразить, увидеть то, чему никто еще не мог быть свидетелем, о. Тейяр формулирует очевидное для себя положение: простейшая жизнь несет на себе отпечаток *атомно-молекулярного* материнского лона *неживого* вещества, выступает «одновременно как микроскопическая и как бесчисленная», «измеряемые микронами, первые клетки должны были исчисляться мириадами...» (с. 96). Произошел ли этот переход мегамолекул в живую клетку в одном или нескольких местах с последующим быстрым ее размножением или пошел сразу широким фронтом из многих мест, то есть был ли переход монофилетическим или полифилетическим (вопрос будет вставать и далее в ходе новых эволюционных порождений), принципиального значения не имеет.

Важно другое — бесчисленно множественная клеточная масса, вступая сразу же для своего сохранения в некую систему взаимобмена и взаимовлияния, образует «своего рода рассеянный суперорганизм», так что со временем растущий покров органики превращается

в «биологически связанную совокупность» (с. 99), в стремительно складывающуюся биосферу.

Главный довод за то, что возникновение жизни принадлежит к классу совершенно уникальных, не повторяемых событий, — удивительное органическое сходство ее существ, сколь бы далеко по эволюционной лестнице они ни отстояли друг от друга. Везде один тип клеток, молекулы живой материи одинаково ассиметричны, в них те же витамины; близкие конструктивные решения в более сложных организмах — нервная и сосудистая, пищеварительная и выделительная, самовоспроизводящая системы, «везде какая-то форма крови, везде гонады, везде глаза...» (с. 104–105), наконец, одно стремление к группировке в сообщества, «общность законов развития (“онтогенез” и “филогенез”), придающих живому миру в его совокупности цельность единой струи» (с. 105). Жизнь родилась лишь однажды, в уникально случившемся созвездии физико-химических элементов и особого *привилегированного* состояния молодой Земли, где смогла образоваться протоплазма. «Один раз на Земле — протоплазма, как один раз в космосе — ядра и электроны <...> Жизнь возникла и распространяется на Земле как одиночная пульсация» (с. 107). Но само явление жизни, выделяемое о. Тейяром как «одна из главных вех (или параметров) космической эволюции Земного шара» (с. 107), лежит на «основной кривой, на линии глубинного подъема» (с. 106) всего космогенеза.

Механизмы экспансии жизни

Поразительная способность органических форм к расширению своего ареала, к захвату пространства проявилась и всюду расцвела благодаря изобретению жизнью целого ряда новых средств, неизвестных до того эволюции космического вещества. Вначале это был способ размножения первичной материнской клетки на две дочерние, и более сложный и продуктивный позднее — спаривание. В микромолекулах еще не оживленной космической ткани их прочность, практическое «бессмертие» идет об руку с их неизменностью — живая клетка, напротив, особо недолговечна и хрупка, сама ее ускоренная смертность бросает вызов только-только вылупившейся жизни, и та

находит гениально простой ответ: отстоять свое существование, выжить, обеспечить «постоянство неустойчивого» и, более того, идти вперед можно только путем самовоспроизводства. Одно только удвоение каждой клетки при делении дало мощнейший ресурс экспансии жизни, головокружительную геометрическую ее прогрессию. «Подсчитано, — приводит автор известный пример, — что через несколько поколений одна единственная инфузория путем простого деления покрыла бы всю Землю» (с. 110). К тому же деление — не просто количественное умножение живого элемента, но и обретенная при этом «способность внутренне перестраиваться и, следовательно, принимать новый облик и новую направленность» (с. 110).

А уж как эффективно заработал этот новый принцип умножения живой материи, введенный в ткань универсума природой, когда та, в длительнейшем процессе совпадения инстинктивного нащупывания и случая, проб и ошибок *изобрела* новую революционную вещь: разделение на полы, сначала слабо дифференцированное, затем всё более отчетливое, и спаривание их! Так открылась перспектива колоссального генетического разнообразия, ускорения эволюционного развития организмов.

Наконец, еще один способ экспансии жизни — *ассоциация*, результат «еще не законченного движения к единению или синтезу беспрерывно увеличивающихся продуктов размножения живого» (с. 112). Это «группирование живых частиц в сложные организмы» выстраивается в ряд стадий, кстати, до сих пор параллельно существующих в природе: от простой *агрегации* (бактерии, низшие грибы), *спянной колонии* (полипы, растения), *многоклеточного* существа, «настоящей клетки клеток», где уже «устанавливается самостоятельный центр» над сложно организованной огромной группой *живых частиц*, до *общества*, «этой загадочной ассоциации свободных многоклеточных», и, наконец, до «разумно организованного общества» (с. 112), человеческого социума, который для о. Тейяра, как видим, органически укоренен в механизмы самой эволюции.

Все эти формы развития клеточной жизни: деление, спаривание, ассоциация — без еще одного решающего фактора разве что приводили бы к растеканию организмов по телу планеты, их разнообразию лишь, так сказать, в горизонтальной плоскости. Этим фактором, «вертикаль-

ной слагающей» стало явление «направленного прибавления», роста жизни в определенном направлении. Именно благодаря этому феномену появляется «единый генеалогический ряд», «линия развития как естественная единица, отличная от индивида» (с. 113). Тейяр де Шарден выступает здесь как сторонник тех биологов, которые усматривают в эволюции закономерность *направленного усложнения*, дав ей название *ортогенеза* (о нем подробнее поговорим ниже). «Без ортогенеза было бы лишь распространение вширь; с ортогенезом обязательно имеется какой-то подъем жизни», подъем, в противовес закону энтропии, — «ко всё менее вероятным формам» (с. 114).

Как работает жизнь в своей экспансии? В бесчисленном изобилии порождает она всё новые и новые организмы, ее оружие — «эффект масс», в этом кишении миллиардно-миллионного множества зародышей и особей идет нещадное соперничество за право существовать — и в наиболее удобных нишах. Будучи приверженцем ортогенеза, Тейяр не отрицает «биологической эффективности» некоторых положений дарвиновской теории, включая *борьбу за жизнь*, понимая ее как «битву шансов», «но шансов, узнанных и схваченных, то есть психически отобранных» (с. 156): «Выживание наиболее приспособленного, естественный отбор — это не пустые слова, если не вкладывать в них ни конечный идеал, ни окончательное объяснение» (с. 115). Здесь о. Тейяр мельком, но точно обнажает свое принципиальное расхождение с английским ученым: тот зачерпнул некоторые реальности природной эволюции, но при этом механистически абсолютизировал их, не говоря уже о том, что не признавал направленный характер эволюции, изымая из нее тот радиальный импульс восхождения ко всё большему сознанию и духу, который для автора «Феномена человека» являл глубинную суть и цель всего мирового развития.

Тейяр де Шарден выдвигает свои *способы действия жизни*, подспудно полемизируя с эволюционистами неортогенетического толка, с их утверждением случайности при возникновении новых качеств и признаков: у него же это прежде всего «техника пробного прощупывания», и она «не просто случай, с которым его хотели смешать, но *направленный случай*», соединяющий в себе и «слепую фантазию больших чисел и определенную целенаправленность» (с. 115). И гоме-

рическое множество форм, *изобилие*, и естественное экспериментирование во все, так сказать, стороны, закоулки и щели укладываются у о. Тейяра в формулу: «Всё заполнить, чтобы всё испробовать. Всё испробовать, чтобы всё найти» (с. 115).

Он недаром подчеркивает творческий характер жизни, называя вторым ее качеством *изобретательность*, «конструктивную сторону прибавления» (с. 115), сравнивая ее с инженером, которому надо, как и ей, «собирать механизмы гибкие и простые» (с. 116), «выдумывать и комбинировать детали механизма в минимуме пространства» (с. 115). Но исчерпывающе разложить организм на массу составных частей, как инженерный механизм, по сути невозможно (хотя в начале своего пути биология, занимаясь этим, попадала в объятия убеждения о полном торжестве материализма). Наблюдаемая удивительная спонтанность, *свобода* живого организма, умерщвляемая под скальпелем исследователя, тем не менее остается основой жизни и мира. Суть ее о. Тейяр сумеет прояснить далее, уже на стадии сознательного и чувствующего существа, призванного взять штурвал эволюции в свои руки, направив ее к сверхсознанию и высшей свободе.

Найденные природой динамичные способы сохранения устойчивости и, более того, ее упрочения для неустойчиво-хрупкого, легко разрушаемого живого — *изобилие, размножение, ортогенетическое прибавление, ассоциация* — работают на жизнь вообще, на ее восходящий вал. К ним Пьер Тейяр присовокупляет еще одну четкую тенденцию — «всеохватывающего единства», в котором живое вещество, заполнившее планету, «вырисовывает контуры одного гигантского организма» (с. 117), солидарно слаженной биосферы.

Но все эти способы экспансии и подъема жизни обнаруживают полное *безразличие к индивидам*. «Как саранча, о которой писал Толстой, жизнь проходит по мосту из нагроможденных трупов» (с. 116); по сильным *палаческим* выражениям о. Тейяра, *изобилие* для отдельной особи — «гибель во множестве», *ортогенез* — «волочишня для индивида», «растягивание на дыбе становления», *ассоциация* — «четвертование в коллективе» (с. 117). Болезненное, казалось бы, неизбежное противоречие между особью, играющей роль не центра, а лишь посредствующего звена в родовой и видовой цепи, и целым Жизни,

при всей беспощадности природного закона к отдельному элементу, в конце концов движется к разрешению — но только уже «на стадии духа, когда эта антиномия доходит до пароксизма, воспринимаемого *чувством* (неприятие индивидуальной гибели существом *сознающим и чувствующим утраты*, как определял человека Федоров. — С.С.), она проясняется, и тогда безразличие мира к своим элементам превращается в огромную заботу — в сфере личности» (с. 117).

Но до этого Жизни еще далеко, она должна распустить всё свое огромное Древо, в движении вперед расчленившись на ветви, иерархически организуемые подразделения. «Фронт восходящей жизни <...> выступает как совокупность фрагментов, одновременно расходящихся и идущих по ступеням — классы, отряды, семейства, роды, виды» (с. 118). Тейяр де Шарден находит ряд закономерностей, по которым образуется, растет, мутирует ветвистая крона жизненного древа. Это — *сцепления роста* живых элементов, обособление их в «замкнутый пучок», в индивидуализированный вид, в коллективную реальность филы — в этом процессе задействованы уже рассмотренные творческие, поисковые возможности жизни: пробное нащупывание, последовательные преобразования в поисках наилучшей органической конструкции нового типа, закрепление более совершенного... И вот фила развивается, растет, распространяется, веерообразно подразделяется на ряд своих разновидностей, приспособленных к конкретным средам обитания, отчетливо обнаруживая в себе закон организованной материи вообще — стремление к *социализации*. Фила достигает законченной зрелости (это ее состояние Тейяр называет «мутовкой закрепившихся форм»), далее она как бы кристаллизуется в таком состоянии, пока в силу внутренних слабостей и внешних причин (вытеснение другими видами, неблагоприятные изменения среды...) целиком исчезает, или какая-то ее часть сохраняется и продолжает существовать в таком застывшем качестве.

Но может произойти и такой прорыв: «Веер в конце филы — это лес исследующих щупальцев. Стоит лишь одному из этих щупальцев случайно найти щель или формулу, открывающую доступ в новое отделение жизни, — и тогда, вместо того чтобы закрепляться или достигать потолка в монотонных различиях, ветвь в этой точке вновь обретает свою подвижность. Она *вступает в состояние мутации*.

Открывается путь для новой пульсации жизни...» (с. 124). В ходе ее под воздействием различных сил и факторов над прежней филлой надстраивается новая фила, над ней через аналогичный цикл — новая и так далее. Но тут необходимо соблюдение главного эволюционного условия этих превращений: «если, конечно, взято правильное направление и если это позволяет общее равновесие биосферы» (с. 124).

Пытаясь предупредить известные (и уже не раз выдвигавшиеся против Ламарка или Дарвина) обвинения антиэволюционистов в невозможности *материально* доказать переход от одного вида к другому, о. Тейяр вновь настаивает на своем положении об *устранении черешков* всякой новой филы. Самое проклеивание нового вида — явление поначалу эфемерное, малозаметное, число нарождающихся, невиданных до того особей еще чрезвычайно мало, к тому же они находятся в фазе мутационных превращений. Поле их возникновения ограничено, они еще достаточно беззащитны и легко уничтожаются, остаются же для будущей палеонтологии лишь уже победившие расцветшие формы. «В любой области, — предлагает аналогию автор, — когда вокруг нас начинает пробиваться что-то действительно новое, мы его не замечаем по той простой причине, что нам надо было бы видеть его расцвет в будущем, чтобы заметить его в самом начале. А когда та же самая вещь выросла и мы оборачиваемся назад, чтобы найти ее зародыш и первые наброски, то тогда в свою очередь скрываются эти первые стадии, уничтоженные или забытые» (с. 126).

Тем не менее автор «Феномена человека», основываясь на результатах столетних подвижнических трудов естествоиспытателей, систематиков, палеонтологов, на собственном опыте и чуткой интуиции гениального натурфилософа, берется за то, чтобы представить нам древо жизни в конкретности его разворачивания, в его особой *мерности* и внутренней радиальной устремленности.

Древо жизни

Чтобы яснее увидеть общий облик древа жизни, Тейяр де Шарден останавливается на том его фрагменте, который относительно ближе к нам, меньше пострадал от стирающего всё и вся потока времени, больше

сохранился в палеонтологических образцах. Речь идет об огромной семье млекопитающих (и прежде всего ее основного плацентарного ствола), уже вполне созревшей и расцветшей за восемьдесят миллионов лет своего существования, начиная с третичного периода, и вместе с тем достаточно *свежей* в масштабах эволюционной длительности (разве что человечество, тоже к ней принадлежащее, на взгляд автора, — группа еще «*незрелая*»).

Я опускаю биологическую конкретику рассуждений автора, отмечу лишь, что он рассматривает млекопитающих, при всем разнообразии их ветвей, родов и видов (травоядных, плотоядных, всеядных, парнокопытных и непарнокопытных, лазающих и летающих, землероющих и плавающих...) как единый «хорошо сбалансированный функциональный ансамбль», «органическую естественную группировку *sui generis*» (с. 131). Трехбугорчатый тип коренных зубов, свойственный всем формам этой семьи, приводит его к выводу, что та самая «мутовка», тот пропавший черенок, который дал побег млекопитающим, уходит еще в средний юрский период (сто двадцать миллионов лет назад), где были найдены следы мелких зверьков с таким намечающимся типом зубов (остальные совпадающие комбинации уже давно исчезли и более дальняя предыстория покрыта *мглой неизвестности*). «Все ныне живущие млекопитающие ведут начало от одного узкого пучка. Все вместе они представляют собой (в развитом состоянии) лишь один из многочисленных побегов, на которые делится юрская мутовка млекопитающих — побег трехбугорчатых» (с. 133), — утверждает ученый свою генеральную интуицию эволюционного разветвления жизни, добавляя, что этот «побег трехбугорчатых» можно было бы назвать и «семипозвоноковым» — столько у них шейных позвонков, вне зависимости от длины шеи. Такие конструктивные «мелочи» творческой эволюции в природе много говорят мыслящему натуралисту!

Рассматривая млекопитающих как *пласт* живых существ, принятый им за «количественную единицу эволюции» (с. 126), за «практическую единицу “эволюционной” массы» (с. 133), автор «Феномена человека» движется вниз и назад, вглубь эволюции, отсчитывая каждый пласт-период ее (по *мерности* млекопитающих, примерно в восемьдесят миллионов лет), от пресмыкающихся мелового и юрского

периодов с причудливым многообразием динозавров, птерозавров, ихтиозавров... до зверообразных ящеров триаса и пермского периода, включая земноводных начала последнего и ниже, составляющих вместе пласт пластов — *четвероногих* и *позвоночных*. В земноводных, этих кишаших в тине и иле «приземистых или змеевидных телах» («голая или покрытая чешуей кожа; трубчатые или в виде мозаики косточки позвонки...» — с. 135), мы сталкиваемся с группой, покидающей водную среду и выходящей в *субвоздушное* существование.

Весь этот огромный пласт пластов позвоночных, растянувшийся на триста миллионов лет — земноводные, пресмыкающиеся и млекопитающие, — обнаруживает общее сходство конструкции скелета, «числа и плана двигательных конечностей» (с. 135), т. е. повторение лишь когда-то *однажды* изобретенной удачной комбинации. Жизнь нашла одно из структурных решений — и всё неисчислимо многообразие наземных позвоночных являет лишь его вариации... «Таким образом, огромный и сложный веер ходячих позвоночных, будучи продолжен к своим истокам, снова свертывается и смыкается в один луч» (с. 139), сходится к одному праматеринскому *черешку*. Пьер Тейяр пытается заглянуть и глубже: найти *мутовку*, откуда прорвался и пророс побег земноводных, т. е. откуда из природной лаборатории творческих комбинаторных проб зачались первые примитивные четвероногие. И полагает, что это могло произойти среди древних рыб, под мощным панцирем которых (одно из решений защиты от внешних опасностей, довольно малоэффективное) уже существовал скелет из одних хрящей.

Вообще, чем глубже вниз, к основанию жизни, к простейшим, к бактериям, инфузориям, тем более мы оказываемся в «сфере мягкого» (с. 137), «тем самым в мягкости тканей и в метаморфозе первородного ила окончательно исчезают с наших глаз корни древа жизни» (с. 138). И хотя этих корней мы никогда уже материально не найдем, мы знаем, что в конечном итоге именно оттуда это древо растет и развивается в трех своих основных ветвях — *позвоночных* (подробно рассмотренных ученым и мыслителем), *беспозвоночных* — червей и членистоногих (последние, среди которых класс насекомых, являют собой и самый многочисленную, полтора миллиона видов, и самую успешную в узко

биологическом смысле группу) и растений. На двух последних о. Тейяр специально не останавливается, констатируя лишь общую картину их развития, привлекая на момент внимание читателя от нашей ветви позвоночных, для нас образца животного, к космически-звездному обилию другой, кишачей в своей таинственной жизни вокруг нас мелкой членистоногой, насекомой твари. Эти наши ползающие, летающие, скачущие *соседи по бытию*, со своей загадочной для нас, часто радикально-жесткой социализацией, «по богатству своих разновидностей, по времени, которое понадобилось природе для их порождения <...> представляют собой столь же важный мир, как и наш. Количественно (я подчеркиваю это) мы — лишь одни из них и притом возникшие последними» (с. 142).

Сам автор «Феномена человека» не ставит задачу углубляться в разного рода биологические споры по поводу механизмов видообразования, генетических мутаций, по вопросу о наследовании или нет приобретенных признаков и т. д. Для него важно лишь одно: еще раз утвердить объективный факт эволюции, «последовательную цепь развития организованного мира», представить «общий филогенез жизни» (с. 144) столь же неоспоримо отчетливым, каким для всех является онтогенез каждого индивида. Жизнь, уходящая своими глубинами в *мегамолекулярный мир* космической ткани, «выступает как органически сочлененный ансамбль, с очевидностью выражающий феномен роста» (с. 145). Пришло время тоньше разобраться в этом феномене, связанном «с явлением направленного прибавления» (с. 147), перейти к качественной его стороне, к его радиальной энергии, к той линии, где шла магистраль восходящей эволюции, на которой и возникло существо разумное и чувствующее.

Имеет ли эволюция направление и цель? Исторический экскурс

Прежде чем продолжить рассмотрение идей Тейяра де Шардена, подойдя к самому ответственному для него пункту, решающему по сути всё, хочу предложить небольшое отступление в историю трансформистских представлений.

Идея эволюционизма, поступательного развития мира, его тварей, по существу уже религиозно поставленная в христианстве (где есть своя *лествица* онтологического продвижения от первоначального до-исторического райского состояния через тернистый исторический путь падшего, смертного человека и человечества к Царствию Небесному бессмертного, обоженного бытия), стала пробиваться и отчетливо выходить в философское и научное сознание, утверждаться в нем последние три века. В исторической ипостаси — это идея прогресса (Гердер, французские энциклопедисты, Тюрго, Гегель...), в биологии — это *трансформизм*, эволюция жизни, кстати, по сути своей явление более фундаментальное, глубинно-органическое, значительно более масштабное, планетарное и космическое, чем понятие общественного прогресса. Еще Жорж Бюффон (1707—1788), французский естествоиспытатель, автор монументальной тридцатишеститомной «Естественной истории» (1749—1788), обосновывал мысль о единстве плана строения всех живых существ, говорящем об их едином корне, отстаивал изменяемость видов в ходе их развития.

Однако две заглавные фигуры, Жан Батист Ламарк (1744—1829) и Чарльз Дарвин (1809—1882) по-настоящему определили две различные ветви эволюционной теории. Четверть века, с 1793 года, Ламарк читал курс зоологии беспозвоночных в парижском Музее естественной истории и свое видение развития живого представил в двух своих капитальных трудах, двухтомной «Философии зоологии...» (1809) и семитомной «Естественной истории беспозвоночных животных» (1815—1822), где, в частности, во Введении к первому тому выразил *квинтэссенцию* своей теории трансформизма. Между прочим, трансформистский вектор видения естественной истории он впервые сформулировал в своем курсе 1800 года, открыв им тем самый новый век, властно отмеченный с его середины дарвиновским открытием *эволюции* живых форм. Да, открытия Ламарка включали и принятое позднее Дарвиным отрицание границ между видами с чредой переходных форм, преемственность и связь цепи развития живого, наследование приобретенных, *новых* свойств и качеств (укореняющихся в особях через неуклонное повторение), воздействие факторов внешней среды, даже мысль о происхождении человека от человекообразных обезьян... Но в отличие

от Дарвина Ламарк делает особый акцент на *внутренних* причинах эволюционной изменчивости, на удивительном и механистически необъяснимом *стремлении организма к прогрессу*, на имманентном импульсе к совершенствованию, пронизывающем развитие жизни. Его трансформистская идея основывалась на том, что он называл «законом градации», законом ступеней развития, возрастающих от простого к сложному, к возникновению и усовершенствованию психики у животных и человека. Именно в восходящем разворачивании этих ступеней для Ламарка таилась «имманентная телеология», внутренняя движущая цель эволюции.

Оппоненты Ламарка упрекали его в том, что он не дал научного объяснения этим движущим силам, как то сумел сделать Дарвин. Но знаменитый английский естествоиспытатель, недаром споривший с Ламарком, на деле остался в области достаточно поверхностных и вовсе не безусловных причин (естественный отбор, борьба за существование...¹¹), отрицая какую-либо направленность эволюции, а Ламарк задел и вынес к сознанию *телеологический* нерв эволюции, который позднее именно в таком, по сути *религиозном*, духе будут понимать и русские активно-эволюционные мыслители и натуралисты, и Тейяр де Шарден. Но перед лицом глубинных, последних причин (там, где в метафизическом плане место перводвигателю, Богу...), первопричин, обнаруживающих себя в таинственных имманентных силах и энергиях развития мира, наука чаще всего препинается, шарахаясь от них.

От Ламарка, великого французского ученого, синкретического натуралиста (ботаника и зоолога, работавшего и в области физики и химии, геологии и метеорологии), кстати, введшего в науку сам термин «биология», и пошла та линия эволюционистов, которые утверждали главной пружиной развития — внутренние, присущие организму силы и энергии, включающие прежде всего энтелехию этого организма, целевую причину, движущую его к определенной цели развития. Это и представление об *ортогенезе* (строго направленной линии в эволюции) впервые наиболее аргументированно представленное немецким ученым Т. Эймером (1888). Это в целом неоламаркизм, возникший во второй половине XIX века, и особенно близкая к Ламарку так называемая школа ортоламаркистов, или автогенетиков, в лоне которых развивались и теории трех американских ученых — *батмогенез* Э. Копа,

«Важнейшие факторы органической эволюции» (1896) и *аристогенез* известного биолога Генри Осборна (1857—1935) (в этом понятии, содержащем в первой части греческое слово «аристос» — наилучший, особенно очевидна суть такого эволюционного воззрения: развитие к *наилучшему*, ко всё более совершенным формам), и «механико-физиологическая теория» Э. Нэгеле, изложенная в его книге «Телеологическое объяснение и телеологические системы» (1853).

Однако вспомним и более ранний «телеогенез» немца Карла Бэра, естествоиспытателя, работавшего в России с конца 1820-х годов, с его идеей «целеустремленности органической эволюции», суть которой выражена в его утверждении, что неуклонная победа духа над материей характеризует всю историю природы. Примечательно, что свои эволюционные обобщения натуралисты этой линии делали на основе собственных новаторских исследований: Осборн прославился своими трудами по палеонтологии позвоночных, а Бэр, основатель эмбриологии, впервые зафиксировал сходство эмбрионов низших и высших животных организмов, описал и эволюцию всех главных органов у тех же позвоночных. Недаром сам Тейяр де Шарден, как мы помним, опирался в своих построениях прежде всего на позвоночных, отмечая, что «эта группа с самого начала была и остается излюбленным объектом при возникновении и развитии трансформистских идей» (с. 128). Вспомним, наконец, и современника о. Тейяра российского академика Льва Берга (1876—1950) с теорией «номогенеза» («номос» — закон), развитой в его наиболее известной работе «Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей» (1922), где внутренне присущим живому законом эволюционного развертывания утверждается изначальная целесообразность, «автономический ортогенез», пробивающий себя вне зависимости от условий окружающей среды и идущий в направлении усложнения организации живых существ, их физиологии и морфологии.

В этом ряду полнотой подобной эволюционной телеологии обладает учение о. Тейяра, его представление о радиальной энергии, движущей космогенез, вплоть до жизни, сознания и будущего сверхсознания. Вообще именно *вера* в цель эволюции, в предназначение в ней существа сознающего и чувствующего закладывает основы устойчивости его в бытии, предохраняет от метафизической бессмыслицы и

нигилистической на нее реакции. Напротив, если мир никуда не движется, все в нем, включая человека, случайно и превратно, абсурдно, как утверждают экзистенциалисты, то такой безыдеальный «материализм» и есть самая тонкая, часто и не сознаваемая отравка для смертного, тот внутренний вывих, который расстраивает его духовно-нравственный состав, приводя к разного рода *шизофрениям*: от отвлекающей заведенности на наслажденчество, власть и деньги, до крутого эгоизма, отчаяния и злых эксцессов...

Правда, Федоров и тут, как всегда, оказывается самым обнадеживающим, несмотря ни на что... Он признает *направленность* эволюции к порождению разума как самосознания природы, а затем утверждает необходимость ее *регуляции*. Понятие целевой причины, лежащей уже в самом генезисе, *начале* вещи, явления, существа, — для него самый естественный ход при раздумье об их будущем. Будь то, к примеру, сам человек, его исходный самодеятельный вертикализм определяет его творческую, самосозидающую природу, а скажем, искусство как попытка мнимого воскрешения (погребальный плач, скульптуры и рисунки умершего, затем эпическое искусство, воскрешающее героические деяния предков...) призвано выйти в реальное дело, воскресительное, богочеловеческое, творчество самой жизни. При этом русский мыслитель отстаивает созидающую и преобразующую роль человека разумного, ведущего себя и природу к более высокой онтологической ступени развития, в любой бытийственной ситуации, при любом положении вещей этого мира. Пусть появление разума и было случайным явлением (как полагают многие, те же дарвинисты), это ничего не меняет: задача этого разума внести закономерность в мир, целесообразность в дальнейшее развитие жизни. С человека в любом случае начинается поворот к сознательно осуществляемой телеологии. Принцип *должного*, блага, превосмогающего *факт*, наличность, истину-естину (то, что есть), принцип, закладывающий основы абсолютного метафизического оптимизма, русский мыслитель прилагает, как мы знаем, ко всему, вплоть до бытия Божия: даже если Бога и нет для неверующих, им дается шанс, предписывается обязанность всё равно действовать в векторе созидания *должного*, благого бытия.

Цефализация — нить Ариадны в лабиринтах Эволюции

Вернемся, однако, к «Феномену человека». Основываясь на собственном опыте общения с множеством ученых, о. Тейяр предполагает такой результат их потенциального анкетирования по вопросу о направленности эволюционного развития: эволюцию как таковую признают все, а вот идет ли она *куда-то*, девять из десяти убежденно и эмоционально ответят: нет! Для него это плачевный симптом: «Наука в своем подъеме и даже, как я покажу, человечество в своем марше в настоящий момент топчутся на месте, потому что люди не решаются признать наличие определенного *направления* и привилегированной *оси* эволюции. Обессиленные этим фундаментальным сомнением, научные исследования распыляются, а у людей не хватает решимости взяться за устроение Земли» (с. 148).

Свое убеждение в наличии и *направления*, и *смысла*, и *цели* эволюции (во французском языке для этого существует, как уже отмечалось, одно слово, употребляемое в данном случае автором, — *sens*), о. Тейяр обосновывает самим наличием «степеней органического усложнения» (с. 148) в развивающемся живом. Но этого недостаточно, необходимо уточнить сам *порядок* этого *усложнения*. Ведь натуралист с другой мировоззренческой ориентацией выдвинет массу различных видов усложнения: в органах чувств, в членах организма, в покровах и тканях... и будет твердо стоять на том, что все фантазии природы, все ее твари равноценны и равно совершенны, будь то насекомое, крокодил или человек...

Тейяр де Шарден находит тот принцип усложнения, который один по-настоящему удовлетворительно связывает «совокупность живых существ <...> и относительно самой себя <...> и относительно мира, внутри которого развивается жизнь» (с. 149). Напомнив о своем постулате *внешнего* и *внутреннего* в вещах, о том, что именно последнее выражает в тот или иной момент «сущность реальности», автор пишет: «В этом смысле эволюция, по сути, не что иное, как постоянное возрастание этой “психической” или “радиальной” энергии в ходе деятельности, при практическом постоянстве, в масштабах наших наблюдений, механической, или “тангенциальной” энергии» (с. 149).

Усложнение материальной организации влечет за собой и положительную динамику ее психизма, ее сознания, материальным носителем которых является нервная система.

Вновь привлекая ту ветвь древа жизни, на какой сверху водрузились мы сами, ветвь позвоночных, о. Тейяр показывает, как в ней отчетливо прорисовывается закономерность, уже отмеченная в палеонтологии: всё большее усложнение, концентрация нервной системы, увеличение *мозговитости*, переход «ко всё более «цефализованным» формам» (с. 151). Это же «влияние цефализации» «от группы к группе, от периода к периоду» затрагивает и членистоногих, насекомых: «Нервные узлы утолщаются. Они локализуются и увеличиваются спереди, в голове. И вместе с тем усложняются инстинкты. Вместе с тем выступают (мы к этому еще возвратимся) поразительные явления социализации» (с. 151).

Итак, именно развитие мозга, а с ним сознания (внешне — развитие нервной системы, внутренне — психизма, «на поверхности — волокна и ганглии, в глубине — сознание» — с. 152) оказывается индикатором глубинного импульса космического и земного развития, настоящей мерой усложнения, указывающей на *направление и смысл* эволюции.

Хотелось бы лишь отметить научный приоритет самой идеи цефализации, принадлежащий американскому геологу, минералогу и биологу Джеймсу Дана (1813–1895), который в 1851 году, за восемь лет до «Происхождения видов путем естественного отбора» Дарвина (с ним, кстати, Дана переписывался), выдвинул на материале изучения ракообразных эволюционное обобщение, названное им энцефалозом, или цефализацией. Поскольку в корне этого понятия лежит греческое «кефале», в позднейшей огласовке «цефале» — *голова*, его можно перевести как «головизация». Американский ученый имеет в виду закономерность, прослеживаемую с эпохи кембрия, когда появляются первые фиксируемые зачатки нервной системы: это — неуклонное, пусть и медленное, но без откатов назад усовершенствование нервной ткани, рост головного мозга. Вывод профессора Йельского университета встретил резкий отпор пуритан Новой Англии. Религиозный догматизм, царивший в штате Нью-Хейвен, постарался стереть с лица земли замечательную идею Дана, и она, так и не выйдя в широкий свет, была утоплена для научного обсуждения. И только

спустя семьдесят лет Владимир Вернадский, работавший тогда над созданием нового научного синтеза — биогеохимии, извлек ее в 1920 году из-под спуда забытых книг и догадок, сразу схватил ее принципиальную ценность, осмыслил в широкой эволюционной перспективе, назвав «эмпирическим обобщением» (т. е. железной суммой фактов, которую нельзя поколебать, в отличие, скажем, от той или иной теории и гипотезы), и ввел в науку под названием «принцип Дана»¹². Мы уже знаем, что в 1922–1923 годах Вернадский читает лекции в Сорбонне по биосфере, обменивается идеями с Эдуардом Ле Руа и Тейяром де Шарденом и, возможно, делится с ними своим открытием так воодушевившего его «принципа Дана».

Не помяная конкретно американского ученого, о. Тейяр широко пользуется понятием *цефализация*, справедливо видя в нем ту «нить Ариадны», которая ведет исследователя в лабиринте эволюции в обе стороны, к свету понимания и прошлого человека, жизни вообще, и к будущему эволюции...

Через возникновение нервной системы и ее неуклонный рост в живом веществе выходит на поверхность «основное глубинное течение» (с. 153) эволюции мира. Пульсация Жизни обнаруживает себя не как «ползущая синусоида, а как вздымающаяся спираль!» И то, что так «безостановочно, рывками развивается и возрастает в одном направлении» (с. 154), наконец, определяется: это — психика, сознание, всё более *изошряющиеся* их формы. Выстраивается такая триада на оси эволюции Земли: *геогенез — биогенез — психогенез*.

Толкуя о детерминистской аналитике биологов-дарвинистов, для кого «принцип развития жизни во внешних или статистических стимулах — борьбе за существование, естественном отборе...» (с. 154), о. Тейяр признает, что подобную борьбу и мы как живые существа чувствуем на себе, в своих сообществах, как и Жизнь в своем творчестве может использовать случайно образовавшиеся удачные комбинации... Однако только соперничество и борьба, вкупе со *случаем* естественного отбора, не способны прошибить то, что он называет «фундаментальной инертностью», и механические, тангенциальные силы мало что смогли бы без *радиального* импульса. Проявляя научный политес по отношению к господствовавшему *уважаемому*

дарвинизму, о. Тейяр выделяет две зоны жизни: одну, область «больших комплексов», развитых органических форм, увенчанных человеком, где ощутимо господствует неоламаркистский *антислучай*, «все большая имманентная спонтанность» (с. 157), и другую, «дарвинистскую» область «малых комплексов», низших форм живых существ, где этот самый антислучай (который, по его мнению, всё же и здесь действует) «может быть схвачен под покровом случая лишь путем умозаключения или догадки, то есть косвенно» (с. 156).

Для самого о. Тейяра именно внутреннее, психическое, начиная с самых его потенциальных *пред*, с эмбриональных зачатков, на деле движет развитием. Еще в «Гоминизации» он писал о «психической сущности эволюции», впервые четко сформулировав свое видение психической, спонтанной основы и сущности бытия, пробивающегося ко все большему выявлению себя, большему действию, пониманию и развитию: «Не ткани и кости составляют живых. Кости и ткани лишь панцирь, под которым последовательно развивались психические тенденции, рожденные одним фундаментальным стремлением знать и действовать»¹³. А вот как о. Тейяр выражает ту же мысль в «Феномене человека»: «В самой своей основе живой мир образован сознанием, облеченным плотью и костью. Так что, от биосферы до вида, — всё это лишь огромное разветвление психизма, ищущего себя в различных формах. К такому результату мы приходим, следуя до конца за нитью Ариадны» (с. 158). И это не просто ровная, монотонная прогрессия к более сложному — в силу действия радиальной, *качественной* энергии в направленном процессе эволюции вспыхивают моменты такого критического накопления свойств, что происходит скачок в развитии, «глубокая перестройка», «изменение состояния» (с. 158). Итак, сейчас в своем продвижении по Древу жизни исследовательское воображение и мысль Тейяра, следуя за процессом цефализации, приближаются к новой гигантской метаморфозе.

На пороге великого рождения

Автор возвращается к Древу жизни, единому в своих корнях, раскинувшему густую крону с множеством разветвлений, побегов, вырастающих друг над другом, друг из друга... Мы помним его образы

«единой струи», «одиночной пульсации» Жизни в ее внутреннем импульсе и порыве, пронизывающем рост и развитие этого Древа. Тут нет места восточной интуиции цикличности, повторяемой периодичности явлений космических и органически-земных. Всё более стремительно меняя свои экипажи, эволюция живого движется вперед, приближаясь к станции, где должно произойти некое решительное событие, — какое же принципиально новое качество дальнейшего восхождения несет оно в себе?

Великий натуралист и поэт природы, Тейяр де Шарден переносит нас с собой к концу третичного периода, за десяток миллионов лет назад в мир изобильно и привольно развернувшегося *пласта* млекопитающих, в степи и леса, покрывающие землю, где пасутся или охотятся друг за другом неисчислимые стада антилоп, зебр, тигров, оленей, волков, лисиц, барсуков... Казалось бы, полное и спокойное равновесие, но где-то, в некоем месте, на каком-то побеге Древа жизни должна же особенно активно работать установленная закономерность цефализации, подъема сознания, должна где-то скрыто нарастать радиальная энергия. Куда, ставит вопрос автор, надо с наибольшей очевидностью приложить найденный им «термометр» сознания: «В каком районе биосферы, в плиоцене, поднимается температура?» (с. 159).

Сначала надо выбрать из двух наиболее продвинувшихся ветвей, из двух типов конструктивно-органического решения, которые предложила природа: членистоногих (насекомых) или позвоночных (млекопитающих). Высшие насекомые, отмеченные «головной концентрацией нервных ганглий» (с. 160), удивительно разнообразны и целесообразны в своих действиях и реакциях, однако эта поразительная и чуждая нам древняя ветвь отличается какой-то ослабленной или вовсе остановленной возможностью принципиального превращения, хотя долгие геологические пласты и усложнялась, но без качественных скачков. Ее о. Тейяр чувствует «как зашедшую в тупик и патетически борющуюся массу» (с. 160), находя для своего вывода несколько объяснений. Во-первых, завел их в этот эволюционный тупик малый, в лучшем случае в несколько сантиметров, размер, скованный хитиновым покровом, тогда как развитый психизм нуждается в значительном количестве мозгового вещества и, следовательно, в материальной организации

достаточно большого объема. Именно это и привело насекомых к «странной психической отсталости», «быстрому отверждению и механизации их психологии» (с. 161), порабощенной туго завязанным рефлексом и четкой функцией в их *социуме*, будь то муравейник или пчелиный улей, где в сложной и целесообразной *живой машине* стирается всякая индивидуальность. «Если угодно, пароксизм сознания — но сознания, которое переходит из внутреннего во внешнее, чтобы материализоваться в жестких схемах» (с. 161).

Недаром, тот же муравейник стал для человечества образом и символом порочной социализации по предельно тоталитарному типу, где не свободные, ответственные личности, а «колёсики и винтики», кирпичики и «пчёлы трудовые»... Тейяр де Шарден обозначил бы такой путь как тупиковую филу для рода людского, где, как в термитнике, невозможны ни выход к большей психической концентрации и творческой спонтанности, ни тем более — метаморфоза в сверхжизнь и сверхсознание. А как же единение, единство, столь необходимое на этом пути? Казалось бы, где уж большее коллективное единение, как не в улье? Увы, там это единение лишь в одном механизированном сверхорганизме, поглотившем особь, требуется же оно — в свободе, персональном углублении и развитии, во всеобщем онтологическом Деле.

Отставив членистоногих в качестве кандидата на следующий бросок Жизни, о. Тейяр вновь обращает наше внимание на млекопитающих. Насколько высшие позвоночные в своих всем нам известных образцах, от льва и тигра до кошки и крысы, от волка и лисы до собаки, от кита до дельфина... в сравнении с насекомыми демонстрируют несравненно большую свободу движения, изобретательность, индивидуальную реакцию, даже какой-то «проблеск личности»! Да, они тоже живут по закону инстинкта, но это уже какая-то совсем другая его форма, в ней «нет ограничений, накладываемых на орудие достигнутыми пределами точности» (с. 162).

Так кто же из них сумел в эпоху своего расцвета в третичный период, к его концу, в плиоцене, выбросить мутовку для следующего этажа жизни? Тейяр де Шарден отмечает такую особенность эволюционных приобретений огромного множества животных этого времени: большинство из них украсилось ветвистыми рогами (олени), рогами-лирами в виде спи-

рали (антилопы), мощными клыками и резцами (хищники), бивнями (хоботные)... — какая-то дошедшая до упора избыточная и застывшая изобретательность функциональной эстетики природы! Но «независимо от жизненности их (этих животных. — С.С.) психизма, — ставит вопрос автор, — не являются ли они (эти впечатляющие «приобретения». — С.С.) знаком скорой гибели форм, застрявших в морфологическом тупике? Не является ли всё это, скорее, концом, чем началом?» (с. 162).

Ответ на этот вопрос дает еще одна зоологическая группа, до того специально оставленная в тени рассмотрения о. Тейяра. Речь идет о приматах, и только сейчас, когда автор наконец обнаружил до того сокрытую пружину развития — цефализацию, они выдвигаются на острие эволюции.

По своей морфологической классификации приматы не отличаются от других животных отрядов: они являют несколько как бы вложенных одна в другую вееров (в начале — мутовок), теряющихся в своих истоках (тот же общий закон ликвидации черешков нового вида). Где-то в самом основании, в начале третичного периода выделяется ветвь наиболее древних насекомоядных *тупаев*, над ними возвышаются лемуры, дающие более «мозговитую», цефализованную подветвь *долгопятов*, от которых до нас дошел лишь малайский долгопят с большой круглой головой и огромными глазами, похожий на странного человечка-уродца. За ними идут две ветви, локализованные географически: южно-американские широконосые обезьяны, отмеченные приплюснутой физиономией и тридцатью шестью зубами, и узконосые обезьяны Старого Света с тридцатью двумя зубами, от которых и произошли уже человекообразные обезьяны, всем известные шимпанзе, орангутаны, гориллы, гиббоны, обезьяны, потерявшие хвосты и обретшие особую смекалистость. Их первые африканские останки датируют эпохой олигоцена, но своего расцвета они достигают к концу плиоцена и не только в Африке, но и на Индийском субконтиненте, т.е. в тропиках и субтропиках.

При том что все человекообразные обезьяны отличаются значительно большим мозгом, чем остальные млекопитающие, в них, и в обезьянах вообще, удивительно то, что, по сравнению с другими позвоночными животными (те развивали в сторону большей эффективности свои кости, формы, конечности, зубы...), они анатомически оказались

наиболее *косными*, сохранив «план и пропорцию первых четвероногих палеозоя» (с. 164). В этом, как ни странно на первый взгляд, и оказалась их преимущество: с одной стороны, утилитарная дифференциация того или иного органа дает неоспоримые преимущества его владельцу, с другой, делает его «частично, как насекомого, пленником орудий бега и добычи» (с. 165). Как палеонтолог, имевший дело с останками былых, не выдержавших конкуренции и напора эволюции животных форм, Тейяр де Шарден прекрасно знал, насколько «специализация парализует, а ультраспециализация убивает» (с. 165). Приматы же как наиболее примитивные в этом смысле млекопитающие — в своей свободе от сугубой специализации членов и функций — оказались и наиболее пластичными, и наиболее спонтанными в своих реакциях и изобретениях, выйдя в «филу чистого и непосредственного мозгового развития» (с. 165).

Причем самое важное: этот «частный ортогенез филы» приматов «точно совпал с магистральным ортогенезом самой жизни» (с. 166) ко всё большему сознанию. Здесь воистину осуществлялся уже поминавшийся *аристогенез* (развитие к лучшему), который представляется автору «Феномена человека» *безграничным*. Он выстраивает такую эволюционную иерархию: млекопитающие — основная ветвь Древа жизни, приматы (церебрурукие) — вершина этой ветви, человекообразные же обезьяны — почка на ней, готовая раскрыться не просто новым явлением, а новым порядком жизни. Здесь накал сознания, растущий во всех активных филах, достигает своего апогея, здесь докрасна «раскаленная точка уже засветилась» (с. 166). Вот-вот возгорится огонь, и это огонь мысли!

Сфера мысли

Природа рефлексии

В отличие от многих естествоиспытателей, замороженных анатомической близостью человека к человекообразным обезьянам и помещающих обоих в одно семейство гоминоидных, антропоидных (что идет еще от Линнея), а также тех биологов, кто не видит принципиального

отличия человеческого разума и психики от психики высших животных, Тейяр де Шарден, исходя из своего фундаментального положения о *внешнем* и *внутреннем* организмов, находит ту решающую *точку* переворота, которая в родившейся человеческой мысли, воистину, созидает «не простое изменение степени, а изменение природы, как результат изменения состояния» (с. 172).

Только что мы были в царстве инстинктов, этих разнообразных форм *психического, сознания* — они разветвляются и всё усложняются на эволюционном древе, находя свое, определенное решение проблемы жизни. Как отмечает о. Тейяр: «...можно было бы сказать, что всякая форма инстинкта по-своему стремится стать “разумом”; но только на человеческой линии (по внешним и внутренним причинам) операция удалась до конца» (с. 173). Из внешних причин — это и двуногость, в результате чего начали развиваться руки, освободились челюсти от сбора и хватания пищи, уменьшилось давление челюстных мускулов на череп, это и окончательное принятие вертикального положения, в котором был дан простор рукам для трудовых операций, поновому сфокусировались глаза, им открылся новый многомерный обзор мира и действия в нем.

Кстати, Николай Федоров рассматривал принятие вертикального положения как первый акт творческой *самодеятельности* человека, его внутреннего самопревосхождения: «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей» (II, 254). В статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» из самого этого антропогенетического акта *восстания*¹⁴, связанного с пронзившим человеческого предка сознанием смертности, русский мыслитель выводил рождение основных собственно человеческих свойств и представлений: от *верха* и *низа*, *части* и *целого*, *движения* и *действия* до понятийных ассоциаций, операций мышления, анализа и синтеза, ассоциаций, памяти, слова, начал нравственности и религии... Так, к примеру, русский мыслитель в своей источной родовой ценностной логике предполагал, что первым словом рождающегося

человека, потрясенного смертью родителя, поднявшей его к небу — с криком и плачем, с воздетыми руками, с мольбой о возвращении — стало особое заклинательное сочетание звуков: ОТЕЦ! Слово, обеспечившее символическое единство родовой группы, родового куста. И главное — порог, отделяющий от мысли, психически трансцендентной по отношению к инстинкту, был перейден как бы одним шагом, прыжком психического, радиального, по выражению о. Тейяра.

Вертикальное положение дало человеку и «орган самодеятельности» — руку, первый в природе особо перспективный для развития творческой активности и мозга орган. У животных органы перемещения, опоры, жизнедеятельности — лапы, когти, зубы, клыки, рога — для охоты и минимального устройства: нор, берлог, лежбищ, а человек, будучи от природы хуже всего вооруженным такими узкоспециализированными, говоря словами о. Тейяра, органами, стал первым сознательно «действующим, рабочим существом». Русский мыслитель подчеркивает: «Небольшое изменение в органе, который служит у животных для хватания, имело величайшие нравственные последствия». Какие же? И тут Федоров раскрывает их философски-проницательно и предельно: «Человек при этих органах мог не довольствоваться готовым, данным, тем, что есть, а возымел мысль о том, что должно быть, чем должен быть и мир, и он сам. Вместе с органами действия и перемещения явилось сознание цели» (II, 201).

Автор «Феномена человека» дает свое, близкое Федорову, метабиологически убедительное объяснение парадоксу человека — «ничтожный морфологический скачок и вместе с тем невероятное потрясение сфер жизни» (с. 169). Тангенциал, казалось бы, вырос ненамного — внешне, в органах, изменения не столь значительны, но психическая температура, неуклонно набиравшая свои значения в ветви млекопитающих, особенно приматов, достигла критической отметки (как вода, доведенная до кипения и начавшая переходить в пар), и радиальное вышло в метаморфозу, таившую бесконечные возможности.

Возникло дотоле невиданное качество как раз внутренней, психической стороны вдруг заявившегося в мир нового существа. Речь идет о разуме рефлективного типа, способном «сосредоточиться на самом себе и овладеть собой как предметом <...> не просто познавать, а по-

знавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь» (с. 171). Мы можем назвать эту способность к рефлексии еще самосознанием, новым, впервые возникшим «точечным центром, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое, осознающее свою организацию» (с. 171). В этой поразительной, революционной трансформации, в этом *сверхизобретении* жизни лишь обнаруживается тот заветный вектор эволюции к возрастанию сознания, который в переломный момент должен был неизбежно пойти в глубину, в дух, к новой психической концентрации... Этот момент «прерыва непрерывности», давший явление очеловечивания (гоминизации) жизни, — следующий, такой же великий скачок не только планетарного, но и космического развития, как возникновение жизни, как оживотворение (витализация) материи.

За несколько лет до создания «Феномена человека» в мае 1936 года о. Тейяр завершает одну из своих самых замечательных работ, специально посвященную проблеме личности, которая уже здесь цитировалась, — «Эскиз личностного мира». Здесь он тоже останавливается на этом поворотном моменте эволюции: появлении рефлексии как «абсолютно нового состояния сознания»¹⁵, которое и порождает впервые личность. До этого, на предыдущих стадиях подъема психизма еще инстинктивного типа, можно говорить разве что о «набросках личностей», точнее — «набросках индивидуумов», и так вплоть до высших животных, уже подходящих к порогу некоей персональности. И вот этот процесс психического, духовного сосредоточения (а он, по о. Тейяру, суть эволюции) через критический пороговый бросок порождает в человеке «законченную личностную молекулу»¹⁶: рефлексивное сознание получает возможность замкнуться на себе и «совпасть с глубиной самого себя». И тут, казалось бы, — куда дальше?

Мыслящий центр центрируется на себе, и можно сделать вывод: «с гоминизацией эволюция и жизнь достигли естественной цели своего земного развития». Замкнутые в себе человеческие монады, «рефлексивные центры», непроницаемые друг для друга, явят последнюю стадию трансформации ткани универсума — «в своей кульминации эволюция расплывается»¹⁷. Можно подумать, что такой предположительный финал эволюции — чисто умственная,

предупреждающе-отрицательная конструкция автора, но разве она, по большому счету, не осуществляется в фундаментальном антиэволюционном выборе современного мира, с его ставкой лишь на *настоящее*, на неизменность человеческой природы, культ атомарной личности, полное игнорирование эволюционных законов и онтологического дела человечества. Ибо из этого тупика, в котором нас будто бы запирает «механизм персонализации», эволюционный закон «фундаментальной конвергенции» как раз влечет еще к одному, высшему *синтезу*, к новой планетарной агрегации личностей, к новому единству, в котором только и возможно *продолжение личности за самое себя*, истинное ее свершение и завершение в сверх-человеческом восхождении каждого.

Да, говоря о человеческом сознании рефлектирующего, самосознающего типа, Тейяр де Шарден первым делом выделял его как сосредоточенный на себе *психический центр*, однако тут же добавляя, что существовать и осуществлять свою эволюционную миссию он может, только одновременно сосредотачивая «вокруг себя остальной мир, путем установления в окружающей реальности всё более стройной и лучше организованной перспективы» (с. 179). «Я» не только самоуглубленный центр человека, в нем живет импульс самопревосхождения и, можно сказать, психической экспансии — «я» захватывает в свою орбиту окружающее, как бы стремясь сделать его *своим*. С появлением человека вносится существенная поправка в саму *структуру живого*. До того, как уже отмечалось, каждая тварь *получала* жизнь, *воспроизводила* ее, в лучшем случае *обретала* нечто новое и *передавала* всё это дальше, анонимно существуя лишь миг в потоке Целого, приносясь ему в жертву, — и оказывалось: «жизнь — более реальна, чем живые существа» (с. 179). Сейчас же рядом с впечатляющим прогрессивным движением филы зачинается другой процесс: всё большей *индивидуализации* особи, всё большей «зернистости» (используя выражение о. Тейяра, которым он любит определять некую исходную матричность универсума — *крупинка материи, крупинка жизни, крупинка мысли*). Эта *зернистость* растет по мере цефализации, *психизации* животной ветви, с полной очевидностью выявляясь уже на стадии рефлексии, на стадии человека.

Более того, на этой стадии открывается возможность плодотворного слияния обоих процессов: персонализация, личностное развитие, начинает всё активнее и эффективнее участвовать в общем совершенствовании филы, образуя в ней еще одну скрепу, усиливающую ее. До человека речь шла о *подъеме сознания*, теперь же этот общий подъем во многом выражается в *подъеме сознаний*, явлении, в котором начинает пробиваться дерзновенная надежда, позднее наиболее полно выраженная в христианстве с его центральной идеей всеобщего воскресения и жизни вечной, а в активной его религиозно-философской, *русской* ветви поставленная как задача человечеству, этому сознательно-активному орудию осуществления Божьей воли на земле.

Тейяр де Шарден уже подспудно подходит к такому видению онтологической цели, далее обосновывая эволюционной закономерностью мечту о личностном бессмертии. На первое место выходят запросы личности, род как бы отступает, но вместе с тем исполнить эти запросы, а с ними и эволюционно-космические задачи можно лишь всем родом, всей филлой. Как о. Тейяр начинал с философии единства, так ее и продолжил в углубленных перспективах своей зрелой мысли. Но об этом впереди, пока же его взор устремлен в начало феномена человека, и здесь он видит тот же закон неразрывной связи личности и рода — «К персонализации индивида через гоминизацию целиком всей группы!» (с. 180).

Очеловечивание вида

Именно Тейяр де Шарден сумел наиболее точно и тонко переплести во взгляде на видообразование, на классификацию зоологических форм, на восходящее их движение два аспекта: физический, *соматический*, и *психический* — обычно их разводят в специализированно-замкнутые дисциплины изучения, будь то морфология животных или особенности их реакций и поведения. Как мы знаем, путеводной нитью тут для него служило его представление о связи и взаимодействии тангенциальной и радиальной энергии, *внешнего* и *внутреннего* в эволюционирующей жизни. В случае разумно мыслящего существа, как и филы, в которой тот развивается и которая развивается вместе с

ним, спонтанное психическое уже не «некоторая психологическая оболочка» (с. 181), какой оболочивается тот или иной животный вид со своей системой инстинктов, этой разновидностью *психизма*, «не только ореол соматического», а «существенная и даже главная часть феномена» (с. 182). И здесь, при изучении человеческой ветви, анатомии никак не достаточно (тем более, что морфология этой ветви не претерпевает особо резких, значительных изменений) — на первый план должна выйти психология.

Фила гоминидов вырастает на едином Древе жизни с его закономерностью *разветвления* — и человеческая масса прежде всего делится на расы, народы, нации, страны, разнообразные и часто весьма отличные одна от другой культуры... Для о. Тейяра это в глубинной своей сути то же «зоологическое разветвление», «но только вследствие количества внутренней энергии, освобожденной рефлексией, этот процесс стремится выступить из материальных органов, чтобы также и особенно выразиться в духе» (с. 182). Вместе с тем эти разветвления, «волокна человеческой филы» в силу своей заряженности *психизмом* «обладают чрезвычайной силой слияния и срастания» (с. 183), обнаруживая решающее явление для будущих судеб существа разумного — *конвергенцию духа*.

Как *зоологическая группа*, человеческий род сохраняет в себе общие законы и влечения, характерные для того Древа, на котором он вырос: и биологическую необходимость питаться другой жизнью, и взаимное соперничество, борьбу за еду и жизненные ниши, и половой эрос с вытекающим из него размножением, и интерес к миру и происходящему вокруг, и инстинкт социализации, стремление жить семьями, группами, колониями... Но всё это при скачке к стадии рефлексии существенно меняется. Однако важно то, что человеческая фила как бы подхватила все волокна и линии жизни, преобразуя их, не вывихнувшись в уродливую односторонность развития только чего-то одного. А это значит: рефлексия «не является случайным наростом паразитарной энергии», «человек прогрессирует, лишь медленно из века в век вырабатывая сущность и целостность заложенного в нем мира» (с. 186).

Для биологов всегда оставался спорным вопрос о наследовании в животной эволюции приобретенных признаков и качеств. Тейяр де Шар-

ден принадлежит к тем, кто отчетливо видел эту закономерность, более того, связывал ее с активностью *психического*, пусть и самого элементарного: «Уже, например, у насекомых или у бобра мы осязаемо схватываем существование инстинктов, наследственно сформированных и даже закрепленных под действием животной спонтанности» (с. 184). Ну а уж на уровне существа разумного этот жизненный механизм не только не прекращает свое функционирование, но и становится основным в накоплении и передаче, новом накоплении и новой передаче — прежде всего через воспитание и образование — всего драгоценного гигантского груза материальной и духовной культуры рода людского. А эта культура — во всем разнообразном ее веере от трудовых, строительных навыков, творений искусства до религиозных, философских, нравственных учений и *систем действия* — «в конечном счете всегда выражается в увеличении сознания», этой «субстанции и крови развивающейся жизни» (с. 185). И снова автор выходит к фундаментальному утверждению: кроме явления рефлексии в каждом отдельном человеке, надо признать «наследуемый коллективный поток рефлексии — возвышение человечества через посредство людей, возникновение путем филогенеза человеческой ветви» (с. 185).

Очеловечение (гоминизация) — не только прерывающий непрерывность бросок *от инстинкта к мысли*, происходящий в индивидуальности, о чем уже много говорилось, но «в более широком смысле — это также прогрессирующее филетическое одухотворение в человеческой цивилизации всех сил, содержащихся в животном мире» (с. 187).

Мы помним выдвинутую о. Тейяром триаду, отражающую *осевой ортогенез* земли, — *геогенез, биогенез, психогенез*, в который особенно точно и удачно вписались на его решающей стадии приматы, пошедшие по пути отчетливой и ускоренной цефализации. И она привела их к возникновению человека, к рефлексивному разуму, этой удивительной объемной оглядке на самого себя и окружающее, к осознанию «я» и мира. (Период от появления нервной системы до возникновения человека современник Джеймса Дана, американский геолог Джозеф Ле-Конт определял как «психозойскую эру».) И вот психогенез сменяется более высокой ступенью — ступенью *духа*, и с нее начинается новое качественное восхождение — *ноогенез*. С ним развертывание

эволюции выскакивает на новую ступень: «Земля “меняет кожу”. Более того, она обретает душу» (с. 189).

Появление человека, ступени рефлексии, духа — разве это просто очередное рождение нового рода, семейства или ветви, как это происходило прежде на Древе жизни? Подобное понимание, при своей поверхностной научной биокорректности, на деле кособочит всю схему систематики земных существ, убирая смысл эволюционной направленности жизни, смысл *человеческого феномена*, с кем революционно вторгся в эволюцию новый порядок реальности, сопоставимый по значению только с возникновением самой жизни. За *живой оболочкой* растительного и животного мира, за организованным целым биосферы начинают вырисовываться контуры невиданного явления: «Вокруг искры первых рефлектирующих сознаний стал разгораться огонь. Точка горения расширилась. Огонь распространился всё дальше и дальше. В конечном итоге пламя охватило всю планету. Только одно истолкование, только одно название в состоянии выразить этот великий феномен — ноосфера. Столь же обширная, но, как увидим, значительно более *цельная*, чем все предшествующие покровы, она действительно новый покров, “мыслящий пласт”, который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных — вне биосферы и над ней» (с. 188—189).

«Человек вошел в мир бесшумно» (с. 190) — в такой поэтический лейтмотив облакает о. Тейяр и в случае с человеком найденную им закономерность исчезновения черешков первоначальной формы любого нового вида. Палеонтология находит следы человека по массе каменных орудий по всей Европе и Азии, когда он уже явно овладел огнем и живет сообществами... Из недр прошлого всякая живая форма является перед нами лишь в законченном виде и когда ее *легион*. Сам о. Тейяр склоняется к точке зрения *моногонизма*: человек, т. е. «утолщение и удача одного стебля из массы стеблей <...> самого жизнеспособного и наименее специализированного, не считая мозга» (с. 195), возникает из некоей единственной мутовки многочисленных антропоидов конца третичного периода. Да, автор не разделяет мнение тех антропологов, которые полагают, что гоминизация шла одновременно в разных местах субтропического пояса достаточно широким фронтом, правда, не

разделяет мягко, допуская возможность будущего синтеза обеих точек зрения в той или иной форме монофилетизма, единой филы, возникающей путем бурной мутации целого подготовленного эволюцией *зоологического слоя*. Но вместе с тем готов признать, что «с точки зрения науки, которая издали схватывает лишь целое, “первым человеком” является и может быть только *множество* людей и его юность насчитывает тысячи и тысячи лет» (с. 192—193).

Как бы ни рассматривать генезис человека, даже если правы те, кто, как о. Тейяр, видит чуть ли не единственную первую пару, в которой пробилась искра рефлектирующей мысли, человек возникает совершенно закономерно из «общего пробного нащупывания Земли», «совокупного усилия» (с. 198) эволюционирующей Жизни — на центральной ее оси. Именно потому, что *черенки*, начала, зародыши всякого существа в силу своей хрупкости безвозвратно теряются, понять и оценить его смысл и значение можно лишь по его распустившейся форме. *Тайну человека*, его особую природу и предназначение о. Тейяр предлагает нам раскрыть через его настоящее, но прежде всего через его будущее, через то, что разум должен и может развернуть на путях сознательно-активной эволюции.

Распространение человека — развертывание ноосферы

Всякая жизнь, всякий новый вид, выйдя, как предполагает о. Тейяр, из одной мутовки, одной узкой горловины, движимы импульсом к своему максимальному умножению и распространению — в этом залог их сохранения, развития и расцвета. Тем более это относится к нарождавшемуся человеку и новому орудию эволюции, которое он привнес в мир, — мысли. Их поприщем могла быть только вся Земля, и действительно, расселение человека по планете, *волны* его и *фазы*, всё более осознанно организованная экспансия, всё новые технологические и духовные завоевания составляют во многом содержание предыстории и истории рода людского, постепенного разворачивания всё более широкого и сложного *покрова ноосферы*.

Предгоминиды — неандертальцы — гомо сапиенс

Предгоминидами антропологи называют представителей древнего пласта ископаемого человека, который геологически помещается где-то в самом конце плиоцена, как полагает о. Тейяр, во всяком случае в нижнечетвертичный период (плейстоцен), по *человеческой* же классификации — в палеолите, первом периоде каменного века (длился около двух миллионов лет, примерно до десятого тысячелетия до н. э.). К ним тогда относили питекантропа и того же открытого при участии о. Тейяра синантропа... Само это название «предгоминиды» кажется Тейяру «выразительным и правильным, если рассматривать анатомическое развитие форм» (с. 201) (еще где-то между шимпанзе и белым человеком): это относится и к строению черепа, и к половому диморфизму, резкому различию между особями, женскими, небольшими, с тонкими челюстями и зубами, и мужскими, крупными, с мощными клыками и коренными зубами...). Но по сути этот термин вызывает у него сомнение такого рода: он наводит на мысль, что это еще как бы не люди, что они не достигли еще ступени *рефлексии*. С этим Тейяр де Шарден решительно не согласен: это уже прямоходящие особи, умеющие пользоваться огнем и обтесывать камни, с достаточно объемным мозгом до 1 100 кубических сантиметров у синантропа мужского пола, и их вполне уже можно назвать существами разумными.

Автор «Феномена человека» отмечает еще несколько родственных синантропу типов того же нижнечетвертичного периода, представители которых были найдены в Восточной Африке, на Яве, в Германии, делая *зоологический* вывод о слабой еще связи человеческой группы в этот период, «в котором еще доминировала дивергентная структура, обычная для других животных мутовок» (с. 203). Интересно, что и Владимир Вернадский высказывался однозначно насчет предшественников современного человека, основывая на этом идею единства всех людей, в глубоком смысле равноценности всех разумных существ ветви homo: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей — homo sapiens и его геологических предков Sinanthropus и др. Нельзя безнаказанно идти против единства всех людей как закона природы»¹⁸.

После нижнечетвертичного периода, на время бурных геологических процессов: размыва краснозёмов Китая, дальнейшего разлома африканского материка, наступления и отступления льдов... наступает антракт, как пишет автор, и сцена действия предгоминидов закрывается (естественно, для палеонтологов). Когда же около шестидесяти тысяч лет назад «занавес снова поднимается», то на гигантской площадке, распространенной на три материка — Европу, Азию и Африку, мы уже не видим следов предгоминидов, а их место, причем в значительно умноженном виде, занимает *новое человечество*: неандертальцы. И что же находят ученые? «Разностороннее развитие мозга. Пещерная индустрия, И первые неоспоримые случаи захоронений. Всё что определяет и выражает настоящего человека» (с. 205). Морфологически расстояние между неандертальцем и современным человеком сократилось, но не исчезло (удлиненный череп, небольшой лоб, выступающие вперед орбиты и всё лицо, массивные зубы и отсутствие подбородка... — вот еще черты разумного обитателя среднего палеолита). Но особое внимание Тейяр де Шарден обращает на первые захоронения — знак продвижения в психической жизни неандертальца, связанные, как полагал уже Николай Федоров, скорее всего с более сознательным переживанием факта смерти и даже первым «религиозным» к ней подходом.

Недаром у русского мыслителя есть формула человека как *существа погребяющего*, как бы *прячущего* на хранение в лоно матери-земли своих близких в некоей смутной надежде, что они, как семя, смогут прорасти новым стеблем, вернуться к существованию. И принятие антроподами вертикального положения он, как и о. Тейяр, рассматривал в качестве первого и основного акта самостроения становящегося человека и объяснял этот акт свободы по-своему, в духе своего видения, центрированного на смерти как экзистенциальной, трагической доминанте человека разумного. В вертикальное положение предчеловека воздвигло потрясение от смерти близких, родителей — из пронизавшей его судороги ужаса и неприятия, искры любви и скорби он вдруг выпрямляется, поднимает руки к небу в недоумении, в мольбе, в надежде, рождая одновременно и себя как человека разумного, и первое религиозное чувство... Разумеется, это мифологическая

эмблема, стянувшая в себя и процесс, но и скачок, каким всегда как бы внезапно создается новая реальность. Не забудем, что в данном случае явилась реальность, получившая родовое самоопределение «смертный».

Вернемся, однако, к размышлениям о. Тейяра. В разнообразном пучке неандертальцев он различает две группы: одну, завершающую свою биологическую судьбу, и другую, *молодую группу* псевдонеандерталоидов с явно прогрессирующими чертами (голова круглеет, намечается подбородок, уменьшается прогнатизм лица, т. е. оно вместе с орбитами глаз меньше выдается вперед...). Такой тип эволюционирующего неандертальца можно видеть в «человеке из Штейнгейма», «человеке из Палестины». Именно здесь о. Тейяр чует ту самую перспективную ветвь, которая готовится к еще одному решающему броску.

И он происходит — и, как всегда, на взгляд палеонтолога и палеоантрополога, исследующего геологические пласты живого, внезапно. Гомо сапиенс в виде ископаемого кроманьонца, ориньякца или магдаленца появляется за неандертальцами в верхнем палеолите вдруг и сразу, откуда-то хлынувший, «подгоняемый действием климата или душевным беспокойством» (с. 206), — уже в своем вполне современно человеческом обличье: «высокий лоб, с небольшими глазными впадинами; сильно выступающие теменные кости, слабый и уходящий под выпуклую черепную коробку затылочный гребень, облегченная челюсть, с выдающимся вперед подбородком, — все эти признаки, столь ярко выраженные у последних обитателей пещер, — это определенно наши признаки» (с. 207). По мнению о. Тейяра, усматривающего механизм эволюционной смены скорее как «наслоение и замену, чем непрерывность и продолжение» (с. 207), этот новый человек созрел в лоне незаметной, но внутренне чрезвычайно активной ветви, прошел свои предгоминидные и неандерталоидные этапы, и в некий неожиданный час явился как эволюционный триумфатор из среды уже отмеченных выше псевдонеандерталоидов...

Тридцать тысячелетий протекло с этого часа, для нас — вечность, для эволюции — миг, и за это время человеческая фила по своей анатомической, костной, соматической организации, по этнографическим, расовым признакам (черные, белые, желтые) значительно уже не

менялась. Как и тогда уже сформировалась «тенденция этнических групп к соединению в цельную систему вопреки всем различиям» и обозначились «те же существенные устремления в глубине души» (с. 208). Эти устремления запечатлелись в дошедших до нас наскальных рисунках, столь изящных по композиции и рисунку, открывающих острый глаз, творческое воображение отдаленных наших предков, мир их занятий и религиозной обрядовости.

Тейяр де Шарден особо отмечает: с этого времени уже не прослеживается дальнейшего заметного развития человеческого мозга, это биологическое орудие мышления как будто уже дошло до определенного совершенства. Это не значит, что эволюция прекратила в человеке свой ход, свое духовное восхождение — она может продолжать его где-то в сокровенном лоне нервной системы, когда эволюционный импульс как будто покидает сферу человеческой анатомии, перемещаясь «в индивидуальные и коллективные зоны психической спонтанности» как, возможно, в свой главный «жизненный центр» (с. 210).

Неолит. Возникновение цивилизации

Неолит, новый каменный век, датируемый с X—VIII до III тысячелетия до н. э., «самый критический и величественный их всех периодов прошлого» (с. 210), отмечен прежде всего *социализацией*, каковая обычно знаменует окончательную зрелость филы высшего животного. У человека, благодаря его разумной природе, этот процесс идет с особенным ускорением. Если еще в верхнем палеолите, с его так называемым *присваивающим* хозяйством, человеческие группы кочующих охотников и собирателей были достаточно невелики и разрозненны, то неолит — это время созидания настоящих цивилизаций. И связано это с великой неолитической революцией, с переходом к *производящему* хозяйственному укладу, к возделыванию культурных растений, земледелию, к приручению животных, скотоводству. Эта революция готовилась колоссальным прогрессом человеческого размножения, волнами миграций, экспансией на другие материка (через Аляску — в Америку), захватом свободных пространств, борьбой за уменьшающиеся территории для прежде господствующего занятия —

охоты и собирания плодов. Экстенсивность заменяется идеей интенсивности, большего прикрепления к месту, творческим подходом к природным возможностям растений, животных, земли, господином которых начинает чувствовать себя человек и складывающийся земледельческий социум, где рождаются первые хозяйственные, общинные, семейные, моральные уложения и кодексы. Частью этой революции становится и взрыв изобретательности: умения шлифовать и сверлить орудия из камня, производить глиняную посуду, ткать и прясть... а там уже пошла и первая примитивная металлургия, и начатки пиктографического письма...

Сквозь пёструю мозаику этнических и социальных групп неолитических людей, постепенно *поделивших* Землю и *укоренившихся* на ней, не только враждующих, но и сотрудничающих между собой, проступают контуры постепенно складывающегося человечества: пути *проводимости* от одних групп к другим прокладывает растущая торговля, обмен товарами, умениями и идеями. «Образуются традиции. Развивается коллективная память. Какой бы тонкой и зернистой ни была эта первая пленка ноосферы, она начала замыкаться и уже сомкнулась, окружив Землю» (с. 213).

Часто проводимый водораздел между шестью тысячами лет *истории*, отраженной в письменных документах и источниках, и так называемой *предысторией*, куда сумела заглянуть и прочесть многое о древнем человеке и его культуре лишь достаточно поздно развившаяся палеонтология, такой водораздел Тейяр де Шарден не признает. Для него за *предысторией*, развернувшейся в неолите, история, фактически до последнего времени, — «всего лишь прямое продолжение неолита», только «более сложное и дифференцированное» (с. 213). Именно неолитический преобразовательный импульс определил в ходе исторического времени основные линии многообразной социальной архитектуры государств, народов, институций гомо сапиенса.

При этом талантливый натуралист, автор «Феномена человека» отчетливо видит общую всему живому филогенетическую схему, если хотите, матрицу разворачивания вида, на которую у него накладывается гоминизация, развитие человеческой группы: тут и механизм разветвления, и обратный — сращивания, слияния ветвей, который

действует в рождении, расширении, развитии империй, стран, наций, цивилизаций... В значительно более *рационализированном* виде, с преобладанием индивидуальных и коллективных *психических факторов* «человеческая история на свой лад и на своем уровне реально продолжает органическое развитие жизни. Благодаря присущим ей феноменам социального разветвления она *всё ещё* является естественной историей» (с. 215). (Недаром свою особую оптику, свой метод в подходе к человеческому феномену о. Тейяр вскоре начинает называть «мета-биологией».)

Разумеется, человеческая *естественная история* несет в себе новые качественные обогащения и превращения биологических закономерностей. Так, о. Тейяр приводит пример того, как действует механизм слияния в человеческом мире. В животном царстве взаимодействие видов и групп выливается в соперничество и при возможности — в физическое устранение более слабого конкурента (немногие исключения — симбиозы у низших организмов и иерархическое подчинение одной части другой у насекомых с развитым инстинктом социализации). У человека же даже самая беспощадная победная экспансия сильного на более слабого соседа оборачивается не столько его полным уничтожением или поглощением, сколько той или иной формой ассимиляции, в которой завоеванные так или иначе влияют на завоевателей, привносят в их жизненный уклад свои черточки и складочки, подспудно влезают в их душевный, духовный состав... Не говоря уже о случае столкновения равномошных, активных, стоящих на высокой ступени развития народов, когда длительное взаимное проникновение и обогащение дает «биологические комбинации» особого качества: «не простое сплетение стеблей», как это происходит на Древе жизни, а новый плодотворный *синтез*.

Тейяр де Шарден выделяет на Земле пять больших неолитических цивилизационных очагов, где объединялись и смешивались этносы и расы. Их локализация была обусловлена особо благоприятными географическими и экономическими условиями, будь то большие архипелаги или плодородные равнины... Здесь скапливалась, оседала и *накалялась* «человеческая масса», созидая особые центры «притяжения и организации — предзнаменование и прелюдию какого-то высшего и

нового состояния ноосферы» (с. 216). Это — «Центральная Америка с цивилизацией Майя; Южные моря с полинезийской цивилизацией; бассейн Желтой реки с китайской цивилизацией; долины Ганга и Инда с цивилизациями Индии; наконец, Нил и Месопотамия с Египтом и Шумером» (с. 216), причем три последних возникают независимо друг от друга примерно в одно время (около пяти-четырёх тысяч лет до н. э.). Причем все они движимы одним внутренним порывом к расширению своего значения и влияния, словно желая овладеть всей землей и изменить ее по своему лекалу. И автор задает эмоционально-наводящий вопрос: «Поистине не во встрече ли, конфликте и в конечном счете постепенной гармонизации этих великих соматопсихических потоков состоит сущность истории?» (с. 216).

Он так рисует шансы каждой из этих цивилизаций на эволюционное планетное лидерство: две первые, Майя и Полинезия, в своей изоляции, достаточно быстро угасли; азиатская (китайская и индийская) и североафриканская (египетская и шумеро-ассирийская) культуры могли еще тягаться между собой по своему значению в первом или втором тысячелетии до н. э., но затем Азия, на его взгляд, отступает, обнаруживая ряд своих глубинных слабостей. Китай, при всей созданной им утонченной, но как бы застывшей цивилизации («Население, высокоспециализированное на выделке кирпичей, фарфора и бронзы. Население, превратившее в суеверие изучение пиктограмм и созвездий»), не дал каких-то новых всплесков творческой энергии и до конца XIX века являл «еще неолит, не обновленный, как в других местах, а просто бесконечно усложненный, не только по тем же линиям, но в том же плане...» (с. 217). Индию же *погубила* ее великая метафизика, та самая, которая, с одной стороны, так взрыхлила и обновила человеческую мысль, но, с другой, в силу ее «чрезмерной пассивности и отрешенности», рассмотрения явлений жизни как майи (иллюзии, фантомов), общей дискредитации материи в пользу безличного духовного начала, не могла стать основанием для настоящего устройства Земли. Как филигранно точно и сжато определил о. Тейяр: «Незначительная ошибка — в определении духа и в оценке уз, связывающих его с сублимациями материи, но в ней заключено всё!» (с. 218).

Правда, автор «Феномена человека», беря вещи, так сказать, в самых общих контурах, забывает, что в йогической практике Индия дала образцы стремления к бессмертному «алмазному телу», не говоря уже о явлении тут в XX веке Шри Ауробиндо — а в его практическом учении индийская душа уже созрела до понимания *личности*, неразрывной связи *личного* бессмертного духа с индивидуальной плотью, способной *сублимироваться* в бессмертную под стать своему духу. И рассуждая о Китае, великий специалист по его геологии ни разу не упоминает о культе предков, столь дорогом тому же Федорову, как игнорирует и ценнейшие нравственные основы конфуцианства, во многом основанные на этом фундаментальном, глубочайше укоренном национальном культе. Онтологическое же и практическое раскрытие значения этого культа как раз для активного христианства, восходящей эволюции всего человечества мы найдем именно в «Философии общего дела» — каким образом без живого восчувствия и почитания родовой цепи, долга перед ней ставить задачу радикального преодоления смерти, воскрешения всех когда-либо живших поколений?!

Итак, в поисках цивилизационного авангарда эволюции, магистрали, по которой наиболее эффективно действовал бы ее восходящий импульс, о. Тейяр в своих оценках и прогнозах всё больше сдвигается на Запад, где сначала на берегах Нила, Тигра и Ефрата, затем вокруг Средиземного моря «вследствие исключительного сочетания местоположения и народов в течение нескольких тысячелетий произошло благоприятное смешение, благодаря которому, не теряя своей подъемной силы, разум сумел обратиться к фактам, а религия совместиться с действием. Месопотамия, Египет, Эллада, вскоре Рим, и над всем этим <...> таинственный иудео-христианский фермент, давший Европе ее духовную форму» (с. 218).

Через Запад, вобравший в себя трансформированное наследие ряда цивилизаций, «всё более организованное сознание универсума», *прошла* «ось антропогенеза» (с. 218); здесь было выработано то, что является ныне достоянием человеческой природы; даже то, что родилось в других регионах, лишь пройдя его культурную обработку и адаптацию, смогло войти в общечеловеческий обиход. Именно в

средиземноморье за шесть тысяч лет образовалось своего рода *нео-человечество*, здесь, используя язык мета-биологии о. Тейяра, отпочковался «на ноосфере еще один самый плотный из всех пластов», и в последние века уже нашего времени этот ноосферный пласт вышел на новый вираж, стягнувший «последние остатки неолитической мозаики» (с. 219).

Современная эпоха

Новая эпоха развития ноосферы, в ее европейских классически четких формах, наступает с Промышленной революции, тянущей за собой мощные социальные изменения, связанные прежде всего с тем, что было названо «пробуждением масс». Знаки поворота проступили с эпохи Возрождения, а уже с XVII—XVIII века со всё большим ускорением пошел каскад радикальных изменений жизни: механизация, открытие новых форм энергии, развитие заводов и городов, невиданное прежде покорение природных сил... Назывательно это «*изменение эры*» выстроено в книге так: «Эра промышленности. Эра нефти, электричества и атома. Эра машины. Эра крупных коллективов и науки...» (с. 221). За несколько веков облик прежней земледельческой Земли резко меняется, как изменяется и человек, его мысль и психика: бешено мчащийся локомотив прогресса преобразует материю в полезный и удобный материал, но по пути уродует и истощает природу, человек и гордится собой, чувствуя свое научное и техническое могущество, но в него входит и новая мука, и новая тревога, перед ним встают *грозные проблемы*, рожденные самой его активностью в мире...

Свою миссию Тейяр де Шарден видит в том, чтобы дать правильное понимание того движения, которое так стремительно увлекает человечество, дать ему верное, сознательное направление. Для чего поначалу надо привести человека и человечество к *пробуждению*, я бы сказала, от сна эмпирической обыденности, сколь бы динамично современной она ни казалась, к рождению в нем *космического чувства*, к восприятию *философии единства*, к осознанию эволюционных, онтологических задач.

Эволюционное сознание

В свое время Николай Федоров назвал коперниканским переворотом полное изменение оптики и самочувствия землян, когда обнаружились совершенно новые пропорции их планетного дома по сравнению со Вселенной, расширившейся до бесконечности (в смысле своего пространства и времени существования), до неисчислимого множества небесных тел, где терялась песчинка-Земля, утратившая свое бывшее положение неподвижного центра, пупа мира, возрастом не более шести тысяч лет, вокруг которого вращался небесный свод с видимыми светилами, от солнца и луны до звезд. И тем не менее именно эта песчинка стала тем уникальным местом, где космогенез выбросил новую свою ступень — жизни и сознания. Так что былой и ошибочный геоцентризм тем не менее вывернулся в *антропоцентризм*, в качестве весьма вероятной презумпции, что ось космической эволюции проходит через Землю.

Со своей стороны Тейяр де Шарден рисует постепенное преодоление разумом «стискивающей иллюзии близости» неба со всеми его уютными светильниками, «овладение размером и рельефом» (с. 223) реальной Вселенной — сначала, с эпохи Возрождения, как более осязаемое раздвинулось *пространство*. Затем, позднее, лишь с XVIII века, с Бюффона, с его «Естественной истории», но по-настоящему с эволюционных теорий века XIX, открылась глубина *времени* жизни. Выступила «необратимая взаимосвязь всего существующего <...> последовательность развития жизни и вскоре после этого последовательность развития материи» (с. 224—225). Более того, цепь развития, идущая во *времени*, в каждом своем неисчислимом элементе, связана с определенным *местом* своего возникновения и существования — «время и пространство органически соединяются, чтобы вместе выткать ткань универсума...» (с. 225).

Мир является как *поток*, как эволюция, как движение и развитие, подхватывающее всё и вся от материи и жизненных форм до всех областей знания и умения. *Эволюция* — это не просто та или иная теория или гипотеза, она и ее требования — неотъемлемое измерение любой реальности и любого теоретического построения, претендующего на *истинность* и *разумность*. Освоение идеи эволюции, идущее уже

полтора века (увы, далеко не во всех умах и сердцах), о. Тейяр оценивает как «самое изумительное событие, когда-либо зарегистрированное историей со времени возникновения ступени мышления» (с. 225–226). На этой ступени осуществляется акт самосознания универсума, жизни, самого человека по определяющей магистрали их движения. Оттого и слог автора здесь так взволнованно-императивен: «Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, — вот что такое эволюция» (с. 225).

На взгляд о. Тейяра, по-настоящему современным является такой человек, который наделен качеством схватывать вещи не отдельно то ли в пространстве, то ли во времени, а вместе — в *длительности*, т. е. в *биологическом пространстве-времени*, иначе говоря, обладает умением всё рассматривать и понимать под углом зрения эволюции, включая прежде всего самого себя. Это его моноидея, как таковой у Федорова была, как мы помним, идея воскрешения, его «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — всё!» (II, 73). Философская оптика Федорова была центрирована *sub specie mortis*, под углом зрения смертности, т. е. прерванной *длительности*, разбитого пространства-времени каждой личности, созидательно выходя при этом к остро-конкретно сформулированной эволюционной задаче.

Эволюционный переворот в сознании должен включить в себя капитальный пункт: психизм и рефлексивная способность не просто одно из явлений эволюции, возникающих на определенной стадии развития живого, — они проникают весь космогенез, являясь в виде радиальной энергии его движущим началом. Тейяр де Шарден вновь и вновь настаивает на главной своей интуиции. Космогенез таит в себе неизбежность ноогенеза. Он приводит выражение Джулиана Хаксли, своего современника, друга и корреспондента, кого он чувствовал в какой-то мере мировоззренчески созвучным себе: «Человек <...> открывает, что он *не что иное, как эволюция, осознавшая саму себя*» (с. 227). Приведу для сравнения и близкое определение Федорова: «Создание человека или явление его не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы...» (II, 201).

То, что в нас эволюция осознает саму себя (как и все последствия этого осознания), должно стать и станет для землян таким же «инстинктивным и привычным» чувством, как нынешняя ориентация в трехмерном пространстве (длине, ширине и высоте). Четвертое измерение — время, открытое XX веком, сомкнутое с пространством, т. е. пространство-время эволюции и жизни каждого существа, совпадает с этим новым эволюционным чувством, уже пробивающимся в авангарде человечества. Автор «Феномена человека» добавляет к этому уточняющий штрих, обращенный уже не только к чувству, но и к воле существа разумного: мы не просто *зрители* эволюции, но прежде всего ее *участники*, причем самые главные и ответственные за дело.

Вспомним два афористических высказывания Федорова, которые тут же приходят на ум: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою» (II, 239); «Порожденный крошечною Землею, зритель безмерного пространства, *зритель* миров этого пространства должен сделаться их обитателем и *правителем*» (II, 243). Мы почувствуем и близкий французскому мыслителю пафос управляемой эволюции и устремления, расширяющие конкретное эволюционное дело человечества в космос, что было ему чуждо. Но об этом подробнее поговорим позднее.

Итак, сполна оправдывается точная, *привилегированная* установка взгляда о. Тейяра на развитие универсума, которая с самого начала фокусировала его исследование — *человек*: от него с *вершины* освещаются линии и перспективы эволюции, находится ее разгадка, смысл и цель движения, здесь же — и ключи к будущему. Прежде чем перейти к этим заветным ключам, ученый-мыслитель еще раз «сверху вниз», от человека «*по нисходящей линии*» эволюции, хочет проверить то «тройное единство — единство структуры, единство механизма, единство развития», которое он обнаруживал до того «*по восходящей линии*» развития живого.

«Мутовка», затем «веер» — такова на Древе жизни структура возникновения и развития видов живого, эта же структура, как уже отмечалось, и «в сложных по своей природе разветвлениях, в которых смешаны ныне нации и расы» (с. 228). Этот «эволюционный веер»

о. Тейяр видит в массе общественных явлений, в образовании различных языков, в философских, этических, религиозных доктринах и их распространении по миру... Для него всё созданное человеком, сфера «искусственного», сфера права и морали и т. д. является «гоминизированным естественным, физическим и органическим» (с. 229), «социальный феномен — кульминация, а не ослабление биологического феномена» (с. 230).

Механизм эволюции, рождения новых видов, их усовершенствования, напомним, преимущественно сводился в книге Тейяра де Шардена к двум вещам: *нащупыванию* и *изобретению*, приводящим к скачкам мутаций, причем сосредоточенных или в одном очаге, или одновременно во многих. Такие же формы революционных идеологических, общественных изменений мыслитель видит в *естественной истории* человечества: они то пробиваются фонтаном в одном месте или потоком «массовых мутаций» захватывают целые большие регионы. *Изобретение*, включающее в себе предварительное *нащупывание*, экспериментальные пробы и ошибки, точные находки, счастливые озарения, эта, казалось бы, столь человеческая исследовательская, творческая способность, создавшая огромный мир искусственного, лишь продолжает на сознательной стадии упорный механизм эволюционирующей жизни. Проникновенным поэтическим внушением впечатывает в душу и сознание читателя свое видение философ и пророк эволюции: «На одной и той же огненной трассе инстинктивные пробные нащупывания первой клетки смыкаются с научными поисками наших лабораторий. <...> Мы чувствуем, что через нас проходит волна, которая образовалась не в нас самих. Она пришла к нам издалека, одновременно со светом первых звезд. Она добралась до нас, сотворив всё на своем пути. Дух поисков и завоеваний — это постоянная душа эволюции» (с. 231).

Единство развития для о. Тейяра выражает себя в неуклонном *восхождении* сознания и его всё более широком *распространении*. И сейчас мыслитель уже может уточнить свою предварительную формулу о человеке как *центре универсума*: нет, он не столько такой центр, сколько «уходящая ввысь вершина великого биологического синтеза» (с. 231). Чтобы дать убедительную надежду на будущее этого син-

теза, этого «самого сложного, самого свежего, самого радужного, многоцветного из последовательных пластов жизни» (с. 231), автор начинает с особой формы наследственности, действующей в человеке. Он уже спорил с биологами, отрицающими всякую «спонтанную активность» животных индивидов, которые якобы лишь пассивно претерпевают происходящие с ними изменения, обусловленные «слепым детерминизмом генов» (с. 231). На его взгляд, по мере усложнения, цефализации и индивидуализации особи растет и ее свободная активность, которую она передает своему потомству через обучение и подражание. Человек в этом процессе — предельный пока вариант таких возможностей. «В передаче и обмене идеями» (этом качестве ноосферы) о. Тейяр видит «высшую форму, достигаемую в нашем лице менее гибкими способами биологического обогащения посредством *прибавления*» (с. 232).

Конечно, в человеке огромен груз вековой, от предков и родителей, от всей эволюционной цепи, зародышевой (хромосомной) наследственности, и благоприятной и нет, но сам он не способен к той или иной ее коррекции и улучшению. В человеческом социуме растет значение *традиции*, *воспитания* и *образования*. Из поколения в поколение его коллективной памятью передаются и осваиваются приобретенные и приобретаемые культурные достижения и цивилизационные навыки. «Из пассивной, какой она, вероятно, была до стадии мышления, наследственность в своей “ноосферической” форме, гоминизируясь, становится в высшей степени активной» (с. 233), управляемой разумом и знанием.

Быть или не быть — возможный кризис эволюции

Итак, в человеке эволюция приходит к своему *самосознанию* — глядясь в нас, в нашу природу, в наши реакции, в наше творчество, как в зеркало, она способна теперь «расшифровывать себя до самих глубин». Но она же, через нас, «приобретает свободу располагать собой — продолжать себя или отвергнуть» (с. 233). С появлением человека сама эволюция как бы получает возможность задать себе знаменитый гамлетовский вопрос «быть или не быть?» Породив разум как сознательное орудие своего дальнейшего разворачивания, но,

не забудем, орудие, наделенное свободой, эволюция вступила в рискованную, кризисную фазу. Ведь это свобода пока смертного, отравленного смертными ядами демонизма и нигилизма, существа (тут я позволяю себе по-федоровски углубить мысль о Тейяра в «Феномене человека»), и значит, может выкидывать и абсурдные, и самоубийственные колена. Свобода ведь не только свобода говорить *да* (которое будет обосновывать далее автор), но и *нет*, вплоть до решительного и окончательного *нет* самой жизни, самой эволюции, самой Вселенной. И такие противоестественные проекты тотального самоуничтожения бытия как задачи существа, осознавшего смертную маяту существования, его дурную бесконечность, нелепые пустовороты космических эр, кстати, уже писались в головах западных мыслителей (вспомним хотя бы Эдуарда Гартмана — см. в следующей главе), не говоря о буддийском отвержении жизни, сансар бесконечных перевоплощений как сопряженных с неизбывным страданием...

Тейяр де Шарден понимал: всё упирается в самого человека, ведь именно он сейчас *держит эволюцию в своих руках*; мы, как существа сознательные и действующие, ответственны «за ее (эволюции. — С.С.) прошлое перед ее будущим» (с. 233). А ответственность, как учили французские экзистенциалисты, кого будет внимательно читать чуть позже, в 1940-е годы, о Тейяр, рождает *тревогу и тоску*. Впрочем, автор «Феномена человека» производит *свой* анализ причин «современного беспокойства» человека и человечества.

Прежде всего автор считает неоспоримым фактом: внутренняя *тоска* появляется вместе с мышлением, рефлексией, самосознанием. Федоров ее связывает с осознанием смертности — действительно, как возникшая *личность*, мыслящая и чувствующая, не может сразу же в своих экзистенциальных глубинах не быть отравлена этим неизбывным смертным недугом бытия?! И не искать тут же каких-то смягчителей этой муки — известна точная мысль, что религия родилась у могил... О Тейяр не дает сразу такого глубинного объяснения этой изначальной сердечной тоски и тревоги, «столь же древней, как сам человек» (с. 233), он лишь констатирует: эта «фундаментальная тоска бытия», *осознанная* или нет, никогда не была, как ему кажется, столь распространенной и въедливой, как ныне. И пытается предло-

жить как свою *локализацию* душевного недуга, так и способ его лечения. Причины обострения этого беспокойства (его он диагностирует как «болезнь пространства-времени») он видит в той метаморфозе самоощущения человека, которую принес выход из маленькой, уютной птоломеевской вселенной, открытие «громзд пространства», космической бездны, «громзды длительности», бездны времени, наконец «громзды множества», *численного безумия* всего того, что было, есть и должно еще явиться, чтобы заполнить эти бездны пространства-времени бытия. «Недуг бесчисленности и необъятности» (с. 234) — что может значить живая, трепещущая кроха нашего «я» в этих гигантских жерновах?!

Да, если мы воспринимаем пространство и время как «неподвижные или слепые», есть от чего прийти в ужас, и только открытие для себя эволюции, *одушевляющей* пространство и время, выводит нас из тупика подавленности и тоски. Одно дело «умопомрачительное множество звезд и фантастические расстояния между ними», бесцельное и «беспредельное расширение статичного или вечно движущего универсума», другое — осознание, что «это бесконечно большое, симметрично бесконечно малому, имеет своей функцией лишь уравнивание промежуточного слоя, в котором, и только в нем, в этом среднем, может химически построиться жизнь» (с. 235). Сколь бы огромным ни был поток космогенеза, он «представляет собой не только *становление*, но и *возникновение* (*genèse* — генезис), что не одно и то же» (с. 235). А мириады живших, живущих и кому еще жить существ являют не просто дурную бесконечность расширения и движения, а образуют единое *течение*, *несущее нас* целенаправленно, *вперед*. «Поистине, половина нынешней тревоги преобразуется в радость, если только в соответствии с фактами мы решимся сущность и меру нашей современной космогонии поместить в ноогенезе» (с. 235).

А как же быть с причинами второй половины нашей *тоски*, как выясняется, самыми проблематичными и сложными? Вот они-то как раз — в роковом вопросе: «Но кто нам может гарантировать завтра?» (с. 236), такое эволюционное завтра, которое сумеет удовлетворить самые заветные запросы человеческой личности. Люди не уверены «в исходе, *належащем исходе* этой эволюции» — и Тейяр де Шарден готов открыть,

«каким должно быть это будущее» (с. 236), чтобы человечество нашло в себе импульс к единению и творческие силы, чтобы впрячься в реализацию его воодушевляющих целей.

Условия движения вперед

Итак, с рефлексивным сознанием, с человеческой личностью в мир явилась сила, могущая оспорить сам мир, самую жизнь, сам способ достижения ею эволюционных целей: «Мы начинаем открывать, что нечто развивается в мире посредством нас, за нас счет» (с. 237) — вспомним, для уточнения, предшествующее определение о. Тейяром природного закона — вал *целого* жизни *более реален*, чем *жизни*, чем индивиды, его составляющие... Суть «органического кризиса эволюции» автор формулирует так: «...мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя» (с. 237). Интересно, что именно в статье «Гоминизация», открывшей серию работ, приведших к синтезу «Феномена человека», о. Тейяр недвусмысленно, по-молодому искренне, безоглядно (почти по-федоровски) связывает кризис эволюции с появлением существа, способного «оценивать и критиковать жизнь» и сознательно открывшего для себя *физическое зло* смерти: «Когда человек открывает глаза на мир, он замечает и сравнивает его горести и преимущества. Животные подчиняются двум железным законам, не понимая их (и, следовательно, не страдая), — необходимости жертвовать собой ради дальнейшего роста и необходимости умирать, человек же осознает и испытывает на себе (чем больше он становится человеком) всю их тяжесть и отвратительность»¹⁹.

И сейчас уже испытав свою индивидуальную и коллективную творческую мощь, но с тем большим отвращением отталкиваясь от «ужасных, неоправдываемых сил»²⁰, неизбежно стирающих каждого в пыль, уверенный в непрошибаемости «каменной стены» этих природно-космических законов, человек теряет бытийственное мужество, уходит в безнадежно-стоическую или наиболее широко распространенную гедонистическую жизненную позицию... Старый вопрос — *стоит ли вообще жить?*² трансформируется в — *стоит ли двигать дальше такую жизнь и такую эволюцию?*² Возникает и «соблазн

бунта», который *растет и варьируется* вместе с ростом сознания. Более того, автор «Гоминизации» считает совершенно законным и даже императивно-необходимым такой радикальный вызов: «Зачем подчиняться такой эволюции, если она не движется к тому, что будет навеки? <...> Или жизнь не идет к цели, которая собирает в себе и завершает их дело (тружеников Земли. — С.С.): тогда Мир — абсурден, саморазрушителен, достоин осуждения первым сознательным взглядом, который был порожден в результате такого огромного усилия (имеется в виду всего космогенеза. — С.С.); и тогда снова — бунт, но не только как соблазн, а уже *как долг*»²¹.

Как же выйти из такого эволюционного кризиса, чреватого угрозой онтологической забастовки, метафизического бунта? И тут о. Тейяр в самой общей форме и в «Гоминизации», и в «Феномене человека», по сути, подходит к федоровскому смертоборческому видению нерва проблемы. «Выполнять порученную нам задачу — двигать вперед ноегенез мы согласимся лишь при одном условии, чтобы требуемое от нас усилие имело шансы на успех и повело нас как можно дальше» (с. 237). Что же значит для нас этот желанный успех и это «как можно дальше»? Работать на эволюцию каждый будет лишь тогда, когда в ее перспективы прочно войдет удовлетворение личностных требований. Правда, особенно в начале разворачивания своей мысли, о. Тейяр не столь решителен, как русский мыслитель, в прямой формулировке самого существенного из них — индивидуального бессмертия, выдвигая возможность некоей общечеловеческой, коллективной сатисфакции: «Чтобы нам были обеспечены место и возможность реализовать себя, то есть прогрессируя (прямо или косвенно, индивидуально или коллективно), раскрыть *до предела самих себя*» (с. 237).

Но дальше, за этим минимальным требованием, под которым подписался бы любой гуманист, исповедующий прогресс, Тейяр де Шарден всё же заостряет свое видение, отрицая саму возможность «конца мысли», в смысле *конца сознания*, которое не может в силу своей природы «достичь потолка или повернуть назад»: «...тотальная смерть, непреодолимая стена, натолкнувшись на которую, окончательно исчезло бы сознание, “несовместимы” с механизмом сознательной деятельности (ибо тотчас же сломали бы его пружину)» (с. 238). Наша духовная

сфера, обладающая качеством открытости, способностью бесконечно вбирать в себя мир и так же развиваться, *трансцендировать*, перерастать себя, может считать своей высшей целью только такую, которая даст ему эту возможность. Федоров точно тут ставит задачу: необходимость подтягивания нашей еще несовершенной телесности до уровня, способного по-настоящему соответствовать этим требованиям нашего духа, т. е. преобразования самого физического естества человека из вытесняющего и смертного в бессмертное. О. Тейяр более обобщенно-завуалировано (во многом вынужденно, вспомним его оглядку на орденскую цензуру и нескончаемую ретушь его *главной книги*) говорит о цели достижения нашим духом «высшего совершенства», о необходимости включения в «ход действия» человека «чего-то “абсолютного”» — без этого он будет чувствовать себя «искаженным, неудавшимся, то есть обманутым» (с. 238), и его по-настоящему тогда не сдвинуть в активно-эволюционном направлении.

Мысль о. Тейяра по существу такова: на бессознательном, до человека, этапе эволюции, жизнь шла вперед, подгоняемая *надеждой* на свое усложнение и восхождение к сознанию, лежащей в *радиальном* вещей. На новом этапе сознательной эволюции, когда она выдвинула разум как орудие своего дальнейшего совершенствования и вложила его в человека, ему тоже необходима мощная *надежда*, энергия надежды для дальнейшего своего уже активного и даже *руководящего* участия в ней. И «высшее совершенство», «универсальный и прочный прогресс» (с. 239), то, чем манит о. Тейяр человечество, уж никак не может обойтись без радикальной победы над «последним врагом», включая преобразенное возвращение к бытию уже умерших.

Ответственность, какой Тейяр де Шарден нагружает человечество, невиданно огромна: своим отказом от эволюционной задачи, своим падением мы увлечем за собой и всю эволюцию, «*ибо мы — ее воплощение*» (с. 239), и магистральная ее линия проходит через жизнь и сознание. Своим отчаянно-малодушным, а то и демоническим, нигилистическим выбором мы можем порушить всё космическое усилие Жизни и, следовательно, весь космогенез. Универсум без нашего дальнейшего созидательного усилия по творческому его одухотворению терпит неудачу, оборачиваясь тем самым *абсурдом*, который ви-

дели в мировом устройении современные Тейяру де Шардену экзистенциалисты.

На первый взгляд может показаться, что французский мыслитель впадает в крайний радикализм, провозглашая единственно возможную дилемму, а за ней единственно возможный выбор: или абсолютный пессимизм — абсурдный универсум, бессмысленное движение вещей и существ, ничтожная мыслящая плесень, оказавшаяся способной в конечном итоге лишь какое-то время просуществовать, пусть и в свое относительное удовольствие, и уничтожиться, или *абсолютный оптимизм* — «сверхдуша над нашими душами <...> беспредельные психические просторы в универсуме, которому мы можем безрассудно довериться» (с. 239). «И никакого среднего решения между ними, потому что по своей природе прогресс — это всё или ничего. Два и только два направления — одно вверх, другое вниз, и невозможно, зацепившись, остаться на полпути» (с. 239–240).

Но ведь есть тот срединный, относительный выбор («для жизни ты живешь»), вперенный в нужды, заботы, работы, удовольствия существования, спокойно принимающий его природно-смертные законы, выбор, в котором мир живет — в разных своих экономико-политических укладах — уже не одно тысячелетие. Но бесконечно долго балансировать в этой онтологически промежуточной области мира сего, на путях животно-природной и цивилизационной *меры*, не исполняя сознательно своего эволюционного предназначения — восходить к высшей природе — невозможно. Недаром так неотступно маячит в сознании, психике человека и человечества угрожающий призрак конца света, апокалипсиса, в том числе вполне рукотворного, уже сейчас сигнализирующего о себе в кричащих глобальных проблемах онтологически стагнирующей цивилизации.

Свое приглашение к оптимистическому выбору о. Тейяр сравнивает со знаменитым пари Паскаля, убеждавшего ставить на веру в Бога, когда в положительном случае (Бог есть) — выигрыш беспределен, а в отрицательном (Бога нет, а ты верил в Него и вел себя так, как будто Он есть) ты тоже ничего не теряешь, разве что выигрываешь самочувствие в мире и положение в социуме, одинаково спокойное и комфортное. Пари своего знаменитого земляка он характеризует как игру

с поддельными «игральными костями, чтобы предопределить выбор человека приманкой полного выигрыша» (с. 240). В своем случае о. Тейяр не видит такого несколько обманного элемента: за его вариантом положительного выбора — уже ясно выступившие законы эволюционного развития, его неотразимая логика. «Поистине мир — это слишком великое дело. С самого начала, чтобы породить нас, он вел чудесную игру со слишком многими невероятностями, чтобы мы чем-либо рисковали, следуя за ним дальше, до конца. <...> В сущности, лучшая гарантия того, что нечто должно случиться, — то, что это нам кажется жизненно необходимым» (с. 240). Продолжая же сравнение Тейяра де Шардена и Федорова, заметим: человек должен для начала сознаться себе в *жизненной* необходимости для него, для гармонизации его природы и мира, для прочного, творчески восходящего существования универсума именно преодоления смерти, достижения бессмертного, преображенного статуса своей природы. Доказать ему это и стараются оба мыслителя — каждый, со своего излюбленного ракурса.

Горизонты сверхжизни и сверхсознания

Две опасности

Только в единстве человеческого рода, на путях коллективного поиска, общего решения, усилия, дела Тейяр де Шарден (как и Николай Федоров) видит возможность достигнуть сверхжизни и сверхсознания. Повторим — под сверхжизнью он, естественно, понимает не сохранение и поддержание устоявшейся жизни, не даже идеально сбалансированное (устойчивое, как сейчас выражаются) развитие человека и человечества всё в той же плоскости ценностей и фундаментального выбора, а выход на онтологически новую ступень, в новый эон бытия, столь же и даже намного больше меняющий порядок реальности, чем появление сначала жизни, а потом мысли.

Две опасности, два тупика подкарауливают тут человека — речь идет о двух современных формах *обособления*. В стремлении к освобождению от *порабощенности филой*, от власти рода над индивидом,

утверждая свое самостояние, самореализацию, *жизнь для себя*, индивид отъединяется от других, атомизируется, приходит к индивидуализму и эгоизму, как любят говорить, западного толка (ибо в этом регионе такая экзистенциальная позиция дала не просто в своем роде совершенные образцы, но и «высокое» идейное себе оправдание). «Сосредоточение путем рассредоточения с остальным» (с. 244) — так о. Тейяр определяет выбор ушедших в одиночество «элементов ноосферы» и находящихся свое оправдание существования и свое спасение в крайней индивидуализации. «В таком случае, — предлагает он свой образ, — подобно какой-то излучающей субстанции, человечество достигло бы кульминационной точки во множестве активных, диссоциированных частиц» (с. 243), с надеждой в лучшем случае отдельным из них найти «постоянно изыскиваемый сознанием путь к своему совершенству» (с. 244).

Когда Тейяр де Шарден писал эти строки, в мире достаточно триумфально поднималась и пыталась осуществить себя практически еще одна теория устройства мира на путях *прогресса через обособление*, но уже коллективно-селекционного, расистского, «льстящего коллективному эгоизму» (с. 244), с подавлением непокорной личности, с выдвиганием монолитной в себе национальной только общности. Казалось бы, этот уклон (впрочем, как и первый) следует тем фундаментальным законам, которым до того подчинялась эволюция: из определенного веера биологических вариантов добывалась успеха одна, более сильная, лучше приспособленная, выдерживающая соперничество ветвь, как и росток нового, продвинутого вида рос из одной мутовки... Это прямо и отмечает натуралист и мыслитель: «расизм для своего обоснования принимает и продолжает линии древа жизни строго такими, какие они есть, в их перспективах», включая идею «доминирования привилегированной группы», идею того, что «сверхчеловек должен расти, как всякий другой стебель, из одной почки человечества» (с. 244).

Достаточно обратиться к идейному первоисточнику нацизма, «Майн кампф» Гитлера, чтобы убедиться, насколько точен Пьер Тейяр в своем анализе источников вдохновения для фашистской идеи. При традиционно риторическом, впрочем, нечастом обращении ко

«Всевышнему», упоминании «дела Божьего», истинным богом будущего фюрера является Природа в своей эволюции; на нее, ее законы и установления он оборачивается как на высшую инстанцию истины. По законам природы, «естественным законам силы», должен выстроиться и мир людей. Его видение жизни народов и государств — природно-звериное: выживает и господствует сильнейшая раса, самая «культурная», решительная и волевая, готовая осуществлять захват земель и утверждать свою власть. Замечательная апелляция к природе, напоминающая «философскую» аргументацию маркиза де Сада (идеолога как раз другой крайности, разнuzданного индивидуалистического эгоизма): «Природа не признает политических границ, — уверенно вещает автор «Моей борьбы». — Она дает жизнь человеческим существам на нашей планете и затем спокойно наблюдает за свободной игрой сил. У кого окажется больше мужества и прилежания, тот и будет ее самым любимым дитятей и за тем она признает право господствовать на земле». Потому все, кто утверждают возможность преобразования законов природы, внесения в них даже небольших поправочек, вроде отказа от войны, пацифизма или всяческой гуманной жалости и охраны прав слабых, для него недоумки или жертвы еврейских внушений. Признает же только «гуманность природы, которая уничтожает слабость, чтобы очистить место для силы». То же стремление к расовой чистоте Гитлер выводит из четкого разделения природных тварей на замкнутые в себе виды, группы, отряды, не спаривающиеся между собой — также как, утверждает он, не спариваются в природе более сильные, высшие со слабыми, нижестоящими, ибо это противоречило бы «стремлению к постоянному совершенствованию жизни», пронизывающему природу. Также и совершенствование рода людского Гитлер видит только как возвышение и развитие одной высшей расы на жестких и жестоких *природных* путях завоевания территорий, экспансии и господства. Любопытна типологическая переключка Гитлера с ненавистной марксистско-коммунистической логикой: в ней царство братства и всеобщей любви сменит жестокую классовую борьбу, когда новый строй окончательно восторжествует на земле, и Гитлер готов признать возможную уместность ныне противных ему идей гуманизма и пацифизма лишь тогда, когда высшая

раса овладеет всем миром и окончательно воцарится на планете. Еврейство для него главный враг, поскольку в его понимании оно зеркально отражает его собственное стремление к мировому господству: для него конечная цель еврейства — в экономическом завоевании, политическом порабощении всего мира (т.е. в том же, что он пока лишь декларирует для германства).

Я специально остановилась на теоретической декларации фашизма, в то время, когда о. Тейяр создавал «Феномен человека», вся бездна античеловеческого ужаса, разверзшаяся в ходе реализации этой доктрины, еще не явилась до конца. И он рассматривает и «обособление индивида» (характерное для западной демократии), и «обособление группы» в фашизме как бы в одной связке: «Две различные формы одной и той же тактики, каждая из которых узаконивает себя на первый взгляд путем правдоподобной экстраполяции способов, которым вплоть до нас следовала в своем развитии жизнь» (с. 244). В этих «циничных и грубых теориях <...> зачастую бьется благородная страсть и <...> находит отзвук иногда в глубине нас самих. Изошренное извращение великой истины...» (с. 244–245). Надо думать, что *истины* совершенствования и сверхчеловечества — увы, в его то ли самостно-горделивой, индивидуалистической, то ли расистской, селективно-коллективистской упаковке...

Но главное — обе эти позиции, на взгляд о. Тейяра, «ошибочны и приводят нас к заблуждению», и как раз потому, что не понимают, не принимают закономерности эволюционного процесса на стадии сознания и человека с новым, «существенным феноменом — “естественным слиянием крупинки мысли”» (с. 245), созиданием единой ноосферы, «духа Земли»²².

Мегасинтез человечества

Интересно, что фашистские «природосообразные» теории подрываются прежде всего природными фактами, биологической, точнее *метабиологической* точкой зрения. Складывающаяся человеческая фила под влиянием климата, физической географии до какого-то момента, действительно, формирует, как и предыдущие животные формы,

вер своих разновидностей, рас, но дальше — уже происходит нечто до того невиданное в эволюции: расходящиеся ветви вместо того, чтобы создать новые и разные виды, сходятся, соединяются в единый человеческий род. Этому способствует «чрезвычайная эластичность зоологической группы гоминидов», уникальное человеческое свойство «вступать в контакт и смешиваться особенно сферой психики и социальных учреждений» (с. 247). Как жизнь возникла на Земле, по мысли о. Тейяра, в условиях сферической ограниченности планеты, так и сгибанию, смыканию ветвей человеческой филы способствовали и узкие пределы земной планеты. «Бесконечное межплодотворение во всех степенях. Смещение генов. Анастомозы рас в цивилизациях и политических учреждениях... Рассматриваемое зоологически, человечество являет собой уникальное зрелище “вида”, способного реализовать то, в чем потерпел поражение всякий другой вид до него. Оно не просто космополитическое, оно, не разрываясь, покрывает Землю одной организованной оболочкой» (с. 248). Происходит нечто как бы провиденциальное, лежащее в эволюционной энтелехии: раз разум был выдвинут в качестве сознательного механизма дальнейшего развития, то и его носитель, человеческая фила, смыкается в себе и тем образует из себя эволюционное орудие планетарного масштаба.

Об этом решающем предусловии созидания ноосферы — единстве человечества как *стихийном*, природном явлении писал и Вернадский: «Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого и целого по отношению к остальному живому населению планеты. <...> По-видимому, все морфологически разные типы человека, разные роды и виды между собой общались, являлись сызначала отличными от основной массы живого вещества, обладали творчеством резко иного характера, чем окружающая жизнь, и могли между собой кровно смешиваться. Стихийно этим путем создавалось единство человечества»²³. И дальше, в истории, это единство пробивает себе путь — несмотря на объективные противоречия и конфликты между регионами, нациями и общественными группами: созидаются элементы общечеловеческой культуры, сходные формы научной, технической, бытовой цивилизации, самые отдаленные места Земли объединяются все более скоростными сред-

ствами передвижения, эффективными линиями сообщений и информационного обмена... А в основе всех этих ноосферных достижений лежит одно: *разум*.

И для о. Тейяра решающим в объединении человеческого рода стали «новые формы связи, появившиеся у человеческого биота с возникновением мышления» (с. 248), «дивергенция уступает место и подчиняется конвергенции, при которой расы, народы и нации консолидируются и совершенствуются путем взаимооплодотворения» (с. 249), идет «планетизация человека», принципиально новый «способ филогенеза» (то, что Вернадский называл *вселенскостью* человечества, тотальным захватом им биосферы Земли, заселенной и преобразуемой им).

Чтобы приступить, наконец, к ответу на вопрос: «Но почему и зачем нужно миру объединение?» — Тейяр де Шарден предлагает такое уравнение, которое уже четко обозначилось в ходе его рассмотрения космо- и витагенеза, приведших к возникновению человеческого феномена:

«Эволюция — возрастание сознания.

Возрастание сознания — действие к единению» (с. 250).

Этот процесс сплочения частей человечества в *единый блок* — несмотря на все разъединительные тенденции и вопреки им — идет и на внешнем уровне, в *тангенциальном* (уже отмеченный колоссальный рост средств сообщения, потоков информации, сближения социального и политического устройства, образования и культур...) и на внутреннем, в *радиальном* (готовится единый «дух Земли»)... В этом глобальном явлении о. Тейяр усматривает «высшую точку организации космического процесса, неизменного со времени тех далеких эпох, когда наша планета была молодой» (с. 250). Достаточно пробежаться по ступеням жизни, отмеченным одной тенденцией — ко всё большему соединению и сосредоточению элементов, как показателю возрастающего биологического ранга существ: от молекул, мегамолекул, клеток, многоклеточных, колоний и симбиозов, семей и отрядов до мыслящего планетарного покрова, «своего рода *мегасинтеза*, “суперкомбинации”, которой ныне, индивидуально и коллективно, подчинены все мыслящие элементы Земли» (с. 250). Этот мегасинтез отчетливо явлен в

тангенциальном, а за этим стоит мощное продвижение радиального по той основной оси эволюции, где умножающаяся сложность означает рост сознания.

На фоне такого видения «доктрина обособления» вновь и вновь демонстрирует свою антиэволюционную несостоятельность. Это касается и эгоцентрического идеала, *каждый только для себя*, для личного успеха, а на деле лишь эфемерного развития (ибо настоящий рост возможен лишь «в связи со всеми другими элементами и через них», как определял Федоров — «со всеми и для всех»); и порочного расистского идеала, захватывающего, по образному выражению автора, весь сок Древа жизни, будучи лишь одной из многих ветвей, *омертвляя* при этом все остальные («Но чтобы пробиться к Солнцу, требуется комплексный рост всей кроны» — с. 251). Принцип единения и всеобщности онтологической победы — нераздельны и в идеале, и в его реализации. «Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором *всех вместе* и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли» (с. 251).

Тот образ рода людского, который возникает у Тейяра де Шардена, по его собственной оценке, как будто возвращает нас к культуре человека и человечества первых гуманистов и филантропов, к их энтузиазму и вере в будущее человеческой общности. Причем именно бессмертие в детях и потомках, в составе свершений целостного, бесконечно прогрессирующего человечества было (да для многих и остается) основным *гуманистическим* утешением отдельного человека перед лицом неизбежного индивидуального исчезновения. Сейчас идея человечества эпохи Возрождения или Просвещения из ранга скорее идеальных и пророческих идей приобрела, в силу экономической и культурной взаимосвязи частей, можно сказать, реальность физическую, ощущаемую всеми. Теперь «вся Земля требуется, чтобы снабжать каждого из нас» ежедневно не только хлебом и едой, но и «своей порцией железа, меди и хлопка, своей порцией электричества, нефти и радия, своей порцией открытий, кино и международных новостей» (с. 252).

Конечно, честно говоря, общий энтузиазм в отношении этой идеи и ее блистательного будущего весьма поубавился по сравнению с ее родоначальниками, как выветрилась и вера в прогресс, уступив уже в наши дни торжества глобализации скрытым формам цивилизационной селекции и манипулирования сознанием... Тейяр де Шарден, разумеется, мыслит планетаризацию человечества совершенно в другом, не либерально-рыночном, а активно-эволюционном, ноосферном плане: «Не правда ли, возникает, если можно так выразиться, великое тело, со своими членами, своей нервной системой, своими воспринимающими центрами, своей памятью, — тело того великого существа, которое должно было прийти, чтобы удовлетворить стремления, порожденные в мыслящем человеке недавно приобретенным сознанием своей солидарности и ответственности за целое, находящееся в состоянии эволюции?» (с. 252).

Тейяровский гуманизм, распространенный на человечество в целом, обоснован глубочайшим образом — биологически, эволюционно, религиозно-нравственно. Расчленив ход своих мыслей и аргументации, о религиозном обосновании он поговорит позже, особо. Пока же он настаивает и на *космических корнях* этого планетарного явления как «представителя линии самого универсума» (с. 253), и на *физической его основе*, имея в виду тот «новый ярус коллектива» (с. 254), несводимый к простой сумме составляющих его индивидов, который не могла не ввести в свои построения биология, в данном случае антропология. Но род людской, в отличие от других коллективных биологических группировок, обладает своей *специфической природой*, которая и позволила ему так уникально овладеть всей планетой, всеми ее средами — земной, морской, воздушной... Чтобы по-настоящему вникнуть в суть *коллективной реальности* человечества, необходимо выйти «за пределы его телесных, осязаемых конструкций» и определить тип «сознательного синтеза», возникшего и развивающегося в процессе трудовой, творческой *концентрации*, через сознательную, духовную сторону. «В конечном счете человечество определимо именно как дух» (с. 254). Его будущее Тейяр де Шарден видит в двух направлениях: «всеобщая способность или акт познания и действия» и «органическая суперагрегация душ» (с. 254).

Задачи новой науки

Наука возникает вместе с человечеством и, как оно, будучи предметом восторженной веры, то идеалом, то идолом, облачается чуть ли не религиозным авторитетом. И это понятно — в надежде на прогресс и бессмертие человечества, повторим, несколько погасались тоска и трагизм индивидуальной конечности; наука же обещала стать действенным орудием родового совершенствования, инструментом власти над враждебными силами природы... «А затем, — вздыхает о. Тейяр, — и наука и человечество впади в одну и ту же немилость» (с. 255). Французский мыслитель желает возродить их былое положение в умах, но дать им при этом новое обоснование, вывести на онтологические цели — и тем оправдать их великое эволюционное значение и предназначение.

В самом общем виде он ставит науке двойную задачу — не только воспринимать, познавать мир, но и участвовать в его творении. Точнее, уже само познание мира, открытие его законов, его осмысление, систематизация объектов и процессов, *интеллектуальный синтез* преодолевают «бессознательность — эту своего рода неполноценность или онтологическое зло» (вспомним, что на Востоке *авидья*, *незнание* и есть фундаментальное зло), упорядочивают и как бы *завершают* вещи и потому содержат мощное творческое начало. К «акту коллективного видения, достигнутого путем всечеловеческого стремления исследовать», о. Тейяр добавляет и стремление «сооружать» (с. 255). Любопытно при этом замечание автора: «Поэтому только физическое завершение вещей связано с отчетливым восприятием их нами» (с. 255). К такому же видению склонялся и Федоров, приводя высказывание Аристотеля, повторенное Кантом, что по-настоящему мы можем познать только произведенное нами. Полное знание объекта для русского мыслителя возможно лишь в сотворенной модели, когда он будет создан (пересоздан) нами по высшему порядку и строю.

В своей излюбленной афористической манере о. Тейяр выстраивает такую восходящую прогрессию своей мысли: «Знать, чтобы знать. А может быть, еще больше: знать, чтобы мочь <...> Больше мочь, чтобы больше действовать. И в конечном счете и в особенности:

больше действовать, чтобы полнее существовать...» (с. 256). Великая машина человечества призвана поставить материю «на службу духа», производить «сверхизобилие духа», а ежели она лишь комбинирует вещественные элементы, манипулирует с материей для производства предметного изобилия, то ход ее работы выходит в эволюционном смысле вполне *обратный* или *холостой*.

Должное направление научных усилий о. Тейяр определяет так же, как Федоров, Вернадский и другие русские активно-эволюционные мыслители: новая наука организуется вокруг проблем жизни и человека. Автор «Феномена человека» проводит аналогию с алхимическими исканиями философского камня, секретов трансмутации вещества из низшего в высшее качество: «Ныне наша амбиция возросла. Создавать не золото, а жизнь!» (с. 256). Пусть лишь в самом обобщенном виде, но им прощупываются те задачи преобразования самого организма человека, которые более конкретно разрабатывались в русском космизме: «Постигая гормоны, не находимся ли мы накануне подчинения себе развития нашего тела и даже самого мозга? Открывая гены, не будем ли скоро контролировать механизм органической наследственности? <...> Мысль, искусственно усовершенствующая свой собственный орган. Жизнь, делающая скачок вперед под воздействием коллективного мышления...» (с. 256).

Интересно совпадение мысли представителей разных культурных регионов, порожденное одной активно-эволюционной логикой. Так, гениальный русский художник Василий Чекрыгин, трагически погибший в 1922 году в возрасте 25 лет, страстный последователь идей Николая Федорова, автор многочисленных графических работ на темы воскрешения и переселения людей в космос и философско-эстетического трактата «О Соборе Воскрешающего Музея», выделял три ступени развития человеческого творчества. Это, во-первых, — отражение в искусстве окружающей реальности, во-вторых, создание идеальных образов, «лежащих у природы на пути намерения» (слова Гёте), и, наконец, синтезирующее все сущностные силы человека творчество самой жизни, в котором *оживотворяется* и *одухотворяется* ныне живущее, когда-либо жившее, даже созданное в образе и то, что так и не было осуществлено природой, но крутилось в ее творящем стане как

интересное и значительное *намерение*... А теперь послушаем Тейяра де Шардена: «И овладевая синтезом белков, не будем ли мы в состоянии однажды вызвать то, что Земля сама по себе, по-видимому, уже не в состоянии более произвести: новую волну организмов — нежизнь, порожденную искусственно? Поистине, каким бы огромным и длительным ни был со времени своего возникновения процесс универсального нащупывания, в игре шансов и случайностей ускользнуло много возможных комбинаций, которые могут быть выявлены рассчитанными действиями человека» (с. 256).

И высшее научное дерзание активно-эволюционной мысли — это реально овладеть «основной энергией, по отношению к которой все другие силы являются лишь побочными, и, объединив всех вместе, взять в свои руки штурвал мира, отыскать саму пружину эволюции» (с. 256–257). Но нанизывая образы будущих фантастических обретений в преобразовании мира наукой, познавшей «сущностный огонь мира»²⁴, говоря о *изменении и завершении* ею человека, о. Тейяр вновь центрирует внимание на том, что должно утолить предельные запросы личности: «как придать всем и каждому из этих индивидов их конечное значение, объединив их в организованное всецелое» (с. 257).

Да, планетарная консолидация людей порождает невиданные прежде возможности понимания и действия, но самое главное и существенное — «сама реальность, образованная живым объединением мыслящих частиц», *супра-физическая*, сверхматериальная природа той сущности, «которую должна выявить миру последовательная совокупность индивидов, народов и рас» (с. 257). Это обнаружит лишь следующий радикальный виток эволюции, и его контуры, вплоть до завершения цикла в точке Омега, о. Тейяр попытается далее провидеть. Пока же он чувствует, что человек идет к «новой критической точке впереди», к замыканию всего рода людского в систему некоей сверхобщности, нового *соборного*²⁵ коллектива, «где каждый элемент в отдельности видит, чувствует, желает, страдает, так же, как все другие, и одновременно с ними» (с. 258). Так созревает ноосфера, «единая мыслящая оболочка» Земли, «гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию», состоит она «из

мириадов крупинок мысли», но в масштабе и оптике Космоса является «одну обширную крупинку мысли» (с. 258).

Чтобы вместить такое видение, фантастически перпендикулярное ограниченному здравому смыслу, «уличной философии», как выразился Гегель, современный человек должен расширить свой ум и сфокусировать его сообразно открывшимся вселенским масштабам. «В направлении мысли, как и в направлении времени и пространства, может ли универсум окончиться иначе, как в безмерном?» (с. 258).

Ноосферный взгляд, включающий понимание «гиперорганической природы социальных связей» (с. 258), дает верное осознание происходящих на планете противоречивых, взрывных явлений. Тейяр де Шарден отмечает двойной кризис, начавшийся еще в неолитическую эпоху, а сейчас достигший острой точки. Первый связан с планетизацией человечества, т. е. расселением его по всему лицу Земли, что привело к нынешнему тесному внешнему контакту, взаимной хозяйственной зависимости. Но, как все мы хорошо знаем, этот вполне объективно-стихийный, *эволюционный* процесс «возрастающего сжатия элементов» сопровождается кипением противоборствующих страстей, разного рода холодными, а то и горячими межрегиональными, межрелигиозными, межнациональными конфликтами. Причина по большому счету тут одна — дефектный фундаментальный выбор: не включает он в себя онтологических, эволюционных задач, естественно гармонизирующих человечество в единой цели, касающейся всех и каждого.

Вторая ипостась кризиса — в том, что наша цивилизация страдает от пустого пока сверхвозбуждения, от огромного количества неиспользуемых сил и энергий, которые высвободила механизация. Силы эти *вышли* из материи, и пытаться вновь загнать их туда, в материальную только сферу или направить лишь на развлечение, на досуг, — действие по существу антиэволюционное. Образовались эти свободные энергии не зря, а соответственно новым задачам развития человечества, а вот трамбуя их в материю, вовнутрь потребительской цивилизации, — мы разве что «сплющим друг друга», подготовим какой-нибудь взрыв... А вот какие адекватные этим силам заманчивые перспективы предназначает о. Тейяр для достигнутого *сверх-изобильного* потенциала человеческой активности: «Новые области психической экспансии — вот

чего нам не хватает <...> Мирное завоевание, радостный труд — они ждут нас по ту сторону всякой империи, противостоящей другим империям, во внутренней тотализации мира — в единодушном созидании *Духа Земли*!» (с. 259).

Но для этого прежде всего необходимо преодолеть уныние, ощущение и представление о фундаментальной абсурдности мира, к чему пришла в частности современная о. Тейяру западная мысль, разочаровавшись в рационалистических иллюзиях Просвещения. И вот он призывает не переносить перспективу индивидуального жизненного опыта с его мизерной в масштабах эволюции длительностью на план вселенский и планетарный с совсем другим, значительно более медленным ритмом движения и изменения: «...несмотря на почти взрывное ускорение ноогенеза на нашем уровне, мы не можем видеть трансформации Земли на наших глазах на протяжении одного поколения. Охладим наше нетерпение и успокоимся» (с. 261).

Сложнее другое препятствие, «силы взаимоотталкивания и материализации» — парадоксальное явление, противоречащее биологическим и ноосферным закономерностям: сжимаются фракции рода людского, касаются друг друга, вольно-невольно взаимопроникаются, а это приводит, и нередко, к вражде, обособлению, «порождая вместо ожидаемого духа <...> новую волну детерминизма, т. е. материальности» (с. 262). В самом стремлении организовать в общность, столь характерном как раз для XX века, века массовых, народных движений, эти *силы материализации* приводят людские множества к «муравейнику» вместо братства, механизированной тоталитарности вместо духовного единства. Понятно, какие современные ему идеологии и уклады имеет в виду о. Тейяр в конце 1930-х годов (к ним, впрочем, надо добавить и индивидуалистическую, мещански-бескрылую, принципиально а-космическую западную цивилизацию с ее специфически потребительской *материализацией*). Скорее в тоталитарных опытах своего времени, несмотря на их чудовищность, о. Тейяр видит *деформацию* чего-то «весьма великолепного» и в чем-то *близкого* «к истине», но работающего «на обратном ходу», вследствие того что «великая машина человечества <...> должна действовать, производя сверхизобилие духа», а не *порождать* «лишь материю» (с. 263).

Кажется, в своей надежде и опоре на имманентный естественно-природный *разум*, радиальную интенцию эволюции к мегасинтезу, к единению разумных ее элементов, конечно, с подключением человеческой воли к активному и сознательно направленному ускорению этого процесса, о. Тейяр всё же недооценивает силы, препятствующие революции духа или тормозящие ее, и прежде всего идущие изнутри самого человека, его противоречивой, смертной природы, подверженной отчаянному самоволию, злу и разрушению (недооценивает то, о чем тот же Федоров буквально вопиет в каждом повороте своей мысли). Впрочем, не будем спешить с оценкой и внимательнее остановимся на следующем, принципиально важном повороте авторского рассуждения.

Личность и Омега

В отличие от наших предков, для кого почти всё вокруг гляделось живым лицом, от камня до звезды, современный человек склонен к обратному — к обезличиванию и деперсонализации мира. Пьер Тейяр усматривает две причины такого психологического явления. Это, во-первых, преобладание *анализа*, ныне основного орудия познания и исследования с его операциями разъединения и разложения, и вот анализ, «распутывая один синтез за другим, упускает одну за другой все души и в конечном счете оставляет нас с грудой демонтированных винтиков и рассеянных частиц» (с. 264). (Кстати, Николай Федоров, так же как позже о. Тейяр, противопоставляет аналитическому подходу, преимущественно свойственному современной науке и философии, подход последовательно синтетический, путь собирания, сложения, объединения всего разложенного и разъединенного — от знания и веры до человеческой организма и рода людского в целом в его устремлении к высшей божественной природе.) Во-вторых, то, о чем так часто говорит о. Тейяр: шок от открытия головокружительных космических громад, среди которых неразлично теряется и стирается в песчинку сама земля, не говоря уже о ее тварях, в том числе разумных. И тогда в сознании человека воцаряется разве что одна *универсальная сущность*, способная как-то связать его, пылинку, с

гигантской Вселенной, та, из которой всё проистекает и куда всё уходит — Энергия, «новый дух <...> новый бог» (с. 264), альфа и омега мира, вполне безличная.

Такой общий интеллектуально-психический фон умаляет саму идею личности, мешает осознать ее глубинную природу, эволюционную судьбу и космическое предназначение. Да и начиная знакомиться с идеями самого о. Тейяра о мегасинтезе человечества, новой коллективной сверхобщности, включающими критику «эго» как «антипода целого», может померещиться, что мыслитель разделяет распространенное мнение, определяемое им же так: «Личность — специфически корпускулярное и эфемерное свойство, тюрьма, из которой нужно стремиться бежать» (с. 264).

Нет и нет! — всё острее и точнее прочерчивает Тейяр де Шарден свое видение, договаривая свои высшие ценности и опоры. Итак, раз эволюция — это *восхождение к сознанию*, то она и кульминирует в высшем сознании. А поскольку сознание наиболее рельефно и совершенно являет себя в рефлексивном самосознании, в «светящейся сосредоточенности в себе» (с. 265), в личности, то и сверхсознание, *сверхмышление* означает *сверхперсонализацию*. Личность не просто не теряется в этом одухотворении мира, но предельно развивается — и тут о. Тейяр ближе всего подходит к своему русскому философскому собрату.

Исчезает и предполагаемый конфликт между «я» и целым, стоит лишь глубже вдуматься в «триединое свойство» всякого сознания: не только «всё частично сосредоточивать вокруг себя», «всё больше сосредоточиваться в себе», но и «путем этого самого сверхсосредоточения *присоединяться* ко всем другим центрам, окружающим его» (с. 265). Конечно это опять же идеальная конструкция, которая может заработать в последнем своем пункте лишь в случае объединения вокруг дела, кровно касающегося каждого: борьбы со смертью и возвращения к преображенному бытию всех когда-либо живших. И о. Тейяр по-своему приводит нас к этому утоляющему заветные надежды условию, снимающему всякую диспропорцию и часто враждебное противостояние целого и личности, вводя новое, в буквальном смысле слова *центральное* понятие своей системы: «...по структуре ноосфера и вообще

мир представляют собой совокупность не только замкнутую, но и *имеющую центр*. Пространство-время необходимо *конвергентно по своей природе*, поскольку оно содержит в себе и порождает сознание. Следовательно, его безмерные поверхности, двигаясь в соответствующем направлении, должны снова сомкнуться где-то впереди в одном пункте, назовем его *омегой*, который и сольет и полностью их поглотит в себе» (с. 265—266).

В пункте Омега, с которым о. Тейяр связывает «эволюционное равновесие ноосферы» (с. 267), сходятся все линии космогенеза, идущего к духу (а дух, любопытно отмечает автор, «это в сущности способность к синтезу и организации» — с. 266), в нем восходящие в одном направлении Универсум и личности кульминируют *друг в друге одновременно*. Не *безличное*, а *сверхличное* светит нам в этом центре конвергенции. В нем «суммируется и собирается, в своем совершенстве и в своей целостности, большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом» (с. 267).

Но о. Тейяр ни в коем случае не останавливается на этой неопределенной массе сознания, концентрирующейся в точке Омега. Именно здесь, в этом апофеозе и финале восхождения к духу, он наконец прямо обосновывает главное, без удовлетворения чего триумф эволюции обернется ее фиаско, обещает то, что у Федорова звучало с самого начала, проникая каждую его мысль и проект: *воскрешение и личное бессмертие*. Свою ценностную аргументацию он разворачивает в споре с марксистами, хотя мог бы и должен был обратиться шире — к современному секулярному сознанию вообще. Тут скорее всего просматривается тактический ход — с таким «одиозным» противником автор «Феномена человека» мог чувствовать себя свободнее в защите имморталистических идей, ведь известно, насколько *смертобожничеством*, обожествлением смерти, тонко заражено и религиозное сознание (не исключая и его будущих католических цензоров).

Видеть бессмертие только в преемстве дел и достижений, оставляемых потомкам каждым неизбежно уходящим в небытие, — «страшное расточительство» для универсума, сумевшего породить ступень жизни, сознания, наконец, рефлексии и личности. Никак не отрицая смысл родового, культурного вклада части нашего «я», *излученного* в

произведение искусства и мысли, в научное открытие, в идею и рецепт, в техническое сооружение... наконец, в детей, признавая, так сказать *филетическую* ценность нашего посмертного наследия для воспитания и обучения новых поколений, для движения вперед человечества в целом, о. Тейяр уверенно утверждает, что таким образом передаем мы «далеко не самое ценное», в лучшем случае — «лишь тень самих себя». «Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего «я», нашей личности? Более глубокий, чем все его лучи, сам фокус нашего сознания — вот то существенное, что должен вернуть себе Омега, чтобы быть действительно Омегой» (с. 267).

Таким образом, воскресение индивидуальных сознаний, уникальных личностей включается как неотъемлемое и драгоценнейшее обретение в недра точки Омега («одновременно со всей *сознательностью*» она собирает в себе «и все отдельные сознания» — с. 268). Уже в «Духе Земли» о. Тейяр четко формулировал эту свою позицию, отбрасывая представление, что в сверх-персональный Центр, венчающий космогенез, «низшие персональные центры» передадут лишь свои высшие достижения, некую свою духовную квинтэссенцию: «Поразмыслим поглубже — и мы признаем, что *личность может передать* эволюции *лишь саму свою личность* (и не может иметь жизненного желания передавать нечто иное). Мы осознаем, что самим прогрессом космического бытия эта личность оказывается “сверх-центрирована” на самой себе или эксцентрирована в высший центр. Но она не может перейти в этот центр как некий дар, вышедший из нее, и который *не был бы ею самою*, поскольку всё её ценностное качество в том, чтобы *быть самой собой* — непередаваемым выражением сознательной точки зрения на Вселенную»²⁶.

В «Феномене человека» диалектика личности и соборности сбалансирована автором точно: по мере приближения к Центру Омега каждая личность, все ярче вырисовывая свою уникальность и отличие от других, вписывается в общность. Верный своей универсально био-

логической, *метабиологической* оптике, Тейяр де Шарден отмечает: на любом уровне жизни, начиная с клеток до человеческого общества и, наконец, до синтеза в Омеге, действует, разумеется, с разной и все растущей степенью осознанности и гармонии, закономерность *дифференцированного единства*, по которой «части усвершенствуются и завершают себя во всяком организованном целом» (с. 268).

Введя понятие личности, этого показателя высшего качества и уровня человека разумного, о. Тейяр еще раз уточняет свое отношение к эгоизму индивида или расы. С одной стороны, этот эгоизм, казалось бы, *прав*, пестуя неподражаемую уникальность своего субъекта, стремясь — в разном масштабе, отдельной особи или народа — пробиться вперед, обрести высшие качества, но его порок, сбивающий с верного направления, — «в *смешивании индивидуальности и личности*» (с. 269). Индивидуальность, будь то национальной единицы или свернутого на себя «я», отъединяясь от других, влечет назад, к материи, к материальному разделенному множеству. Вперед же — это в направлении конвергенции, объединения личностных центров, синтезирования через любовь: «Вершина нас самих, венец нашей оригинальности — не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза. Всё тот же самый закон, сверху донизу. Настоящее Его возрастает обратно пропорционально “эготизму”. По образу Омеги, который его привлекает, элемент обретает личность, лишь универсализуясь...» (с. 269–270).

«Отчетливый центр, сияющий в центре системы центров», системы личностей, так и хочется сказать «нераздельных и неслиянных», — ведь именно так описывает о. Тейяр их взаимоотношение между собой: «Группировка, в которой персонализация всецелого и персонализация элементов достигает своего максимума, без смешивания и одновременно под влиянием верховного автономного очага единения» (с. 269). Хочется здесь вспомнить метафизику всеединства, лежащую в основе русской христианской философии. Строится она на идеале космической соборности, гармонического единства множества, в котором каждый элемент равноценен другому и целому, черпая свой прообраз, свою

модель в Божественном, Троичном, нераздельном и неслиянном, питаемом взаимной любовью, бессмертном и всемогущем бытии (причем идею построения человеческого многоединства по образу и типу Троицы глубокомысленно развивал именно Федоров).

Тейяр де Шарден ставит вопрос: каким образом осуществляется взаимодействие персональных центров между собой, какие «межцентровые» по своей природе силы» притягивают их и одушевляют? И как русские религиозные мыслители, выходит к тому началу бытия, на котором зиждется Троичное единство,— к любви.

Высшая форма человеческой энергии

О «вечной женственности», «о смысле сексуального», о любви и ее новой функции на этапе сознательно-активной эволюции о. Тейяр размышлял в разных своих работах. В «Эскизе персоналистской вселенной» он рассматривает любовь как ту «физико-моральную» энергию персонализации, к которой в конечном счете сводятся все активные силы ткани универсума. Если до человека *сексуальность* служила единственной цели — продолжению рода, то в человеческом мире роль любви значительно расширяется, становясь выражением «необходимого синтеза двух принципов мужского и женского в созидании человеческой личности»²⁷. В любви каждый из любящих выполняет другого, однако, возникает опасность их замыкания на себе, «эгоизма вдвоем». Расцепить его может только *Третий*, как раз Тот, восхождение к которому обеспечивает спасение и завершение их личностей: «Любовь — это функция трех членов: мужчины, женщины и Бога»²⁸. Обычно стремясь к чистоте и служению Господу, этот трехчлен разбивался в бином (отдельно *мужчина* — *Бог* и *женщина* — *Бог*), предполагающий разлучение полов и то, что Федоров называл «отрицательным целомудрием» (аскеза и девственность). Пьер же Тейяр защищает путь «положительного целомудрия» (вновь используя федоровскую терминологию): «мир обоживается не через ликвидацию, а через сублимацию»²⁹, через максимальную концентрацию энергий любви с тем, чтобы направить ее на ноосферные цели единения, строительство себя и мира... «Любовь, также как и мысль, в ноо-

сфере будет пребывать в состоянии неизменного роста. Избыток увеличивающихся энергий любви перед всё время уменьшающимися потребностями размножения людей будет каждый день становиться очевиднее. Это означает, что эта любовь, в своей до конца очеловеченной функции, имеет своей целью выполнить функцию гораздо более широкую, чем простой призыв к размножению»³⁰.

Эта «гораздо более широкая функция» эроса осознавалась давно, начиная от древнегреческих натурфилософов и особенно Платона, от христианских гностиков с их образом мистериального «чертога брачного», где преодолевается половая отграниченность и ограниченность людей, обретается их божественно-бессмертная сверхполовая целостность, до китайских даосов и индийских тантристов, искавших практические пути трансформации половой энергии в источник достижения высшего сознания и бессмертного тела... Как уже отмечалось, «Этика преображенного Эроса» (название работы Бориса Вышеславцева) была одной из заветных тем русской классической литературы и религиозной философии, и прежде всего мысли Федорова, Владимира Соловьева и Александра Горского³¹. Тейяр де Шарден стоит в этом же мировом ряду.

«Любовь есть наиболее универсальная, наиболее могущественная и наиболее таинственная из всех космических энергий»³², — писал о. Тейяр в «Духе Земли». Вполне в духе платоновской философии эроса он видит в любви и источникную силу, движущую вещи и существа к соединению, и присущий этой силе импульс к возгонке (сублимации, скажут значительно позднее) первичной энергии влечения во всё более сложные и духовные формы, вплоть до стремления к бессмертию, как утверждал древний мыслитель. Не просто как биологическая, но и как вселенская реальность любовь присуща всем формам жизни, всем формам организованной материи, начиная с самого примитивного ее состояния: на молекулярном уровне это — «внутреннее влечение к единению» (с. 271). Автор «Феномена человека» постоянно опирается на свой главный принцип о *внутреннем* вещей: наличие высоких, гоминизированных проявлений любви свидетельствует о всеобщности ее присутствия, пусть и в зачатке, в ткани универсума. И смысл этой «ключевой» космической энергии» находит он именно в этой «внутренней

или радиальной зоне духовных притяжений», выходя к такой заостренно-тейяровской формуле: «Любовь во всех своих нюансах — не что иное, как более или менее непосредственный след, оставленный в сердце элемента психической конвергенцией к себе универсума» (с. 271), иначе говоря, любовь по своей глубинной сути так или иначе, опознано или нет является отражением и выражением внутреннего эволюционного импульса к восхождению универсума в одухотворенное состояние в той самой финальной Божественной точке Омега.

Объединение человечества в единый сверхорганизм — необходимое условие и этап продвижения на этом пути. Но почему все большие практические идеи «коллективизации человечества», попытки их осуществления (в это время на глазах о. Тейяра бурно развивались две новые, нацеленные на овладение миром: коммунизм и фашизм) терпят крах, приводят к плачевным, а то и устрашающим результатам, вместо освобождения сознаний оборачиваются их *порабощением*? Да потому, что их стимулы и цели лежат, повторим, так или иначе в кругу *материальности* мира сего (социальная справедливость, развитие экономики, создание наилучших условий определенному классу, нации или расе...). «Вот та единственная и сомнительная почва, на которой мы до сих пор пытались сблизиться. Что же удивительного, если вслед за животными сообществами мы механизмируемся самым ходом нашей ассоциации» (с. 272).

Добавим, что до сих пор все принципы консолидации были выборочными, когда объединялись, обособляясь — одна часть человечества против другой: класс против класса, религия против религии, раса, нация против других рас и наций... И только сплотившись в борьбе против единого, общего буквально для всех и каждого врага — смерти, утверждал Федоров, род людской впервые находит воистину тотальный критерий для столь же всеобъемлющего соединения. Иначе говоря, только в деле онтологическом, решающем высшие христианские задачи и цели, по своей сути освобождающие от «рабства тлению», от рабствования своему несовершенному смертному естеству и природе вещей этого падшего мира, чаемое единение человечества, увы, постоянно проваливаемое при реализации *дробных, дефектных* идеалов (как выражался последователь Федорова, современник

о. Тейяра Николай Александрович Сетницкий), может и должно состояться.

Тейяр де Шарден, как и русские религиозные мыслители, видит чудесный магнит единения в *любви*, той самой, которую как залог спасения завещал людям Христос: любить Бога и друг друга. Его рассуждения перекликаются с направлением мысли Владимира Соловьева в его знаменитой работе «Смысл любви» (1892—1894): именно любовь, соединяя людей не поверхностно, не утилитарно, а самой их сердцевинной, их *сутью*, несет в себе уникальные задатки, говоря словами французского мыслителя, «завершить существа как таковые, объединив их» (с. 272), максимально *персонализовав* каждого. «Человечество; дух Земли; синтез индивидов и народов; парадоксальное примирение элемента и целого, единства и множества,— перечисляет о. Тейяр основные положения своего *соборного* видения,— для того, чтобы эти сущности, считавшиеся утопическими, однако биологически необходимыми, обрели в мире плоть, не достаточно ли вообразить, что наша способность любить развивается до охвата всех людей и всей Земли?» (с. 272). Но такое расширение малого, всеми признаваемого круга любви (пара любящих или несколько близких людей, связанных этим чувством) до столь тотального всеземного и всечеловеческого масштаба в глазах большинства тут же относит подобную *цель* к разряду утопий, прекраснодушных, а то и опасных, убивающих саму способность реально любить хоть кого-то.

С подобным взглядом Тейяр де Шарден и пытается спорить. Он обращается к тому удивительному чувству, к той «фундаментальной вибрации», лежащей в его основе, которая охватывает нас «на вершине всякой сильной эмоции» перед лицом универсума, природы, красоты, музыки, высокой поэзии и религиозного подвига... Пьер Тейяр расшифровывает этот феномен как «резонанс в целое», ностальгическое влечение к единству, к «всеобъемлющей любви», явившиеся в существе *мыслящем* и *чувствующем*. Такая любовь для него «не только психологически возможна; она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить» (с. 273). Так откуда тогда при наличии этого глубинного чаяния единения раздор и *война всех против всех* в роде людском? О. Тейяр дает единственное и самое высшее

этому объяснение: даже стремясь поставить личность в центр своего видения, «мы всё ещё не решились допустить возможность существования у вершины мира над нашими головами кого-то любящего и любимого» (с. 273). До сих пор все большие обезличенные коллективы не давали возможности развиться настоящей любви (разве что, добавим, извращенно-рабски экзальтировали чувство к одному, к вождю). А представьте себе, что развитие универсума *персонифицируется для нас*, «обретет впереди лицо и сердце», и тогда в поле этого мощного, любящего Очага, убежден о. Тейяр, разовьются «силы притяжения между человеческими молекулами» (с. 274).

В результате открытия единства космоса, связи его с живыми существами земли, новое дыхание обрел современный пантеизм. Ему по-своему внятно и высочайшим образом ценимое о. Тейяром «космическое чувство», но, не направляя мир к этому «центру наших центров», к Омеге, пантеизм опять же лишь грозит «погрузить нас в сверхматерию» (с. 274). И космическое чувство в его истинном смысле может быть понято и принято не как обожествление космоса, как «космическое прельщение», по известному уже нам выражению Николая Бердяева, а как «самая фундаментальная из форм страсти — та, которая низвергает один за другим элементы и объединяет их в целое под напором замыкающегося универсума» (с. 273). Капитальным для онтологического успеха человечества становится признание Омеги, реальность ее живительной атмосферы, теплых лучей этого высшего Очага, причем не только в будущем, но уже и сейчас.

Бытийственные качества «космической точки Омега»

Именно так называл эту высшую точку эволюции универсума Тейяр де Шарден в «Человеческой энергии», самой значительной и крупной из его работ второй половины 1930-х годов, своего рода прямому подступу к «Феномену человека». В постулировании необходимости и реальности Омеги мыслитель уже здесь прочертил основные линии своей доказывающей страстной диалектики, которая через полтора года развернется в его главной книге. Тем более интересно отметить как эти черты сходства, так и ценные оттенки, оставшиеся только в этой

более ранней работе. Мыслитель обращается к аудитории людей современных, доверяющих преимущественно науке, сколь бы приблизительным ни было подчас их знание о ней. И уж все слышали звон, что понятие «энергия» — самое первичное и глобальное из всех в физике мира, недаром оно так широко захватано и, то что называется, из интеллектуальной моды не выходило ни во времена о. Тейяра, ни раньше, ни сейчас. И автор тоже хочет представить феномен рефлексивного сознания в его космическом значении и активно-эволюционных задачах именно в этом ракурсе — в фундаментальном ключе «человеческой энергии», понимая под ней «всё увеличивающуюся часть космической энергии, в настоящее время подверженной узнаваемому влиянию центров человеческой активности»³³. О его классификации этой энергии, творческом ее развитии, выходе к совокупной человеческой энергии ноосферы, поговорим чуть позже, в связи с тем, что о. Тейяр называет в «Феномене человека» «завершающим этапом Земли», пока же вернемся к Омеге.

Начиная свое скорее логически-душевное, ценностное доказательство *необходимости быть* Омеге, автор «Феномена человека» устремляет наше разумение и к натурфилософским аргументам, к «эволюционно творческой функции синтеза» (с. 274), а ее уже не может не видеть и современная наука. Очевидно, что каждая последующая ступень неуклонно идущего в эволюции синтеза рядом с предыдущей (к примеру, молекула и атом, социум и индивидуум...) содержит в себе уже нечто большее, чем входящие в него элементы. И хотя высшие живые существа являются удивительно сложными и богатыми как в своих составляющих, так и в своих возможностях (из них вершиной, и самой прекрасной, являемся мы сами, учитывая рождение в нас нового эволюционного свойства — души), индивидуально они отличаются значительно большей хрупкостью, чем твердые, неживые материальные объекты или элементарные физические частицы. «В конечном счете и несмотря на полуобращение к духовному, физика и биология в поисках вечного и великого устойчивого всё более смотрят в сторону элементарного, в направлении бесконечно разреженной материи» (с. 275). (Вспомним, что и сам Пьер Тейяр прошел такой этап своей внутренней метафизики.)

Вместе с тем, «идея о том, что какая-то душа подготавливается на вершине мира, не столь чужда, как можно было бы думать, нынешним способам видения, свойственным человеческому разуму» (с. 275). Еще в начале своей книги Тейяр де Шарден привел любопытное мнение известного английского биохимика Дж. Б. Холдейна, и оно в некотором роде соотносится с *научными* гранями доказывающих силлогизмов французского мыслителя: «Если кооперирование нескольких миллиардов клеток в мозгу может породить нашу способность сознания, то еще более допустима идея, что какое-то кооперирование всего человечества или его части предопределил то, что Конт называл сверхчеловеческим верховным существом» (с. 61). В этом же направлении, кроме Огюста Конта³⁴, мечтал и мыслил и Эрнест Ренан³⁵. В «Человеческой энергии» автор отмечает, что надежда «на выход для мира, на спасение индивида» (ЧЭ, 174) как раз в векторе создания некоей высшей формы человечества, своего рода сверхчеловечества уже стала *пунктом* современной, достаточно широко распространенной *веры*. Но секулярный позитивистский вариант такого упования, притом что его реализация, во-первых, отодвигается в некое неопределенное далёко, во-вторых, не выходит из-под власти глобальных законов энтропии и смерти, никак не устраивает апостола эволюционно-христианского Абсолюта.

Настоящей онтологической активности человека и человечества, встающих во главе эволюции универсума, необходим такой перводвигатель и такой притягательный результат, чтобы они могли с воодушевлением, в полной и сверхполной мере, развернуть все огромные творческие возможности своей человеческой энергии. О. Тейяр определяет основные атрибуты точки Омега, исходя из полноты чаемого идеала. А полнота его в том, чтобы непосредственно охватить всех в конечном результате их активно-эволюционного усилия. Иначе говоря, мыслитель выдвигает свои доказательства бытия финального Абсолюта, по существу бытия Бога, определение Его уже известных по богословию качеств, исходя из тех высочайше должных требований к ним, без которых сам он, Пьер Тейяр де Шарден, *психологически и логически* не мог бы подчиниться руководству этого Центра мира. «Два условия необходимы (и по сути достаточны), чтобы за-

ставить нас согласиться на призывы эволюции и способствовать ей: универсальный и сверхчеловеческий конечный Пункт, куда она нас ведет, должен явиться нам одновременно как *нетленный* и *личностный*» (ЧЭ, 175).

О личностном характере Омега о. Тейяр уже достаточно толковал на предыдущих страницах «Феномена человека». В специальной же главке книги об атрибутах Омега, прежде чем перейти к тому, что он называет ее «необратимостью» (а в «Человеческой энергии» — «нетленностью»), о. Тейяр еще раз напоминает о качестве *наличности*, опять же доказывая это качество самой «природой и функцией Омега», связанной с любовью («положить начало единому сердцу мыслящих частиц мира и поддерживать его своим влиянием»): «Идеальный центр, потенциальный центр — всего этого недостаточно. Ныне существующей и реальной ноосфере необходим реальный и ныне существующий центр. Чтобы быть в высшей степени привлекательным, Омега должен быть в высшей степени наличным» (с. 276).

Одной стороной Омега раскрывает себя в свете фундаментального *принципа возникновения*, самим характером эволюции, идущей последовательно, в тесной связи последующего с предыдущим, путем все более сложной и изощренной группировки материальных элементов, наконец, через возникновение *души*, разума, как отчетливого проявления радиального, этой «функции тангенциального»... Подъем сознаний, восхождение духа, кульминация синтеза, «пирамида, вершина которой подпирается снизу...» — так возникает «сознательный полюс мира». Но опять же «последний член ряда, он вместе с тем *вне ряда*» (с. 277), вне времени и пространства — так Тейяр де Шарден примиряет в своем видении Омега и взгляд эволюционный, необходимо постулирующий явление эволюционного Центра, и христиански-религиозное представление о Боге, Превечном и Трансцендентном.

При этом ценностно самым важным, цепляющим наиболее чувствительную, экзистенциальную суть существа разумного и чувствующего, является в обеих работах о. Тейяра атрибут бессмертия (*нетленность — необратимость*). *Необратимость* — одно из ключевых понятий у о. Тейяра, которое он разрабатывал начиная со статьи 1923 года «О законе необратимости в эволюции» (напечатана в третьем томе его

«Сочинений». Необратимость роста духа в эволюции, необратимость духа, необратимость персонализации универсума, наконец, прямое синонимическое уподобление: необратимость, т. е. нетление, т. е. бессмертие, — такой близкий веер значений этого слова проходит через всё творчество Тейяра де Шардена. «Бессмертие, или *необратимость* (в самом широком смысле этого слова), вот что должно неизбежно вытекать из всякой идеи мирового прогресса, как нечто присущее ей или необходимо дополняющее ее»³⁶.

Но прежде всего необратимость (бессмертие) — это качество самой Омеги, но оно обязательно распространяется на все сознательные элементы мира, конвергирующие к ней и в ней. И на этом пункте мыслитель останавливается особенно эмоционально и решительно, отвечая на деле основному метафизическому обетованию веры Христовой с ее «глаголами вечной жизни», воскрешения и бессмертия. Отмечая в «Человеческой энергии» принципиально новое, *осознанное* значение, какое в ноосферной среде, в отличие от прочей живой твари, приобретает смерть для человека, о. Тейяр ставит вопрос, как должен реагировать человек перед лицом своего окончательного исчезновения. Быть может, удовольствоваться стоической позицией, спокойным приятием неизбежности конца, утешением уйти прахом в элементарную материю, потоки неразрушимых физико-химических элементов? Но и они распадаются, и материя по-своему смертна, да и какое сравнение между предполагаемо великой крепостью — *безликой энергией* (для пантеистов всего *неодушевленного*, даже если предположить неразрушимость этой крепости) и «Персонально-универсальным на вершине эволюции» (ЧЭ, 178)?!

В «Феномене человека» о. Тейяр упоминает еще об одном компенсаторном механизме, широчайшим образом задействованном людьми. Они начинают переносить результаты своей сознательно-творческой активности на значительно большие реальности, чем они сами, по крайней мере в смысле своей эволюционной длительности, и оттого кажущиеся им более прочными, если не практически вечными: на страну и народ, человечество и мировую цивилизацию, на «дух Земли»... «Радикальный порок всех форм веры в прогресс, когда она выражается в позитивистских символах, в том, что они не устра-

няют окончательно смерти. Зачем отыскивать вначале эволюции какой-то очаг, если этот очаг может и должен однажды потухнуть?..» (с. 277).

Тейяр де Шарден — человек радикально христианской души, и никакие милые иллюзорные пакты с «последним врагом» не для него. В случае окончательного торжества смерти *законнее* для оскорбленной личности ему кажется *бунт и дезертирство* с фронта эволюции. «Действовать — это творить, а творить — это навсегда. Сознательное действие и предполагаемое тотальное исчезновение *космически несовместимы*. С этого момента соединение в одном эволюционном потоке мысли и смерти вызывает фундаментальный конфликт, который должен закончиться разрушением одного из двух этих терминов» (ЧЭ, 176). Но в этой дилемме или дух, почувствовав себя обманутым, *выходит из игры* и заваливает космогенез, что превращает в абсурд весь универсум — невозможный во всех смыслах, онтологическом и духовно-нравственном, исход для о. Тейяра. Или уж тогда смерть, «сбросив с себя вуаль уничтожения» (ЧЭ, 176), обернется ликом жизни в «центре психической конвергенции», где, пройдя через ее горнило, сохранится «самая драгоценная сущность наших существ» (ЧЭ, 177), наша личность, наше «я», уникальный плод космической и земной эволюции, нашей индивидуальной спонтанности и работы над собой и миром.

Вместе с тем, особенно в «Феномене человека», само видение финального человеческого бессмертия создает впечатление несколько смутное и противоречивое. Вот универсум в своем высшем задании высится над нами как «собиратель и хранитель не механической энергии, а личностей». Но когда о. Тейяр рисует картину того, как радикальное в человеке «ускользает и высвобождается», убегает «от энтропии путем возврата к омеге», и «одна за другой, как непрерывное испарение, высвобождаются вокруг нас “души”, унося вверх свою непередаваемую ношу сознания» (с. 279), то всё это скорее похоже на некую расхожую веру в бессмертие души (платонизирующего оттенка — а где же воскресение целостного состава человеческой личности, включающей и тело, конечно, преображенно-духовное, без чего нет христианства?!). Впрочем, я предполагаю, что, возлагая особые

надежды на обнародование именно «Феномена человека» (недаром и сразу после написания, и фактически до конца жизни он так упорно боролся за орденское разрешение на его публикацию), о. Тейяр, внутренне представляя своих цензоров, некоторые пункты своего видения превентивно сгущал в несколько отвлеченные многосмысленности и даже как бы *поэтически-благочестиво* смазывал эти пункты.

Достаточно обратиться опять же к «Человеческой энергии», написанной им на пути из Франции в Китай 6 августа — 8 сентября 1937 года на океанском пароходе между Марселем и Шанхаем. Уже вернувшись в Пекин, 20 октября того же года, о. Тейяр счел необходимым добавить к этой работе «Принцип сохранения личного», краткое, но чрезвычайно ценное *приложение* (а ведь из его четких мыслей фактически мало что позднее вошло в «Феномен человека»). Рассмотрим подробнее, как здесь понимает мыслитель этот «принцип универсальной ценности», разделенный им на три уровня. На *первом уровне* закон сохранения личного означает: восхождение духа в процессе космической эволюции является *необратимым* и с каждой завоеванной им вершины он уже вниз не скатится. Поскольку жизнь возникла во вселенской материи, она уже не может исчезнуть, и космос «раз-оживотвориться», точно так же не может он уже и «де-гоминизироваться», с того момента как мысль пробилась сквозь жизнь. «Взятое в целом, сознание может двигаться вперед, но не назад». Итак, первая, *качественная форма* этого принципа формулируется Тейяром так: «Сохранение (без регрессии) самого высокого уровня персонализации, достигнутой жизнью в мире в каждый момент» (ЧЭ, 199).

Второй уровень закона сохранения личного, как его понимает о. Тейяр, представляется особенно смелым и глубоким. В ходе эволюции универсума определенный квант задействованной в нем «безличной» энергии переходит в результате трансформации в «личное», в новое состояние и качество, причем «качество этого “лично-финального” является в конечном счете функцией количества “безличного”, затраченного с начала операции» (ЧЭ, 199). Вторая, *количественная форма* закона сохранения личного, обнимает «сохранение (без потери) в процессе всеобщего одухотворения неопределенной массы сил

или космической “ткани”» (ЧЭ, 199). Если первый уровень закона достаточно доказывается самой природной эволюцией (вспомним хотя бы эмпирическое обобщение цефализации), то второй более труден для понимания и приятия, хотя в религиозно-христианской логике тотального преобразования мира он совершенно органичен. Да, пишет автор, «мы не видим еще, как выразить коэффициент трансформации безличного в личное», но за этим *изменением физического состояния*, идущим в одухотворяемом Космосе, за *персонализацией*, стоит постоянное порождение нового. «Столько-то материи требуется для такого количества Духа; столько-то множественности — для единства. Ничто не теряется, но всё творится» (ЧЭ, 199).

Третий уровень принципа сохранения личного постулирует: каждый отдельный узел личности, однажды завязавшийся в мироздании, навсегда остается *собой*. И в высочайшее Личное, увенчание эволюции, все эти личности входят в своем особом и отличном от других *сверхперсонализированном* виде и состоянии. Их *постоянство* (*бессмертие*) в этой *третьей форме*, называемой о. Тейяром *нумерической*, имеет в виду абсолютную *цифровую* полноту всех спасаемых от смерти личностей. Если в ранних работах, как мы помним, еще звучали догматически компромиссные селективные нотки (*избранные и отверженные* эсхатологического финала), то сейчас о. Тейяр уже твердо собрал воедино и логику своего видения, и сердечное чувство: каждая «элементарная личность» (имеются в виду все личности, в том числе возникающие из безличных космических сил) несет в себе нечто *единственное и непередаваемое*, т. е. незаменимое; уничтожьте «хоть одну личность — и универсум перестает ipso facto интегрировать в своем завершении целостность духовных мощностей, как качественно, так и количественно» (ЧЭ, 200). Так что в универсуме, где и дух, и материя идут и рассматриваются рядом и вместе, в знаменитом законе сохранения энергии, на взгляд о. Тейяра, физика лишь по-своему предчувствовала и предвосхитила принцип сохранения личного, «это самое общее и самое удовлетворительное выражение космического инварианта» (ЧЭ, 200).

Вернемся, однако, к «Феномену человека», где в завершение главы автор суммирует все рассмотренные атрибуты Омеги: «автономность,

наличность, необратимость и, значит, в конечном счете трансцендентность» (с. 278). Именно Омега — подчеркивает он — в противовес физике, полагающей устойчивое в инфраэлементарном, обеспечивает «как настойчивое движение вещей к более сознательному, так и парадоксальную прочность самого хрупкого» (с. 278) в его *ультрасинтетическом* качестве. Начиная с человека, образовавшиеся личностные центры уже получают возможность прямо реагировать на притяжение Омеги (что до того происходило эволюционно-бессознательно). На этой стадии, полагает о. Тейяр, появляется возможность пересечь *критическую линию* перехода от дивергентной к конвергентной фазе развития, ко всё большему углублению в себя, к «подъему в возрастающее, необратимое объединение» (с. 279).

Завершение Земли

К концу книги Тейяр де Шарден возвращается к тем путям и конкретным действиям, какими человечество само активно подготовит для себя переход в новый бессмертный эон в точке Омега. При этом ноогенез, неудержимо восходящий *туда*, и «строго ограниченный цикл» гео- и биогенеза, по мысли о. Тейяра, тесно увязанный со сферическим объемом земли, с процессом «свертывания материи к себе», «замкнутого химизма молекул, клеток и филетических ветвей» (с. 280), должны между собой разъединиться. Он предвидит неизбежную новую критическую эволюционную точку — «конец всякой жизни на нашем земном шаре, смерть планеты», «заключительную фазу феномена человека» (с. 280), что станет мощным и последним рывком ноосферы, придающим ей завершающий вид, представить который с полной очевидностью не может никто. «Конец света невообразим» (с. 281). Это по существу тот финальный момент в ноосферном созревании, о котором писал Эдуард Ле Руа в своей книге «Происхождение человека и эволюция разума», когда биосфера целиком переходит в ноосферу, отделяется от нее, как бабочка от куколки. Качественная метаморфоза, рождающая еще один невиданный порядок действительности, духовной действительности. Тем не менее автор «Феномена человека», основываясь на своем

подходе к эволюционной реальности, пытается всё же вообразить ход событий к этому переходу и сам переход, представить его «хладнокровно и логически, без Апокалипсиса» (с. 281), вовсе не в мрачных красках катаклизма и несчастья, как обычно мыслится такой конец.

Однако хотелось бы сразу сделать одно принципиальное возражение, неудержимо высекаемое эсхатологическим видением французского мыслителя. Речь идет о спокойном заклинании разнообразных живых форм биосферы, самой планеты на великолепном алтаре ноогенеза, создания духа. Болезненно сжимается сердце перед такой перспективой, вспоминаются библейские заповеди человеку о разумном владычестве над низшими созданиями и землей, указания ап. Павла о том, что *стенающая и мучающаяся доселе* в тисках «рабства тлению» тварь ждет избавления от сынов человеческих, встанут перед глазами замечательные христианские иконы, где явлен преображенный собор всей твари... Конечно, в христианской эсхатологии присутствует образ сжигания старого мира, но ведь есть и мощный обновляющий компенсатор: *воскресение*, касающееся всех разумных существ и не только — некоторые богословы (к примеру архиепископ Лука, служитель Церкви и хирург В.Ф. Войно-Ясенецкий, в своем сочинении «О духе, душе и теле») говорят о воскресении и *меньшой твари*, хотя бы в неких преображенных идеальных образцах, кому тоже открывается вход в Царствие Небесное. А Николай Федоров, планируя расселение воскрешенного человечества по Вселенной, где продолжается, по уподоблению деятельной природе Бога, бесконечное космическое творчество, видел Землю как своего рода священную колыбель рода людского, место паломничества космических небожителей к своей «малой родине», пестуемой во всем разнообразии ее живых форм, также любовно преобразуемых, наделяющихся разумным сознанием...

Прогнозы и подступы

Негативных прогнозов будущего Земли и человечества всегда было более чем достаточно. И поработали над их ярким предупреждающим, а то и пугающим воплощением и ученые, и футурологи, и писатели, творцы разнообразных антиутопий, столь расплодившихся в

веке Разочарования, каким для прекраснодоушной оптимистической веры в прогресс стало XX столетие. Совершенно реальных опасностей жителей планеты подстерегает немало, чтобы мизансценировать самый мрачный конец концов: это и космическая катастрофа, вторжение убийственных болидов в нашу атмосферу, и истощение земных ресурсов, и внутренние диверсии — нежелательные мутации, *контрэволюции* органического плана, новые микробы и вирусы, эпидемии, войны... Сюда же о. Тейяр не может не включить и то, что Достоевский называл иррациональным своеволием человека, «фигой в кармане» дружному многообещающему Предприятию: «Каждая человеческая воля, взятая отдельно, может отказаться от задачи идти всё дальше по пути единения» (с. 282). А уж мы, жители начала XXI века, можем подкинуть еще массу нерешенных и грозных глобальных проблем, от демографической, экологической, антропологической (кризис самой смертной природы человека, порождающий массовые «ноогенные неврозы», неврозы отсутствия смысла и цели жизни) до резкого обострения межцивилизационно-религиозных конфликтов и мирового терроризма...

На все эти *знаки апокалипсиса*, каких уже было достаточно и во времена Тейяра де Шардена, он убежденно отвечал: никакой окончательной катастрофы *не случится!* Сначала он приводит достаточно убедительное психологическое обоснование своей уверенности — его можно назвать развенчанием распространенной аберрации смертного элемента перед лицом целого: люди переносят собственное уныние по поводу своего неизбежного возрастного упадка, болезней, одряхления, перед лицом вот-вот готовой их прибрать смерти на жизнь вообще и род людской в целом. Ответ ясен: жизнь, даже в таком невероятном существе, как человек, имеет свои мощные биологические механизмы компенсации потери отдельного индивида. А ежели речь пойдет о конце, нависшем над всем человечеством? Сейчас оно себе, как никогда прежде, припасло уже реальную возможность родового (того же ядерного) самоубийства... В 1940 году, когда о. Тейяр завершал «Феномен человека», такой возможности еще не существовало. И тем не менее он вспоминает мнение палеонтолога Мэттью о том, что исчезни род гомо сапиенс, его место смогла бы вскоре занять другая ветвь разумных существ.

На это о. Тейяр отвечает тоже *нет* — биологически и эволюционно положение вещей в мире совсем другое, именно оно делает столь устойчивым космический статус человека. «Однажды, и только однажды, в ходе своего существования как планеты, Земля могла покрыться оболочкой жизни. Подобно тому однажды, и только однажды, жизнь была в состоянии подняться на ступень мышления» (с. 283). Человек находится сейчас на самой вершине Древа жизни, через него идет ноогенез и космогенез — слишком ответственная во вселенском масштабе роль, для того чтобы он мог дезертировать со своего авангардного поста или вовсе исчезнуть... Тейяр де Шарден вообще ощущает некое *тайное соучастие* в существе разумном сил космических, «бесконечно громадного и бесконечно малого», без чего возникновение на планете рефлексии и ее развитие кажется ему необъяснимым. «Человек незаменим. Значит, сколь бы невероятной ни была перспектива, он должен достигнуть конечной цели, несомненно, не по необходимости, но неминуемо» (с. 283), иначе сам Универсум потерпит неудачу — столь нерасторжимо связал мыслитель и ученый судьбы человека и судьбы Вселенной. Проецировать человека и гоминизацию можно лишь вперед, «всё дальше в невероятное», к «созреванию и высшей ступени» (с. 283).

Надо еще учитывать, что человеческий пласт на Земле чрезвычайно молод, если сравнивать его с длительностью существования других зоологических групп, выходящей в цифру около 80 миллионов лет. Конечно, разум и творческая способность человеческой филы придали развитию невиданно колоссальный темп, но всё равно, полагает о. Тейяр, завершительный этап от сегодняшнего отделяет еще огромная временная дистанция, на которой и развернется «ускорение и окончательное раскрытие сил эволюции» (с. 284).

Мысля в близком направлении, но более конкретно, Николай Федоров характеризует современное состояние человечества в возрастных аналогиях индивида как еще «несовершеннолетнее», не пришедшее «в разум истины». Отсюда и неосознание своего предназначения, цели существования и деятельности, жизнь как забава и игра, хорошо если лишь бесполезно расточающая драгоценные силы, а не злая и разрушительная, как международные интриги и войны... Печать несовершеннолетия в массовом человечестве лежит на всем: на несбалансированной

подростковой психологии, самостной реактивности, социальной дрсуре, манипуляции вкусами и ценностями, культе эфемерных удовольствий, грубой сексуализации и наркотизации сознания (забыться от сложностей и бездн!)... Более тонкие и сложные формы бытийственного несовершеннoлетия прослеживаются даже во всем лучшем создаваемом человеком: в его научных открытиях, работающих с равным успехом и на жизнь, и на разрушение ее, в произведениях искусства, предлагающих лишь эстетическую компенсацию несовершенной, смертной жизни, в идеологических построениях, приводящих к большим историческим страданиям народов и людей, в религиозном и философском творчестве, тоже нередко несущем в себе рознь и вражду...

Однако такой возрастной диагноз таит в себе естественную надежду на выход в стадию зрелости, и вместе — дает возможность не слишком озлобляться (до адских кар!) на дурости и нередко страшные выкидыши этого буйного недоросля, памятуя великое прощающее слово Спасителя на кресте: «Не ведают, что творят». Одним словом, для настоящего эволюционного взросления, для того чтобы научиться на собственных *синяках и шишках* подростковых опытов, прийти в «меру возраста Христова», о. Тейяр прав, — времени потребуется немало, особенно по сравнению с нашей краткой жизнью...

Для Тейяра де Шардена, как собственно и для Федорова, «единственно приемлемой гипотезой» будущего является *гипотеза успеха*. При общей установке обеих мыслителей «на коллективную и духовную форму» (с. 284) развития (Федоров называет это *братотворением* и одухотворением человека и природы), о. Тейяр в отличие от Федорова с его формулой «наше тело станет нашим делом», с его идеями *органического* прогресса, осуществляющегося в самом организме человека, значительно большие надежды связывает с *искусственным*, с разумной технологией. Вообще с возникновением человеческой формы жизни, на взгляд о. Тейяра, отмечается как «некоторое замедление пассивных и соматических трансформаций организма в пользу сознательных и активных метаморфоз индивида, взятого в обществе» (с. 284), так и ослабление натиска эволюционных процессов в других «нечеловеческих» ветвях жизни.

Что касается тела, важнейшего поля приложения преобразовательных усилий для Федорова, то о. Тейяр, не отрицая и поныне еще, ве-

роятно, идущих, особенно в нервной системе, процессов ортогенеза и предполагая возможность их продолжения уже сознательно-направленно биологической наукой, все же именно в «Феномене человека» особенно сдержан в этом отношении. В области открывшихся «мыслительных и социальных трансформаций» тело дальше заметно не изменяется, и не будет изменяться дальше в человеческом ответвлении; а если еще и изменяется, то под нашим искусным контролем. Не исключено, что по своим индивидуальным способностям и проницательности наш мозг достиг своих органических пределов» (с. 285).

Магистраль эволюции смещается в ту «более богатую и более сложную область», где она «вместе со всеми сознаниями создает *дух*» (с. 285), *единое человечество*. Тейяр де Шарден выделяет *три главные линии*, по каким пойдет его дальнейшее развитие, окончательное разворачивание ноосферы: четкая организация науки (вокруг одной высшей цели), человек как главный ее предмет и соединение науки и религии.

Новая наука

В работах о. Тейяра, в том числе в «Феномене человека», мы не раз столкнемся с его проницательной критикой современной науки, в ливинной своей доле работающей на промышленность, на потребление, на вооружение, с критикой и «религии науки», идущей от энциклопедистов, Огюста Конта и Маркса, с ее титаническими дерзаниями, основанными на самоопорном, безрелигиозном человеке; столкнемся и с констатацией неизбежности кризиса веры в такую науку и прогресс, разверзшегося в XX веке. Эта трезвая критика сочетается у Тейяра де Шардена с высочайшим энтузиазмом по отношению к науке, какой она призвана быть по самой своей эволюционной функции, быть не только инструментом познания и исследования, но и творческого преобразования мира и человека, созидания должного порядка бытия (и здесь о. Тейяр целиком совпадает с такими ее горячими защитниками, как русские активно-эволюционные философы и ученые, тем же Федоровым и Вернадским...).

В общем деле регуляции природы, спасения мира от разрушительно-смертоносных начал именно Федоров первым увидел *всех* жителей

Земли исследователями, а всё — предметом познания и работы преобразования. «Наступит момент, — писал о. Тейяр, — когда человек <...> признает, что наука для него не побочное занятие, а существенная форма деятельности, фактически единственный выход, открытый для избытка сил, постоянно высвобождаемых машиной» (с. 286). И Федоров с его лозунгом, что познавать и исследовать надо не как сейчас кое-кем, кое-когда и кое-где, а всеми, всегда и везде, и Тейяр де Шарден, уверенный в будущем всеобщем расцвете беспредельной по своим возможностям «первой функции» человека — «проникать, интеллектуально объединять, улавливать, чтобы еще больше понять и покорить окружающие его силы» (с. 287), вовсе не имеют в виду хаотическое распыление усилий по всем направлениям, у них новая наука организуется вокруг главного ценностного стержня — самого человека.

«Если мы идем к человеческой эре науки, то эта эра будет в высшей степени эрой науки о человеке — познающий человек заметит, наконец, что человек как “предмет познания” — это ключ ко всей науке о природе» (с. 288). Автор указывает две главные причины, по которым человека надо поставить в центр исследований, в сердце синтеза научных знаний: во-первых, «он представляет собой, индивидуально и социально, наиболее синтетическое состояние, в котором нам доступна ткань универсума», и, во-вторых, «мы находим здесь наиболее подвижную точку этой ткани, находящейся в ходе преобразования» (с. 289). Собственно именно так, через человека, сам о. Тейяр сумел увидеть глубинные составляющие и движущие силы ткани универсума, начала и концы эволюции мира.

Но еще важнее для него в случае с человеком как основным предметом науки — «продолжение конструктивного экспериментирования с постоянно обновляющимся объектом» (с. 289). Здесь задачи укрепления здоровья, совершенствования человеческого организма, вопросы, «какими медицинскими и моральными факторами нужно заменить грубые силы естественного отбора» (с. 289–290), выходят на первый план. Пьер Тейяр столь конкретно, как Николай Федоров, не разворачивал планов и проектов «регуляции природы», как внешней, так и внутренне-человеческой, хотя принципиально их ставил, недвусмысленно не принимая позиции тех, кто обожествляет течение при-

родных сил, их законы: «Всегда мираж инстинкта и мнимой непогрешимости природы. Но не сам ли мир, пришедший к мысли, ожидает, что мы переосмыслим инстинктивные действия природы, чтобы усовершенствовать их? Мыслящей субстанции — разумную организацию» (с. 290). Он выступает за развитие «сообразно нашим личностным качествам благородной человеческой формы евгенизма» (с. 290). И всё же дальше самой общей назывательной констатации этой для многих щекотливой проблемы в «Феномене человека» о. Тейяр не идет. Оттого интересно вновь обратиться к тому, как мыслитель размышлял будущее человека в «Человеческой энергии».

Организация человеческой энергии

Каждый человеческий индивид являет для о. Тейяра космический узел уникального свойства, который волнами своего воздействия изменяет, организует, пробуждает окружающую материальную среду. Если взять такой узел во всем объеме его преобразовательного действия на мир, мы получим его энергию в целом. Человеческую энергию Тейяр де Шарден делил на три разновидности, тесно связанные между собой: элементарная воплощенная энергия нашего тела, постепенной биологической эволюцией собранная и сбалансированная в нашем организме; контролируемая энергия, ею человек овладевает из окружающего мира при помощи созданных им орудий и машин; одухотворенная энергия, «локализованная во внутренних зонах нашей свободной активности» (ЧЭ, 146), составляет ткань нашей интеллектуальной, эмоциональной, психической, волевой деятельности. Рассматривая здесь задачу «улучшения человеческих частиц», о. Тейяр прежде всего привлекает внимание «техников человеческой энергии», так сказать, носферных профессионалов, к тому, чтобы придать максимум прочности, мощи и эффективности каждому из «человеческих узлов». Первый вид энергии прямо касается индивидуального организма, и работать над его усовершенствованием — задача биологии, физиологии, медицины. Речь идет не только о победе над болезнями, о предупреждении и преодолении контр-эволюционных эксцессов (физического вырождения, бесплодия и т. д.), но о создании «высшего человеческого типа» при

помощи разного рода научных методик — от гигиены, действия гормонов до разумной селекции и контроля полов... Дело не в конкретных предложениях ученого — уже сейчас их можно значительно и расширить, и скорректировать, — а в принципиальной позиции: праве вмешиваться в то, что одним кажется покушением на установившийся порядок вещей, а другим — на прерогативы Творца. Тейяр де Шарден высказывается недвусмысленно и радикально: «...в силу целого комплекса темных причин наше поколение с недоверием смотрит на любое усилие, даже чуть намеченное наукой, чтобы овладеть механизмами наследственности, определения полов, развития нервной системы. Как если бы человек имел право и власть касаться всех вещей в мире, кроме тех, которые составляют его самого? А между тем именно на этой территории преимущественно нам надо всё испытать, до конца» (ЧЭ, 159–160). Конечно, мыслитель понимает всю сложность и особую деликатность преобразовательного вторжения в организм и оттого считает, что для проведения подобных опытов в «здравом, уважительном, религиозном» духе (где не просто один человек экспериментирует над другим, а человечество ищет способов придать своим членам наивысшую жизненность) необходимы «осторожность и контроль методично организованного исследования» (ЧЭ, 160).

Что касается *контролируемой энергии*, образуемой техникой, то главная ее задача формулируется автором в ноосферном духе как способ расширить область проникновения человеческого действия во все среды и районы планеты, связать ее в единый организм. И еще: верно оценить и направить на новый тип активности ту энергию, которую высвобождает машина, и прежде всего на развитие в человеке *космической энергии* в ее высшем цвете, каковой является *духовная энергия*.

На взгляд о. Тейяра, это самая *интересная* для организации и творческого воздействия часть человеческих сил. Какие же направления преобразования *одухотворенной энергии* человека видит ее идеолог? Во-первых, совершенствование или даже трансформация уже имеющихся сил и способностей человека. Уже сейчас, за протекшее столетие, он отмечает важные сдвиги интеллектуального плана: извечное познавательное любопытство человека, его стремление открывать новое превращается в жизненную потребность, особую функцию, для многих уже по-

теснившую материально-жизненные заботы. И тут, в сфере мысли, переориентация еще далеко не закончена, но она, надеется пророк будущего, перекинется и на область, всем известную, но с точки зрения ее «рациональной систематизации» как одной из самых мощных и тонких форм человеческой энергии остающейся еще во многом территорией *неоткрытой и непознанной*. Речь, разумеется, идет о любви, и ее, как и мысль, в трансформированном качестве, далеко выходящем лишь за область размножения, ждет в ноосфере невиданный рост. И такую одухотворенную любовь, творческую и преобразующую, с «безграничными возможностями интуиции и межчеловеческих связей» (ЧЭ, 162), настоящего разведчика неизвестного, о. Тейяр уже относит к группе новых, пробивающихся к бытию способностей человека.

Автор «Человеческой энергии» не просто планирует расширение возможностей, скажем, наших органов чувств, которые научились бы проникать в сферы цвета и звука, пока для нас недоступные. Он ставит проблему в общем виде: найти такие «более прямые способы восприятия и действия, которые, отвечая старым надеждам, смогли бы обнаружить пластичность и прозрачность материи по отношению к духу» (ЧЭ, 162–163). И тут Тейяр де Шарден высказывает мысль, поразительно совпадающую с одной из излюбленных идей вестника всеобщего дела: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно своей волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают». Более того, называет он такую чаемую способность *взаимного проникновения* буквально так же, как Федоров: «взаимная прозрачность» (ЧЭ, 163). В осуществлении такой задачи русский мыслитель отводил важную роль психологии, исследованиям «наследственности, темпераментов, наклонностей, ощущений и вообще всех отправлениях, из которых слагается личность» (I, 209), так чтобы через познание языка соотношений *внутреннего — внешнего* прийти к полному отражению нашей души во внешности (когда души других перестают быть для нас потемками) и, следовательно, к той самой братски-любовной «взаимной прозрачности», на которой строится его идеал *психократии*, власти души, а не внешнего юридического закона.

Федоров прямо говорит о будущем творчески направленном *тканетворении, органосозидании* человека, его *полноорганности*, имея в

виду обретаемую способность создавать и менять тела и органы в зависимости от среды обитания и прохождения, кстати, основанную на идеях христианских эсхатологов, предполагавших, что в преображенно-повоскресном виде тело человека сможет изменять свой облик и состав. Тейяр де Шарден формулирует подобную «мистическую» мечту в излюбленной им форме наводящего вопроса, стимулируя мысль читателя, его дерзание и надежду: а не сможем ли мы «однажды реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других?» (ЧЭ, 163).

Знаком того, что столь радикальная метаморфоза в принципе вписывается в будущую реальность, является для о. Тейяра уже рождающееся новое чувство, способное ощущать и обнимать Целое, которое он еще в своей первой философской работе назвал «космическим чувством». Ибо такие чудеса, о которых вопрошал он выше, овладение материей (Федоров говорил о раскрытии «секретов метаморфозы вещества»), как и всеобщее единство, основанное на «взаимной прозрачности» (на «психократии», по выражению русского мыслителя), возможны, по убеждению о. Тейяра, лишь в интимном восчувствии Целого. Именно через *космическое чувство* «люди сознательно поднимаются к восприятию своей “молекулярной” природы. Они перестают быть закрытыми в себе индивидами и становятся частью. С этого момента в них элементарная духовная энергия окончательно готова к интеграции в тотальную энергию ноосферы» (ЧЭ, 163–164). Но при этом в ноосфере наибольшую ценность представляет каждый наиболее своеобразно персонализированный элемент. Так что «техников духа», организаторов человеческих единств, должна волновать задача не просто не потерять «в ходе трансформаций (какими бы они ни были)» ни единой сознательной *клеточки*, но дать ей свободу наибольшей индивидуальной *дифференциации*, «максимума личности» (ЧЭ, 164).

Что касается *совокупной человеческой энергии*, образуемой «суммой всех элементарных энергий, собранных на поверхности земли» (ЧЭ, 147), то ее осознание и значение выпукло обозначается по мере глобализации мира, созидания «динамического единства ноосферы» (ЧЭ, 165). В «Феномене человека» Тейяр де Шарден ограничился лишь перечислением полей действия этой особой *человеческой*

энергетики: «Распределение ресурсов земного шара. Регулирование устремления к свободным пространствам. Оптимальное использование сил, высвобожденных машиной. Физиология наций и рас. Геоэкономика, геополитика, геодемография. Организация научных исследований, перерастающая в рациональную организацию Земли» (с. 290).

В «Человеческой энергии» эти тезисы развернуты в целую главку, где совокупная энергия рассматривается о. Тейяром по тем же трем видам: *энергии воплощенной, контролируемой и одухотворенной*, но в общечеловеческой, ноосферной громаде. Воплощенная энергия касается созидания уже единого *тела* человечества. И здесь возникают новые противоречия и новые загвоздки, которые и сам автор для себя еще до конца не разрешил. Так с «евгенизмом» в отношении большого планетарного организма вопросы встанут достаточно острые и принципиальные: что делать с этническими группами, застывшими в своем архаично-примитивном консерватизме? Причем именно на о. Тейяра, не предполагающего, в отличие от русских космистов, расширения человечества во Вселенной, давят непереодолимые пределы *закрытой и ограниченной* Земли, а всякая ситуация фатального ограничения приводит к необходимости выбора, к той или иной системе приоритетов, не говоря уже о борьбе и вытеснении... И возникают такие неожиданные, шокирующие в устах великого защитника личности вопрошания: «В какой степени должны мы терпеть, расово и национально, ареалы наименьшей активности? Еще более общо, как надо оценивать умножаемые нами усилия, в лечебницах разного рода, для спасения того, что уже лишь отброс жизни?» «Не должно ли развитие сильного и до какой степени идти на первом месте по отношению к сохранению слабого?» (ЧЭ, 166). Казалось бы, какие нотки европейского высокомерия, издержек страстной веры в мощное сверхчеловечество, требующее определенных жертв!

Правда, по сути это лишь чужие, напористые вопросы известной идеологии эпохи, а сам о. Тейяр тут же спохватывается — возможно, перед его сердечным взором возникает его сестра, что погибла в Китае, спасая больных холерой, причем людей другой расы, весьма «застывшей» в своем развитии, по его же оценке... «Нечто глубоко прекрасное и истинное (я хочу сказать вера в незаменимую ценность и неожиданные ресурсы, содержащиеся в каждом личном элементе) очевидно

скрывается в этом упорстве всем пожертвовать для спасения хоть одной человеческой жизни» (ЧЭ, 166). Но всё же — настаивает автор — надо найти какой-то баланс между заботой по отношению к отдельному индивиду и «более высокой страстью» к рождающейся высшей личности человечества, успешно увенчивающей важнейший этап земной эволюции. Оттого столь необходимо коллективно выработать предварительную нравственную основу, шкалу ценностей для точного решения столь тонких и деликатных проблем.

С *контролируемой энергией* (в области техники, в сфере искусственного) такого рода проблем, как с прямым вмешательством в живые организмы, пусть и для их усовершенствования, на взгляд о. Тейяра, нет. Главная задача *новой техники* — в обеспечении растущей потребности в используемой материальной энергии, в поисках новых ее источников и форм, в устройении общепланетарной экономики производства и труда, ставящей себе гигантские преобразовательные цели, куда естественно вольются те огромные энергии, которые освобождает в человеке механизация и автоматизация труда и всё больший досуг. Как мы помним, космическое поприще для Пьера Тейяра закрыто, и он находит цели таким энергиям в рациональном устройении Земли: «обустройстве и оздоровлении континентов, организованной борьбе против болезней, коллективных усилиях по научным поискам и исследованиям» (ЧЭ, 168).

Здесь для него, как и для Вернадского, лежит ключ к основной силе созидания ноосферы: в уже не индивидуальной, а коллективно-планетарной форме организации науки — «средствами индустриального охвата». То, как сейчас финансируется и поддерживается наука, какую миллиардную долю энергии общество направляет на ее развитие, оставляя главным образом на попечение индивидуальных усилий и частных организаций, о. Тейяр рассматривает как настоящий «биологический скандал», препятствующий прорыву человечества в заданное ему эволюцией «безграничное поле экспансии и победы» (ЧЭ, 169). До сих пор сила понимается, увы, в своей самой примитивно-дикой форме войны и, быть может, для того чтобы поддерживать в себе «жизненное чувство атаки и победы», столь драгоценное для мыслителя, он готов понять стремление создавать всё более совершенные и разрушительные орудия. Но, как и Федоров, в свое время выступив-

ший с проектом превращения армий в естествоиспытательную силу, «переоружения» мощных сил, накапливаемых в них, на преобразовательные цели, о. Тейяр ждет решающего часа, когда «дух исследования впитает в себя всю живую силу, содержащуюся в духе войны»: «Переломная фаза истории наступит, когда вся трансформированная мощь армий и флотов, удваивающая силу, которую высвобождает машина, в неудержимом потоке свободных энергий хлынет на самые передовые круги ноосферы» (ЧЭ, 170).

Что касается *духовной* или *одухотворенной формы* совокупной энергии в ее росте и развитии, то Тейяр де Шарден вспоминает в связи с ней *творческую эволюцию* Бергсона. Плоды этой энергии в процессе ее совершенствования и метаморфоз для о. Тейяра предсказать и представить невозможно, столь они фантастически беспредельны. Отказываясь от образно-наглядного предвосхищения этих чудес («Чем будут завтра высшие формы интуиции, искусства, мысли?..»), автор утверждает лишь общий тип их развития — «в направлении и под знаком *растущего единства*». Речь идет о самой тонкой, глубокой и ответственной работе по «внутренней, психической организации ноосферы» (ЧЭ, 170). В *интеллектуальном* плане достигнутый наукой «синтез законов материи и жизни» приводит к единству видения — человечество обретает общую связную перспективу восприятия мира и своей задачи в эволюции. В *социальном* плане сближение и смешение народов и рас созидает единый идеал, нравственность и язык. В *эмоционально-психическом* плане растет товарищество единого «человеческого фронта», любовь в ее сублимированной, расширенной форме связывает всех и каждого. «Под совокупным действием материальных нужд и духовных жизненных привязанностей, человечество начинает вокруг нас выплывать из безличного, чтобы обрести в некотором смысле облик и сердце» (ЧЭ, 171). Это «таинственное рождение» над каждой личностью еще и *общей человеческой души*, к чему ведет нас организация совокупной человеческой энергии, для о. Тейяра пока предел его эволюционно-биологического видения, на котором он и останавливается в работе «Человеческая энергия». Через полтора года в «Феномене человека» визионер будущего заглянет и дальше, рисуя большой финал всего космогонического процесса...

Синтез науки и религии

На завершающем этапе ноосферного устройства земли о. Тейяр отмечает еще одно совершенно необходимое и отрадное явление: примирение религии и науки, разошедшихся в Новое время в два самостоятельных отсека, кстати, к обоюдному ослаблению и общему несчастью человечества. Вырвавшись из-под религиозной опеки, наука обрела независимость, безоглядную свободу исследования но, потеряв ценностный, нравственный вектор своего развития, раздробилась в своих усилиях, впадая и в демонические склонения. Перестав быть «служанкой богословия», писал Федоров, она стала «рабой фабрики и торгова», добавим, *рабой* потребительского общества, конкурентной борьбы, конфликтов и войн — кому, как не науке обязаны мы целым классом вполне осуществимых апокалиптических страхов, от ядерного самоуничтожения до зловещих генетических манипуляций... Но и религия, как высший идеал, потеряв инструменты своего реального осуществления, в конфликте с наукой и культурой, уходит в бессилие на почтенно-«безобидную», нередко лишь «благочестиво»-декоративную обочину современной цивилизации.

Конфликт между наукой и религией, пишет Тейяр де Шарден, сам успешно творчески причастный и той, и другой, «должен разрешиться в совершенно иной форме равновесия — не путем устранения, не путем сохранения двойственности, а путем синтеза» (с. 291). Обе они в своем истинном качестве «одушевлены одной и той же жизнью», обе — проявления человеческого духа, но в отдельности — они ущербны. Собственно, наука в своем эволюционно-созидательном порыве не может существовать, т. е. исследовать, открывать и практически действовать, не окрашиваясь верой. Религия требуется при движении вперед, к осмысленному будущему как идеальная, направляющая интенция. «Человек сможет трудиться и продолжать исследования лишь в том случае, если он сохранит к этому страстную привязанность. Но эта склонность всецело связана с убеждением, совершенно недоказуемым для науки, что универсум имеет смысл и что он может и даже должен, если мы останемся верны, прийти к какому-то необратимому совершенству. Вера в прогресс» (с. 291).

Да, это вера в прогресс, но в прогресс онтологический, вера в совершенный, бессмертный порядок бытия, какую принес на Землю

Христос. К ней о. Тейяр добавляет еще две веры, без которых не может состояться ноосферная наука. Это — *вера в единство*, а она основывается на «сверхрациональной интуиции конвергентности мира, к которому мы принадлежим», заряжая надеждой нашу волю к практической реализации «бесконечного совершенствования человеческого организма и человеческого общества» (с. 291). И еще «вера в безмерно притягательный центр личности», о которой как о связующем любовном «веществе или специальном цементе», скрепляющем в едином эволюционном порыве «наши жизни, не искажая и не преуменьшая их» (с. 291), уже столько говорилось в «Феномене человека».

В статье «Мистика науки», опубликованной в журнале «Études» 20 марта 1939 года, еще в разгар работы над «Феноменом человека», о. Тейяр подробно рассмотрел удивительное эволюционное явление *науки* за несколько тысячелетий ее существования, от истоков, первых *набросков*, в основных критических точках созревания: фазе эзотеризма (древний Египет), эстетизма (Эллада), появления «великого мифа науки» (Ренессанс), идей прогресса и «религии науки» (европейские XVII—XIX века), вплоть до современного состояния и, разумеется, главного — ее будущего, когда наука выходит в «важнейшее, центральное, жизненное занятие человека, ставшего совершеннолетним»³⁷. *Религии науки*, с ее обожествлением и человека, и науки, заменившей евангельского Бога и религиозные императивы восхождения к новой природе в Царствии Божьем, о. Тейяр здесь противопоставил «религию в науке»: «Чтобы поддержать и продолжить огромный, непобедимый и законный порыв к исследованию, в который безусловно вовлечено в нашу эпоху всё самое крупное и живое в человеческой активности, нужна вера, нужна мистика. <...> Религия — душа, биологически необходимая будущему науки. Невозможно уже представить себе человечество без науки. Но и науку без одушевляющей ее религии. Из всех религий в науке христианство представляет собой образцовую форму»³⁸.

Для о. Тейяра только христианство и наука вместе могут осуществить *полный акт познания* мира и человека, его прошлого и будущего, как и оптимизировать человеческий дух в его жизненных силах для синергического с Богом завершения эволюции.

И вот финал

Итак, оговорив, что человечество, даже встав на путь сознательно-активной эволюции, обладает до конца света еще огромными ресурсами времени, Тейяр де Шарден пророчески воображает картину окончательной метаморфозы ноосферы, а с ней и Земли и ее сознательных существ. На финальных своих этапах ноосфера демонстрирует невероятно мощный ход развития, резко отличный от того, как действовала жизнь до человека, когда «она была вынуждена дробиться и специализироваться, фиксироваться и рассеиваться при каждом скачке вперед» (с. 293). Ступень мышления, изобретение орудий, бесконечно сложной и изощренной области искусственного, отделившего «орудие от органа», что «позволяет одному и тому же существу усиливать и бесконечно разнообразить формы своего действия, ничего не теряя в своей свободе», наконец, достигнутое единение «человеческих частиц» в одном сознательном действии... — всё это приводит к непредставимой пока гигантской аккумуляции *ноосферной силы*: «Резонанс человеческих колебаний в миллионы раз! Целый покров сознания, одновременно давящий на будущность! Коллективный и суммированный продукт миллионов лет мышления!..» (с. 293).

И тут честный разведчик будущего на фоне такого взлета предполагаемой мощи Земли не может не поставить вопрос: а не окажутся ли способны разумные агенты ноосферы прорвать стены их заключения на небольшой планете и выйти во Вселенную, приспособить для жизни другие пока необитаемые космические тела? Или, быть может, вступить в «психическую связь с другими очагами сознания», на «взаимное их обогащение» (с. 294)? Интересно, что второй вариант кажется о. Тейяру в чем-то даже теоретически реальнее первого: «Сознание, создающее себя в конечном итоге путем синтеза планетарных единиц. А почему бы и нет, в таком универсуме, где астральная единица — галактика?» (с. 294). Ему нельзя не признать: возможность подобного космического шанса (для него самого всё же практически ничтожная, чтобы ее вообще рассматривать) только расширила бы объем ноосферы, но и тут он стоит на своем — «не изменила бы ни ее конвергентность, ни, следовательно, ее конечную длительность...» (с. 294).

Некая глубинно первичная матрица психического свертывания как финала эволюции довлеет над построениями французского мыслителя: «...под совместным воздействием сферической кривизны Земли и космической конвергентности духа» и происходит это сворачивание на себя ноосферы: «Конец света — внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности» (с. 295). Недаром это движение сам мыслитель называет «инволюцией». Причем эта инволюция у него психического порядка, когда «нашей ноосфере предназначено обособленно замкнуться в себе <...> и не в пространственном, а в психическом направлении *найти*, не покидая Земли и не выходя за ее пределы, линию своего бегства» (с. 294).

Тейяр де Шарден всё время настаивает на *психической изогнутости духа* (гармонирующей «с геометрической сферичностью Земли»), которая и предопределяет такой инволюционный исход. Да, изогнутость духа есть — во внутренней рефлексии, в способности «я» свернуться на себя, в самосознании, корень которого погружен в глубины «я», но есть и другое и важнейшее в составе специфически человеческой природы, чего французский мыслитель не принял во внимание в своих прогнозах ее эволюционного финала, чему не дал исхода и достойной экстраполяции: качество открытости разумного сознания, трансцендирования как выхода за свои пределы, экспансии в мир, *бесконечности*... И что, напротив, мы находим у Федорова и русских космистов, у которых эволюция не свертывается в инволюционный финиш, а расширяется в бесконечность пространства, оживотворяя и одухотворяя миры, творчески перестраивая Вселенную, избавляя ее от законов *падения*, энтропии, созидавая *вечную* ее *юность*.

Положительный ответ на собственный вопрос о. Тейяра о космической экспансии человечества разбил бы вдребезги его по сути странную для мыслителя западного персоналистского толка какую-то восточную инволюционную интуицию свертывания развития универсума к некоему духовному *яйцу* мира, назови его хоть точка Омеги. И приводимый им аргумент за невозможность такой экспансии: «Человеческий организм настолько сложен и чувствителен, так приспособлен к земным условиям, что трудно представить себе, каким образом он

смог бы акклиматизироваться на другом небесном теле, даже если он способен преодолеть межпланетные пространства» (с. 294), — более чем слаб, учитывая его собственные прогнозы возможностей *чудесных* и пока невообразимых трансформаций человеческого организма. Не говоря уже о том, что *взятое в целом* человечество под напором конвергентных сил оказывается у автора «Феномена человека» способным «покинуть свою орбитально-планетарную опору и эксцентрироваться к трансцендентному центру своей возрастающей концентрации...», т. е. отделить «сознание, в конце концов достигшее совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге-омега» (с. 295). И вдруг — невозможность акклиматизации на других планетах!

Финальный экстаз особого «конца света» («не бесконечный прогресс — этой гипотезе противоречит существенная конвергентность ноогенеза, а экстаз вне размеров и рамок видимого космоса» — с. 297) при полном спиритуально-платоническом освобождении сознаний (душ?) от материальной своей оболочки включает обретенное состояние созерцания-покоения в Боге. И если это освобождение духа от плоти (что есть в истинно евангельском понимании как раз признак смертного развоплощения) вообще не соответствует христианским чаяниям воскресения целостного состава человека, то идеал вечного покоения в лоне Божьем — отвечает идущему из Ветхого Завета некоему расхожему катехизическому представлению, однако, весьма далекому от евангельских указаний Христа на деятельно-творческую природу Бога («Отец Мой доныне делает, и Я делаю» — Ин. 5:17) и на необходимость сынам человеческим уподобиться этой Его природе («Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» — Мф. 5:48). Именно русская версия *творческой эволюции* в распахнутости творчества воскресенного и преображенного человечества на всю Вселенную оказывается реально проникнутой настоящим духом активного христианства.

О. Тейяру остается разрешить еще один эсхатологический вопрос, касающийся объема спасения сознательных элементов мира, который, как мы помним, так мучил его душу еще в ранних его работах. Если выдающиеся русские религиозные философы Николай Федоров, Владимир Соловьев, Николай Лосский, о. Сергей Булгаков, Николай Бердяев

твердо разделяют (и существенно развивают) мнение учителей Церкви Климента Александрийского, Оригена, свт. Григория Нисского, известного западного богослова Иоанна Скота Эриугены о конечном торжестве добра в преображенном универсуме, о всеобщности искупления, утверждая всеохватность спасающих потенций Христовой веры («Да будет Бог все во всем» — 1 Кор. 15:28) (подробнее об этом поговорим в специальной главе о религиозных взглядах Тейяра де Шардена), то и французскому мыслителю по сути близок именно такой вариант разрешения конечных судеб сознательной твари. Как раз на него, на *всеобщую* гармоничную конвергенцию в точке омега и «следует ориентировать наши усилия, как на идеал...» (с. 295) Тем более что близкое русским философам представление об истории *как работе спасения*, о постепенном в ее ходе преобразении злонаправленных сил и энергий в жизнепостроительные, о просветлении физических начал самой природы человека входит в реализацию предпосылок окончательной победы деятельного добра и высшей свободы благого избрания и разделяется о. Тейяром. Он отмечает потеснение и исчезновение сил зла: болезни, увечья, природная обделенность разного рода, материальные тяготы, одни из причин озлобленного «скрежета зубовного», устраняются наукой. «Под действием все более горячих лучей омеги прекратится ненависть и междоусобная борьба, побежденные чувством Земли и чувством человека. Во всей ноосфере будет царить какое-то единодушие. Завершающая конвергенция произойдет *мирно*. Разумеется, подобный выход наиболее гармонично соответствовал бы теории» (с. 295—296).

Но Тейяр де Шарден считает необходимым представить и другой, более традиционный вариант: напряженная поляризация сил добра и зла достигает на Земле своей кульминации, и тогда происходит еще одно, последнее разделение на две зоны, «соответственно притягиваемые двумя антагонистическими полюсами поклонения. На зону мысли, которая никогда не была полностью единой. И на зону всеобъемлющей любви, оживляющую и в конечном счете выделяющую, чтобы ее завершить, лишь одну часть ноосферы, ту, которая решится “сделать шаг” за пределы себя, в другое» (с. 296). Тут надо отметить интересный уточняющий момент: то, что о. Тейяр писал о кончине Земли, входит у него в один из факторов именно второго, разделительного варианта

финала эволюции. (Что смягчает его позицию и нашу возможную критику.) Этот исход вообще облекается в тона резко дисгармоничные, происходя в критической точке совпадения *трех кривых*, трех факторов раздираемого противоречиями развития: истощения и органической дегенерации Земли, полярного раскола сознания, привлекаемого «противоположными идеалами эволюции», и притяжения к центру центров сердец, оставшихся ему верными. И вот результат: «смерть материально исчерпавшей себя планеты; разрыв ноосферы, разделившейся по вопросу о форме, в которую необходимо облечь свое единство <...> и освобождение того процента универсума, который сумеет сквозь время, пространство и зло тщательно синтезироваться до конца» (с. 297). Честно говоря, катастрофический и весьма плачевный результат, несмотря на «процент» *правильно* спасенных!

Непосредственно перед последней небольшой пятой частью «Феномена человека», посвященной «феномену христианства», о. Тейяр предвосхищает реакцию читателя на уже почти прочитанную им книгу. Тот, скорее всего, будет в неудовлетворенном сомнении вопрошать, с чем он в ней столкнулся: что это — «факты, метафизические теории или мечтания» (с. 297)? На мой взгляд, здесь есть и то, и другое, и третье. Факты: да! Это и факт процесса усложнения материи в эволюционирующей Вселенной, связанный «с соответствующим увеличением внутренней сосредоточенности (интерьеризации), то есть психики (*psyché*) или сознания» (с. 312). И его представление о жизни как «универсальной функции космического разряда» (с. 314), о появлении человека и рефлексии как *порогового* изменения порядка реальности. Это и разветвление ноосферы, и «пробуждение в сознании каждого элемента в отдельности <...> потребности в “неограниченном продолжении жизни”». То есть переход жизни из состояния относительной необратимости <...> в состояние абсолютной необратимости (коренная динамическая несовместимость перспективы неминуемой тотальной смерти с продолжением ставшей осознанной эволюции)» (с. 315). Я уже не говорю о научных фактах, богато представленных в частях, посвященных зарождению и разветвлению Древа жизни, включая гоминидов, гомо сапиенс и тех радикальных изменений, которые внес человек разумный в сам тип жизни на Земле...

А вот «обратное развитие к самой себе ткани вещей», якобы вытекающее из процесса усложнения, интериоризации, психизации (на мой взгляд, всё большее усложнение и внутренняя сосредоточенность, свойственные стадии человека и рефлексии, вовсе не означают необходимости *свертывания мира*), иначе говоря, инволюционная направленность конечных эволюционных перспектив универсума — вполне метафизическая теория, подсознательно оплодотворенная восточным влиянием идеала свертывания многообразного бытия к «яйцу мира», к началу начал материи, жизни, сознания... В самом чаянии *возвращения в лоно* есть что-то и глубоко лично-экзистенциальное, правда, в отличие от фрейдистского варианта, это высочайше спиритуализированное лоно, бережно сохраняющее сознание каждой неповторимой личности... (Ведь хотя Альфа и Омега — названия одной высшей Реальности, где Альфа выступает в роли перводвигателя эволюции, а Омега — ее прославленного финала, все же о. Тейяр недаром выбирает именно Омегу.)

Много в «Феномене человека» и прекрасной мечты, не прекраснодушной и иллюзорной, а проективно-практической, вытекающей из глубинно понятого активно-эволюционного императива: о будущем Земли, о единстве и братстве единого человечества, о любви-энергии, о преобразовании природы человека, одухотворении мира, новой науке, синтезе ее с высшим религиозным идеалом...

Сам Тейяр де Шарден объясняет такому озадаченному читателю: представленное ему видение прошлого и будущего мира отвечает «строгим условиям, которые ставит нашему разуму ныне всеми допускаемая цельность универсума». Не забывая к тому же подчеркнуть: «если попытаться поставить его (человека. — С.С.) полностью, душой и телом, в рамки экспериментального», то это понудит «нас подогнать целиком по своей мерке сферы времени и пространства» (с. 297). Вот так в духе *антропного принципа* о. Тейяр четко, в одной фразе и прочерчивает логику своего построения: «Чтобы дать мысли место в мире, мне надо было интерьеризировать материю, вообразить энергетику духа; представить себе в противовес энтропии восходящий ноогенез; придать эволюции направление, вершину и критические точки и в конечном счете сомкнуть всё в некоем» (с. 297). Ценным является допущение автора, что он при этом в чем-то мог и ошибиться. «Пусть

другие сделают лучше» — приглашает он к научному, интеллектуальному, ценностному, прогностическому сотрудничеству всех, еще и еще раз утверждая главное и безусловное: «Существует лишь необратимо персонализирующий универсум, способный вместить в себя человеческую личность» (с. 298). И наконец, краткое завершение книги «Феномен христианства» становится той осью крепления целого, которая придает ему наибольшую устойчивость и глубину.

Христианская ось эволюции

Тейяр де Шарден вновь высказывает свою убежденность: без «надежды на нетление» и без «действия всепобеждающей любви» — а их в полной мере содержит и разливает в мир предвечный бытийственный Центр — *мыслящая жизнь*, так сказать, *себя за волосы не подымет* и не сможет из самой себя, встав во главе эволюции, довести ее до желанного исхода. Его доказательство бытия Божия *от эволюции* исходит из интуиции того, что эта Реальность светит и действует в самой *глубине вещей*. Именно пронизанность нас и мира «личностной, сверхчеловеческой энергией» (с. 302) (тем, что свт. Григорий Палама называл тварными энергиями Бога) являет нам это *Великое Присутствие*. «Чтобы одухотворить эволюцию на ее низших стадиях, сознающий полюс мира мог действовать, естественно, только в безличной форме, под покровом биологии» (с. 301), а разумным существам уже дано чувствовать его лично (не забудем, что в основе христианства лежит факт вочеловечения Сына Божьего, второй ипостаси Троицы, Его личного присутствия на Земле, куда Он и принес суть новой веры, смысл задания человека в ней).

Тейяр де Шарден недаром называет завершительную главу книги «Феноменом христианства», пытаясь до конца своего исследования выдержать заданный с самого начала объективно-научный взгляд, необходимый ему для широты воздействия на современного человека. Да, автор сам существует «в сердце христианства», но и в данном случае он *остаётся* «прежде всего, на позиции естествоиспытателя, а не убежденного верующего» (с. 302), и с этой точки осмотра духовной и

интеллектуальной наличности мира *факт христианства* обнаруживает и утверждает себя как религия, несущая в себе «чрезвычайно простое и изумительно смелое решение мира» (с. 303).

Центральным в этом *решении* для о. Тейяра является *Бог как Личность*, провиденциально, «с любовью и неустанной заботой» присутствующий в мире, даровавший человеку разумному, нынешнему венцу творящей эволюции, откровение будущих путей мира, в котором основным является обетование всеобщего личностного восстания из мертвых и «жизни будущего века». Отсюда идет, так сказать, онтологическая ценность персонализма, который соединяется в тейяровском понимании христианства с его космическим универсализмом, обнимающим «своей верой и творческой мыслью всё творение в целом» (с. 303). Отодвинув как внешние, быть может, педагогически удобные, но духовно робкие представления Града Божьего, отношений Бога и человека как своего рода *юридической* ассоциации, а также всякий расхожий «ложный евангелизм» с его «слащавой филантропией», Тейяр де Шарден раскрывает для него самое глубинное из «тайн» Благой Вести о Царствии Небесном: это — «самое реалистическое и самое космическое из всех верований и надежд» (с. 304).

Главная богословская презумпция о. Тейяра, основанная во многом на космологических и сотериологических положениях любимых им апостолов Иоанна и Павла, — «Бог хочет объединить мир, органически соединить с Собой» (с. 304). И осуществляет это, входя в «сердце материи», откуда и берет на себя управление эволюцией, возглавляет и направляет ее. *Мотор эволюции, Вселенский Христос* — об этом Лике и Деле Христа, самых дорогих и важных для о. Тейяра, мы уже не раз говорили, рассматривая его произведения. «Христос — это вселенское животворящее Начало, ибо Он явился Человеком среди людей и с тех пор совершает дело сосредоточения в Себе, очищения, направления и одухотворения общего процесса подъема сознаний, в который Он вошел Сам» (с. 304). Внутря уму и сердцу такой образ Христа, который внедрен в восходящий *психизм* Земли, а через нее и всего Универсума, который сумеет объединить все мыслящие элементы, преобразить их и собрать в своем *Божественном Очаге* (где Он постоянно трансцендентно присутствует), чем и ознаменуется Его окончательная победа,

Тейяр де Шарден оставляет здесь в тени синергическую роль в этом процессе самих этих элементов (на чем он, напротив, в других местах постоянно настаивает). Зато смело и решительно утверждает полноту Божественной победы как раз во всеобщности спасения *личностных центров*, отмечая дефектный разделительный вариант: «И тогда, говорит нам апостол Павел, да будет Бог всё во всем (1 Кор. 15:28). Поистине это высшая форма “пантеизма”, лишенная примешивающейся отравы и уничтожающего искажения; это упование на вхождение в совершенное единство, в котором каждый элемент, как и вся Вселенная, найдет свое завершение» (с. 304–305). И сейчас о. Тейяр уже прямо признается в том, что и так было очевидно для понятливого читателя: за его эволюционно и логически обоснованной конструкцией, призванной увенчать космогенез и ноогенез, за точкой Омега, стоит *живая реальность* христианской веры.

Вообще, умышленно придумать и воплотить настоящую новую религию — мероприятие провальное. Философские системы, типа гегелевской, в какой-то степени на подобную роль претендовавшие, разве что создавали свою метафизику и идеологию, в которых не было главного: таинственного животворящего духа. Христианство, всколыхнувшее Землю, изменившее ход ее исторической жизни в огромных регионах планеты, внесло в ноосферу не только мощный количественный разлив горячих его последователей, новых организаций и массовых деяний, но главное — невиданное дотоле качество, за которым стояло «специфически новое состояние сознания» (с. 306). Этой невидалью, нравственной, хотя по сути онтологической новинкой стала христианская любовь.

Описывая ее здесь преимущественно в психологическом ключе, о. Тейяр отвечает большинству скептиков, в кого скандально не вмещается главная заповедь Христа: любить Бога, т. е. нечто «бесконечное и непостижимое», и одновременно, нерасторжимо с первым, любить своего ближнего. Отвечает, указывая на реальный пример подвижников, мистиков, смиренных сердцем простых христиан... «И разве не факт, что многие тысячи мужчин и женщин, однажды испытав силу этого чувства, каждый день отказываются от всякого другого стремления и радости, всё больше и больше предаваясь служению

любви?» — спрашивая, утверждает Тейяр, а мы можем его тоже с полным правом поставить в этот ряд. То, что на Земле родилась не только сфера мысли, но и уникальный проективный островок «подлинной всемирной любви», давший свидетельства душевной осуществимости такого чувства (сколько бы ни было и вопиющих массовых опровержений этого), для о. Тейяра — явление капитальное, имеющее важнейшее значение для науки о человеке, в его объемной, растущей в будущее реальности. Вспомним его методологический принцип: то, что уже *есть* в бытии, пусть и в самой малой степени, меняет всю перспективу мировых вещей, причем в обе стороны, их прошлого, в смысле задатков, и будущего — раскрытия и расцвета этих задатков...

Из всех мировых религий христианство оказывается наиболее *способным к росту* — при глубинном своем раскрытии только оно обнимает те бесконечно расширившиеся линии и объём эволюционирующей Вселенной, которые открыла современная наука. Прежде, при представлении Универсума неподвижным и *плюралистическим*, Бог мог ощущаться над миром и людьми как сила внешняя и *принуждающая*. Сейчас же, приняв, что Его энергия движет восходящей эволюцией, быть ее активным участником означает *сыновнее* синергическое единение с Богом. Именно христианство позволяет «синтезировать в едином жизненном акте и Вселенную, и личность» (с. 309). Ныне верующий «оказывается способным открыть своего Бога и предать себя в Его руки посредством длины, толщины и глубины всего мира, находящегося в движении. В пространстве и времени может быть действенной только та молитва, в которой Богу буквально говорят, что Его любят не только всем телом, всем сердцем и всей душой, но и всем объединяющим миром» (с. 309). Именно таким проникновенным и вдохновенным почитателем Космического Христа всегда был сам о. Тейяр, в приобщении Плоти и Крови Господней *предававшийся* всему миру, всему Универсуму, который стал, как писал он в огненных глаголах «Вселенской литургии», «благодаря Твоему всемогуществу и моей вере, прекрасным и живым тиглем, в котором всё исчезает, чтобы возродиться <...> чтобы жить в Тебе, и умереть, и воскреснуть, о Иисусе»³⁹.

Если понять и принять «христорогенез апостолов Павла и Иоанна» как «и желаемое, и неожиданное продолжение ноогенеза, в котором, по

нашему опыту, кульминирует космогенез» (с. 309), то христианство становится тем течением веры и мысли, которое единственное на Земле может возглавить и направить творческое созидание при реализации высших онтологических чаяний человечества. Свой взгляд на христианство, одно способное раскрыть глубины замысла Божия о мире и вместить в себя все требования *религии будущего*, Тейяр де Шарден в завершении конденсирует в несколько положений. Глядя на христианство как на объективный феномен и привлекая излюбленную биологическую категорию, мыслитель видит в нем все признаки и качества особой *филы*. В эволюции, идущей как восхождение сознания, эта фила, сама точно двигаясь вперед к «острию биогенеза», направляется к «синтезу на основе любви» (с. 310). Недаром еще раньше о. Тейяр называл ее «филой любви». Наконец, в этом своем порыве и движении вверх она «несет в себе сознание, что <...> находится в реальной связи с духовным и трансцендентным Полусом всеобщей конвергенции» (с. 310). Завершает о. Тейяр свою книгу признанием: даже не будь он христианином, а только ученым, он не мог бы пройти мимо явления христианства, столь закономерно и чудесно пробившегося в лоне *социального феномена*, принеся с собой оправдываемую самим движением эволюции надежду на *единство и совершенство*, импульс человечеству деятельно встать на путь к их обретению.

Примечания

¹ Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис Пресс, 2002. С. 34. Далее страницы при ссылках на это издание приводятся в тексте после цитаты.

² Teilhard de Charden Pierre. L'Hominisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 3. P. 77.

³ Teilhard de Charden Pierre. Le phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. T. 1. Le phénomène humain Paris: Éd. du Seuil, 1955. P. 22.

⁴ Ibid. P. 22–23.

⁵ Тейяр де Шарден не раз упоминает Вернадского и в своих сочинениях, и в письмах, обнаруживая знание его идей, в том числе самой оригинальной — автотрофности.

⁶ А вот как писал Вернадский: «Teilhard de Charden я встречал. Он работал в Museum. Я был у него с покойным Сушковым» (Переписка В.И. Вернадского с

Б.Л. Личковым 1940–1944. М.: Наука, 1980. С. 197). В библиотеке Вернадского хранится брошюра о. Тейяра, изданная в Лувене в 1925 году, «Le Paradoxe Transformiste. A propos de la dernière critique du Transformisme par M. Vialleton» («Парадокс трансформизма. По поводу последней критики трансформизма М. Вьяллетоном») с дарственной надписью автора.

⁷ Вернадский В.И. Изучение явлений жизни и новая физика // Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. М.: Наука, 1980. С. 251.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. Le phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 1. P. 48. Я здесь даю свой перевод этого пассажа, как мне кажется, точнее передающий оригинал, чем перевод Н.А. Садовского в русском издании.

⁹ Teilhard de Charden Pierre. Le phénomène humain // Ibid. V. 9. P. 128. В письме к о. Огюсту Валансену от 25 февраля 1929 года по поводу этой небольшой работы, касающейся «физики духа», о. Тейяр так объяснял ее суть: «Это нечто вроде приведения Универсума к духовному в плане физическом (не метафизическом), из чего для меня необходимым счастливым следствием вытекает возможность легитимизировать сохранение личностей (то есть “бессмертие душ”) в Универсуме» (ЛП, 183). Эта статья, написанная в Париже в сентябре 1928 года, как видим, носит это дорогое о. Тейяру название «Человеческий феномен», который будет им до знаменитой книги еще раз использован в работе 1930 года (опубликованной в третьем томе его Собрания сочинений).

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Esquisse d'un Univers Personnel // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 6. L'Énergie humaine. Paris: Éd. du Seuil, 1962. P. 74.

¹¹ Кстати, два русских ученых, зоолог Карл Кесслер (1815–1881) и известный деятель анархизма, социолог, геолог и географ Петр Кропоткин (1842–1921) выдвигали на первый план другую эволюционную закономерность: «принцип солидарности» особей одного вида для его выживания и распространения. «Биологический закон взаимной помощи», «инстинкт общительности» Кропоткин распространял и на человеческое общество, полагая, что исторические периоды, отмеченные большим практическим внедрением этого *биологического закона*, оказывались самыми плодотворными в научном, экономическом, культурном отношении. И Вернадский считал *взаимопомощь* более отвечающей реальности, чем *борьбу за существование*, не говоря уже о той нравственно-философской тенденции, которая, исходя из этих двух принципов, экстраполировалась в социологию и общественную жизнь (см., напротив, тот же селективно-жесткий социал-дарвинизм).

¹² См. подробнее: Семенова С.Г. Активно-эволюционная мысль Вернадского // Прометей. Т. 15. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 221–248.

¹³ Teilhard de Charden Pierre. L'Hominisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 3. P. 104.

¹⁴ «Востание» в смысле принятия человеком вертикального положения Федоров всегда писал с одним «с», чтобы не смешивать его со словом «восстание» (мятеж).

¹⁵ Teilhard de Charden Pierre. *Esquisse d'un Univers Personnel // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 6. P. 76.*

¹⁶ Ibid. P. 77.

¹⁷ Ibid. P. 78.

¹⁸ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. С. 218.

¹⁹ Teilhard de Charden Pierre. L'Homínisation. Introduction à une étude scientifique du phénomène humain // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 3. P. 106.

²⁰ Ibid. P. 108.

²¹ Ibid. P. 109–110.

²² «Дух Земли» — работа о. Тейяра 1931 года, одна из наиболее цельных его попыток до «Феномена человека» представить ключевое значение человеческого феномена в восходящей к Богу эволюции. («В человеческом духе, как в уникальном и незаменимом плоде, сублимированно стягивается вся суть жизни, т. е., в сущности, всё космическое значение Земли» — Teilhard de Charden Pierre. L'Esprit de la Terre // Ibid. V. 6. P. 35. Само понятие «Духа Земли» здесь является синонимом «ноосферы».)

²³ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., Наука. 1977. С. 29.

²⁴ Характерны различные образы, какими французский и русский мыслители обозначают это овладение ключами мира: у о. Тейяра — это «сущностный огонь» (огонь у него вообще центральный образ, относящийся чаще всего к Богу, к его энергиям, пылающим в «сердце материи»), у Федорова — это проникновение в тайны «метаморфозы вещества».

²⁵ Я позволяю себе это русское определение, поскольку сам набор качеств взаимного отношения элементов целого вполне отвечает у Тейяра определению соборности А.С. Хомяковым как «единства во множестве», основанного на силе и смирении «взаимной любви», создающего неразрывность всех со всеми в их обязательной соотнесенности с высшим Божественным центром. См.: Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 242, 284.

²⁶ Teilhard de Charden Pierre. L'Esprit de la Terre // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 6. P. 56.

²⁷ Teilhard de Charden Pierre. *Esquisse d'un Univers Personnel // Ibid. P. 92.*

²⁸ Ibid. P. 95.

²⁹ Ibid. P. 95.

³⁰ Teilhard de Charden Pierre. Cahiers 1. Construire La Terre. Paris: Éd. du Seuil, 1958. P. 23. Сборник представляет собой отрывки из пяти работ Тейяра,

тогда еще неизданных, на французском, английском, немецком, русском и арабском языках. Данная цитата взята из текста «Человеческой энергии».

³¹ См. подробнее: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. М., 2004. С. 75–118; Т. 2. С. 215–270; Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 251–259, 359–381; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. Гл. Философия любви. М., 2004. С. 135–250.

³² Teilhard de Charden Pierre. L'Esprit de la Terre // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 6. P. 40.

³³ Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie humaine // Ibid. P. 145. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты. В скобках стоит ЧЭ — аббревиатура названия работы «Человеческая энергия» и страница тома.

³⁴ Интересно, что Вл. Соловьев, хорошо знакомый с идеями Федорова, в статье «Идея человечества у Августа Конта» писал об основоположнике позитивизма: «По Конту, в составе Великого Существа (обожещенного человечества. — С.С.) главное значение принадлежит умершим <...> никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт» (Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 579).

³⁵ Причем именно в духе Конта в интерпретации Вл. Соловьева: «Да, я допускаю возможность воскресения <...> В конце непрерывных эволюций, если вселенная была бы когда-нибудь приведена к одному абсолютному бытию, это существо будет воплощением совершенной жизни всех; оно возродит в ней жизнь исчезнувших существований или, лучше говоря, на его груди снова оживут все те, которые были <...> когда всемогущее знание будет находиться в руках справедливого и доброго существа, тогда это существо захочет воскресить прошедшее, чтобы исправить бесконечное число прошлых несправедливостей» (Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 171).

³⁶ Тейяр де Шарден Пьер. Как я верую // Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. С. 149.

³⁷ Teilhard de Charden Pierre. La Mystique de la Science // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 6. P. 203.

³⁸ Ibid. P. 223.

³⁹ Teilhard de Charden Pierre. La Messe sur le Monde // Teilhard de Charden Pierre. Hymne de L' Univers. Paris: Éd. du Seuil, 1961. P. 57.

Глава четвертая

НАУКА О БУДУЩЕМ. СТАТЬИ 1940–1950-х годов

В статье «Направления и условия будущего», опубликованной в журнале «Psyché» («Психея», «Психологическое») в октябре 1948 года, о. Тейяр писал об огромной сложности прогнозирования будущего человечества, таящего «нечто непредсказуемое в себе самом». И создает эту зыбкость нашего прозрения грядущего не столько «огромное число физических переменных величин», сколько постоянный рост в эволюции человека «психического (индивидуального “выбора”)»¹, иначе говоря, сферы спонтанности и свободы, пресекающей и посрамляющей точный подсчет, статистику и аналогию... Действительно, каждый, кто пытается прорезать в себе вещей внутренний взор Кассандры, обречен, кажется, тыкать пальцем в небо, к тому же закрытое еще непроницаемо темными облаками. Уж очень несоизмеримы короткое дыхание нынешнего человека и «необычайно длинная» долгота времени исторического и планетарного. Расширять на будущее наше экзистенциально-тоскливое ощущение жизни, клонящейся к неизбежному пока упадку и смертной катастрофе (как это делают всяческие эсхатологические катастрофисты, грозящие жизни, земле, человеку скорым концом), экстраполировать на грядущее явления и тенденции настоящего — дело проигрышное: не учитывает оно творчества небывалого, да и того замечательного как бы случая, что Пушкин называл «мощным, мгновенным орудием провидения».

Да, биологии — а именно с ее точки зрения (с добавлением префикса «мета») рассматривает траекторию развития человека Тейяр де Шарден — тут не угнаться за той же астрономией, точно предви-

дущей этапы будущей эволюции своих объектов. Но и обратное утверждение, столь часто звучавшее тогда из уст философских, экзистенциалистских мэтров эпохи, о полной недетерминированности будущего, о том, что его длительность как «девственную, “изотропную” субстанцию» человеческая свобода может произвольно *пилить* и моделировать по полному своему усмотрению, неверно *научно* и опасно для сознания человечества. Ведь жизнь и ее авангард, мыслящее человечество, являют собой не просто некое *состояние*, а «обширное направленное движение, связанное с самой структурой космогенеза»², и роду людскому необходимо не просто осознать его неустрашимый магистральный ход, но выразить его, использовать и работать на продвижение жизни ко всё более осознанному и совершенным формам ее проявления.

Называя одну из своих наиболее значительных статей позднего периода «Возможная биологическая интерпретация человеческой истории. Формирование ноосферы», Тейяр де Шарден в самом этом названии обозначил метод своего взгляда как на историю, так и на будущее человечества, рассматривая социальный организм как новый тип *биологической целостности*, в котором неудержимо пробивают себя общие закономерности эволюционного движения мира. Именно эта *органическая* основа его социологии и футурологии придает глубинную достоверность его взгляду на человека, человечество и его будущее.

Около пятидесяти *научных* статей с явным философским уклоном последнего десятилетия жизни о. Тейяра составляют два тома его Сочинений: пятый под заглавием «Будущее человека» и седьмой — «Активация энергии». Причем часть из собранных здесь работ (особенно из пятого тома) были напечатаны при жизни автора, главным образом в трех дружественных ему печатных органах: «Études», «Revue des questions scientifiques» («Журнале научных проблем»), «Psyché», а также в журналах «L'Antropologie» («Антропология») и «Les Cahiers du monde nouveau» («Тетради нового мира») В то время как на работы более отчетливо метафизического и религиозного обличья, как мы знаем, был наложен орденом строгий запрет на публикацию.

Среди пробившихся в свет принципиально важных текстов, сфокусировавших научное видение о. Тейяра, была и упомянутая статья о ноосфере. Но и ее публикация в январе 1947 года в «Журнале научных проблем» (Лувен) сопровождалась оправдательной редакционной заметкой о. Пьера Шарля: «Чтобы предупредить всяческое недо-разумение, возможно, не мешает уведомить, что обобщенный синтез, намеченный на этих страницах, не претендует ни заменить, ни отменить теологическое объяснение человеческой судьбы. Как палеонтология не упраздняет творения, как эмбриология не чинит препятствия Первопричине, описание *ноосферы* и ее биологического завершения не противостоит ни божественной Трансценденции, ни Благодати, ни Воплощению, ни финальной Парусии. Напротив. Для того, кто согласится принять обозначенную автором перспективу, очевидно: биологическое вливается в теологическое, Воплощение Логоса является не как научный постулат, что было бы абсурдно, но находит Свое место, таинственной альфы и омеги, в плане Универсума, человеческом и божественном»³. Как видим, друг о. Тейяра вынужден был сначала риторически развести научную концепцию и богословские догматы и вместе намекнуть на то, что не было известно читателю и что составляло сердцевину закрытого орденом учения: глубинное соответствие и взаимодополняемость научно-эволюционного взгляда и основных христианских представлений.

Ноосфера, ее структура и этапы развития

О концепции *ноосферы*, автором которой был Тейяр де Шарден, уже не раз говорилось выше: и в рассказе о его контактах с Эдуардом Ле Руа (см. первую, биографическую часть книги), и в анализе его эссе военного времени, когда эта концепция только еще пробивалась в сознании мыслителя, и, разумеется, в главе о «Феномене человека». Статья «Возможная биологическая интерпретация человеческой истории. Формирование ноосферы» венчала собой ряд в основном неопубликованных при жизни о. Тейяра работ последних лет пекинского периода — «Размышление о прогрессе» (1941), «Атомизм духа» (1941),

«Подъем другого» (1942), «Универсализация и объединение» (1942), «Центрология» (1944), «Вырисовывается великое событие: человеческая планетизация» (1945, «Тетради нового мира», август—сентябрь 1946), где философски оригинально рассматривались как эволюционно-космические истоки и пружины новой фазы гоминизации, созидания сверхорганизма человечества, так и укрупненно — различные грани этого явления. Все они, как и последовавшие за статьей о формировании ноосферы уточняющие ее эссе и заметки конца 1940-х — начала 1950-х годов, такие как «Человеческий взлет эволюции и его последствия» («Журнал научных проблем», апрель 1948), «Вопрос Галилея поднимается вновь: Двигается ли человечество биологически относительно самого себя?» (Там же, октябрь 1949), а также, за единственным исключением, оставшиеся в архиве автора («Место техники в общей биологии человечества», 1947, «О природе социального человеческого феномена», 1948, «Психологические условия человеческого объединения» — «Psyché», январь 1949, «Феномен контр-эволюции или страх существования», 1949, «Размышления о научной возможности и религиозных последствиях ультра-Человеческого», 1951, «Трансформация и продолженность в человеке механизма эволюции», 1951, «Размышления о сжатии человечества», 1953, «Энергия эволюции», 1953, «Активация человеческой энергии», 1953, «Барьер смерти и со-рефлексия», 1955 и др.), привлекаются для создания полной, выпуклой картины представлений Тейяра де Шардена о ноосфере, о новом этапе эволюции, о будущем человечества...

Рождение ноосферы

«Планетарной оболочкой», что возникла, «отправляясь от биосферы и над ней», «земной сферой мыслящей субстанции», — так в своей центральной опубликованной статье определяет о. Тейяр ноосферу. Ее рождение автор связывает с появлением на древе жизни удивительного психического явления рефлексии. Это сознание *второй ступени*, как называет он рефлексию, открыло невиданный до того в природе — в таком мощном качестве — целый веер свойств и возможностей живого существа: «свободу, предвидение будущего, способность “планировать”, строить и т. д.» (с. 205). Не забудем еще одно уникальное

качество рефлексивного разума: способность извлекать *смысл* вещи и явления, собственных действий и выборов, которую о. Тейяр, как до него Федоров и мыслители русского космизма, расширяют до главного — открытие человеком смысла своего появления в эволюции. И эти же качества подсказывают человеку и человечеству так строить свое *осмысленное* целеполагание и за ним действие, чтобы они наиболее точно соответствовали направлению целевой причины вынесшего их к бытию эволюционного движения и их самих.

Понятие смысла, похоже, родилось в человеке, когда он сам стал производить орудия и вещи, стремясь воплотить в них ту или иную надобность, предназначение, смысл. Более того, именно этот *предварительный* смысл определяет всё в создаваемом предмете: его материал, форму, структуру, функции... И творение мира Богом (пусть даже для атеистов — некое стихийное, имманентное самотворение его) не может не включать такие первичные *логосные* его, *информационные* параметры, как назначение этого творения, не содержать в себе изначальную интенцию его развития и смысла. И когда мы начинаем изучать то ли этот тварный мир, то ли самого человека, отвлекаясь от их смысла, выходит внешняя, бессмысленная по существу картина. Можно сказать, что уподобляемся мы в этом случае мартышке из известной басни Крылова, которая так и эдак крутила очки, не понимая к какому месту их приложить. Или дикарю, подходящему к компьютеру, — да, он может оценить его форму, вес, цвет, но, не зная его технического смысла, его истинного предназначения, естественно, ни понять, ни употребить его не может... Оттого и феноменологическое исследование мира и человека, которое предлагает тот же Тейяр де Шарден, не может обойтись без исходных ценностных, глобально-смысловых посылок.

Причем отдельный человек реализует в себе рефлексивную способность лишь частично. Только в целой системе зеркал, которые являет для каждого из нас сознание других, их восприятие и оценка, их мышление, только *сообща* по-настоящему реализуется человеческая рефлексия в полном объеме ее возможностей. Именно благодаря ей, сущностно *социальному феномену*, «живые гоминизированные элементы становятся способны — неотразимо способны — сближаться,

сообщаться между собой и в конечном итоге плотно соединиться друг с другом» (с. 205).

Но это, так сказать, самый общий принципиальный вывод о глубинной тенденции развития человеческого сообщества, вывод, находящийся в состоянии живого противоречия с реальностью человека и его истории. Ведь как раз образование индивидуальных центров рефлексивного сознания в каждом человеке влечет его, как никакое другое существо до него, в глубины самого себя, своей самости, своей личностной автономии, рождая чувство равнодушия или отторжения от *другого* и *других*, особенно чужих и далеких, впрочем, нередко и от ближних — и с особой распаленно-негативной эмоциональностью. Если животная особь, слабо отделенная от своих собратьев, реализует свое предназначение в размножении, в роде, то с человека появляется тенденция к изолированности рефлектирующего элемента, стремление *жить лишь для себя*, и тогда, по красивому выражению о. Тейяра, начинает «казаться, что нечто вроде внутренней грануляции атакует древо жизни и разлагает его с вершины»⁴. Так жизнь, произведя столь грандиозный скачок к разуму, вместе с тем как будто вошла в кризисную зону, и в ней очеловеченная ветвь грозила расплыться в разрозненные индивиды, утерев свой видовой смысл и задание. Мыслитель и ученый, живя в эпоху двух мировых войн и прямо участвуя в первой из них, не раз размышлял над фактами ожесточенной ненависти и взаимного уничтожения этими самыми «гоминизированными элементами» друг друга, над фактами, казалось бы, столь противоречащими его теории «социализации человечества», эволюционной неизбежности его срастания в один гигантский организм.

Так, в январе 1942 года, в разгар Второй мировой войны, в пекинском уединении он пишет эссе «Подъем другого», где дает свое объяснение кровавого конфликта наций, цивилизаций и идеологий, произведя своего рода редукцию очевидных политических, социальных, национальных, расовых причин этого конфликта, выйдя в его глубокий *органический* корень. Жизни вообще, в отличие от неорганической ткани универсума, присуща поразительная способность спонтанного массового размножения, движущая ее развитием и подъемом от одноклеточных к многоклеточным формам, к возникновению

и разветвлению многообразных животных видов. Тот же «биологический механизм умножения»⁵ всё больше стискивает на ограниченном пространстве Земли численно растущую человеческую массу, напирющую границами своих национальных и политических образований с их демографической и культурной *плотностью* друг на друга. «Инстинктивная реакция против этого непрерывного появления другого вокруг нас, наш первый жест — оттолкнуть или устранить этих вторгшихся посторонних, которые душат нас»⁶. Но чем решительнее мы пытаемся освободиться от чужаков, вплоть до таких лютых мировых эксцессов, как разверзшаяся тогда война, тем отчетливее из наших сцеплений, то ли мирного сотрудничества, то ли попыток растерзать и поглотить друг друга, начинают проглядывать контуры некоего пробивающегося коллективного порядка или, точнее — нового планетарного *существа*.

Как натуралист, Тейяр де Шарден прекрасно знал: все живые формы, все зоологические виды в цикле своего развития обязательно приходят к так или иначе выраженной фазе «ассоциации или, лучше сказать, социализации»⁷, вплоть до таких крайних и жестких, как муравейник или пчелиный улей (о чем уже достаточно говорилось в «Феномене человека»). И человек, собственно, с самого своего начала был *животным общественным*, причем круг его связей с себе подобными все расширялся — от семьи, рода, племени до народа и нации, до появления идей и идеалов (да уже и реальности) человечества как целого и неуклонного его прогресса... Первоначальные еще палеолитические объединения людей сознательно диктовались потребностями взаимопомощи, защиты, усиления жизнестроительных возможностей коллектива. Начиная же с промышленных мега-цивилизаций, та общественная сила, которую человек считал работающей на его личную пользу, обнаружила свой отчуждающий и подавляющий лик. Двадцатый век стал временем, когда идеи монолитного единства, правда, касающиеся лишь избранной нации или класса, приняли форму практических тоталитарных экспериментов огромного масштаба. За ними внимательно следил их современник о. Тейяр, оценивая как уродливо-дефектное, селективное осуществление «фазы социализации», в которую, как писал он в статье «Великий выбор» (1939, опу-

ликована в «Тетрадах нового мира», 1945, №3) вступил *наш вид*: «Мы не можем продолжать существовать, не пройдя через трансформацию, которая в определенном смысле выкует целое из нашего множества»⁸. И тут для нас встает главное: «*проблема ценности*», сути и смысла нового эволюционного этажа разумной планетарной жизни, точного его отстраивания. Но об этом несколько позже.

Пока же подчеркнем органическую, биологическую закономерность филетического срастания человечества в *коллективный организм*, точнее *сверх-организм*, на эволюционной объективности чего так настаивает Тейяр де Шарден. Именно в силу этой объективности силы конфронтации и раздробления не могут не уступить в конечном счете закономерностям сближения и объединения. Несмотря на уже отмеченные противоречия между индивидуальным и общим, он усматривает параллельную, взаимостимулирующую связанность процессов свертывания на себя «я» в рефлексивном сознании с таким же свертыванием на себя, сближением и сращиванием различных ветвей рода людского в единую филу (прежде всего благодаря «склеивающей силе мысли») и, наконец, со свертыванием целостной системы в закрытой сферичности нашей планеты: «психическая центрированность, филетическое свертывание и планетарный охват — вот три генетически связанных события, порождающих вместе ноосферу». Впервые на вершине древа жизни «силы конвергенции начинают преобладать над фундаментальной дивергенцией эволюционных лучей» (с. 206), обещающая колоссальный результат тому синтезу, который эти силы при сознательно-активной их направленности могут произвести.

В двух своих эссе «Атомизм духа» и «Подъем другого» Тейяр де Шарден с особой ясностью представил открытый им закон «усложнение — сознание» (*complexité — conscience*), основывая на нем эволюционное движение, вплоть до его высших ноосферных стадий. Качества и свойства ткани универсума могут изменяться не только в двух пространственных измерениях: бесконечно большого и бесконечно малого, но и еще в одном направлении, на этот раз *временном*: от простого ко всё более сложному. Иначе говоря, к двум знаменитым безднам Паскаля его соотечественник и земляк через четыре столетия добавил еще одну — свою третью *тейяровскую бездну: бездну расту-*

щей сложности, бездну синтеза, уходящую в прошлое к бесконечно простому и простирающуюся в будущее к бесконечно сложному, ко всё большему сознанию и свободе.

Космическая частица, состоящая из нескольких тысяч атомов, еще представляется неодушевленной, когда же «корпускулярная цифра» достигает несколько десятков тысяч, эта частица начинает проявлять признаки жизни (вирусы), а, скажем, клетка высокоорганизованных живых существ содержит уже астрономическое число химических элементов. Жизнь растет и усложняется «в прямой функции от больших синтезированных чисел», материя центрируется, становясь все более *сознательной*, по мере всё большей своей организации. В частицах элементарной материи эта центрированность более чем слаба, и столь же слаб и нефиксируем ее *психизм*. На другом полюсе развития, в организмах высокой сложности, их центрированность углубляется, обнаруживая принципиально новые возможности рефлексии, самопознания и свободы. Жизнь обнаруживает себя как «специфический эффект» особо продвинутой сложности. «С этой точки зрения сознание становится физическим качеством, связанным одновременно с центрированием и усложнением материи в самой себе»⁹. И тогда *наружи* эволюция предстанет как «химический архи-синтез», а *изнутри* — как *ноогенез*.

В «Атомизме духа» о. Тейяр предлагает две структуральные формулы мира, которые можно читать в обе стороны: «Сложность — Центрированность — Сознание» и «Синтез — Центрация — Интериоризация». Три года спустя в своей «Центрологии» он подробно развил это представление в виде своего рода четкой философской теоремы, предложившей наиболее естественную, на его взгляд, классификацию ошеломительного множества элементов мира как раз по шкале от бесконечно простого к бесконечно сложному. Так, широчайшая область «неодушевленной» материи являет первую ее ступень — *фрагментарной центрированности*: уже атомы, молекулы, электроны, корпускулы разного размера и сложности, эти ядра, зерна космической материи, «неполностью закрытые в самих себе», обладают неким «внутренним», точнее, *расположением* к его появлению, некоей «психической кривизной», чрезвычайно малым «психическим» цент-

ром, в котором особо, пусть и слегка намеченно, отражается мир (без чего, на взгляд о. Тейяра, они не могли бы существовать). Для французского мыслителя сознание, в своей микроскопической потенции, в форме пред-сознания, — «универсальное молекулярное свойство», так что «молекулярное состояние мира выражает в форме множественности некую возможность универсального сознания»¹⁰. Центрогенез в своей начальной стадии до-жизненной материи, отмеченной качеством наибольшей неизменности, чрезвычайно медленного прогрессирования, *количественно* потребовал для себя чуть ли не всю громаду пространства и времени универсума, игры больших чисел и случайностей, чтобы наконец появилось «первое невероятное» — живая клетка, жизнь.

И вот мы вступаем уже в новую фазу — *филетической центрированности*: живые элементы биосферы, ее *корпускулы*, уже закрыты, центрированы на себе, получая поразительную силу «само-усложнения (и следовательно само-центрации)», одушевляясь импульсом, радиально влекущим, «как ракета, со стадии одно — к стадиям много-клеточным, в общем направлении к Омеге, *прочерчивая филу*»¹¹. Именно фила (ветвь), по существу, и несет в себе общий и единственный смысл существования бесконечного множества индивидуальных центров — те служат лишь мгновенной опорой (передаваемой далее потомству) *сложнейшему разветвлению* древа жизни. Третья фаза центрогенеза, связанная с появлением человека, рефлексивного сознания, личностного «я», получает у о. Тейяра название ев-центризма (*eu-centrisme*, лучшего, благого центризма). И тут же автор «Центрологии» отмечает самое тонкое — «очеловеченный космический центр» в силу возникшего в нем ощущения своей единственности и сознания будущего, грозящего неизбежным концом, разрушением «в нем *незаменимой* частицы космического усилия»¹², впервые в универсуме открывает в себе смысл и требование «необратимости», т. е. абсолютной личностной сохранности. И еще: именно носители рефлексивного сознания получают возможность контактов «центра к центру», так что «их объединенную тотальность влечет одушевиться своего рода общей личностностью», действовать наподобие «единого “мегацентра”»¹³.

Итак, человек — это высочайшим образом усложненная, наиболее центрированная, рефлексивно-овнутренняя (интериоризированная), оттого наиболее сознательная *космическая частица*. К тому же является она собой множество, и *множество*, особо поддающееся организации. В этой частице, «мыслящей молекуле», как выражается о. Тейяр, в соответствии с общим космическим законом подъема сознания, растущей иннервации и психизма, *центрирования через синтез*, не может не содержаться «потенциал следующего транс-человеческого синтеза организованной материи», ведущего к созданию «супер-человеческого организма»¹⁴ с еще более усложненным и утонченным мозгом и нервной системой. И тогда, в верной, на взгляд о. Тейяра, перспективе ноосферной конвергенции, объединения *в себе* умножающегося множества *других*, те перестают быть ужасом нашего эго, но становятся «поддержкой, утешением и надеждой для завершения каждого индивида»¹⁵. Речь идет о путях преобразования поднимающейся в мире коллективности в духе *сверх-центрирования* и *сверх-персонализации*. О ее сути и способах обретения поговорим позже, когда рассмотрим последние фазы процесса общечеловеческого синтеза.

Рассуждения Тейяра де Шардена о прямой связи роста сознания с усложнением материальной организации опытно проверяются только на стадии жизни, и совсем строго говоря, экстраполируются на предыдущие стадии, исходя из презумпции, что ось эволюции проходит через землю, жизнь, человека, где с полной очевидностью проявляется эта закономерность. Даже те, кто сомневается в законности такой экстраполяции, не могут противостоять такому очевидному факту: с человека, его разума и сердца, его нравственного сознания появляется новый фактор развития — свободный выбор должного, высшей цели, устремленность к Богу, совершенному личностному бытию. Тем самым в творческом порыве, трудовом свершении ноосферного человечества эволюция мира осознанно направляется к преодолению энтропии, к духу, спасению всех сознательных, индивидуализированных элементов мира. Говоря же по-тейяровски, в таком человечестве эволюция способна отчетливо проявить заложенную в ней программу развития, ускорить ее разворачивание, ее сознательно-духовный, персонализированно-бессмертный апофеоз.

Анатомия ноосферы

Созидание человеческого социума для Тейяра де Шардена — новая форма бытия биологического, качественно новый этап биологической эволюции: в некоей аналогии, скачок от человека к его социализации, к ноосфере — это как переход от клетки к организму. На этом перегибе эволюция привлекает ранее неизвестные механизмы подъема, связанные прежде всего с активным приоритетом рефлексии, психического. Декларируя свою приверженность органической социологии, схватывающей предмет в его глубинной бытийственной сути, о. Тейяр рассматривает явление ноосферы в образах и категориях своей метабиологии. Только что рассмотренное рождение ноосферы, равное для него *социализации* человека (этого нового качественного проявления эволюционного закона *усложнения*, перешедшего рубеж простой ассоциации, семейно-стадного объединения, как в животной природе, и вышедшего на уровень сознательного срастания всей человеческой филы), определяется им как *зоологическая структура ноосферы*. А теперь пришла очередь рассмотреть ее *анатомию*, а затем — *физиологию* и *основные фазы роста*... В том, что о. Тейяр называет *анатомией ноосферы*, он выделяет три ее *аппарата*: *наследственный*, *механический* (технический) и *мозговой*.

а) Социальная наследственность

Известно, какие споры вызвала теория биологического наследования приобретенных качеств, которая так и не сумела до сих пор убедить всех. Что касается человека, то при грандиозных его творческих достижениях за многотысячелетнюю историю развития, отрывающих его на огромную дистанцию от первобытных предков, наследственно-хромосомный его аппарат не претерпел каких-либо очевидных, существенных изменений. Сам о. Тейяр полагает, что в нем все же не могут не происходить некие сдвиги, закладываться какие-то тонкие складки и завязываться незаметные узелки... Но всё же факт: человечество для каждого нового своего поколения развило и эффективно использует другой метод наследственного приобретения всех тех знаний и умений, того интеллектуального и душевного

углубления, которые были наработаны в прошлом и продолжают непрерывно нарабатываться.

Этому всем известному методу, без которого не состоялся бы как человек ни один из нас, он посвятил специальную работу, написанную в 1938 году, но опубликованную в «*Études*» лишь в апреле 1945 года — «Социальная наследственность и прогресс». Речь, разумеется, идет о воспитании и образовании, которому автор придает «универсальное биологическое значение», рассматривает как «универсальную биологическую функцию, растягивающуюся (coextensive) на целостность живого мира»¹⁶. (Не забудем один из основных принципов, пронизывающий у о. Тейяра понимание жизни и эволюции мира вообще, который на этот раз он формулирует так: «"человеческое" возможно лишь тогда, когда оно содержит в себе преобразенными по мерке сознания и духа свойства, общие всей жизни, начатки и наброски которых теряются в прошлом, где-то далеко за нами»¹⁷.) Собственно, в той или иной форме мы можем непосредственно наблюдать эту «универсальную биологическую функцию» у высокоорганизованных животных, *обучающе* передающих свои навыки потомству, где важную роль играет пример и подражание. В более примитивных формах живого доминирует как раз хромосомная наследственность, транслирующая комплекс инстинктов поведения в мире, физическую оформленность вида и особи (размер, конфигурация, цвет и прочие передающиеся по наследству черты), которые наиболее соответствуют его функции в биосфере. Но само это соответствие тоже вырабатывалось постепенно, из нащупываний, проб и ошибок, последовательного *прибавления*, в которых есть свой зачаток *слепого*, бессознательного, если хотите, *обучения*, уходившего в гены. А уж с ростом свободной спонтанности, с усовершенствованием живой формы, ее подъемом к сознанию растет именно начало дрессуры, прямого «воспитания» и «образования» потомства, то, что выйдет в такую великолепную и решающую область формирования человека — его социальную наследственность. Для о. Тейяра воспитание и образование вовсе не некий «искусственный, случайный и дополнительный феномен», а одна из «существенных и основных форм биологического прибавления»¹⁸, которым вообще движется жизнь. «Гениальным изобретением жизни, в гармонии с вели-

ким феноменом филетического свертывания, наследственность в человеке до того прежде всего хромосомная (то есть передающаяся генами) становится прежде всего «ноосферической» (то есть сообщаемой окружающей средой)» (с. 210).

Собственно человеческое формируется в человеке другими людьми, обществом, социальными институтами языка, семьи, школы, музеев и библиотек, «цельным корпусом права, религии, философии или наук, — всем, что собирается, организуется, закрепляется в последовательном прибавлении, дабы образовать коллективную память человечества» (с. 209). Без этого *ноосферного* процесса образования в любом его масштабе и качестве, от полного, энциклопедического до самого простого — речь, ориентация в мире, элементарные бытовые навыки, письмо, чтение, практическая профессия (а какая тысячелетняя работа поколений стоит за каждым из этих обретенных, обогащаемых и передаваемых далее самых элементарных и привычных вещей и умений!) — где человек? Попад в волчью стаю младенцем и воспитанный ею, он, как мы знаем, не говорит, не ходит на двух ногах, буквально теряет способность жить и действовать в мире людей. Казалось бы, не гены, не органика, не биология, а внешняя, искусственная вещь — воспитание, а какие *органические* последствия! Так не прав ли Тейяр де Шарден, помещая воспитание и обучение в особую, возможно, высшую форму «биологической» наследственности — наследственности *социальной* («...какая система хромосом была бы способна накапливать так бесконечно и сохранять так непогрешимо, как наш обучающий аппарат, огромное количество организованных знаний и техник, в которых последовательно аккумулируется наследие человечества?» — с. 210). Ноосферно-социальное оказывается инобытием биологического, новым его качеством — так еще раз подтверждается видение социализации человечества (в движении к совершенному сверхорганизму) как процесса эволюционно-биологического в углубленном смысле слова.

Сомнений и скепсиса немало: всё это общественное, наученное, внедренное извне может смечь с человечества какая-нибудь глобальная катастрофа — как будто она же не смеет и отдельного биологического индивида с его неотъемлемым генетическим достоянием! К тому

же забывается одно: воспитание и образование формирует душу и ум личности, следовательно, становится началом и фактором его внутренней трансформации. Возражают: какой противоречивый, часто малоценный, а то и подозрительный ворох идей, теорий, ошибочного опыта, нередко взаимоисключающе представленных исторических передраг содержит эта самая коллективная, научающая память человечества, способная сбить с толку и запутать каким-нибудь своим вредным и страстным фрагментом, жадно поглощенным индивидом, поколением или нацией. Караван знаний волочит умножающееся их количество, но далеко не всегда растущее качество... И всё же если глядеть в суть, не гипнотизируясь каверзными деталями, даже большими и историческими, провалами в ложные идеи, крутыми экспериментами и сомнительным ценностным выбором целых поколений, отсутствием индивидуального интеллектуального и нравственного прогресса *сынов* по отношению к *отцам* и *предкам*, в общем интеграле вырисовывается картина «человечества, последовательно осознающего свои корни, свою историю, свое естественное окружение, внешние силы и тайны своей души»¹⁹. Как в ходе воспитания и образования ребенок постепенно открывается прошлому своей семьи, потом страны и мира, пробуждается к сознанию своего взрослого будущего, его свободы и ответственности, так и человечество в целом (только, как большой организм, значительно медленнее и незаметнее) идет к своему взрослению.

Тейяр де Шарден, как Федоров, верит в постепенный выход рода людского из состояния нынешнего несовершеннолетия, блужданий, беспорядочного расточения сил, игры к единственно верному вектору *взрослого*, серьезного и ответственного, эволюционного Дела. И в нем важнейшую роль будет играть расширенное коллективное сознание, создаваемое точно направленным воспитанием и образованием. Суммируя специфическую *биологическую* (или, возможно, лучше — *метабиологическую*) функцию обучения, о. Тейяр отмечает следующие его глубинные качества: в нем обнаруживается в рефлексивной, социализированной форме исходная «биологическая работа наследственности», ведущая «мир к зонам всё более высокого сознания»; через обучение, так или иначе приходящее к общим установкам и целям,

происходит «медленная конвергенция умов и сердец, вне которой впереди нас нет выхода движению *Жизни*»; наконец, свою полноту и настоящую эффективность образование получит в сочетании двух нераздельных начал, *гуманизирующего* и *обожествляющего*, когда оно будет прямо вести к «поступательному включению мира в Воплощенный Логос»²⁰. Сеть образования, покрывшая мир своими учреждениями, органами ноосферы — бесчисленными школами, университетами, центрами специализированного обучения, лабораториями, библиотеками, издательскими домами, книгами и журналами, а сейчас и компьютерами, интернетом... — представляет собой, на восхищенный взгляд о. Тейяра, «блистательный ансамбль», но он не устает утверждать, что «вне христианства ни одно из этих учреждений не способно вдохнуть в гигантское тело обучаемых вещей настоящую душу»²¹.

б) Руки человечества. Техника

Двумя путями пошла развиваться жизнь: путем преимущественно инстинкта (животные формы) и путем преимущественного интеллекта (человек) — полагал Анри Бергсон, видя в первом одно важнейшее, утерянное вторым качество: «способность использовать и даже создавать организованные орудия», т. е. принадлежащие самому организму, которые «создаются и исправляются сами собою», тогда как «совершенный интеллект есть способность фабриковать и употреблять орудия неорганизованные»²², т. е. вещи искусственные из *неорганизованной* материи, в том числе и «орудия для создания орудия»²³. Человек, *homo faber*, как назвал его Бергсон (т. е. человек, фабрикующий орудия), производит искусственные орудия, машины разного рода, как бы продолжающие его органы, *экстериоризирующие*, выносящие вовне его способности — со всё большим умножением их возможностей и мощи.

Бергсон не был первым философом на Западе, который продумал сущность орудийного отношения к миру, характеризующего человека. Русский мыслитель, богослов и ученый о. Павел Флоренский в своем спецкурсе для слушателей третьего курса Московской Духовной Академии «Из истории философской терминологии» (сентябрь—ноябрь 1917), позднее составившем один из разделов большого труда

«У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)», прочертил как происхождение термина *homo faber*, напомнив, что еще в конце восемнадцатого века Бенджамин Франклин предложил родовое определение человека как «животного, делающего орудия» («the man is a tool-making animal»), так и историю понятия «органопроекция», стягивающего в себе суть феномена построения орудий и машин. Еще в 1855 году в «Основаниях психологии» Герберт Спенсер на конкретных примерах показал, что созданные человеком инструменты соотносятся с телесными членами человека и его чувствами, представляя собой их *искусственное расширение и удлинение*. В 1877 году немец Эрнст Капп в книге «Основные черты философии техники» ввел понятие «органопроекция», подхваченное американским автором теологии, «научной теологии», Паулем Карусом в «Философии орудия» (1893), а также немецким специалистом по оккультизму Карлом Дюпрелем в «Монистическом учении о душе» (русский перевод: М., 1908) и русским ученым и публицистом Михаилом Филипповым в его «Философских Письмах» (1903)...

Флоренский так выражает смысл идеи Каппа: «Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненного тело-образующего начала; живое тело <...> есть первообраз всякой техники. <...> По образу органов устраиваются орудия, ибо одна и та же душа, одно и то же творческое начало — в инстинкте зиждет подсознательно тело с его органами, а в разуме — технику с ее орудиями, но и тут орудие-строительная деятельность протекает в важнейших своих стадиях подсознательно, и сознанию достается лишь процесс вторичный. Можно сказать, что первопроекты как телесных органов, так и технических орудий, — одни и те же, и лаборатория их — в одной и той же душе»²⁴. Русский мыслитель выразительно иллюстрирует свою мысль на массе примеров того, как, начиная с простейших и до более совершенных орудий, они являют собой проекцию нашего тела, рук с плечами и ладонями (от весов и утюгов до шлифовальных станков...), челюстей с зубами (прообразов пил, клещей...), конечностей (рычаг, рычаги с шарнирами...), уха (музыкальные инструменты, граммофоны...), глаза (микроскоп, телескоп...), сердца (насос...), костей с их крепчайшей *архитектурой* пластин и тканей (железобетонные сооруже-

ния, мосты...), нервной системы (электрические приборы, проводная их сеть, пульта управления...) и проч. и проч... И так вплоть до *дома* со всем его хозяйством, этого «орудия орудий», синтезирующего все орудия и их функции, — до проекции телесного организма в целом, где, в частности, «водопровод соответствует кровеносной системе, электрические провода звонков, телефонов и т. д. — нервной системе, печь — легким, дымовая труба — горлу и т. д. и т. д.»²⁵. Более того, многие машины, казалось бы, не находящие прямого аналога живым органам, на взгляд Флоренского, могут быть проекцией или рудиментарных, или еще не проявленных органических возможностей, тем самым способствуя не только глубинному нашему самопознанию²⁶, но стимулируя наше биологическое творчество.

Всей этой линии философского осмысления техники как части культуры, как средостения между человеком и природой, свойственна высокая ее оценка. Анри Бергсон несколько иначе относится к техническому пути развития человечества, видя его ущерб, усугубляющийся при абсолютизации интеллектом орудийного отношения к природе, когда возникает и углубляется субъектно-объектный раскол — человека и мира (с его телами человек манипулирует дистанционно, с помощью механических орудий), что и определяет в значительной степени механистическое отношение человека к внешней среде. В отличие от инстинкта с его «врожденным знанием *вещи*»²⁷, интимным восчувствием природы, ее творческих сил, снабжающих животное необходимым органом, окраской, функцией, «*интеллект*, — отмечал автор «Творческой эволюции», — *характеризуется естественным непониманием жизни*»²⁸. Правда, в человеке сохранились некоторые *остатки* инстинкта в виде интуиции, она позволяет через особый акт со-симпатии, со-чувствия предмету, как бы вхождения в него, слияния с ним хоть как-то, пусть мгновенными всполохами, иррационально-смутно почувствовать глубины жизни, проникнуть в сердце вещей. Но, увы, это, воистину, лишь рудимент, и Бергсон, отказывая человеку в полноценном признании его *разумности*, своим определением «*faber*»²⁹ хочет указать на нынешнюю его односторонность, ибо путь интеллекта, исключительно орудийного, технического прогресса, по его мнению, закабляет человека материи. Сбросить эти рабские пути

можно будет тогда, когда человеческое сознание сумеет «обратиться внутрь и разбудить дремлющие в нем интуитивные возможности»³⁰.

Ставя технику на определенное, *временное* место, Федоров полагал, что магистральной линией преобразования человека станет *органический прогресс*: не бесконечное усовершенствование искусственных приставок, так сказать, протезов к своим органам (оставляющих их самих по себе столь же несовершенными и даже всё более ослабленными по мере изоцирования технических помощников), а радикальное преобразование самого организма: обретение способности самому летать, обладать памятью и соображением самой совершенной умной машины, «жить во всех средах, принимать всякие формы», т. е. создавать необходимые творческие органы... «Не только отправления всех органов (функции), но и морфология органов должна быть произведением знания и дела, труда. Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т. д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т. е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно, — везде» (IV, 81–82). А это и есть, если привлечь сюда идеи Бергсона, углубление и расширение интеллекта *разбуженными* и сознательно развитыми ресурсами интуиции, овладение, как выражался Федоров, «тканетворением», «органосозиданием», доступным тайным силам самой природы в ее «творящем стане».

В своем взгляде на технику Тейяр де Шарден ближе к первой линии, он не раз высказывал свое несогласие с преувеличением значения инстинкта у Бергсона, хотя сам тоже не раз, пусть и достаточно бегло, провидел возможности, так сказать, органических метаморфоз человека (см. его прогнозы, высказанные в работе «Человеческая энергия», в главе о «Феномене человека»). И всё же к его аргументам за тот путь фабрикации себе искусственных технических органов, который выбрал человек в ходе эволюции и достиг здесь фантастических результатов, стоит прислушаться. Он их уже частично высказывал и в «Феномене человека» (впрочем, впервые они прозвучали у самого Бергсона — тот отдавал должное *своим* преимуществам интеллекта, выступая разве что за будущий плодотворный синтез инстинкта и ин-

теллекта). Тейяр де Шарден полагает: человек не смог бы возникнуть на Земле, покорить ее, если бы не вырвался из своеобразной анатомической «механизации» тела, которая была свойственна животным формам до него. Речь идет о тенденции превращать в узко направленные инструменты те или иные части своего организма: «Лапы, становящиеся клешнями, лапы, вооружающиеся копытами, роющие лапы или морды, крылатые лапы, клювы, клыки и т. д. — столько приспособлений, дающих начало стольким филам, каждая из которых завершается в специализированном тупике», своего рода «органической тюрьме» (с. 211). Вот чего и сумел избежать человек, отделив инструмент от того или иного своего члена: он стал создавать, усовершенствовать и умножать искусственные органы действия на мир, «соматически в это не ангажируясь», сохраняя «в неприкосновенности свою свободу и силу церебрализации», развивая «для себя самого автономную витальность» (с. 211).

Для о. Тейяра особенно важно, что этот процесс является делом общим, строящим «организм коллективной природы и размаха» (с. 211). С доисторических времен, а затем со все большим ускорением (вплоть до современной стадии мощной промышленной экспансии) шел процесс тотализации любого технического открытия: являясь поначалу плодом индивидуального или узко группового усилия, оно быстро становилось достоянием многих, расширяя возможности каждого и всей человеческой группы в целом. Коллективный технический прогресс в любом своем продвижении опирается на предшествующие этапы, включен в единую цепь: «Всё больше и больше каждая новая машина возникает в функции всех других предшествующих машин земли; и всё больше и больше все машины земли, взятые вместе, составляют одну великую организованную машину» (с. 212). Различные технические *филы* (т. е. классы машин в многообразии своих подвидов со своим огромным *эволюционным* потенциалом) как бы свертываются, создавая «единый гигантский, охватывающий планету комплекс». Для Тейяра де Шардена «мыслящий очаг ноосферы» является «изобретательным ядром», главной опоркой этого грандиозного *аппарата*, того, что позже получил название *техносферы*. Здесь материализуется определяющее

биологическое качество «цереброрукости» человека, неотделимости его творящих вместе мозга и рук.

Если первоначально, в истоке homo faber'a орудие возникает как вынесенный вовне «отросток» того или иного человеческого органа, как проекция его телесности, то сейчас уже, подчеркивает о. Тейяр, мы имеем дело с превращением этих *отростков* в целую внутренне связанную и бесконечно разнообразную «механизованную оболочку» человечества, в явление ноосферное.

В статье «Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники» (впервые опубликована в парижском журнале «Путь», 1933, № 38) Николай Бердяев, придав технике (подобно о. Тейяру) «космогоническое значение», усмотрев в ней созидание «нового космоса» человеком, демиургом материи и ее сил, обнаружившим свое «творческое и царственное призвание в мире», вместе с тем предостерег от дегуманизации человека, «технизации духа», его рационализации, подпадения под власть машинизма, когда погашается драгоценный эмоциональный трепет личности, разрушается «сердце как ядро души»³¹. Так же как Тейяр де Шарден, русский философ подчеркивает, что экспансия техники, индустриализм меняет не только облик земли, но и человека, и общества, порождая новое ощущение реальной планетарности, «новые формы массовой организации жизни»: «Техника овладевает огромными пространствами и огромными массами. Всё делается мировым, всё распространяется на всю человеческую массу в эпоху господства техники. В этом ее социологический смысл. Принцип техники демократический. Техническая эпоха есть эпоха демократии и социализации, в ней всё становится коллективным, в ней организуются коллективы, которые в старых культурах жили растительной, органической жизнью»³².

Но если для Бердяева элемент технический качественно отличен от органического и машинный этап развития знаменует резкий разрыв человека с овладеваемой им природой, с землей и натуральной, аграрной цивилизацией, то о. Тейяр рассматривал технику, искусственное как продолжение глобальной стратегии жизни и эволюции, идущей ко все большей мощи сознания через усложнение, путем поисков, изобретения, конструирования нового, на животных стадиях — инстинк-

тивного, на человеческой — разумного. Вот характерное название его лекции, прочитанной в Париже в зале садоводства на улице Грэнель 16 января 1947 года: «Место техники в общей биологии человечества». «У техники собственно биологическая роль: с полным правом она входит в естественное», ведь представляет она собой «сумму рефлексивно обдуманых приемов и способов действия, чтобы поддерживать в людях состояние сознания, соответствующее уровню нашего соединения и единения»³³. «Очаг технической организации», благодаря которой человек начинает обретать невиданную силу в «почти безбрежной способности моделировать материю», связан напрямую с очагом коллективного человеческого мозга, с «очагом психического знания»³⁴, очагом сознания и духа.

Материалистическая идеология, исповедуемая в частности марксистами, признает важность лишь первого очага — технической организации и второстепенность второго, очага духа. Максимум организации без четкого ее направления к оптимальному результату (а он для о. Тейяра связан с требованиями сознающей и чувствующей личности, и прежде всего с требованиями «необратимости», т. е. своего бессмертия) более чем недостаточен. «Помещение всей проблемы человека в организацию ведет нас к тотальной, неизбежной смерти, поскольку чем устройство сложнее, тем оно становится неустойчивее, обратимее»³⁵. (Ср. у Бердяева: «Коммунизм целиком принимает от капиталистической цивилизации этот гипермашинизм и техницизм и создает настоящую религию машины, которой поклоняется как тоте-му»³⁶). А вот в *духовной идеологии*, которую проводит о. Тейяр, именно очагу сознания принадлежит приоритет и контроль над очагом технической организации. Как видим, оба мыслителя стоят на близкой позиции: «не отрицания техники, а подчинения ее духу», для обоих «вопрос техники неизбежно делается духовным вопросом, в конце концов религиозным вопросом»³⁷, вопросом о великой ценности христианства, ставящего всё на свои места. Как завершает свою лекцию о. Тейяр: «Этим выводом до конца выверяется отношение между техникой и сознанием, представляясь таким образом, техника выводит нас к силам и возможностям более высокого порядка — порядка духовного и обязывает нас религиозно определиться»³⁸. А переходя в статью

«Формирование ноосферы» от рассмотрения «механического аппарата» к «мозговому», он готов принять вытеснение и устранение машины в ноосфере из «ее самых внутренних органических листков» (с. 213) и выделение на главное место ее коллективного мозга.

в) Мозговой аппарат

Еще в «Феномене человека» Тейяр де Шарден приводил аналогию Дж. Б. Холдейна между головным мозгом человека, состоящим из миллиарда переплетенных и вместе четко специализированных, отвечающих за различные функции организма нервных клеток, и возможным в будущем мыслящим аппаратом общечеловеческого социума с его миллионами «солидарно рефлектирующих» индивидуальных голов. Однако между ними есть существенная разница, знаменующая скачок в порядке вещей: нервные ядра составляют отдельный мозг, и мысль рождается из *немыслящих* самих по себе нервных волокон; в коллективном же мозгу, «"мозгу" объединенных мозгов» (как определял о. Тейяр в другой своей работе)³⁹, все входящие в него индивидуальные элементы являют собой самостоятельные центры рефлексии. И тем не менее масса аналогий остается в силе, что не позволяет видеть в них лишь внешнее, случайное сходство.

В работе «Место человека во Вселенной» (1942), с особым мыслительным воодушевлением нанизывая свои номинации этой «потрясающей супер-клетки, этого мозга мозгов, этой "ноосферы", сплетенной всеми умами одновременно на поверхности Земли», Тейяр де Шарден отказывается выдавать свои восторженные предвосхищения за реальную картину облика и конкретных способов действия этой «супер-клетки», подчеркивая лишь предельно персонализированный статус входящих в нее рефлективных *элементов*: «О ней мы можем лишь сказать, что в этом абсолютно новом типе биосинтеза (а потому невозможным) индивидуальные свободы представимы лишь в их развитии до своего максимума самим действием их взаимной ассоциации»⁴⁰.

Пока мы имеем дело разве что с эмбриональной структурой и функционированием *церебрального* аппарата ноосферы, аппарата еще только-только начинающего складываться и далекого от своего настоящего совершенства. Пока и конструкция и действие его основываются

ся все на тех же технических средствах. *Нервная система* планеты представляет собой опоясавшую ее телефонную, телеграфно-почтовую, радио- и теле-визуальную сеть (в настоящее время сюда добавился компьютер и интернет, а о. Тейяр выделял уже появившиеся первые счетно-вычислительные машины с их многообещающим научно-техническим потенциалом), — по этой сети течет информация самого разного рода, связывающая мир в единое целое. Впечатляюще умножаются способы ускорения передачи мысли на малые и большие расстояния — и Тейяр де Шарден готов видеть тут предвосхищение, быть может, «прямой настройки мозгов при помощи еще таинственных сил телепатии» (с. 214), т. е. дальнюю перспективу развития коллективного мозга планеты на путях не столько технического, сколько *органического прогресса*.

Да, еще на Земле не создан такой центр «сверхчеловеческого сознания», который играл бы такую же роль в синтезировании индивидуальных очагов мышления, как в настоящее время персональное рефлективное «я» в отношении совокупности клеток нашего головного мозга. Но уже безусловно одно: соединение интуиций, умов, воли, интеграция экспериментов и научно-технической практики в группах и больших коллективах позволяют достичь таких результатов, на которые неспособен одинокий исследователь, ученый и инженер. В качестве примера грандиозных коллективных достижений последнего века Тейяр де Шарден приводит те революционные представления, что легли краеугольными глыбами в основание современного мировоззрения, составили «неразрушимую арматуру нашей мысли»: идеи атома, эволюции, «органического времени», открывшие «новые структуры материи и новые измерения космической действительности» (с. 216)... Глубинную реальность подобных идей, многообразие их последствий для настоящего и будущего человечества не может поднять, разработать и исчерпать один, даже самый выдающийся ум. Вместе с тем эти новые коллективные синтезы знания и понимания становятся достоянием всех, способствуя расширению умственного и практически-волевого горизонта каждого человека, восхождению сознания на земле, созиданию своего рода *общей сферы сознания*, «органа сверх-видения и сверх-идей» (с. 216).

Физиология ноосферы

Рассмотрев основные органы ноосферы, наследственный, технический, церебральный, составляющие цельный, взаимодополняющий анатомический ее ансамбль, о. Тейяр подчеркивает: сложился он не для покоя, но для действия, движения к определенной цели. Но многие ли среди живущих на Земле, живущих к тому же такую жалкую секунду в масштабе геологического, космического, эволюционного времени, осознают это движение и тем более сознательно на него работают? Круговерть бытия, всё одни и те же пружины честолюбия, властолюбия, утверждения прежде всего своего «я», движущие страстями и страданиями *человеческой комедии*, — такой чаще всего видится индивидом неизменная матрица его земного существования. Да и в большом историческом разрезе встает картина постоянного соперничества и борьбы, войн и конфликтов, расцвета и упадка стран и цивилизаций... Где тут мощный разворот ноосферной физиологии, где то сгибание друг к другу и сращивание различных ветвей человеческого рода в высший сверхорганизм, что и являет, по Тейяру де Шардену, суть планетной ноосферизации?! Из своей мимолетной жизненной секунды нам очень трудно заметить такие процессы.

В эссе «Размышление о прогрессе», написанном в Пекине в мае 1941 года, о. Тейяр в качестве «предварительного замечания» счел необходимым поговорить о так называемых «медленных движениях». Без их понимания вряд ли возможно вникнуть в то, что разворачивает нам видение мыслителя активной эволюции. Простое бытовое наблюдение часовой стрелки дает нам понятие о такого рода движениях. Вообще «чем вещь больше, тем движение ее медленнее»⁴¹, до того медленнее, что схватить его возможно лишь в огромном отрезке времени, выходящем за возможности нашего прямого наблюдения. Это относится ко всем звездным пертурбациям, геологическим сдвигам, биосферным сменам жизненных форм... Под видимой неподвижностью громадного таятся сверхмедленные движения, под кажущейся его неизменностью, как отмечает автор в статье «Формирование ноосферы», нечто «наиболее сущностно и неотразимо движущееся» (с. 217), меняющееся в своей супер-за-

медленной (для нас) динамике. Это же относится к такой огромной реальности, как ноосфера.

И тут ярко проступает значение научного исследования, будь то астрономия, физика, химия или палеонтология (а ведь всё это — ноосферные инструменты), открывающие для нас реальность этих медленных движений. В случае с героическими усилиями, скрупулезным трудом армии палеонтологов, зоологов, систематиков, палеоантропологов огромный пласт развития жизни длиной в три сотни миллионов лет выступил из тьмы прошлого, явив то, что отрицает опыт нашей непосредственно переживаемой маленькой жизни: а именно ее неуклонный рост, движение в определенном направлении, в направлении подъема сознания и все большей концентрации человечества, этого еще столь эволюционно юного образования. Тейяр де Шарден предлагает нам представить себе прогресс этой концентрации, сравнив на дистанции всего лишь каких-нибудь тридцати тысяч лет пещерного человека и современное экономически, социально и интеллектуально унифицирующееся человечество. «На замкнутом пространстве нашей планеты, несмотря на всю мрачную рубку войны, население растет в прогрессии почти геометрической; и одновременно, для каждой человеческой молекулы зона перемещения, информации и влияния быстро стремится к тому, чтобы стать со-экстенсивной всему земному шару» (с. 218).

Скорость взаимопроникновения частей мира, его мыслящих элементов возрастает, сеть экономических и культурных взаимосвязей всё теснее охватывает регионы, народы, индивиды, — «с каждым днем нам становится всё невозможнее действовать и думать иначе, чем в форме солидарной» (с. 218). В «Размышлении о прогрессе» о. Тейяр пишет о «концентрации экономической, отмеченной унификацией энергий Земли», о «концентрации интеллектуальной, отмеченной унификацией наших знаний в единую цельную систему (наука)», о «концентрации социальной, отмеченной унификацией человеческой массы в единый мыслящий ансамбль»⁴². Снаружи и изнутри нас стягивает объективная сила, которой невозможно противостоять, ведя к собиранию человечества, к свертыванию его на самого себя, к сверхсжатию... И по мере «сближения и взаимного возбуждения мыслящих

очагов» (с. 219) ноосферы в ней «поднимается внутренняя температура, растет ее психизм»⁴³. Как мы помним еще по анализам в «Феномене человека», именно такой разогрев *внутреннего, психического* предшествует и сопровождает эволюционные продвижения жизни к ее новой стадии. Это моменты кризиса, чреватого революционным скачком материи, неуклонно идущей вперед ко всё большему росту сознания и духа, к своей новой сверх-организации.

На этапе человека, когда, дойдя в нем до созревания разума и религиозного прозрения, эволюция должна, по сути, вступить в сознательно-активную свою фазу, включающую в лице человечества сотрудничество в онтологическом деле с *душой* и *мотором* ее, с Богом, такого рода переходный кризис (до настоящей кристаллизации общепланетарного осознания своего заглавного участия в эволюционном движении) обнаруживает особую остроту. Нащупывая в творении новых форм точное решение, «бессознательная» природа, как мы уже знаем, тыкается туда-сюда, в разнообразные конструктивные варианты, отрабатываемые как пробы и ошибки, в множестве отбрасываемые как брак. Но и эволюционный «сверх-детерминизм», влекущий человека на новый коллективный уровень организации, увы, пока (в силу еще сознательно неоформленного коллективного ноосферного выбора) действует столь же расточительно, опробует варианты дефектные и несовершенные. Уже не раз говорилось на этих страницах о тоталитарных опытах, современных Тейяру де Шардену, как еще пойдет речь о той глобализации, которую сейчас переживает мир.

В процессе *социализации* со всеми его пока неизбежными поисками, блужданиями, уродствами эволюционная логика о. Тейяра вскрывает неожиданные для ординарной оценки смыслы. Так, он особо останавливается на столь, казалось бы, прискорбном, неискоренимом для современной цивилизации явлении, как *безработица*. Машина выбрасывает из промышленности большое количество ставших лишними рук и голов — увидеть в этом своего рода полезный выхлоп для «сил сверх-сжатия», кипящих в «огромном генераторе» человеческой и шире — общеэволюционной конвергенции, может лишь *биологический* взгляд мыслителя на этот, вроде бы сугубо социальный, феномен. Он предлагает еще раз уяснить капитальный факт: жизнь всегда

продвигалась вперед, от бессознательного ко всё более сознательному, высвобождая из *механического* всё большую часть *психического*. «Отсюда, пытаться вновь затолкать безработицу в машину было бы противоестественным усилием, биологическим абсурдом. Ноосфера может функционировать, лишь всё больше и во всё более высоком потенциале высвобождая духовную энергию». Но «как использовать, куда направить поднимающийся вал, еще грубый и бесформенный, освобожденного сознания» (с. 219), освобожденного от мускульно-механического или ненужного рынка труда? Ответ о. Тейяра для нас уже очевиден: преобразовав его, направить на нужды еще одного, столь характерного для нашего времени явления, как *исследование*, включающее научные открытия и опыт, практическую реализацию в себе высшей природы.

Тейяр де Шарден фиксирует важный сдвиг, происходящий в ценностных приоритетах человека уже сейчас: когда-то, долгие века, познание естества, научные занятия были уделом герметичных сообществ, горстки отдельных чудаков *любопытствующего* типа — сейчас же большими организованными командами сотни тысяч искателей научной истины и изобретателей под неисчислимыми углами зрения исследуют как сегмент за сегментом, так и в целом схватывают и охватывают своим теоретическим, опытным и преобразовательным усилием мир, материю, жизнь, самого человека... Разворачивается великое планетарное событие: исследование начинает выходить для человечества в его *первую и главную функцию*, и она вбирает и еще более тотально вберет в себя в будущем огромный избыток освобождаемой энергии (пока, увы, еще во многом вакантной). Этот избыток эволюционно предназначен на дальнейшую коллективную *цефализацию* человечества, на создание его «мозга мозгов», той «огромной машины мышления» (с. 220), каковой, на взгляд о. Тейяра, является ноосфера. «Подобно всем организмам, которые ему предшествовали, только в огромном масштабе, человечество постепенно «цефализируется», открывая для себя новое *биологическое* поприще для «труда высшей природы»: обретения во «всеобщем коллективном усилии» (с. 220) и нового *видения*, и нового творческого делания. И тут и Тейяр де Шарден, и Федоров, мыслители активной эволюции и активного христианства,

с их призывом ко всеобщему делу управления духом материи, собирающему в себя все силы и энергии, по сути следовали Христу. Вспомним: Своими исцелениями и воскрешениями главным образом по субботам, в священный день иудейского неделания, Иисус настойчиво наводил сынов человеческих на мысль о новом «праздничном» типе занятий, о труде, воистину, высшего порядка, труде онтологическом (обуздание смертоносных сил, обретение обоженных возможностей), для которого нет досуга и покоя.

Это делание, направленное на «органико-социальное построение ноосферы», включающее организацию и одухотворение материи, преобразование организма самого носителя рефлексивного сознания, Тейяр де Шарден определяет словом *invention* (открытие, изобретение), беря его в самом широком творчески-деловом смысле. И одним из активно-эволюционных императивов полагает «морализацию открытия», иначе говоря, внесение нравственного критерия в науку и научно-техническую практику. Настоятельность такой морализации сейчас, когда наука, работающая в поле нынешнего неоязыческого выбора, служит с равным рвением всем его «богам», и светлым, обеспечивающим благосостояние, новый уровень мощи разума, и темным, войне и разрушению, становится вопросом о жизни и смерти рода человеческого. Так оправдывается положение Тейяра де Шардена «о биологическом (морфогенетическом) значении нравственного действия»⁴⁴, которое он высказал еще в ранней «Заметке о прогрессе» (1920). «На наших глазах правила этики, до того рассматриваемые как некое наложение, более-менее свободное увенчание законов биологии, открываются буквально, не метафорически как условия *выживания* человеческого рода, Иначе говоря, рефлексивно выплескиваясь на саму себя, эволюция, чтобы продвигаться дальше, *морализуется*. Другими словами, — пишет он уже в эссе 1947 года «Человеческий всплеск эволюции», — с определенного уровня технический прогресс функционально, по необходимости должен сопровождаться прогрессом моральным»⁴⁵, выражающим внутренние, духовные, *религиозные* требования, которые тормозят излишнюю, дурно направленную прыть науки, направляют ее мощь в ноосферном векторе. А этот вектор духовного восхождения, как мы уже знаем, объективно заложен в само эволюционное движе-

ние. И тогда самой эволюцией определяется: наука никак не обладает автономной самостийностью, и речь идет даже не просто о союзе науки и нравственности, науки и религии, а о роли науки в качестве одного из орудий, служащих высшей религиозной цели преобразования мира и человека. Именно так понимал истинный смысл, задание науки и Николай Федоров: когда-то она начинала с роли «служанки богословия», потом, вырвавшись в самостоятельное плавание, стала, увы, во многом «служанкой фабрики и торго», *служанкой* фундаментального выбора секуляризованного, неоязыческого общества, — получается, что не может она не быть, по самой своей сути, служанкой, иначе говоря, *орудием*, и сейчас ей предлагается лишь выйти на воистину безбрежное, благое, богочеловеческое поприще.

Стадии ноосферы и ее будущее

Итак, мысль о. Тейяра увидела в ноосферном объединении Земли вполне четкий биологический, эволюционный процесс «физико-психической концентрации», происходящий согласно закону подъема сознания в зависимости от увеличения сложности. Именно такое понимание открывает возможность «научно поставить *проблему будущего*»⁴⁶, прочертить достаточно точную траекторию движения человечества. Сейчас род людской уже явно вступил в стадию *планетизации*: он покрыл собой всю планету, и его уникальная среди прочих форм живого зоологическая *всюдность* (используя выражение Вернадского, касающееся у него жизни вообще), *всюдуприсутствие* постепенно переходит в новое качество — организованного целого, единого *организма* со своей общей «физиологией и, как сейчас говорят, общим “метаболизмом”»⁴⁷, т. е. обменом веществ (продовольствия, энергетических ресурсов, товаров, идей и технологии...), без чего уже трудно или невозможно жить и выжить частям человечества. О массе важнейших вещей, открытий и достижений, научных, технических, социальных, религиозных, нравственных, мы уже с полным правом говорим не как о некоем личностном, а как об общечеловеческом успехе. Общий синтез этих успехов количественно и качественно превосходит простое суммирование индивидуальных достижений —

прогрессирует сложность и, как мы уже знаем, растет *центрированное углубление*. Начавшийся, но по-настоящему лишь грядущий переход к сверх-центрированному коллективному рефлексивному сознанию в процессе синтеза человечества Тейяр де Шарден в «Планетизации человечества» называет *второй гоминизацией*. Ее начало было явлено в социальном феномене, неотъемлемом от человека: именно этому феномену (от семьи до национальной общности) удается частично компенсировать импульсы эгоистического свертывания на себя, порожденные, как уже отмечалось, первой гоминизацией, индивидуальной рефлексией.

Но сама эта вторая гоминизация, «построение супер-организма, как всякая другая капитальная трансформация жизни»⁴⁸, таит в себе немало опасностей, являясь операцией долговременной, сложной и тонкой, и прийти к желаемому результату она способна лишь через череду пробных нащупываний, топтания на месте, рывков не туда, тупиков, страданий и потерь... Собственно так пробивает себя всякое новое *усилие* жизни. Задача современного человека, эволюционно заданного на высший видовой синтез, — наконец найти ту истинную *форму коллективизации*, которая наиболее точно следует объективному и вместе ценностно нагруженному вектору психогенеза или ноогенеза, который, собственно, и породил само разумное существо. И тут действительно встает задача: пробудить в современном человеке чувство и *дух эволюции* в ее истинном понимании как совокупного восходящего движения к высшей природе, обеспечивающей всех и каждого персонально в его самых заветных и необходимых требованиях. Именно это сознание, или, если хотите, новая идеология, должны, по мысли о. Тейяра, изгнать «дух эгоизма, зажечься прямо в нашем сердце, так чтобы исправить то, что силы коллективизации несут в себе жизненно токсичного»⁴⁹ (иначе говоря, обезвредить разного рода отраву, что течет в жилах тоталитаризма XX века или современной неолиберально-рыночной глобализации...).

Тейяр де Шарден отмечает в лоне современного мира, на его «психической карте» отчетливое появление нового типа человека. К нему он сам принадлежал и с подобными себе его не раз сводила жизнь и научная работа. Он называет его «*Homo progressivus*», для кого «зем-

ное будущее значит больше, чем настоящее»⁵⁰. Одушевленные *огнем* великой надежды и великого *ожидания*, духом активизма, движения вперед, к новой природе, к универсальному *общему делу*, эти *труженики Земли* противостоят тем, кто проникнут «буржуазным духом» неподвижности, пассивного приятия условий человеческого существования и онтологической стагнации. В статье «Планетизация человечества», где возникает эта классификация людей не по национальной, религиозной принадлежности или общественному, классовому положению, а по *духу*, звучит мысль об «окончательном расслаивании» человечества по вере в прогресс или нет: одни строят себе на земле лишь временное комфортабельное жилище, для других созидаемый мир — *прогрессирующий, восходящий организм*. Именно вторым, «агентам и элементам планетизации», «без насилия и ненависти, но в силу их биологического (т. е. эволюционного, что для о. Тейяра одно. — С.С.) превосходства»⁵¹, принадлежит будущее человечества⁵².

Говоря о будущем, Тейяр де Шарден особенно подчеркивает: «коллективизация Земли» имеет в виду не только «мозговую сверхгоминизацию» (как бы на этих путях нам и вовсе не разчеловечиться, что нередко уже сейчас проявляется в футуризме чисто технократического свойства), но высшее очеловечивание с расцветом душевных энергий взаимной симпатии, любви, с реализацией «двойного требования полноты и необратимости», *обожения* «через восхождение в высший Очаг универсальной конвергенции»⁵³.

Раскрывая в итоговой статье «Формирование ноосферы» свою мысль, мыслитель выделяет внешнюю и внутреннюю сторону этого процесса: внешне — планетизирующееся человечество обретает всё большую мощь в покорении энергий внешнего мира, в *сверх-организации* материи (и тут оно продвинулось далее всего); внутренне (что еще важнее, хотя пока почти не реализовано) — через «прямое сближение своих членов» оно должно создать «новую внутреннюю среду» (с. 225), прийти к высвобождению в себе и расцвету пока еще неожиданных психических возможностей. Заглавной из этих возможностей Тейяр де Шарден считает любовь, захват «человеческой массы силами симпатии», симпатии и *пассивной*, согласующей души, наподобие телепатического проникновения, но прежде всего *активной*, когда каждый разумный элемент в среде

«высокого ноосферического напряжения» разбивает свою самостную скорлупу, попадая в поле взаимного притяжения «человеческих молекул» (с. 225). До этого речь шла о том, что человечество начинает свивать свой мощный коллективный мозг, но сколь необходимо не забывать о другом органе, всегда бывшем в нашем сознании седалищем аффективных наших качеств, и прежде всего таинственной способности любить, — не забывать о *сердце*. Ведь без него, в тех же и еще больших масштабах, чем в случае с мозгом, силы единения и восхождения застынут, как паруса без ветра.

Нынешняя первая фаза *человеческой коллективизации*, пробивающая себя как объективная эволюционная закономерность, еще как бы вынужденно претерпевается человеческим миром, вызывая протест и индивидуального «я», и целых традиционных цивилизаций. Эта фаза, действительно, еще дисгармонична и уродлива, включает в себя, как не раз уже отмечалось, жестко-тоталитарные опыты устройства больших национальных масс и регионов на началах отбора (то ли национально-расового, то ли классового)... Но объединение *по принуждению* создает лишь «поверхностное псевдо-единство», не выходя к настоящему глубинному синтезу и тем самым не увеличивая сознания — «Оно на деле материализует, вместо того чтобы одухотворять»⁵⁴. Перейти же к фазе *свободной* и по-настоящему бытийственно плодотворной можно, лишь став сознательно-добровольными деятелями эволюции, включив и максимально разогрев энергии взаимной симпатии, любви и солидарности. Только такое свободное единодушие — *биологично* по своей природе, совершая *чудо*, когда «силы коллективности» вынашивают личность в каждом, тем самым представляя «подлинное продолжение психогенеза, из которого мы сами произошли»⁵⁵.

В «Центрологии» (с ее подзаголовком «Эссе о диалектике единства») о. Тейяр предлагает новый вариант своей *философии единства*, как мы помним, развиваемой еще в ранних его работах. Только здесь, в этом позднем опыте, он доносит свое видение в четких, сбитых в серию обобщенных, последовательно логически развернутых философских пунктах. 1. Все в эволюции мира движется в направлении объединения. *Единение творит* — в крайней точке, наиболее от-

даленной от Омеги, в состоянии абсолютного разъединения «нет ничего». И все эволюционные скачки вперед (возьмем уже наиболее очевидные для нас: появление жизни, потом рефлексивного сознания, созидание человечества) являются следствием увеличения единства. 2. *Единение дифференцирует*. Члены союза центров, объединяющиеся «под влиянием центра высшего порядка $n + 1$ », сами не только не стирают свои особые черты, но должны максимально выявить их, специализироваться, включившись со своей индивидуализированной функцией в организованное целое. Так происходит с многочисленными клетками, входящими в многоклеточный организм, таковы особи колоний насекомых, нервные клетки мозга и т. д. 3. Наконец, в *свцентрике* рефлексивного сознания единение *персонализирует*. Здесь отчетливо проявляется третий закон единения, еще скрытый в двух первых: персонализация — это *творческая дифференциация* единства. И проявляется она в полной мере, когда идет личностное соединение *центр с центром*, составляющее единоедушие человеческих сознаний, выходящих на сверх-персональный уровень. По мере спланивания между собой «рефлексивные центры интенсифицируют свое эго. В конвергенции к Омеге по мере приближения друг к другу они всё больше сверх-центрируются»⁵⁶.

Этот выявленный им принцип центрологии — «единение персонализирует» — дает о. Тейяру возможность точнее и глубже сформулировать суть вселенской эволюции не просто как продвижение от меньшей к большей сложности, но как «космический процесс персонализации»⁵⁷. В этом свете о. Тейяр пытается развеять опасения, что всяческое взаимопроникновение в ноосфере, экономическое, социальное, культурное, сближение людских индивидов и частей света несет в себе неизбежную опасность личностной нивелировки. Напротив, сейчас мы еще не полноценные личности, а лишь их наброски, частичные существа, окликающие и ищущие друг друга для созидания нового единства и новой персонализации. Мы привыкли считать личностью «зерно сознания», заключенное в «изолированном элементе», тогда как центрогенез должен научить нас пониманию, что только Всё и Целое, если его правильно опознавать как высшую точку конвергенции, где совпадает *Личное* и *Универсальное*, даст возможность каждому из

нас обрести воистину полноценную личность. И вот как раз в ноосферном мире, взявшемся за практическую реализацию закона и формулы «к персонализации через единение», выступает *единящее* значение любви, уже осознанная полнота ее космической функции. Эта «собственная энергия космогенеза», «универсальное внутреннее притяжение»⁵⁸ частиц, созидающее в эволюции все большую сложность и все большее сознание, в ноосфере обретает высшую сублимированную форму творчества человеком своей собственной природы на пути к его коллективной сверх-гуманизации, к выходу в точку Омега. И как мы помним еще по «Феномену человека», именно притяжение любви, исходящее из этой Точки, динамизирует *аморизацию* человечества, т. е. распускание в нем энергий и потенциалов любви. Повторю главное: только наличие такой общей цели и финального пункта движения, утоляющего самые необходимые и заветные чаяния сознательных и чувствующих существ,— залог самой возможности их объединения и согласного труда над самими собой.

В отличие от Федорова, во многом занятого конкретным проектированием этой работы самосозидания, Тейяр де Шарден лишь обозначает ее как задачу, разве что встряхивая сознание и волю читателя наводящими вопросами и предвосхищающими восклицаниями: «Кто, действительно, может указать, куда приведут завтра наши объединенные знания атома, гормонов, клетки и законов наследственности, обращенные к нашему собственному организму? Сколько силы, сияния, никогда еще не испробованных природой комбинаций, управлять мощными пружинами которых мы уже способны, впервые в истории мира!» (с. 224).

Конечно, путь к эволюционно запрограммированному единению в планетарном сверх-организме человечества извилисто-сложен и долог. Отмечая две критические точки человеческой истории, ее старт (появление рефлексивного сознания) и финиш (ноосферное формирование человечества, вторая, высшая точка коллективной рефлексии), о. Тейяр отводит такому завершению человечества, наконец достигшего внутреннего равновесия и гармонии, полной психической центрации, значительное время, аналогичное целой эволюционной эпохе. На его не раз им высказывавшийся взгляд, «энергетически» и биологически че-

ловеческая группа еще совсем молода и свежа. По аналогии с тем, что обнаруживает история других живых групп, ей еще, органически выражаясь, жить и развиваться несколько миллионов лет»⁵⁹. Такая оценка натуралиста во всяком случае дает более чем пролонгированную надежду разумным существам планеты, колоссальный временной шанс.

Правда, нельзя не отметить поразительную быстроту изменений в человеческой группе, касающуюся его научных, технических, социальных достижений и успехов,— знак колоссальных ресурсов ускорения эволюции на ее разумной и сознательной стадии, когда во главе ее встанет достигший, наконец, нравственного и интеллектуального совершенства человек. И если в до-коперниканскую эпоху человек представлял «геометрическим и юридическим центром мира, образованного из сфер, статически кружащихся на самих себе», то сейчас, преодолев такой наивный гео- и антропоцентризм, он все равно остается для того же о. Тейяра, как мы знаем, «ключом к универсуму», к закономерности его эволюции. А должен в новом качестве объединенного общей целью и общим делом человечества стать *во главе* ее — в чем для мыслителя и заключается «наш современный нео-антропоцентризм»⁶⁰.

Увы, пока мы еще не наблюдаем решительного сдвига человечества к новому фундаментальному выбору, и, возможно, его еще ждут достаточно долгие (в масштабах человеческой жизни) блуждания на ложных путях, обучающий отрицательный опыт, те самые *нащупывания* верной дороги, практические пробы и ошибки, какими движется жизнь вообще. Но в отличие от бессознательной природы, то же человечество уже создало и накопило поразительное богатство духовных прозрений, проективных идей, в том числе пророчески указывающих ему верное направление (те же идеи *всеобщего дела* Федорова и христианский эволюционизм о. Тейяра...), которые во многом лежат под спудом, не вышли в широкое сознание и обогащенный синтез. И оттого столь решающей для обоих мыслителей являлась задача образования, постановка «общего видения», как выражался Тейяр де Шарден, «т. е. учреждение универсально принятой Науки, в которой все умы соединятся в знании одних фактов, интерпретированных одним и тем же образом»⁶¹.

Федоров выражал свою мысль о касающейся всех земель универсализации и гармонизации их видения мира и задач человека в нем

через раскрытие Христовой заповеди, данной Им как последнее напутствие Своим ученикам, а за ними всем людям: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына и Святого Духа» (Мф.28: 18). В ней русский мыслитель, как уже отмечалось, увидел заповедь всеобщего образования всех народов в едином духе и единой цели творческого созидания обоженного, бессмертного порядка бытия. Причем, отмечает Федоров, у Христа умалчивается о конкретной наполненности *научения*, ибо Бог воспитывает и учит человека *эвристически*, наводя его на собственное открытие и понимание — с тем большим залогом их глубины и прочности: «...человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскресения, но и додуматься до необходимости собственного участия в нем» (II, 12).

Следующим, вторым условием и фактором объединения рода людского, столь еще раздраемого внутренними противоречиями и силами взаимного отталкивания, оба мыслителя считают одно *дело*, кровно касающееся всех и каждого, «общее действие», по выражению о. Тейяра, одушевленное признанной всеми единой целью и вбирающее в себя все человеческие усилия. Причем, как понимает французский мыслитель, исполнение обоих этих условий, являющееся вполне реальным, чтобы быть по-настоящему прочным, «способным производить в полноте синтез духа (в чем и заключается единственное возможное определение прогресса)»⁶², должно ориентироваться во взаимной любви на общий «сверх-центр», который является залогом необратимости личностных сознательных центров, т. е. их сохранности в вечности. Русский же мыслитель ту же высшую целевую ориентацию раскрывает вполне конкретно как «регуляцию природы», стихийных смертоносных сил вне и внутри человека, как борьбу со смертью и преобразенное восстановление всех когда-либо живших в полном составе соборного богочеловеческого единства. И раскрывает это *всеобщее дело* как осуществление воли Божьей, Его заветов сынам и дочерям человеческим — в процессе синергического с Ним сотрудничества.

В построении идеала ноосферы, или в ходе регуляции природы, т. е. «внесения в природу воли и разума» (аналог ноосферы у Федоро-

ва), история, по выражению русского мыслителя, обращается из «истории как факта, как события, как действия и движения без общего плана совершаемых, в историю как проект, как одно планомерное действие рода человеческого» (II, 37). Иначе говоря, история раскрывается в качестве *психической задачи*, осуществляющей переход «от истории человечества как факта естественного, к истории как нравственному деянию» (I, 246), к идеалу психократии, общества не по типу организма, как сейчас, а по типу Троицы, основанному на взаимознании и любви, душевной прозрачности, *нераздельности* (единстве) и *неслиянности* (развитии высшей персональности). «История как проект (переходящий в акт.— С.С.) есть само христианство, т. е. все языки, собранные и наученные во имя Троицеобразного Бога, — само христианство, переходящее от мысли к делу, от оправдания лишь, или таинственного исполнения, к спасению явному, или воскресению» (II, 37–38).

Предвосхищая эти далекие перспективы единения человечества в ноосферном (для него христианском) Деле, Тейяр де Шарден в своих напечатанных научных статьях последнего десятилетия ставит вопрос о высшем центре конвергенции, «сверх-центре объединения и прочности» (с. 228), все же больше в натурфилософском, эволюционном плане, избегая его прямого отождествления с Богом, не называя его Омегой (из опасения орденской цензуры, не пропускавшей его сочинения с религиозной доминантой). Но он прямо настаивает на росте в условиях ноосферы неприятия «тотальной смерти», на обострении требования «необратимости», этого ценностного условия онтологического действия вообще, указывая в статье «Формирование ноосферы» лишь в общем смысле, что тут как раз остро встает перед наукой «проблема Бога» с ее «неизбежным вторжением в биологию» (с. 228).

Автоэволюция, активация энергии и барьер смерти

С конца 1940-х годов Тейяр де Шарден называет новый период биологической эволюции, ее «рефлективную стадию», связанную с появлением человека и постепенным осознанием им своей космической роли, автоэволюцией (*auto-évolution, self-evolution*), «изобретательной

автоэволюцией», *активной эрой эволюции*. Несколько новых качеств отличают ее от предыдущего гигантского по времени бессознательного для неживого и живого мира, как бы *претерпеваемого* им этапа. Мы уже знаем, что «зоологическая эволюция, главным образом автоматическая, хромосомная и дивергентная» сменяется, по оценке о. Тейяра, ее «усовершенствованной формой», отмеченной тремя свойствами: «а) само-направленностью (self-direction) устройства вещей (через изобретение); б) прибавляемой передачей достигнутого (через образование); в) и наконец, конвергенцией на себя (через социализацию и «планетизацию»)»⁶³.

Человек не просто начинает понимать, какой онтологический поток вынес его к бытию и куда он его стремится далее. Все большая его *ноосферическая* концентрация на себе приведет к тому, что он сумеет овладеть самими движущими силами эволюции. Разумеется, такая задача выполнима лишь родом людским в целом, «по мере того, как он (человек. — С.С.) ясно представит в своем уме биологическую эффективность и творческие возможности социальной организации»⁶⁴ и начнет их активно воплощать в жизнь. Конечно, в действие вступают индивидуальные побудительные мотивы и энергии личности — но «тоже по мере того, как в коллективном усилии науки она почувствует себя накануне обретения способности физико-химически контролировать, в глубине самой себя, игру наследственности и морфогенез»⁶⁵. То есть коллективные ноосферные свершения, дабы состояться вообще, должны ставить в центр глубинные запросы конкретного человека.

На этом *взрывном* этапе своего разворачивания жизнь через свое вершинное разумное порождение научается сознательно изобретать, планировать и предвидеть. Способность, чрезвычайно важная для того, что о. Тейяр называет «активацией энергии». Кроме физической энергии, подверженной термодинамическим законам сохранения физической энергии и ее деградации, он выделяет антиэнтропийную энергетику, связанную с жизнью, с органикой, с психическим, с сознанием, прежде всего к ней относя процесс активации. Этот второй тип энергии обнаруживает себя в способности к быстрому и обильному размножению, в отчетливой воле к сохранению, выживанию и

подъему животных форм и, наконец, на стадии разумного сознания — к новой сверх-организации окружающего материального мира и самого себя. О ней Тейяр де Шарден писал в работе «Человеческая энергия», подробно рассмотренной при анализе «Феномена человека». Эта и *воплощенная* в нашем теле и в созданных человеком орудиях и машинах, и *церебрализованная*, одухотворенная энергия. Количественно по сравнению с физической энергией огромной Вселенной гоминизированная энергия кажется ничтожно малой. Но качественно, в силу невероятной сложности своей структуры, она оказывается способной «создать внутри Универсума все более углубляемый и расширяемый очаг неопределенности (в смысле спонтанности и свободы. — С.С.) и информации»⁶⁶.

Определяя *человеческое* в параметрах физики, Тейяр де Шарден уподобляет его такой совершенно особой сфере Вселенной, где космическая энергия, как бы закрученная в вихрь самоорганизации, завязывается в узел и дифференцируется в себе по экспоненте. Мы пока наблюдаем это явление только в пределах Земли, но, по убеждению ученого и мыслителя, этот процесс гоминизации энергии, связанный с переходом от неорганизованного к организованному, являет «общее и фундаментальное свойство “материи”», чрезвычайно важное для понимания как нас самих, возникших из этого процесса, так и Вселенной, в которой он возник. Как столь же важно, чтобы это «движение продолжалось, усиливалось и завершилось самым совершенным образом в будущем»⁶⁷.

Живая, способная к действию субстанция отличается от неживого своей *возбуждаемостью* и *возбуждением*. От степени этого возбуждения зависит поведение неисчислимых конкретных субъектов *живой массы* (сравните сытое, спокойное животное с голодным или загнанным...), и это их *динамическое состояние*, биоэнергетический статус, включает не только калории и термодинамические цифры, но и вторую, психизированную, всё более активируемую с появлением человека, его социализацией энергию. Если в ходе биологической эволюции наблюдается расширение и всё большая сенсбилизация «поверхности возбуждения организованных существ», то с человеком этот процесс достигает своей высшей точки, *пароксизмального пика*.

И связано это во многом как раз с даром предвидения будущего, с тем, какие чувства рождает оно — страха и отчаяния или надежды и веры. Здесь, по убеждению о. Тейяра, открывается, возможно, самая ответственная движущая сила, основная пружина «механизма новой эволюции»⁶⁸. На этом пункте автор «Энергии эволюции» останавливается с особым вниманием.

Активность человеческого рода в окружающем мире ошеломляет: всё вокруг него в природе кипит, бурлит, преобразуется (об амбивалентных результатах такой его деятельности пока не говорим). Двумя соединенными в человеке качествами объясняет о. Тейяр такой невиданный дотоле, как бы *анормальный* биологически факт: особой гибкостью, изощренностью его нервной системы и *универсальностью* его познавательных способностей. «Множество объектов и целей постоянно предстают его вибрирующей чувствительности»⁶⁹ — поле активации человеческой энергии воистину безбрежно. Но сколь бы оно сузилось, если бы горизонт человека и человечества, как у других животных, ограничивался только небольшой, непосредственно ему предстоящей кромкой времени, настоящим его моментом, импульсом выжить здесь и сейчас, если бы в нем не возникла и не развилась проективная способность, лежащая в основе всякого изобретения, не прорезался зов будущего, не сформировался идеал, понимание должного порядка вещей. Сравнивая энергетический потенциал двух вех человечества, начального, неолитического, и нынешнего, Тейяр де Шарден констатирует очевидный фантастический его рост, усматривая составляющие этого роста в колоссальном умножении численности населения, «обузданных и гоминизированных коллективной техникой в течение последних тысячелетий природных сил»⁷⁰... Но прежде всего сама эта гигантская конструкция ноосферных антиэнтропийных устройств состоялась, держится и строится человеком дальше подсознательным и сознательным его порывом перерасти, превзойти самого себя, сознанием, еще смутным, массово непроявленным, того, что самое экзистенциально необходимое ждет нас впереди — через громаду будущих лет и усилий, на неких новых вершинах.

Иначе говоря, решающее значение для судеб человека, человечества и мира приобретает рефлекс высшей цели, ведущей к максимально-

му благу для всех и каждой отдельной личности. «В последнем анализе, чтобы продолжилась в будущем, не теряя своей скорости, гоминизированная эволюция, энергетически необходимо чрезвычайно мощное поле возбуждения — поле, по необходимости предполагающее появление в нашем сознании, рано или поздно, Цели полностью и неисчерпаемо притягательной»⁷¹. Мы уже знаем по «Феномену человека»: главным источником возбуждения эволюционных энергий любви и творческого восхождения для сознательных, чувствующих существ является «очаг притяжения, расположенный всё выше и дальше во времени». Так выражается о точке Омега, этом необходимом для конвергирующего человечества «Последнем кульминационном Пункте органической координации, интеллектуальной со-рефлексии и <...> унанизации»⁷² о. Тейяр в статье «Энергия эволюции» — постулируя в ней необходимость веры, без которой нельзя обойтись при размышлении об эволюционно-ответственном будущем человечества.

Если для начала человеческого рода, когда возникает религия (да и для дальнейших веков ее существования), позитивный смысл ее обычно понимается как мифологическая попытка объяснить для себя еще непознанный мир, как-то заклясть его грозные стихийные силы, утешить себя надеждой в трагедии земного бытия, то сейчас, в XX веке, Тейяр де Шарден прежде всего видит в христианском Боге Возглавителя и Вожатая мира в его восходящем к божественному бытию движении. А в вере в Него и Его обетования — источник активации встречной человеческой энергии, «страстной воли» к активному сотрудничеству с Ним в выполнении божественно-эволюционного императива персонализации и одухотворения бытия. А вот без этой воли, уверен мыслитель, «вся находящаяся в человеческом распоряжении физическая и химическая мощь окажется жалко бездейственной в наших руках»⁷³, или, быть может, точнее, в своем хаотическом анти-эволюционном служении всем «богам» мира сего, и благим, и безвредным, и демонически-разрушительным, зациклит нас в броуновом движении пестрых относительностей, вечной игры, онтологической стагнации — с неизбежным исходом конечной гибели.

Рассматривая условия роста человеческой энергии, перспективы «биологической судьбы» человечества и ставя в связи с этим вопрос

«о прочности и оборудовании корабля, который стремится нас»⁷⁴ в будущее, Тейяр де Шарден отмечает катастрофическую серьезность наиболее распространенных опасений и апокалиптических прогнозов: вселенский или планетный катаклизм, угроза вторжения на Землю разрушительных небесных тел, резкое изменение климата, недостаток продовольствия для растущего населения, истощение энергетических запасов... Ритм космических изменений чрезвычайно медленен, и за несколько миллионов лет, которые максимально понадобятся для окончательной гоминизации, т. е. полной ноосферизации человечества и его конвергенции в точке Омега, невозможно резкое, несовместимое с жизнью изменение земных физико-химических параметров. Что касается источников энергии и пищи, то тут о. Тейяр закономерно полагается на науку. С физической стороны нам опасаться нечего, другое дело — наши психические ресурсы, наш фундаментальный выбор ценностей, наш вкус к бытию, наша вера и мужество, порыв и воля...

Нас слишком заботят материально-экономические возможности выживания человечества, тогда как, на взгляд Тейяра де Шардена, суть дела лежит в ключевом значении для человеческой энергетики ее активации, ее возбуждения, импульсы которых проходят как раз через мозг и сердце. И если для всего живого активация его реакций и поведения осуществляется через непосредственные ощущения и первичные эмоции — отталкивания, страха, желания... то для человека, «самого возбудимого» из всех живых существ, вследствие его «крайней церебрации», импульсы возбуждения, без которых действие невозможно вообще, исходят не только из непосредственно обстоящего его круга реальности, но из «столкновения с будущим в его целом»⁷⁵.

Что нас ждет впереди? Персональная сохранность и сверх-жизнь, мир открытый, распахнутый вперед, или мир закрытый, подверженный второму закону термодинамики, откат всего сооруженного нами мира опредмеченного духа (ноосферы) и нас самих назад, в энтропийную пыль, в тотальный конец? Так, даже с чисто энергетической точки зрения, с позиции дарвиновского выживания встает «старая проблема “бессмертия” (столь паранаучная по видимости!)»⁷⁶. Мы знаем, что каждая клеточка философии Федорова, практически каж-

дая фраза его текстов прямо заявляет о своем имморалистическом ядре, — о. Тейяр, казалось бы, не столь назойлив, но если вырвать эту проблему, эту цель из корневой системы его мысли, она тут же захиреет и засохнет, обнаружит никчемность всего его грандиозного построения.

Этой проблеме и посвящает Тейяр де Шарден одну из самых последних своих статей «Барьер смерти и со-рефлексия», написанную в январе 1955 года, за четыре месяца до собственной кончины. Здесь он четко и прямо указывает на главное препятствие нарождающейся автоэволюции: барьер смерти, встающий на пути носителя рефлексивного сознания, с его возможностью предвидения будущего, а значит и собственного неизбежного конца. Для каждого мыслящего и чувствующего существа «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток Жизни угасает и разбивается»⁷⁷. Такой исход даже наводит на мысль, не является ли сам рост сознания в эволюции, выход его на столь невиданно-революционную и вместе амбивалентную ступень рефлексивного самосознания такого рода «процессом самоограничения, который тормозится или даже автоматически останавливается самим механизмом роста» (с. 419) — сознание, в глубинном разочаровании уничтожающее самое себя в акте самосознания.

Кстати, некоторые, особо проникнутые таким метафизическим разочарованием мыслители, как Шопенгауэр, западный «буддист», по определению Федорова, или Эдуард Гартман даже продумали с разной степенью радикализма сценарий такого самоуничтожения⁷⁸. Этот же комплекс нигилистических реакций экзистенциально-заостренно прозвучал и в творчестве «гениального диалектика, величайшего русского метафизика»⁷⁹ Достоевского, где мы встретим и образ «каменной стены» (символ законов природы, несущих смерть человеку), о которую с таким надрывом и вывертом бьется «усиленно сознающий» герой «Записок из подполья», и стенания умирающего Ипполита Терентьева из «Идиота» с его бессильным протестом против пресловутой «гармонии целого», где нет в конечном счете места каждой уникальной, сознающей, чувствующей личности, и нигилистические выводы

логического самоубийцы («Дневник писателя», октябрь 1876), отказывающегося «под условием грозящего завтра нуля» от столь оскорбительного бытия и готового (к его сожалению, лишь теоретически, в злой мечте) присудить к такой же участи природу и всё мироздание⁸⁰... Недаром сам Достоевский признал «идею о бессмертии» — «высшей идеей на земле», «окончательной формулой и главным источником истины и правильного сознания для человечества»⁸¹.

Свое предисловие под выразительным названием «Духовная энергия страдания» (январь 1950) к книге о жизни его сестры Маргерит-Мари (см. о ней в первой части) о. Тейяр начал поэтическим описанием нашей планеты и того, что особенно волновало его мысль в эти годы, — ноосферы: «Проницательному наблюдателю, который долго и с большой высоты наблюдал бы Землю, наша планета сначала показалась бы голубой из-за окружающего ее кислорода; потом зеленой из-за покрывающей ее растительности; потом — светящейся и все более сияющей той мыслью, которая усиливается на ее поверхности; но также показалась бы она и темной — всё более темной — из-за страдания, растущего в количестве и остроте в том же ритме, в каком по мере веков поднимается сознание»⁸². Как видим, здесь образ оболочек Земли увенчивается последней — *оболочкой мысли*, самой перспективной, нацеленной в будущее (*сияющей*), но одновременно *темной (мрачной)*, несущей все умножающийся груз страдания существа разумного, творческого, однако остро чувствующего боль физической своей ограниченности, трагедию смерти. Да, его сестра, прикованная с детства к постели, сумела «христианизировать страдание», родить в себе из своего телесного ущерба, «дефекта материального» мощный «прирост духа»⁸³, но это из случаев исключительных, героических...

В своей статье о барьере смерти о. Тейяр начинает со всё более ощущимо для всех вызревающего феномена со-рефлексии, т. е. коллективной рефлексии, осуществляемой становящимся коллективным мозгом. Это явление он называет «особой эволюционной фазой (специфически новой) в космической эволюции познания»: в ней, под воздействием сил планетарного сжатия человечества и *межпсихического притяжения* сближающихся индивидуальных сознаний, происходит стремительная

«конвергенция сознательного на себя самого» (с. 420)... Казалось бы, всё готово для того, чтобы в верном направлении активизировать силы автоэволюции для решительного продвижения вперед. Но такого всё же не происходит. И не является ли подспудной причиной такого замедления процесса как раз то, что эта самая пресловутая *стена смерти*, на которую напарывалось индивидуальное сознание, остается всё такой же безнадежно неприступной (ни обойти, ни объехать!) и для со-рефлексивного сознания?

Существует большое количество людей, особенно из тех, кто объединен неогуманистическим кредо (достаточно долго и эффективно оно было частью марксистских представлений, но далеко не только), которые полагают напротив: раз человечество развивает в себе со-рефлексию, в конечном итоге стремясь создать из себя некий солидарный организм с общим мыслительным аппаратом, то это уже замечательная гарантия от *ядовитой* экзистенциальной скорби по собственному исчезновению — утешимся нашим вкладом в гармоничную и прочную коллективную постройку, в поколение будущих носителей «сверх-человеческой» («ультра-человеческой», как выражается о. Тейяр) природы!⁸⁴ Сам французский ученый и мыслитель полагает, что такая «вера» не выдерживает мало-мальски вдумчивой критики, вникающей в природу, в психологию смертного человека, в *условия* его *существования*: никакой «ультрачеловеческой» ступени мир не достигнет без надежды каждого из его персональных субъектов на «окончательное бессмертие», и не просто надежды, но реального, серьезного ее обеспечения. Сама проблема «эволюционного уныния из-за Смерти <...> не только не смягчается <...> на сверх-индивидуальном уровне вида, но, напротив, многожды усугубляется и расширяется». Представьте себе масштаб и уровень требований к усилиям *тружеников земли*, к их мобилизации в самоотверженной общей работе, в эволюционно-онтологическом деле, представьте «планетарное величие задействованных интересов в неантропогенезе (и без надежды!)» (с. 422). Да, без высшей личностной компенсации такие максимальные требования повиснут в воздухе и неизбежно обесценятся.

Федоров центрирует свои аргументы за бессмертие и преображенное восстановление всех разумных существ на родовом долге перед

умершими, на онтологии и психологии личности, не принимающей своего уничтожения, на христианской пасхальной вести, проективно актуализированной, хотя, как о. Тейяр, не забывает и эволюционных закономерностей роста сознания и духа в лоне материи. Французский мыслитель выражает близкий пафос и, так же как русский, полагает, что личностное бессмертие — вершина автоэволюции, к которой ведет не один ноосферный этап, но светить оно должно сразу же, еще в начале пути, как цель и идеал, без которых род людской решительно не сдвинется с мертвой точки природно-смертной заклённости в своей нынешней промежуточной природе. Федоров развивает свой смертоборческий и воскресительный проект всесторонне, в самых разных взаимодополняющих планах: религиозном, философском, нравственном, научном, конкретно-практическом... У Тейяра де Шардена менее всего конкретно-практической стороны, зато есть свой оригинальный, углубленно-философский поворот во взгляде на «скандал смерти» и его преодоление, связанный с тем, что он называет «материалистическим тупиком».

С эволюционной точки зрения мы находимся сейчас в достаточно вялом и попросту *незащищаемом*, непригодном положении в отношении специфической человеческой энергии, призванной двигать эволюцию вперед к ее высшей цели одухотворения человека и мира. Выйти из этого положения можно, лишь перевернув глубинно въевшиеся в нас, поддержанные наукой представления о том, что устойчивее, существеннее, прочнее — материя или дух... Наши теоретики устройства Вселенной так или иначе внедряют такое видение вещей, по которому последняя сущность и основа Универсума заключается в *до-корпускулярной* энергии, где-то в самом низу материи. А психическое — лишь достаточно хрупкая, летучая надстройка «фантастически сложных комбинаций, порожденных изначальной аморфностью, вихрящейся вокруг самой себя» (с. 423). И такое онтологическое видение, так или иначе упирающееся в конечном итоге ткань и тела универсума в некое тотальное разложение, в бессознательное, расхожесидит в большинстве людей, подсознательно отравляя их психику пассивностью перед лицом смерти, обесценивая их усилия и дела на короткой жизненной дорожке, стирающейся вместе с ними самими и

этими делами в полное ничто — уже на относительно небольшой (один-два-три поколения) временной дистанции...

А теперь-таки перевернем перспективу нашего видения вещей, как это предлагает Тейяр де Шарден. Согласимся: сознание, дух в феноменальном плане является как эволюционный результат длительных «физико-химических трансформаций материи», однако представим себе, что эволюция приходит к своему прочно сбалансированному финалу не на основе размытого, диссоциированного материального множества, а на вершине сознания и духа, на острие психической интериоризации. «Решим, иначе говоря, что прочность мира постепенно собирается, аккумулируется в форме не физической энергии, ослабляющей свое напряжение, но в форме сознательного (и точнее — рефлексивно-сознательного)» (с. 423). Так исчезает дуализм и несводимое противоречие двух сторон мира, материальной и духовной. Так *спиритуалистское*, духовное видение эволюции по существу сводится у о. Тейяра к «*принципу прибавляемого сохранения рефлексивного*» (с. 424), т. е. его личностных носителей, сохранения, умножение и увенчание ими всего процесса космического развития. Именно так, по его убеждению, изгоняется яд смерти из сердца, сосудов и тканей разумных существ, открывая «единственный психологически возможный путь “развития-до конца” человечества в самом себе» (с. 424).

Однако сложность в том, что пока большинство, включая и ученых, не понимают энергетической несовместимости успешного развития «рефлексивной эволюционной активности» с фатальной угрозой окончательной смерти в будущем. С недоуменным сожалением о. Тейяр приводит мнение отца кибернетики Норберта Винера: неустрашимый смертный приговор роду людскому в целом, как и совершенно для всех банальная истина скоротечности отдельного человеческого существования не могут и не должны никак ослаблять нашу волю к исследованию и творчеству. Напрашивается мысль: возможно, в человечестве существуют две категории людей — одна вполне спокойно мирится с подобными условиями временности и преходящести как себя, так и драгоценных плодов своей жизненной деятельности, вторая, более редкая, требует абсолюта. И у русского мыслителя было свое разделение: для него человек, глубоко сознающий свою

смертность, тем самым уже существо религиозное, а тот, кто старательно изгоняет из своего сознания этот фундаментальный факт своего бытия, кто истово исповедует лишь «*memento vivere*», тот человек секуляризованный до конца. Хотя такой психолого-типологический дуализм вырисовывается вполне реально, для о. Тейяра, как и для Федорова, — в силу разделения по столь фундаментальному пункту единого рода разумных существ — этот дуализм представляется «космически» абсурдным» (с. 425), являясь на деле лишь показателем несовершенности человечества. Просто взять и договориться людям по такому вопросу, такой необходимейшей цели, как бессмертие (автор статьи *научно* называет его: «эволюционная необратимость рефлексивного» или «принцип сохранения сознания»), на каком-нибудь международном съезде, запечатлеть эту цель в некоей всеобщезобязательной хартии — дело сейчас утопическое. Такого рода онтологическое согласие возможно лишь на новом уровне сознания, при «восхождении на *новый психологический этаж*» (с. 425), при радикальном *взрослении* человечества.

Человек не раз уже совершал скачки в своем сознании, переходившие во всеобщее достояние, открывал, что Земля круглая и движется вокруг Солнца, что сама Вселенная находится в постоянном становлении... однако это был, как правило, выход к новому, более высокому уровню понимания окружающего мира. И почему же, напрашивается эвристическое наведение, не может человек от скачка в революционный познавательный консенсус по поводу «внешней структуры вещей» перейти к такому же в отношении природы собственной *духовной ткани*, осветить и пробудить пока еще дремлющие во многих самые первичные и необходимые ее требования... Сама субстанция рефлексивного бытия в глубине нас самих «всегда была ориентирована <...> на нескончаемую жизнь», но чтобы массово осознать этот капитальный факт, долженствующий определить всю нашу жизнь и наше действие, необходимо достичь «особой критической величины <...> со-рефлексии» (с. 426).

Такая синергическая коллективная рефлексия тоже будет проходить свои этапы. Сначала исходный *минимум*, необходимый для эволюционного, онтологического дела, — «первичная очевидность, что

барьер смерти *может* быть преодолен» (с. 426). Эта очевидность обоснована *энергетической* невозможностью продвигать эволюцию без этого преодоления, уверенностью в объективно-восходящем характере эволюции живого, взятой по основной ее оси — роста сознания, затем рефлексии — роста, идущего *в полярном векторе* (как определял Вернадский), т. е. без возможности откатиться назад, в бессознательное. Но, восклицает о. Тейяр, как вдохновили бы нас, «наэлектризовали» бы наше действие какие-нибудь знаки, весточки *оттуда*, из-за грани смертной, о реальном наличии впереди нашего теперешнего земного бытия Очага конвергенции, гарантирующего надежды на восстановление и бессмертие наших личностей.

Тут и возникает вопрос о соотношении науки с «по видимости совершенно «богословским» вопросом Откровения» (с. 427). Характеризуя откровение (христианское) как *личностное* явление *Потустороннего* в *посюстороннее*, о. Тейяр, ясное дело, имеет в виду сердцевину христианства, связанную с вочеловечиванием второй ипостаси Троицы. А как мы все знаем, суть благовествования Иисуса Христа о Царствии Небесном преображенного обоженного бытия заключалась как раз в обетовании «жизни вечной» сынам человеческим. Но здесь мы, разумеется, находимся в сфере веры. Долгое время благочестивые умы пытались усматривать в Библии источник верных ответов на научные проблемы астрономии, геологии, биологии. Но это путь ложный, и на нем уже пришлось испытать немало разочарований и недоразумений: «Ни в какой области, ни по какому пункту наука и откровение не покушаются на права друг друга — не дублируют своих занятий» (с. 427). Между ними существует другое в высшей степени важное соотношение, «одновременно дополняющее и динамическое», которое, к сожалению, еще мало осознано.

И христианское откровение, дабы выявить все свое онтологическое содержание и развить его до предела, нуждается в том расширении и уточнении знания о Вселенной, Земле, жизни, разумных ее существах, которое несет человеческому сознанию научное исследование. Сам о. Тейяр убедительно и ярко раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные горизонты в свете новой научной картины мира (см. подробно следующую главу книги). Но и научное исследование, работа по

преобразованию мира, совершенствованию самих себя требует не просто означенного выше минимума, но «максимума возбуждения» (с. 428). Тогда вера в откровение, откровение, как уточняет Тейяр де Шарден, «правильно понятое», «в смысле прямого воздействия изнутри на нашу мысль вершины Жизни за пределами смерти» (с. 428), становится необходимым агентом активации эволюционно-восходящих усилий человечества. И в ноосферную со-рефлексию входит сначала как задача, а потом как обретение (все более отчетливое, становящееся всеобщим), обретение живого восчувствия и острого сознания этого высшего Очага, высшей Точки единения, сохранности и предельного расцвета личностных центров эволюции.

К вопросу о конвергенции Универсума

Николай Федоров жестко не сцеплял преобразовательное действие человечества в мире, всеобщее дело преображенного воскрешения и выход в обоженный статус бытия с какой-либо научно принятой или «доказанной» на тот или иной момент теорией устройства Вселенной и ее развития. Тем самым он закладывал основы воистину философии высшего оптимизма, выдвигал приоритет деонтологии, *долженствующего быть*, над онтологией, убирал повод подвергнуть сомнению реализацию должного, высшего блага, если оказывалось неточным или ложным связанное с ним бытийственное (космогоническое, физическое, химическое, биологическое и проч.) представление. Деонтологический, целевой и идеалообразующий фактор внесен в бытие именно *человеком разумным, животным религиозным* — недаром сам этот фактор, безусловно, религиозной природы, хотя он далее развивался и в философии, и в науке, и в искусстве. Тейяр де Шарден также высочайшим образом его оценивал (в конце концов, признавая вполне «биологическую» его суть, только на качественно новой эволюционной стадии рефлексии) и по существу на нем утверждал свои последние аргументы. И тем не менее именно у французского мыслителя, в отличие от русского, был *онтологический* пункт, на основе которого он строил одно из важнейших побуждений челове-

чества на активное его участие в строительстве ноосферы, в созидании нового коллективного «ультра-человеческого» синтеза.

Я имею в виду его представление о конвергенции Универсума, его «психо-генической концентрации», идущее в явный разрез с современными космогоническими теориями расширяющейся Вселенной⁸⁵. Кстати, в своей поздней работе, специально посвященной этому вопросу, которая и носит название «Конвергенция Универсума» (июль 1951), он начинает с сомнения в факте ускоряющегося разбегания галактик, толкуемого в современной астрофизике как общее расширение Универсума, противопоставляя ему обратное видение Вселенной, «которая в результате игры органического улаживания, движимого всё далее, собирается и психически рефлексивно отражается в самой себе» («se ramasse et se réfléchit psychiquement sur soi-même») ⁸⁶.

Пожалуй, наиболее общее и внятное определение этого важного в системе о. Тейяра понятия появляется, как отмечалось выше, в раннем его эссе «Творческое единство». Я уже писала в главе о «Феномене человека»: русские космисты в своем представлении об эволюции, о преобразующей экспансии в космос, начиная с сознательно-активной ее фазы, связанной с человеком, оказываются ближе к Бергсону, чем к Тейяру де Шардену. Да, у последнего человечество остается только на своей планете и, сдавленное геометрией земного шара, натиском ноосферизации, собирается, *сжимается* в коллективный сверх-человеческий и при этом высоко персонализированный в своих элементах организм, выходя в объятья Омеги, вершину конуса конвергенции. Какова же при этом участь всего крупнейшего Мира, который, скажем, по видению того же Федорова, должен одушевиться на новых принципах антиэнтропийного бытия в процессе творческой в нем деятельности тех же обретших бессмертную, обоженную природу землян?

А как сам о. Тейяр отстаивал свою позицию, на чем основывал свои аргументы за конвергенцию Вселенной, как он себе ее представлял? Плясал он здесь опять же от своей центральной мировоззренческой пещики — от человека, в котором отчетливо, поскольку рефлексивно, проявилась магистральная тенденция эволюции: рост и усложнение сознания по мере усложнения организации материи. Здесь спорить не приходится, как и достаточно явственно стала вырисовываться следующая ступень

эволюции — возникновение коллективной со-рефлексии, ведущей к конвергенции ноогенеза в едином сверх-рефлексивном целом *ультра-человеческого* (при обязательном включении в это ускоряющееся объективное движение космогенеза к духу и единству самого носителя разума, становящегося активным агентом эволюции): «...эта ультра-эволюция, действуя теперь в *рефлексивной среде*, может быть (по меньшей мере на своей источной и самой центральной оси) лишь авто- или само-эволюцией, то есть *действием сознательно и страстно желаемым*. Чтобы добиться биологического успеха, тотализация ноосферы не может быть просто инстинктивной и пассивной»⁸⁷. Впрочем, об этом подробно уже было сказано выше. Но при чем тут весь безбрежный Универсум?

Тейяр де Шарден не скрывает хода своей мысли: он прямо экстраполирует очеловечивание (гоминизацию) материи на поверхности Земли, включая ее высшую, заключительную стадию сверх-гоминизации, сверх-социализации, в которой прослеживается конвергенция к единению, к единому сверх-организму, а затем к точке Омега (к Богу), на весь Мир. Ведь для него происходящее на мыслящей планете, в ее ноосфере — проявление универсального эволюционного закона, касающегося всей Вселенной. Французский ученый и мыслитель рисует космогоническую картину, в которой через вселенские энтропийные процессы (и вопреки им) пробивается нечто вроде «космического вихря, и в лоне его ткань универсума, через предпочтительное использование шансов, скручивается и всё более тесно свертывается на самой себе во все более сложных и центрированных комбинациях»⁸⁸.

Можно принять утверждаемый Тейяром де Шарденом закон усложнения сознания и процессы, происходящие с человеком, включающие его неизбежную ноосферную социализацию с движением к высшей природе и увенчанием ее в сфере и *точке* всеобщего объединения с Богом. Но — повторим — значит ли это, что такая конвергентная траектория сознательной жизни означает одновременное одухотворяющееся свертывание самого Универсума? Даже на Земле, где родилась жизнь и пошел подъем сознания на главной ее магистрали, где ощутимо проявилась цефализация, приведшая к созданию человека, за которым маячит сверх-сознание и сверх-жизнь, большинство возникших видов рыб, насекомых, млекопитающих... остались в своем

почти неизменном виде, не выказывая признаков перехода к более совершенным и высоким формам. Так почему и Вселенная в целом, хотя в ней на некоей избранной площадке и возникло пока вершинное явление космогенеза, феномен человека и рефлексии, должна следовать закономерности этого феномена и имманентно устремляться к духовной конвергенции, рефлексивному самососредоточению?!

Не является ли более обоснованной и логичной всё же позиция Федорова и ряда русских космистов, у кого вместо окончательного финала эволюции, инволюции и конвергенции мы видим расширение созданного на Земле мощного соборного человечества в большой Мир, экспансию жизни и сознания в космос для его преобразования, спасения от законов «падения», для его оживотворения и одухотворения творчески-преобразовательным действием. Неслучайно именно в поле такого видения возникли в русской литературе XX века мечта и проект обернуться и на отставшую от нас и застопорившуюся на лестнице эволюции *младшую тварь*, подтянуть ее выше по этой лестнице, озарить сознанием и преобразить (Велимир Хлебников, Николай Заболоцкий, Андрей Платонов, Даниил Андреев⁸⁹...).

Когда Тейяр де Шарден утверждает, что критическая финальная точка ультра-гоминизации (воссоединение в точке Омега) должна совпасть с конвергенцией универсума к себе, то такая вполне эсхатологическая картина отсвечивает традиционными, «средневековыми» представлениями о конце мира со свертыванием небес и окончательным покоением в Боге спасенной разумной твари. Однако этот столь любимый пункт о. Тейяра о конвергенции Вселенной всё же не подрывает фундамент и положения его ноосферного видения, ведь, по его мысли, такой онтологический вариант должен особо стимулировать нашу активность в активно-эволюционном направлении. Активное христианство русских мыслителей, как и истинный пафос ноосферных идей Тейяра де Шардена, несовместимы с финалом эволюции, распаивают ее в вечность и бесконечность вселенского созидания. И тогда конвергенцию универсума можно понять и принять разве что как полную его *рефлексию над самим собой*, осуществленную в процессе такого ноосферного его познания и преображения. Недаром у Тейяра де Шардена возникает близкий и более адекватный реальности образ, когда он гово-

рит о «неисчислимых силах социализации» и рефлексии, поднимающихся на Земле: «...однако не просто изолированной рефлексии индивида над самим собой, но рефлексии мириадом элементов, соединенных и соотношенных между собой, составляющих мало-помалу, через приведение в соответствие и взаимное усиление своего действия, огромное уникальное зеркало — зеркало, в котором однажды сможет показаться и отразиться Универсум...»⁹⁰. Как и недаром Тейяр де Шарден прежде всего подчеркивает «жизненную важность коллективного исследования, направленного на открытие и изобретение, и это не только из смутной радости знать и мочь, но из долга и точной надежды овладеть глубокими пружинами эволюции (чтобы использовать их)»⁹¹, ибо эволюция «ждет от нас немедленного и активного сотрудничества, мощного порыва, на основе убеждения и надежды»⁹². И такому порыву и такому сотрудничеству с эволюцией, за которой прежде всего стоит ее душа и мотор — Бог, пределы не могут быть поставлены.

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. Les Directions et les Conditions de l'Avenir // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5. P. 293.

² Ibid.

³ Цит. по: Teilhard de Charden Pierre. Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine. La Formation de la «Noosphère» // Ibid. P. 201. Далее ссылки на эту статью приводятся в тексте после цитаты, в скобках указывается страница издания.

⁴ Teilhard de Charden Pierre. Un grand événement qui se dessine: La Planétisation humaine // Ibid. P. 169.

⁵ Teilhard de Charden Pierre. La Montée de l'Autre // Ibid. V. 7. P. 69.

⁶ Ibid. P. 70.

⁷ Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Ibid. V. 5. P. 58.

⁸ Ibid. P. 60.

⁹ Teilhard de Charden Pierre. La Montée de l'Autre // Ibid. V. 7. P. 74. В «Центрологии» Тейяр де Шарден так уточняет эту мысль: «С этой точки зрения можно сказать, что биология не что иное, как “физика очень больших комплексов” — физика третьей бесконечности (бесконечной сложности, в которой возникает жизнь)» (Teilhard de Charden Pierre. La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'Union // Ibid. P. 107, note 1).

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'Union // Ibid. P. 107.

¹¹ Ibid. P. 113.

¹² Ibid. P. 116.

¹³ Ibid.

¹⁴ Teilhard de Charden Pierre. La Montée de l'Autre // Ibid. P. 74, 75.

¹⁵ Ibid. P. 75.

¹⁶ Teilhard de Charden Pierre. Hérité sociale et progrès // Ibid. V. 5. P. 43, 44.

¹⁷ Ibid. P. 43–44.

¹⁸ Ibid. P. 45.

¹⁹ Ibid. P. 48.

²⁰ Ibid. P. 51, 52.

²¹ Ibid. P. 52–53.

²² Бергсон Анри. Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 155.

²³ Там же. С. 154.

²⁴ Флоренский П.А. Органопроекция // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 402.

²⁵ Там же. С. 416.

²⁶ Как творец новых целесообразно работающих технических вещей, человек глубже познает не только себя, но и закономерности мира. Так, конструируя умные машины, влагая в них информационную программу, человек вышел к пониманию еще одного начала мира (кроме материи и энергии), без которого он не смог бы состояться и развиваться, а именно информации.

²⁷ Бергсон Анри. Творческая эволюция. С. 164.

²⁸ Там же. С. 177.

²⁹ Флоренский считает определение homo faber наиболее адекватным для человека, тогда как определение homo sapiens «выходит за пределы методов биологии», ибо разумность биологически проявляется вовне лишь в создании орудий, изнутри в «совокупности проектов этих же орудий, схем и образов, обладающих притом импульсом к экстериоризации, к воплощению, к материализации». «Разум есть потенциальная техника, техника есть актуальный разум. Другими словами, содержанием разума должно быть нечто, что воплощаясь — дает орудие» (Флоренский П.А. Homo faber // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). С. 377, 379).

³⁰ Бергсон Анри. Творческая эволюция. С. 191.

³¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 508, 513.

- ³² Там же. С. 511.
- ³³ *Teilhard de Charden Pierre*. Place de la Technique dans une biologie générale de l'Humanité // *Teilhard de Charden Pierre*. Œuvres. V. 7. P. 165–166.
- ³⁴ Ibid. P. 165.
- ³⁵ Ibid. P. 168.
- ³⁶ *Бердяев Н.А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 521.
- ³⁷ Там же. С. 513, 515.
- ³⁸ *Teilhard de Charden Pierre*. Place de la Technique dans une biologie générale de l'Humanité // *Teilhard de Charden Pierre*. Œuvres. V. 7. P. 169.
- ³⁹ *Teilhard de Charden Pierre*. Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit // Ibid. P. 150.
- ⁴⁰ *Teilhard de Charden Pierre*. La place de l'Homme dans l'Univers // Ibid. V. 3. P. 321.
- ⁴¹ *Teilhard de Charden Pierre*. Réflexion sur le Progrès // Ibid. V. 5. P. 86.
- ⁴² Ibid. P. 93–94.
- ⁴³ *Teilhard de Charden Pierre*. Un grand événement qui se dessine: La Planétisation humaine // Ibid. P. 167.
- ⁴⁴ *Teilhard de Charden Pierre*. Note sur le Progrès // Ibid. P. 27.
- ⁴⁵ *Teilhard de Charden Pierre*. Le rebondissement humain de l'Évolution // Ibid. P. 261–262.
- ⁴⁶ *Teilhard de Charden Pierre*. L'Atomisme de l'Esprit // Ibid. V. 7. P. 41.
- ⁴⁷ Ibid. P. 43.
- ⁴⁸ *Teilhard de Charden Pierre*. Un grand événement qui se dessine: La Planétisation humaine // Ibid. V. 5. P. 170.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Ibid. P. 173.
- ⁵¹ Ibid. P. 175.
- ⁵² О том, что в недрах рода людского постепенно вызревает и выдвигается вперед Homo sapiens explorans (человек разумный исследующий), девиз которого — «Твори и созидай!», писал и первый русский физик-теоретик Николай Александрович Умов (1846–1915), развивавший идеи нового активно-творческого этапа эволюции. Кстати, при этом у него проскальзывали раздельные акценты: так, он принимал неизбежность вытеснения и вымирания категории людей-«автоматов», которым и противостоит этот авангардный эволюционный тип. У Тейяра де Шардена по существу такой селекционной установки нет: предлагая еще в работе 1934 года «Как я верую» (см. подробнее следующую главу) классификацию людей на плюралистов и монистов (аналог его более позднего деления на людей, движимых «буржуазным» духом неподвижности и духом прорыва в эволюционное будущее), он высказывал

- надежду на возможность сдвига первых с мертвой точки их фундаментального выбора.
- ⁵³ *Teilhard de Charden Pierre*. Un grand événement qui se dessine: La Planétisation humaine // *Teilhard de Charden Pierre*. Œuvres. V. 5. P. 171.
- ⁵⁴ *Teilhard de Charden Pierre*. Réflexion sur le Progrès // Ibid. P. 99.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ *Teilhard de Charden Pierre*. La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'Union // Ibid. V. 7. P. 123.
- ⁵⁷ Ibid. P. 124.
- ⁵⁸ Ibid. P. 126.
- ⁵⁹ *Teilhard de Charden Pierre*. Réflexion sur le Progrès // Ibid. V. 5. P. 95. Эта огромная (в масштабах человеческой жизни) цифра у о. Тейяра достаточно приближительна, колеблясь от тысяч до миллионов: «...человечество биологически располагает ограниченным количеством тысяч или миллионов лет для завершения своей эволюции...» (*Teilhard de Charden Pierre*. L'Énergie d'Évolution // *Teilhard de Charden Pierre*. Œuvres. V. 7. P. 392.)
- ⁶⁰ *Teilhard de Charden Pierre*. Réflexion sur le Progrès // Ibid. V. 5. P. 92.
- ⁶¹ Ibid. P. 99.
- ⁶² Ibid.
- ⁶³ *Teilhard de Charden Pierre*. L'Énergie d'Évolution // Ibid. V. 7. P. 384.
- ⁶⁴ *Teilhard de Charden Pierre*. Le rebondissement humain de l'Évolution // Ibid. V. 5. P. 254.
- ⁶⁵ Ibid.
- ⁶⁶ *Teilhard de Charden Pierre*. L'Activation de l'Énergie // Ibid. V. 7. P. 409.
- ⁶⁷ Ibid. P. 410.
- ⁶⁸ *Teilhard de Charden Pierre*. L'Énergie d'Évolution // Ibid. P. 386.
- ⁶⁹ Ibid. P. 387.
- ⁷⁰ Ibid. P. 388.
- ⁷¹ Ibid. P. 391–392.
- ⁷² Ibid. P. 393.
- ⁷³ Ibid. P. 391.
- ⁷⁴ *Teilhard de Charden Pierre*. L'Activation de l'Énergie // Ibid. P. 410.
- ⁷⁵ Ibid. P. 413.
- ⁷⁶ Ibid.
- ⁷⁷ *Teilhard de Charden Pierre*. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Ibid. P. 419. Далее ссылки на эту статью даются в тексте в скобках после цитаты, где указывается страница этого издания.
- ⁷⁸ Немецкий философ Эдуард Гартман (1842–1906), основываясь на философии Шопенгауэра, предложил своего рода нигилистическую «религию» с цент-

ральным актом «идейного» самоубийства человечества, стремящегося тем самым уничтожить вместе с собой универсум, вернув его в ничто, — через самоупражнение слепой и неразумной мировой воли к бытию, до того увлекшей за собой светлую и разумную идею на страдание в смертном, несовершенном универсуме.

⁷⁹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 9

⁸⁰ Этот самоубийца в своей предельной метафизической логике разворачивает отчаянный отказ от существования вообще на таких издевательских, неприемлемых для разумного, чувствующего существа условиях, в которые входит его уничтожение: «...какое право имела эта природа производить меня на свет <...> сознающего, стало быть страдающего <...> я не могу быть счастлив <...> ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос...» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 146—147). Причем вывод его выворачивается в бунт против мироздания вообще («...я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению...» — Там же. С. 148) — увы, в силу физической невозможности осуществить первое его приговор ограничивается пока лишь собой.

⁸¹ *Достоевский Ф.М.* Голословные рассуждения. Дневник писателя, декабрь 1876 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 48, 50.

⁸² *Teilhard de Charden Pierre.* L'Énergie spirituelle de la Souffrance // *Teilhard de Charden Pierre.* Oeuvres. V. 7. P. 255.

⁸³ Ibid. P. 257.

⁸⁴ Такое утешение было ярко представлено А.А. Богдановым (1873—1921), ученым и теоретиком «великой монистической идеи социализма» (по выражению Горького), добавим, уже в оценке самого Богданова, идеи *коллективистской и трудово-преобразовательной*, в его романах-утопиях «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912), рисовавших идеальный коммунистический уклад на Марсе. Здесь автор пытается убедить читателя, что возможно гармонизировать исходное противоречие между отдельной смертной клеточкой коллективного сверхцелого и вечностью лишь этого целого. Здесь каждый отдельный член общества умирает мирно, с удовлетворенным чувством сохранности лучшего из созданного им в общем свершении. А марсианская художественная литература наряду с популярными сюжетами и мотивами «экстаза творческой мысли, экстаза любви, экстаза наслаждения природой» любит изображать и «спокойствие добровольной смерти», ведь в комфортабельных марсианских лечебницах приготовлены и специальные палаты для изоцированной эвтаназии добровольных самоубийц, насытившихся жизнью... Таков грустный апофеоз атеистического, будто бы лишнего

фетишей рационально коллективистского сознания! Но удастся ли это дело, включающее в марсианской утопии и борьбу со стихийными силами природы, и культивирование своей планеты, и регуляцию погоды, и обретение новых источников энергии, и космические экспедиции, и уничтожение болезней, и работу над синтезированным из неорганических веществ питанием... если на переломной новому, незамечаемому идолу — делу идет высшая ценность — живая личность?!

⁸⁵ В сноске на первой же странице текста статьи «Конвергенция Вселенной» о. Тейяр отмечает по поводу этой «соблазнительной теории»: «Как известно, она основана на еще спорной идее, что покраснение галактик (автор имеет в виду красное смещение спектра. — С.С.) с их удаленностью происходит от их собственного движения, а не просто свидетельствует об усталости (или постарении) света» (*Teilhard de Charden Pierre.* La Convergence de l'Univers // *Teilhard de Charden Pierre.* Oeuvres. V. 7. P. 295.

⁸⁶ Ibid. P. 296.

⁸⁷ *Teilhard de Charden Pierre.* La Convergence de l'Univers // Ibid. P. 305.

⁸⁸ Ibid. P. 303.

⁸⁹ См. подробнее: *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2005.

⁹⁰ *Teilhard de Charden Pierre.* La Convergence de l'Univers // *Teilhard de Charden Pierre.* Oeuvres. V. 7. P. 300—301.

⁹¹ Ibid. P. 308.

⁹² Ibid. P. 305.

Глава пятая

БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ
ОТЦА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

Два тома посмертно изданных сочинений о. Тейяра (9-ый — «Наука и Христос» и 10-ый — «Как я верую») объединили множество его статей, эссе и заметок 1920–1950-х годов, посвященных собственно религиозным проблемам. Здесь раскрывается его видение христианства, то новое, что внес он в современное католическое и шире — общехристианское богословие. И хотя сам о. Тейяр не претендовал на звание теолога, его самоощущение было на деле еще более радикально высоким: именно тот вектор обновления христианства, который в письмах к друзьям он именует своим «евангелием», видел он как истинный, отвечающий глубинному смыслу и цели религии Христа, как совершенно необходимый и спасительный для мировых судеб этой религии, самого человечества и в целом всего космогенеза.

Заветной сердцевиной богословия о. Тейяра была христология и проблема зла (первородного греха). Именно здесь бьется самая смелая, творческая его мысль, питаемая и собственным душевно-мистическим опытом, интуициями великого религиозного прозорливца, и глубоким научным знанием выдающегося эволюциониста. Он не боится ставить точный диагноз катастрофическому ослаблению влияния христианства и церкви в современном мире, критически оглядываясь прежде всего на само бесконечно ему дорогое религиозное учение. Сложилось оно в своих догматах в мире еще ограниченного, статичного геоцентризма и теперь не выдерживает испытания новым, открывшемся глазам современного человека знанием о динамичном универсуме, его космической необъятности и вместе — о поразительной

взаимоуязвимости мировых вещей, явлений и существ в единой пространственно-временной цепи эволюционного развития, особенно очевидно явленного нам в его земном отрезке жизни и сознания. «Какой должна стать наша христология, чтобы оставаться собой в новом Мире?»¹ — ставит вопрос о. Тейяр, и в своем согласовании Христа и эволюции приходит к плодотворной модификации *основных осей* христианства — Творения, Воплощения и Искупления, созидая онтологию и эсхатологию нового эволюционного типа.

По оценке самого о. Тейяра, открываемые им новые горизонты христианства, фигура Вселенского Христа, *личностного Центра* эволюции, который предчувствуется, предполагается, требуется как ее *физикой*, так и *метафизикой*, находятся «в поразительной гармонии с наиболее фундаментальными текстами св. Иоанна и св. Павла, а также с теологией греческих Отцов»² («Несколько размышлений об обращении мира», 1936). Это, пожалуй, единственное у о. Тейяра прямое свидетельство близости его видения к великим Учителям Церкви восточного христианства. И по характеру его творческого самовыражения этого вполне достаточно: в своих работах о. Тейяр не любил особенно прибегать к цитатам или упоминаниям имен: на все 13 томов его «Сочинений» насчитывается всего 232 имени, и большинство из них мелькает всего лишь один-два раза. Так, из христианского ареала, кроме св. евангелиста Иоанна (15 раз), св. ап. Павла (77 раз), св. Иакова, автора соборного послания (1 раз), нескольких святых (Антоний, Франциск Ассизский, Игнатий Лойола, Мадлена, Тереза Иисуса, Лидвина, Иоанн Креста, Анжела из Фолиньо, Луи де Гонзага), из западных богословов упомянуты только Тертуллиан (1 раз), св. Августин (11 раз) и св. Фома Аквинский (7 раз), а из восточных — св. Ириней (1 раз) и св. Григорий Нисский (4 раза)³. При наличии уже упоминавшейся книги свящ. Евгения Струговщикова «Тейяр де Шарден и православное богословие», рассматривающей учение французского философа и богослова в свете святоотеческой традиции, эта книга, как уже заметил читатель, больше сравнивает его с русской религиозной философией XIX–XX веков.

Кстати, сама русская религиозно-философская мысль во многом выростала из наиболее тонких, чреватых углубленным развитием

богословских идей восточных отцов Церкви. Так, Николай Бердяев в журнале «Версты» (1928, №3) в статье «Русская религиозная мысль и революция» высказал такую принципиальную мысль: «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы...»⁴. Надо добавить, что идеи и проекты Ивана Киреевского и Алексея Хомякова, Николая Федорова и Владимира Соловьева подхватила религиозная философия первой трети XX века (сам Николай Бердяев, о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский, Семен Франк, Николай Лосский, Владимир Ильин, о. Василий Зеньковский, Борис Вышеславцев, Георгий Федотов и др.), развивавшаяся сначала на родине, а потом в вынужденной эмиграции. Да, эта поразительная, в определенном смысле коллективная мысль исходит из самой высокой и совершенной мировой религии, черпая из неисчерпаемого багажа ее богословского и философского наследия. Но при этом доводит до полноты лежащий в основе христианства высший идеал развития человека и мира, выдвигает идею Богочеловечества, синергического действия Бога и рода людского в спасении, преображении мира, в восхождении его в новый обоженный эон бытия. Активное христианство ведущих русских мыслителей этой линии снимает ряд катехизических дефектов христианства (онтологическая пассивность человека, апокалиптический катастрофизм, невсеобщность спасения), согласуя этот идеал с научно-эволюционной картиной мира и ее главной *восходящей* тенденцией — развитием разума и личности.

Надо сразу сказать, что неслучайно наиболее самобытная и глубинная русская мысль, выражая стремление к целостному мировидению, к *моноидеизму*, носит религиозно-христианский характер. Это отвечало той черте национального духа и идеала, которая выделялась всеми русскими мыслителями как эсхатологическая устремленность народной души к «последним временам и срокам», к радикальному преобразению мира и человека, к *новому небу и новой земле*... А ведь только религиозный идеал как раз ставит высшие, трансцендирующие наличную реальность цели.

Тейяр де Шарден, конечно, не знал ни Федорова, ни русской религиозно-философской мысли, первый вообще не был еще переведен на европейские языки, а Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев и др. (некоторые произведения которых, прежде всего последнего, всё же существовали на французском) были известны в достаточно узком эмигрантском и западном круге, а к нему о. Тейяр, живший главным образом в интернациональной среде ученых, геологов и палеонтологов, а также богословов и философов, друзей по Обществу Иисуса, не принадлежал^{4а}. А ведь сколь радостной, укрепляющей и питательной была бы для него встреча с русской активно-христианской мыслью! Тот же Николай Федоров и о. Тейяр — поразительно перекликающиеся духовные явления, а исторически более *поздний* французский мыслитель и пророк даже не подозревает о своем русском аналоге — вот один из признаков всё еще глубокой раздробленности мира, в том числе духовной и интеллектуальной, признак незрелости ноосферы, выражаясь в мыслительной стилистике самого о. Тейяра...

Вселенский Христос, Творение и первородный грех

Как мы знаем, уже в ранних работах о. Тейяра времени Первой мировой войны и в «Божественной среде» предстает захватывающий образ Вселенского, Космического Христа. Это был отправной пункт его учения, размещавший всё остальное в должной перспективе, но не имея возможности печатно обнародовать свое видение, он вновь и вновь в целой серии статей возвращается к нему, повторяет свои положения, развивает их и варьирует с новыми углублениями и уточнениями, всё более четко концентрируя свои идеи, доводя их до нескольких «органически связанных между собой фундаментальных положений»⁵ («Христианство и эволюция» с характерным подзаголовком «Предложения для новой теологии», осень 1945).

В раннем христианстве, отмечает Тейяр де Шарден, богословы стремились прежде всего очертить место Христа в лоне Троицы, в соотношении двух других Ее ипостасей, сейчас же жизненно важно понять, «проанализировать и уточнить отношения и влияния, связывающие

между собой Христа и Вселенную»⁶. Верующее сознание и сердце обычно ограничиваются двумя привычными ликами Христа — Богочеловеком Иисусом и Богом-Логосом. О. Тейяр выявляет на его взгляд оставшуюся в тени фигуру Христа Вселенского, беря себе в опору апостольский (Павлов) Образ Основателя, Зиждителя и Завершителя всего и вся в мире, подспудно одушевляющий самые заветные догматические надежды и мистериально-богослужebные акты Церкви (ту же Парусию и Евхаристию...): «...всё Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и всё Им стоит» (Кол. 1:16–17).

Христианство для о. Тейяра — это «последнее из религиозных течений, исторически появившееся в мыслящих слоях ноосферы»,⁷ — мыслитель имеет в виду его идеально *ноосферную*, духоносную и личностную суть, проникнутую деятельным импульсом к онтологическому преобразению природы человека и мира, но саму эту суть во всем ее вселенском замахе и конкретно-личностном деятельном уповании необходимо еще раскрыть и донести миру. Свое универсальное для нашей планеты значение религия Христа обрела, когда в первом веке «смело ассимилировала Евангельского Иисуса с александрийским Логосом», и сейчас, через две тысячи лет ее существования (срок уже значительный, *органически* побуждающий к обновлению таких огромных метафизических и исторических организмов), о. Тейяр считает назревшим второй качественный скачок: синтез христианства с «нео-логосом современной философии, — с эволюционным принципом движущегося Мира»⁸. (В православном регионе такой синтез осуществили, как только что было отмечено, мыслители активного христианства с их центральной идеей Богочеловечества, предполагающей соучастие человека в Божественном деле искупления и преобразования мира. Другое дело, что эта идея, так же как и тейяровские «предложения к новой теологии», еще по-настоящему не вошли в церковное сознание.)

Для синтеза христианства с эволюционным видением и пытается о. Тейяр выявить и догматически утвердить новый космический лик Христа, уведя Его от еще «неолитического символизма», характерного (и вполне органичного) для Его восприятия до великих научных, мировоззренческих революций Нового времени (коперниканский пе-

реворот, открытие эволюции...). Тогда Господь представал, по господствовавшей экономико-социальной модели (*семья и обрабатываемое поле*), как «большой Глава семьи и высший собственник обитаемого мира»⁹. Теперь же пришло время прямо заявить Его истинный вселенский масштаб, роль Его как «Бога космогенеза», «Очаг или одушевляющий Принцип *эволюционирующего* творения»¹⁰, *мотор и душу* эволюции.

Отношения между Богом и человеком, строящиеся по общественно-семейным, моральным и юридическим схемам, на взгляд о. Тейяра, рисуют вполне верный образ, ведь через Христа и в Христе происходило и происходит соединение между отдельными личностями. Однако это образ *неполный*, и дополнить его необходимо «реальностями чисто *естественными, физическими*», как формулировал о. Тейяр еще в ранней «Заметке о Вселенском Христе» (1920), а в более поздней работе «Христология и эволюция» (1933) писал: «Пришло время, под давлением фактов, вернуться к более физической (*physiciste*), более органической христологии»¹¹. Без утверждаемого им «*примата органического над юридическим*» невозможно выйти к «фундаментальной тайне и мистерии Вселенского Христа»: «Дружба, божественное усыновление — выражения, которые содержат в себе адаптацию, трансформацию, органическую, необратимую переплавку Универсума»¹². Таким образом, евангельское приглашение Иисуса к усыновлению рода людского Богу раскрывается о. Тейяром в онтологически-эволюционном, вселенском смысле как преобразование человека на пути к Богу, как само обожение, включающее всю природу и космическую среду.

Известное нам по Евангелию Воплощение Христа произошло в определенное время и в определенном месте Земли, но это никоим образом не сужает Его до планетного явления, «не мешает Ему быть осью и вершиной вселенского созревания», распространяющего свое «информационное» действие главного Центра вещей»¹³ на всё эволюционирующее творение. Именно во Вселенском Христе, а не просто в Божественном Учителе высшей нравственности или Искупителе человеческих грехов (как многие понимали и понимают Его) отчетливо проступает определяющее качество Божественной природы: ее неустанно творческий характер.

В свете эволюционной оптики у о. Тейяра по-новому углубленно встает прежде всего религиозный первофакт Творения. Вспомним его раннюю статью «Борьба против множественности» (1917), где он впервые высказал свое представление о том «ничто», из которого, по расхожим представлениям (*ex nihilo*), сотворил Господь весь мир. Для о. Тейяра это *ничто* — вовсе не чистое небытие («пустой концепт» — *из ничего*, как известно, *ничего не возникает*), а предельно хаотическое, неоформленное *множество*, по существу, равное небытию, но «небытию положительному», из которого путем постепенной концентрации, организации, объединения и творит антипод этого множества — Бог. В январе 1920 года Тейяр де Шарден, кроме «Заметки о Вселенском Христе», пишет еще две небольшие, тесно связанные между собой и чрезвычайно важные для его мысли работы: «О понятии творческой трансформации» и «Заметка о типах Божественного действия во Вселенной». В первой из них он выдвигает онтологическое созидательное действие, называет его *творческой трансформацией* или *творением через трансформацию*: пользуясь изначальным состоянием множества, а впоследствии уже тем или иным созданием, этот особый акт «превращает его (это создание. — С.С.) в совершенно новое существо»¹⁴. Это воистину *творческий акт*, предполагающий не только постоянное вмешательство Бога, но и опору Его на сам объект-субъект трансформации, во всяком случае на *нечто* в нем самом.

Для о. Тейяра существует лишь такое творческое действие, которое поднимает создания, вещи и существа ко всё большему бытию, опираясь на них самих, на предшествующие достигнутые ими усовершенствованные качества и способности. Итак, творение не просто единичный и завершённый некогда в начале начал акт, оно распространяется на всё пространство-время Вселенной, на весь космогенез, являясь постоянной трансформацией, ростом, возвышением создания («Бог постоянно вдвухает в нас новое бытие»¹⁵), т. е. оно осуществляет себя через эволюцию. В этом творении, продолжающемся в *функции ранее существовавшего* и ранее достигнутого, есть, как мы уже знаем, особые моменты, критические точки, революционные скачки, когда особенно ярко вспыхивает действие *творческой трансформации* (возникновение жизни, сознания, рефлексии, человека). О. Тей-

яр предлагает ввести в христианскую догматику это новое понятие *творения через трансформацию*, усматривая в нем освободительную потенцию: так разрешается «парадокс и скандал» теснейшей связи материи и духа, включая язвительнейшую проблему первородного греха и зла. В свете видения такого творчески преобразующего, восходящего творения о. Тейяр в статье «Пантеизм и христианство» (1923) тонко определяет отношение материи и духа, отмечая «столь частую ошибку, которая заключается в том, что духовное рассматривается как уменьшенное материальное (тогда как оно, напротив, есть материальное, доведенное до предела и за пределы самого себя, до сверхматериального»¹⁶).

В «Заметке о типах Божественного действия во Вселенной» о. Тейяр ставит себе вопрос, а каким образом Господь направляет развитие мира. И укрепляется в такой онтологической интуиции: Он не моделирует его *извне*, а действует своими энергиями на всю совокупность вещей одновременно, при этом — *изнутри* сущего, в его лоне, в *сердце* каждого элемента. Бог и сила Его — *вне-феноменальны* (т.е. прямо не обнаруживаются), экспериментально они не схватываемы, *научно* не очевидны (вспомним знаменитое словечко Лапласа, что в сфере исследовательской эмпирии ученый не нуждается «в гипотезе Бога»), хотя и прозреваются разумом, вещим и сердечным. Такой разум и находит ту точку, где «творческая трансцендентность» явственно просвечивает в «эволюционной имманентности», где Божественное всемогущество обнаруживает себя: «Оно несомненно скрывается под восходящим движением жизни, в непрерывном действии Существа, которое поднимает, изнутри, Вселенную»¹⁷. Иначе говоря, о. Тейяр видит проявление продолжающегося Божьего творения в самом восходящем к сознанию, к духу эволюционном векторе, в частности, в том, что он позднее назовет «радиальным» вещей.

Начиная с этой заметки, намечается сквозная богословская тема о. Тейяра, с которой возник его идейный конфликт с Орденом и пожизненное отлучение от печати: проблема первородного греха и зла. Столь болезненно-каверзная, разрывающая душу и разум проблема зла в Божьем мире разрешается у него в видении творения как прогрессирующей эволюции. Тогда, в процессе постепенного становления

существ из хаотического множества, трудного и медленного восхождение к единству в Боге, проявления зла совершенно неизбежны и как бы законны. «Если зло свирепствует вокруг нас, на Земле, не будем этим чрезмерно оскорблены и шокированы, но лучше поднимем голову. Эти слёзы, эта кровь и эти пороки, которые приводят нас в ужас, в действительности измеряют ценность того, что мы есть. Нужно, чтобы наше бытие было настолько драгоценным для Бога, чтобы Он продолжал вести его через такое количество препятствий. И это большая честь, что Он дает нам возможность бороться вместе с Ним, “чтобы слово Его исполнилось”, т. е. “чтобы творение свершилось”»¹⁸.

И уже через несколько месяцев в эссе «Падение, Искупление и геоцентризм» (июль 1920), написанном за два года до злосчастной «Заметки о возможном историческом представлении первородного греха» (см. подробнее в третьей главе биографической части), о. Тейяр вновь еще более ясно формулирует свое онтологическое видение зла. Это своего рода плата за совершенствование, обратное следствие эволюционного поступания, сопровождающегося *эффектами* зла, но в перспективе высших целей и конечных обретений зла всё же преходящего и не вечного (*искупленного*): «...первородный грех, взятый в целом, не специфически земная или связанная с человеческим родом болезнь. Он попросту символизирует неизбежный шанс зла (*Necesse est ut eveniant scandala*¹⁹), связанного со всяким тварным существом. Всюду, где рождается существо *in fieri* (лат. становящееся. — С.С.), немедленно как тень является боль и вина, не только из-за склонности существ к пассивности и эгоизму, но также (что смущает более) как фатальное сопровождение их усилия к прогрессу. Первородный грех — это сущностная реакция конечного на творческий акт. <...> Он — изнанка всякого творения. <...> Под этим именем прячется универсальный закон реверсии или перверсии, — выкуп за прогресс»²⁰.

Эту *реверсию* (возвращение назад) и *перверсию* (извращенность), рассеяние более сложного в более элементарное и менее организованное, подстерегающие тварь в ее эволюционном движении, он конкретно раскрывает в статье «Христология и эволюция», наиболее крупной работе о. Тейяра, синтезирующей его подходы к *модернизированной*

христологии. «Первородная слабость» твари (вышедшей в своих истоках из множества) внедрена в каждую ее клетку, стремится ее ниспасть ниже, к *праху*. Живую материю (менее вероятное, менее устойчивое состояние) как бы влечет вернуться в неживую материю (более вероятное, более устойчивое состояние), из которой она когда-то произошла. Зигмунд Фрейд называл это первичным влечением к смерти, зовом Танатоса, противоположным жизнеутверждающему зову Эроса, и не видел особо благоприятного исхода в их борьбе между собой. О. Тейяр иначе: его видение не заперто, как у отца психоанализа, жесткими обусловленностями неизбежного природного рока — эволюционно-христианское возвышение творения к духу, его спиритуализация, набирает всё больший энергетический импульс, радикально переламывающий подобную извращенную *реверсию*.

В этой работе он особенно четко увязывает догматическое представление о первородном грехе (которое, на его взгляд, более всего отталкивает современных людей от христианства) с видением Творения как процесса продолжающегося, незавершенного, восходящего к единству и гармонии с Богом, в ходе которого и совершается Искупление. «Первородный грех — это статическое решение проблемы *Зла*»²¹. Действительно, если по творческой воле Бога мир явился целиком завершенным и совершенным, тогда последующее зло можно объяснить только чьей-то ошибкой, нарушением долга, виной, грехом, за что наказание распространилось затем на всю тварь. «Грехом смерти» (Рим. 5:12) явилась, по известной пронзительной формуле ап. Павла, где первородный грех конкретно обретает ужасное и отталкивающее лицо смерти, а его искупление становится равнозначным *истреблению смерти*. Преобладающие представления об очищении от первородного позора, об искуплении греха исключительно через Божественную *жертву*, кровь и Крест для о. Тейяра — религиозные черты статичного представления о мире, Боге и творении.

А вот онтологическое отождествление греха и смерти близко о. Тейяру, и это особенно ярко и выпукло обнаружится в его итоговой работе на эту тему «Размышления о первородном грехе» (1947), предназначавшейся им «к критике теологов». Здесь самым верным *реактивом* на наличие в мире первородного греха утверждается

смерть, страдание и зло, так или иначе всегда с ней связанные. Но смерть царит во всей Вселенной, в неживом и живом мире, она заткана в ткань мировых вещей, природу их корпускулярности, в сам факт динамики космогенеза и эволюции живого. «В самом общем и коренном значении слова смерть (т. е. распад) начинает обнаруживать себя практически уже в атоме. Входя в самую физико-химическую природу материи, она всего лишь выявляет на свой манер структуральную атомистичность Вселенной. Поэтому невозможно выйти из “смертного состояния” (и тем самым из сферы действия первородного греха), не выходя из самого мира. Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию — смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда, от самых первых форм до самых отдаленных туманностей»²². Разве что с возникновением человека, «морального кризиса», связанного с появлением рефлексивного сознания, такой порядок вещей признается как недолжный и *греховный*. И тут о. Тейяр особенно созвучен русским религиозным мыслителям, Федорову, Вл. Соловьеву, Н. Лосскому, С. Булгакову, Бердяеву и др., они столь же космично, как и многие отцы Церкви, представляли смертный, *падший* способ функционирования мира и видели выход из него лишь на путях преображения самого этого способа, законов мира сего, восхождения сознательной твари к обожению. «Каким бы необъятным ни оказался мир, фигура воскресшего Христа должна *покрывать* его»²³, — в Своем новом принципе бессмертного личностного бытия, направляя эволюцию к Царствию Небесному, Вселенский Христос превосходит самый мир, указывая на его высшую энтелехию, цель движения.

Гордиев узел зла, нераспутываемый для статичного универсума, совершенно иначе предстает в условиях космогенеза, эволюционного потока, в котором на стадии жизни и сознания уже четко просматривается его направленность. Более того, зло выявляет свою истинную, не субстанциальную, не *манихейскую*, а относительную и как бы вспомогательную природу, включенную в бытие «в силу не какой-то недостаточности акта творения, но в силу самой структуры разделен-

ного бытия (т. е. как *статистически неизбежный побочный продукт* объединения множественности)», что «не противоречит ни благодати Бога, ни всемогуществу Его»²⁴. Определение зла как недостатка добра, значимое и для восточных, и для западных учителей Церкви, конкретно раскрывается о. Тейяром как то зло, что неизбежно возникает и особенно чувствительно, а то и невыносимо переживается сознательной тварью в ходе эволюционного роста, нащупываний и поисков, проб и ошибок, заходов *не туда*, болезненного выцарапывания из углов и тупиков...

Каждый рожденный человек «оказывается зараженным совокупным воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок, неизбежно распространяемых в силу статистической необходимости на все человечество в ходе его освящения (*обожения* в стилистике восточного богословия. — С.С.)»²⁵. Вот почему и спасение может быть только столь же всеобщим, как наша всеобщая отягощенность этим грузом «ошибок», часто преступно-тяжких, иначе говоря, как наша всеобщая вовлеченность в грех. Николай Федоров особенно кристально ясно, в последней, корневой редукции зла, настаивал на наследственной связанности всего рода людского его «первородным грехом» вольного и невольного вытеснения, пожирания, смерти. Он же, отождествляя суть зла со смертью²⁶, проектировал всеобщее предприятие для преодоления этого зла, деятельного искупления «первородного греха». Собственно и о. Тейяр, пусть не всегда так конкретно-делово, как русский мыслитель, говорит о необходимости «искупительной компенсации» зла, неизбежно вылезавшего в процессе эволюции. Смерть поработала на развитие, на совершенствование чреды эволюционных созданий, но вот созревает время, и станет возможно ощутимо восполнить болезненные потери (прежде всего в отношении к индивидуальному бытию, к человеческой личности). Федоров, как мы знаем, прямо определяет суть этой компенсации: участие самого человечества в деле возвращения к преображенному бытию всех сознательных, чувствующих жертв смертного порядка бытия.

Итак, новый для католического богословия взгляд о. Тейяра на «искупительную функцию Христа»²⁷ у него непосредственно связан с глубокой трансформацией понятия первородного греха: являясь *теневой*

стороной, «глобальной модальностью эволюции», он представляет, по определению в статье «Христос Эволюции» (1942), «действие негативных сил “контр-эволюции”»²⁸, постепенно преодолеваемых в ходе творческой, духовно восходящей трансформации мира.

Мы уже видели, насколько радикально в оптике эволюционирующего мира о. Тейяр переосмысляет характер Творения: он не может принять идею создания мира в виде «божественной операции, свободной облекаться в совершенно произвольные формы», не может слепо признать возможность Бога извлечь из небытия тварь сразу, вмиг — в «любом состоянии совершенства и объединения» и «поместить ее по собственному произволению на уровне любой точки между нулем и бесконечностью»²⁹. Для Тейяра де Шардена подобные *воображаемые* представления, сколь бы расхоже-укорененными ни были они в христианском сознании, идут вразрез с опытно познаваемыми *условиями Бытия*; он предостерегает от злоупотребления предикатом Божьего *всемогушества*, способного «безбрежно плодить случайное и произвольное в Универсуме», напоминая, что есть много вещей, которые «по физической необходимости»³⁰ неподсильны Богу: скажем, сделать круг квадратным или устроить так, чтобы существовавшая в прошлом вещь никогда не существовала на свете³¹... «Творить даже для Всемогущего не может быть нами понято наподобие моментального акта, но как процесс или жест синтеза»³².

Под «жестом синтеза» автор имеет в виду продолжающееся в огромном космическом времени «восходящее объединение множества, в чем и состоит творение», этот *переход* «из состояния начального рассеяния в состояние конечной гармонии»³³. В силу самого Своего совершенства Бог не способен непосредственно общаться с тварью, ведь сколь трудно, с усилием выкарабкивается она из множества, лишь постепенно развивая себя в направлении всё большего сознания и одухотворения. Сам этот процесс возвышения своей природы необходим ей для будущей встречи с Творцом, для единения с Ним в точке Омега. «Чтобы отдать Себя массе (личностей. — С.С.), Бог должен объединить ее по своей мерке. С начала Мира до Него образование Плеромы с необходимостью предстает нашим умам как прогрессирующее движение духа»³⁴. И это для французского мыслителя является еще

одним аргументом за сам, так сказать, эволюционно *продолженный* тип творения.

В своих взглядах на творение о. Тейяр уходит от аристотеле-томистской теологии с ее представлением о Боге как *первопричине* мира, который, таким образом, является *следствием* этой Причины, и приближается к видению, выраженному прот. Сергием Булгаковым в «Невесте Агнца» (1939, 1942), третьей части трилогии «О Богочеловечестве». Каузальному, механически причинному отношению между Богом и миром русский богослов противопоставляет другую связь между ними — Личного Творца (когда же мы представляем Бога как Перводвигатель, эта Личность Творца стирается, она не важна) и Его творения: здесь на первый план выходит творческий дух свободы, личного действия, целеполагания, «самооткровения Творца в творении». «Обычно понимается, — писал Булгаков, переключаясь здесь со своим французским современником, — что творение мира является чем-то несущественным, дополнительным и как бы случайным в собственном бытии Божиим. Мыслится, что Бог как бы мог стать и Творцом, но и не быть им, совершенно обойтись без мира, оставаясь в одиночестве и славе Своего величества (Фома Аквинский и схоластики...) <...> Раз нам дано, что Бог есть и Творец, Творец же есть Бог, для нашей мысли должно стать руководящим включение творения в собственную жизнь Божию, притом на совершенно одинаковых началах Божественной необходимости в свободе или свободы в необходимости. <...> Мир необходим для самого бытия Божия, а постольку он должен быть в известном смысле в него включен...»³⁵. Обоих мыслителей сближает (как в случае с Федоровым и другими русскими религиозными философами — см. ниже) и идея продолжающегося творения, непрекращающегося творческого акта Бога.

«Творить — это вовсе не малое дело для Всемогущего, не увеселительная прогулка. Это — приключение, риск, битва, в которую Он ангажируется целиком. И не начинает ли в этом случае расти и проявляться в наших глазах тайна Креста?»³⁶. О. Тейяр не может отрицать азов христианской веры, связанных с этой тайной: Христос понес на Себе грехи мира, Своей крестной мукой *мистериально* искупив грех первого Адама, нравственное зло в человечестве. Но всё

же в основной своей функции как Вселенский Христос «Он — Тот, кто структурно преодолевает в Самом Себе и для всех нас сопротивление к единению, выдвигаемые множеством, сопротивления духовному росту, свойственные материи. Он — Тот, кто несет тяжесть созидания, всякого творения»³⁷, сопровождаемого для все обновляющегося и усложняющегося объекта творения опасностью, болью, страхом, индивидуальным исчезновением, иначе говоря, тем самым первородным злом, что связано со всяким эволюционным становлением, всяким прогрессом. Оттого и предлагает, между прочим, о. Тейяр заменить в богословских и литургических формулах слово «грех» на слово «прогресс», т. е. сказать «огонь», а не «дым», указав на причину, а не на следствие.

И тогда *искупить* будет значить пройти через этот *огонь* эволюционной селекции, чтобы в конце концов потушить его, выйти в новый эон Божественного бытия: «Полный и окончательный смысл Искупления не только в том, чтобы искупить (в традиционном смысле этого слова. — С.С.), а в том, чтобы пройти весь путь и победить»³⁸. Причем, по убеждению о. Тейяра, автора «высшей метафизики единения», Бог приводит Свою тварь к полноте и высшему благу во многом через нее саму, ее собственное преобразовательное усилие — и так восполняется, завершается не только мир, но и сам Бог, Кому при всей Его самодостаточности творение в долгой, тяжелой, часто мучительной и патетической драме восхождения к единству со Своими одухотворяемыми созданиями приносит «*нечто жизненное важное*»³⁹. Для конечной полноты Самого Бога необходимо было и *Творение* мира, его эволюция к сознанию и человеку, и *Воплощение* в мыслящий, чувствующий элемент: «Творить для Бога — это, по определению, соединиться со своим созданием, то есть так или иначе ангажироваться в Мир через воплощение. А “воплотиться” не значит ли это *ipso facto* приобщиться страданиям и боли, свойственным множеству в его пути к трудному соединению?»⁴⁰ Как восклицал о. Тейяр в этой же итоговой работе «Христианство и эволюция», написанной в Пекине осенью года победы, обращаясь к верующим с призывом к поклонению такому обогащенному Творением Троициному Богу: «Ни в чем не вуалируя личную теплоту божественного Центра, покажите его всё

более сияющим от постоянного потока творческого акта. Пусть он сверкает в ваших глазах в тринитарном очаге Точки Омега»⁴¹.

Эволюционная оптика диктует важную перестановку, *новый порядок* осевых христологических понятий, выявляя «творческий лик Искупления»: «Уже не искупление *сначала*, а в *довершение* восстановление, — но *сначала* создание (или сверх-создание⁴²) и ради него (неизбежно, но попутно) борьба со злом и плата за него»⁴³. Космогенез, кульминирующий в феномене жизни, в рефлексивном сознании, личности, сверхчеловечестве, космогенез, в конечном итоге *отождествляющийся* с Христомогенезом, завершается плеромизацией, а в ней уже с полной очевидностью сливаются основные линии замысла Божьего о мире и его реализации — Творение, Воплощение и Искупление. Как завершительно формулировал свою богословскую, христологическую мысль о. Тейяр: «Творение, Воплощение, Искупление <...> эти три мистерии становятся воистину в новой христологии лишь тремя ликами одного фундаментального процесса, *четвертой* мистерии (на взгляд разума, в конечном итоге единственно абсолютно оправдываемой и приемлемой в себе), которой для явного отличия ее от трех других, подобало бы дать имя: Мистерия Творческого Единства Мира в Боге, или Плеромизация»⁴⁴.

Мы уже знаем по «Феномену человека»: эволюция, рассматриваемая феноменологически, как объективное движение мира ко все большему сознанию и духу, неизбежно, субстанциально и логически, требует впереди себя, в пункте своего завершения, некоей высшей точки Омега, где и осуществляется финальный сверх-синтез личностных частиц универсума, и эта точка Омега для о. Тейяра в конечном итоге совмещается с Христом Откровения, с Троициным Божественным Центром, который он называет трансцендентным ликом Омеги. Но само это совмещение, будучи одной из опор учения христианского эволюционизма о. Тейяра, необходимое для того, чтобы устойчиво и гармонично нести его целостную конструкцию, не так легко ему удалось. Как в согласии разума и сердца, знания и мистической интуиции органично достичь безусловной *веры* в истинность идентификации *научно* постулируемого космического центра Эволюции и христианского Бога?! И об этом со всей откровенностью он рассказал в своей духовной

автобиографии «Сердце материи», раскрыв, как из сложной внутренней коллизии двух его вер родился новый религиозный синтез.

С одной стороны, он всегда горячо верил в Небесного, *Вышнего* Бога, в Его *духовное* бытие, живо ощущая «Волю Бога», свою верность Ей как «направленному и образно представляемому всеприсутствию, активно и пассивно ощущаемому в каждом элементе и каждом событии Мира» (СМ, 58–59). С другой, мысль великого натуралиста, глубоко проникавшего в интимные пружины эволюционного процесса, в характер его движения, приводила к уже известным нам выводам: материя — порождающее лоно сознания, а оно развивается в восходящем направлении к одухотворенному состоянию в некоем *Сверх-человеческом* (Ultra-Human). Так обнаруживался «второй тип Духа», не только тот, что в *Выси*, Трансцендентный и Божественный, но имманентно возникающий «поперек и как бы на горизонте...», тот самый, который и должен кульминировать в Омеге. И вот в глубине души самого о. Тейяра завязалась борьба «между Богом в *Выси* и своего рода новым Богом Впереди» (СМ, 57). Как мы уже знаем, именно в такой формулировке это его *двоеверие* наиболее развернуто предстало в работе «Сердце проблемы» (1949), хотя оно всегда, начиная с ранней юности, нераздельно сосуществовало в нем как *космическое* и *христианское чувства* — их-то он прежде всего хотел совместить и примирить в современном сознании, с этого начав свою религиозно-философскую проповедь в первых своих эссе. Изнутри собственного опыта о. Тейяр описывает, в какое духовное головокружение приводила его экзистенциальная, и вместе мировоззренчески-пророческая «великая и великолепная авантюра», часто сопровождавшаяся страхом перед дерзновенной новизной ее «фундаментальной ориентации: достичь Неба через завершение Земли, христианизировать материю» (СМ, 58).

Постепенно в нем кристаллизовалось заглавное видение его *нового богословия*: Творение, понятое как эволюция, Вселенский Христос — как ее духовный, «информационный» импульс и, наконец, «теокосмическое» *уравнение* «Бог в *Выси* + Бог Впереди», выражающее для него религию будущего, а по сути Богочеловеческую синергию, развитую в активном христианстве русской религиозной философии. Только об-

новленное, раскрытое в своей истинной полноте христианство разрешает конфликт этих двух вер, раздирающий сердце современного человека: «Спасение (выход) одновременно Вверху и Впереди — в Христе, спасителе и моторе не только человеческих индивидов, но целиком антропогенеза». Речь идет не просто «о компромиссе между Небом и Землей», но о *результатирующей*, в которой соединяются, усиливая друг друга, «вера христианская, восходящая к персональной трансценденции в *Выси*, и вера человеческая,двигающаяся Вперед к сверх-человеческому»⁴⁵.

Евангельский духовный код

А теперь сравним отношение о. Тейяра и Федорова к главной Книге христианства. Это было воистину близкое, творческое отношение к Новому Завету как книге открытой, открытой на углубленное понимание, на своего рода сотворчество, сообразующее «ее духовный код с новым ликом Универсума»⁴⁶, на раскрытие в ней Божьего задания совершеннолетнему человеку, роду людскому в его единстве... Федоров, как позднее о. Тейяр, чувствовал и рассматривал христианство как веру космическую, вселенскую, принесшую обетование преобразования эволюционно-становящегося, природно-смертного порядка бытия в Царствие Небесное, божественный, бессмертный, персонализированный и вместе дышащий единством и любовью строй бытия. С Благой Вестью (Евангелием) об этом Царствии и пришел на Землю Христос, его черты и пытался донести Своим ученикам, как и начертать сынам человеческим пути его достижения.

Когда эта суть не раскрыта, затёрта морализмом, залита умиленным смирением, тогда Евангелие, считает о. Тейяр, становится «неполным», перестает привлекать к себе нынешнего человека. «Приступая к вопросу переакцентировки евангельской доктрины для современного мира», Тейяр де Шарден так «хотел бы символически резюмировать свои впечатления и свой тезис»: «"Нам слишком много говорили об агнцах. Я хотел бы увидеть, как выйдут львы". Слишком много сладости и недостаточно силы»⁴⁷. Недаром фактически

единственным образом Ветхого Завета, не раз возникавшим в размышлениях о. Тейяра, был «Иаков, страстно борющийся с Богом»⁴⁸. Сын Исаака, взывавший свое первородство за чечевичную похлебку у брата-близнеца Исава, кому было дано во сне глубокомысленное видение лестницы, соединяющей землю и небо, в ночном борении с *Неким*, оказавшимся Богом, одолевал Его и не отпустил, пока не получил от Него желанного благословения (см.: Быт. 32:24–29). Божий дар обретается человеком лишь в дерзновении и силе, в упорной борьбе — ясно говорит этот ветхозаветный эпизод.

В представлении своих идей и Федоров, и Тейяр де Шарден не столь часто обращались к Ветхому Завету, опираясь главным образом на евангельские положения. Для обоих мыслителей именно Новый Завет пронизан божественным побуждением к онтологической активности человечества, содержит своего рода программу общей человеческой *работы*, которая прочитывается в учении и делах Иисуса. «Он (Христос — С.С.) действительно предстает как вдохновитель человеческого действия, которому он придает точный идеал Божественного Лица, исторически явленного, в котором концентрируются и спасаются ценные сущности Вселенной»⁴⁹.

Важная задача при этом — снять с Бога, Высшего идеала все *слишком человеческие* наслоения, весь и грубый, и самый тонкий, спрятавшийся в складках некоторых догм антропо- и социоморфизм, когда мстительность, гневливость, господство-подчинение, склонность к идолопоклонству... вносились то ли в Его образ, то ли в Его отношение к твари или требование к ней. Это особенно чувствуется в культивируемом ощущении себя рабами Божьими — при забвении замены их *сынами Божьими*, произведенной Самим Христом («Да будете сынами Отца вашего Небесного — Мф. 5:45»), сынами, кому открываются замыслы Отца о них и мире, кто приглашается к соучастию в Делах, Им творимых.

Федоров нашел в Евангелии от Иоанна (кстати, особо избранном, любимом обоими мыслителями) и конкретное указание на тип и характер человеческого действия в мире, продолжающего дела Божии. Вот он заложенный Самим Иисусом краеугольный камень строительства Земли, который так любил, лелеял Николай Федорович и

не уставал постоянно на него указывать: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин.14:12) — поразительное слово Спасителя, открывающее смысл Его чудотворения как пророческого откровения о человеке, усыновленном Богу, как примера и задания ему. Вспомним, что дела, основное направление земного служения Богочеловека (наряду с проповедью Царствия Небесного, которое, кстати, пассивно не дается, а «силою берется, и употребляющие усилие восхищаются им» — Мф. 11:12), дела исцеления больных, воскрешения умерших, утишения бурь, как раз касались господства над всеми болезнетворными и смертоносными началами в природе человека и мира. Совершая их, «Начальник Жизни» указал сынам и дочерям человеческим направление и содержание их настоящей онтологической деятельности на пути к Царствию Небесному. Отправляя на самостоятельное служение апостолов, этих представителей низового человечества, правда, поднятых Христовым избранием на огромную высоту, Он опять же напутствует их на такие же дела: «Больных исцеляйте. Прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте...» (Мф. 10:8). И о. Тейяр раскрывал евангельский «духовный код» в том же онтологически-активном духе, пусть не столь конкретно и более эволюционно-общо, чем Федоров: «Он (Мир.— С.С.) перестал быть готовым насаженным садом, откуда фантазия Творца на время изгнала нас. Он стал великим свершающимся делом, которое необходимо спасти, спасаясь при этом самим»⁵⁰.

Именно так формулируют задачу рода людского русские религиозные философы. При этом именно они (как и о. Тейяр в католическом регионе) указывали на то, что центральное метафизическое событие Евангелия, Благой вести — смерть и воскресение Иисуса — утратило свой великий смысл победы над смертью, явленной человечеству как надежда, как указание, как пример, получив в широком представлении значение лишь искупления Его невинной кровью, Его вольной жертвой наших грехов. Не говоря уже о том, что обетование всеобщего целостного воскресения (духа, души и плоти каждого) было потеснено куда-то на смутные задворки веры, где в центре поместилось скорее бессмертие освобожденной от тела души... Из всех русских

мыслителей именно Федоров особенно высветил, укрупнил и энергетически зарядил воскресительную Весть Евангелия. «Христос — Воскреситель, и в этом весь смысл Его, как весь смысл — последнее слово — нравственности в воскрешении». В последнем *Деле Дел* Иисуса, воскрешении четырехдневного, уже начавшего смердеть Лазаря, ставшем, по Евангелию от Иоанна, последней причиной и поводом предания Его суду и крестной казни, Федоров увидел Его как «Мессию в высшем смысле, в смысле Воскресителя» (II, 56): «Это было торжественное объявление Себя Мессиею, делом и словом» (II, 59).

Все дела исцеления и воскрешения, включая возвращение Лазаря к жизни, были произведены Иисусом в субботу, день покоя, как опровержение, в прочтении Федорова, онтологического неделания, *субботства*. И замечательное, можно сказать, космологическое возведение Иисуса о Боге: «Отец Мой доньше делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) — прозвучало из уст Богочеловека в ответ на обвинение Его в нарушении всё той же священной субботы, когда Он поднял на ноги расслабленного при Вифезде. В этих особо выделенных автором «Философии общего дела» словах Иисуса — не только удостоверение неустанно творящей природы Бога, не только откровение того, что творение еще не окончено (на чем, как мы только что видели, так настаивал о. Тейяр), но и призыв к человеку развивать в себе это не имеющее финала и предела качество, участвовать в деле миротворения. Ведь в самой Нагорной проповеди было дано поразительное повеление, которое Федоров раскрыл как смелую формулу уподобления Богу, и прежде всего творческой Его природе: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Необходимо добавить еще один смысловой акцент к Христову субботоборчеству. Суббота для иудеев была не только ритуальной калькой дня Божьего отдыха после шести дней творения, но и прообразом блаженного покоя и неделания в Царствии Божьем. Христово же откровение, что Бог *не почил* от дел Своих, а продолжает делать и *будет делать*, меняет и представление о Царствии Небесном, теряющем свой исключительно *субботствующий*, созерцательно-покоящийся характер. Именно как деятельную, творческую вечность, распахнутую в бесконечное вселенское созидание, представлял Федоров новый бессмертный, обоженный эон бытия.

Особый, творчески-углубленный отклик нашла в душе и уме и Федорова, и о. Тейяра одна из важнейших заповедей Христа. Она входит в состав так называемой «Первосвященнической молитвы», произнесенной Иисусом за Своих учеников в завершение Тайной вечери и прощальной с ними беседы: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино <...> да будут едино, как Мы едино; Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино...» (Ин. 17:21–23). Единство, единение — на этом будут настаивать оба мыслителя как на условии и одновременно цели восходящей к духу и Богу эволюции. Опираясь на Христово повеление, Федоров обнаруживает, однако, еще один тонкий его поворот: *догмат* о совершенном единстве Божественных лиц Троицы поставляется Самим Христом как *заповедь* для учеников, а за ними для всего рода людского и мира в целом. «От юных лет сосредоточив всю надежду, все упование свое на слова Спасителя: “Да будут все едино”, в них только находя утешение при существующей розни, почитая Св. Троицу в этом именно смысле, научившись не отделять догмата от заповеди (конечно в мысли только, так как нет еще объединяющего всех дела)...» (I, 62) — вот редкое для Николая Федоровича личное признание (в отличие тут от о. Тейяра) экзистенциальной укорененности своих идей. Эту ценнейшую особенность наводящей мысли Богочеловека Федоров разовьет в своем активно-христианском богословии, в котором одним из главных принципов станет превращение догмата в заповедь, «для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 194). Так, к примеру, догмат о двух природах, двух волях, двух действиях во Христе раскрывается и как заповедь о возможности и необходимости синергии, сотрудничества Божественного и человеческих начал в деле одухотворения мира, а догмат Троицы, нераздельной и неслиянной, — как образец для устройства человеческого общежития на началах любви, соборности (нераздельность) и личностности (неслиянность)...

Усматривая в христианской Благой Вести тот же преобразовательный-космический смысл, что и Федоров, о. Тейяр меньше его сумел конкретно опереться на евангельские глаголы, особенно в столь чувствительном вопросе о разделительной участи людей в Царствии Божиим.

Федоров твердо стоял на идее всеобщности спасения, и о. Тейяр к ней тоже был внутренне привержен, она же диктовалась логикой его учения, хотя он и вынужден был, особенно в ранних работах, больше считаться с катехизической догмой, по крайней мере на правах утвержденного, самого затверженного в головах верующих варианта. А русский мыслитель именно тут, на страницах Нового Завета, нашел для себя массу подтверждений своего заветного чаяния. Он особо выделял такие «безусловно очевидные притчи» (II, 50), символизирующие у Иисуса Царствие Небесное, как притчи о потерянной драхме, о заблудшей овце, о блудном сыне, о работниках последнего часа, где звучала столь дорогая ему мысль о бесконечном милосердии Господа, не желающего погибели никому. Федоров чутко услышал и удержал в душе глаголы о Христе, пришедшем «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11), о Всевышнем, Который «благ и к неблагоприятным и злым» (Лк. 6:35). К этой мысли добавлял он и снятое Богом собственное пророчество о гибели Ниневии, когда жители ее покаялись, которое нашел в «Книге пророка Ионы»; с полной ясностью оно открыло ему принципиально условный характер Божественных пророчеств — лишь как угрозы, а не рокового приговора, включая завершающие из «Откровения Иоанна Богослова»: «...ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса» (II, 50). А в эпизоде с раскаявшимся разбойником на кресте, кто первый из людей получил от Христа обещание спасения и Царствия Небесного, увидел знак возможности прощения и искупления радикального зла в человечестве.

Как и открыл Федоров в книге, казалось бы, изученной до запятой, фактически не замеченное в своей удивительной эсхатологической перспективе слово Христа из Евангелия от Иоанна: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Волнующая несказанным чувством возникла в воображении Николая Федоровича картина благого выбора единого рода людского, деятельно вставшего на пути Господни, когда отменяются и страшные катастрофы, и суд, а сообщество разумных, чувствующих существ как послушное орудие Божьей воли стяжает трудом и творчеством для себя и своих предков новый обоженный ста-

тус бытия. Наконец, пророческое обетование «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3), «Да будет Бог всё во всем (1 Кор. 15:28) невозможно без тотальной победы Божественных принципов любви, милосердия, преображения злых и недостойных, без истинного торжества Бога в универсуме. И характерно, что именно этот стих ап. Павла о Боге, ставшем «всё во всем», постоянно всплывает в размышлениях о. Тейяра, он же как *откровенное* «богословское подтверждение» его схемы христианского эволюционизма возникает на последней странице его Дневника, написанной в чистый четверг, 7 апреля 1955 года, за три дня до смерти мыслителя и ученого.

Христовы заповеди о любви к Богу и ближнему, о верности Богу отцов, об уподоблении детям, вносящим для нас *критерий* сердечной чистоты и всеобщей родственности, нагорные заповеди блаженства, в которых нет императивно-приказного тона ветхозаветного декалога, а есть общие, коллективные (в множественном числе) качества и состояния, необходимые для стяжания Царствия Божьего, углубленно переосмыслились автором «Философии общего дела» в духе активного, богочеловеческого христианства, требующего от рода людского стать исполнителем Божьего задания на Земле и во Вселенной. «Но что нужно для исполнения воли Бога, Который “доселе делает”, воли “Бога отцов не мертвых, а живых”, Бога Троидного? — Нужно объединение, чтобы стать орудием Его воли для дела, Ему угодного», — формулирует Федоров, можно сказать, вполне в духе о. Тейяра, тут же предлагая раскрытие *дела* в сугубо конкретном заострении — борьбы со смертью, воскрешения, регуляции смертоносных материальных стихий: «Признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых, а это и есть (выражаясь материалистически) признать себя орудиями воскрешения через регуляцию материальной природы умственной силою» (II, 46).

А теперь посмотрим, как Тейяр де Шарден, с какими *своими* космическими, активно-эволюционными склонениями акцентирует евангельские заповеди и заветы для мира современного, расширившего свои горизонты знания и понимания. Главная коррекция нравственных христианских императивов звучит для него так: они становятся «для Бога опорами эволюции». Если раньше спасение понималось в бегстве от

мира сего, то сейчас — «лишь через и в продолжении (развития. — С.С.) всего Мира»⁵¹. *Поклоняться Богу* всегда означало предпочтение Ему всего и вся, всех мировых вещей, отдавание их в жертву Ему — «Поклоняться сейчас означает предаться душой и телом творческому акту, присоединяясь к Нему для завершения Мира через усилие и искание». *Любовь к ближнему* ранее включала в себя милосердие и помощь нуждающимся, сейчас же она, не теряя этих своих качеств, найдет свое высшее воплощение в «жизни, отданной общему продвижению вперед». *Чистотой*, достигавшейся традиционно через воздержание, хранение себя «неоскверненным от мира» (Иак. 1:27), «завтра будет называться прежде всего сублимация сил и энергий плоти и всякой страсти»⁵². *Отрешение* подразумевало до сих пор отсутствие интереса к мирским вещам, пользование для себя самым их минимумом — теперь же отрешенность высшего порядка выражается в том, чтобы «последовательно превосходить всякую истину и всякую красоту в силу самой любви к ним». *Смирение* чаще всего являло «пассивное согласие на существующие условия бытия» — ныне «будет позволено смириться лишь борцу, изнемогшему в руках Ангела»⁵³. Опять возникает излюбленный о. Тейяром образ борьбы Иакова с Богом — смириться можно будет лишь перед Богом, перед лицом Им поставленного предела для нашей бытийственной победы.

«Идти к Небу через Землю» — предлагаемая о. Тейяром установка в качестве «истинного евангелизма» преодолевает эмоциональную и религиозную дилемму, о которую столь часто препирается сердце и ум человека: *любить Небо или любить Землю*. Такой активный евангелизм снимает подозрение секулярного мира, что христианская религия — лишь «опиум» для несчастного, страдающего человечества или попросту — смягчающие масла, «пролитые на раны или в застопорившиеся зубчатые колеса человечества»⁵⁴. Христос, принесший на Землю «глаголы вечной жизни», открывший каждому надежду на восстание из мертвых и преображенную бессмертную жизнь «будущего века», Один по-настоящему «способен оправдать и поддерживать в Мире фундаментальный вкус к бытию». Раскрыв же Его как Христа Вселенского, о. Тейяр вправе утверждать, что «Он — есть сама религия эволюции»⁵⁵.

Ряд приведенных выше цитат взят из статьи 1933 года «Христология и эволюция», через 12 лет о. Тейяр в обобщающей работе «Христианство и эволюция» (именно здесь звучит определение его мысли как «христианского эволюционизма») еще раз представит свою логику переосмысления основной заповеди о любви к Богу. Новый религиозный *дух*, что прорезается и ищет себя сейчас в мире еще в своей первичной, непроработанной форме, связан так или иначе с порывом к некоему *сверх-человечеству*, чаемой вершине эволюционного подъема. Но как эмоционально почувствовать, как полюбить пока столь смутную и безличную для нас высшую Общность? Разве что, сознавая направление эволюционного движения, *разумом* провидеть и планировать ее пришествие, а через *волю* споспешествовать ему нашим созидательным усилием.

Но *сердце*, эмоциональное и энергетическое средоточие человека, не получает утolenия. Собственно, мы уже знаем по «Феномену человека», как разрешает о. Тейяр задачу подключения сердечных энергий любви к эволюционному делу: Вселенский Христос, совмещающийся с Точкой Омега, созидает тот живой, Личностный очаг притяжения, который и влечет к единению и подъему к Нему сознательных, чувствующих существ. «Тогда сверху донизу, по всей поверхности космической ткани распространяется теплый свет, поднимающийся из глубины вещей. Космогенез, переходящий, как мы уже говорили, в Христоргенез, — это ткань, это поток, это само бытие Мира, которые *персонализируются*». И тогда любить Бога в содержательном, динамическом смысле означает «императив *любить* (буквально) эволюцию»⁵⁶. Любовь к эволюции не просто распространяет «любовь к Богу еще на один объект. Но соответствует радикальному раскрытию понятия любви (можно почти сказать, возникает из переплавки этого понятия)»⁵⁷. Тейяр де Шарден имеет в виду ту «наибольшую заповедь в законе», которую Иисус так определяет Своим ученикам: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим». Сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37–39). Предлагаемый им новый синтез двойной Христовой заповеди звучит так: «Люби Бога в и через рождение и

становление Вселенной и человечества», сосредотачивая в себе «мощь практического применения и неслыханного обновления»⁵⁸.

Такая современная транскрипция евангельской заповеди, на взгляд о. Тейяра, *динамизирует, универсализирует* и «пантеизирует» христианскую любовь. *Динамизирует*, т. е. энергетически заряжая углубленным смыслом эту любовь, бесконечно раздвигает круг ее приложения: речь идет не только о том, чтобы облегчать страдания больных и несчастных, поддерживать сирых и убогих, утешать ближних... но «путем усилий и открытий доводить силы человечества до их высшего предела». *Универсализирует*, т. е. не просто космически расширяет нашу любовь на «души, плавающие в нейтральном или враждебном универсуме», а направляет нас «в едином страстном порыве испытывать и все выше продвигать всю целостную игру космических сил, в лоне которых рождается и восполняется в каждом из нас Вселенский Христос». «*Пантеизирует*», т. е. расширяет нашу жизненную причастность Богу от какой-то одной, «избранной, центральной точки нашего существа» (будь то сердце или разум...) до всецелого соединения с Ним, сверх-соединения «через всю высоту, широту, глубину и разнообразие органических сил пространства и времени»⁵⁹. Причем это *сверх-причастие* Богу не допускает *слияния и смешения*, ведь именно любовь, соединяя свои субъекты, максимально выявляет в них уникальную личность.

Для о. Тейяра заповедь «Любить Бога в и через эволюционирующую Вселенную», в которой, как мы знаем, Он ее душа и мотор, представляется «самой конструктивной, самой полной, вдохновляющей и точной в каждом случае формулой действия, к тому же открытой всем непредсказуемым требованиям будущего». Пока в смысле конкретного осуществления это еще во многом теоретическая «формула действия», хотя уже вполне — *неомистическая*, живо переживаемая современным сознанием, в котором, *под знаком Христа* наконец соединяются два главных устремления — к Небу и Земле, до того разрывавшие человеческую любовь «между тео- и антропоцентризмом»⁶⁰. Видение Вселенского Христа, новая *сверх-любовь* к Нему через весь восходящий к духу и личности мир, включающий его растущий авангард — человечество, представляется о. Тейяру самой

высокой ступенью, которой смогло ныне достичь человеческое сознание. И он убежден: именно вокруг христианства в его космически-расширенной, активной форме «все больше стягивается основная ось гоминизации»⁶¹.

Как я верую. Религиозная исповедь отца Тейяра

Уже с первых религиозно-философских опытов, начиная с «Космической жизни», Тейяр де Шарден, разворачивая свое целостное видение, натурфилософское и богословское, исходил прежде всего из собственных внутренних озарений и обретений. Кстати, в этом можно увидеть черту, близкую французским католическим модернистам конца XIX—XX вв., о которых уже шла речь в биографической части. А именно: упор в исследовании веры на религиозное чувство и экзистенциально-метафизический опыт человека как основу религии. Правда, в подходе о. Тейяра нет модернистского анти-интеллектуализма, направленного против традиционалистской схоластики. Как нет и свойственного модернистам а-догматизма и отказа от церковного авторитета, их четкого размежевания религиозной области и науки, производимого во имя ограждения свободы ее исследования от церковной цензуры. Тейяр де Шарден, напротив, вел к плодотворному синтезу религии и науки в одном онтологическом деле, как и раскрывал глубину христианских догматов в активно-эволюционном ключе...

В наследии о. Тейяра немало работ объективированного, по своему «догматического» плана, таких как «Место человека в природе», «Человеческая энергия», «Феномен человека», многочисленные научные и философско-религиозные статьи... Предваряя свое сочинение «Как я верую» (1934) объяснением причины его появления («Его Высокопреосвященство Брюно де Солаж из миссионерских побуждений попросил отца Тейяра написать это произведение»), автор относит его во многом к области религиозной психологии. И эта психология не является исключением в ряду других знаний, требующих для своего целостного построения эмпирического фундамента. Другое дело, что эмпирия веры, религиозные факты, созидающие ту или иную

веру, рождаются и гнездятся в глубине души и сознания самого человека, и рефлексия над ними, последующая систематизация требует своего рода предварительной исповеди. Эти особые факты, казалось бы, совершенно субъективные и экзистенциальные, тем не менее оказываются созвучными другим и многим людям, иначе не могли бы существовать никакие общие религии... «В каждом из нас человек по своей сути один и тот же; и нужно лишь достаточно глубоко проникнуть в самого себя, чтобы обнаружить общую основу стремлений и знаний. Употреблю формулировку, имеющую отношение к моей главной теме: “Именно тем, что есть в нас самого непередаваемо личного, мы соприкасаемся со Всеобщим”»⁶².

Вера всегда осознавалась как особое, уникальное качество существа разумного и чувствующего, она явно отличалась и от того, что называется способностями познания, понимания, приобретения опыта и умений, действующими в разнообразном регистре: от самого простого, хозяйственно-бытового, до научного, теоретического, философского... Вера по сути своей, включая в себя чувственные, эмоциональные, рациональные данные, всё же значительно шире их, автономнее и зашла сверх-разумнее, являясь исходной интуицией неколебимой достоверности чего-то: такова *изначальная вера* в существование окружающего внешнего мира и в то, что мы являемся неотделимой его частью, и уже затем — связанная с этим вера в некие вышние силы, движущие этим миром и нами. Вообще вера исходит из самых недр человека, являясь источником *доверия* и *надежды* в нем, доверия к жизни, универсуму и их смыслу, надежды самого широкого спектра: от веры в успех любого нашего начинания и проекта (без чего разумное существо вообще не могло бы существовать и действовать) до самой высокой религиозной надежды на спасение и преображение нашей несовершенной, несчастно-смертной природы. Вера содержит в себе мощный экзистенциально-сердечный и творческий компонент, именно в ее поле располагаются такие центральные для устойчивого и восходящего бытия человека и человечества понятия, как высшие смысл и цель, духовная причинность и абсолют.

Тейяр де Шарден, готовясь говорить не просто о вере, а о ее эволюции, причем изнутри своего душевно-духовного опыта, сразу же

выдвигает общую ее формулу: «В чисто психологическом плане, которыми ограничивают себя эти страницы, я понимаю под “верой” солидарное присоединение нашего ума к общей перспективе развития Вселенной»⁶³. Можно раскрыть это «присоединение», полагает автор, как акт свободной воли (как выбор) или как результат некоего влечения, т. е. акт эмоциональный. Итак, вера связана со сферой воли и чувства, ее определяющее свойство — способность одним махом перепрыгивать *огромность пространств* и *отдаленность времен*, устремляясь в своей уверенности туда, куда не достигают никакие послышки рассудочных силлогизмов. «*Верить — значит производить духовный синтез*» (с. 139), т. е. фактически *осуществлять* высший религиозный идеал. И здесь о. Тейяр также близок в понимании сути веры к Федорову: тот, выделяя два ее евангельских качества — «вера без дел мертва» (Иак. 2:20) и «вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), — присовокупляет еще одно: «Слово “вера” принимается здесь в смысле старом, народном, ибо русский, как и всякий, вероятно, народ, как и сам Владимир, искали и ищут не знания или догмата, а дела, которое без обязательства, без обещания исполнить его не могло быть и принято. Таков и есть смысл и значение слова “вера”; вера в старину значило *клятвенное обещание*» (I, 78). И тогда суть веры в ее высшем смысле — в волевым избрании такого высшего Идеала и Цели (Бога), который гарантирует исполнение самых необходимых и заветных чаяний, и скрепление этого выбора обетом, *клятвой* реализовать его, исполнить волю Бога. Так складывается идеальная однокорневая триада: вера — доверие — верность: *доверие*, как натурально-первичная основа всякой *веры*, дополняется здесь действенной *верностью* своему оптимальному идеалу, верностью Богу.

Исходное условие познания любого объекта в его истинной реальности, продолжает свое экзистенциально-религиозное самоисследование о. Тейяр, — его первичное узрение и затем изучение, но не в застывшей тождественности себе, а в развитии, в *росте*, причем таком, чтобы при всех своих изменениях в самом существенном оставался он «*подобным самому себе*» (с. 139). Всё в мире включено в поток эволюционных преобразований, в цепь преемственности: нечто новое

рождается из старого, из предшествующего. То же происходит и с верой, ее древо во всех своих ветвях, развернувшихся в различных регионах и культурах, в своих внутренних узлах и сплетениях, духовных порывах и прорывах на всё более высокий уровень осознания Бога и задачи человека в мире упирается в основание изначальной веры. *«Верить — значит развивать процесс синтеза, первоначальное происхождение которого остается непостижимым»* (с. 140).

И чтобы уяснить для себя свою христианскую веру, о. Тейяр избирает тот же эволюционный путь. Ставит задачу сначала пойти, так сказать, в обратном, инволюционном направлении: спуститься вниз, шаг за шагом, ко все более простым элементам своих верований, вплоть до некоей первоначальной интуиции, за которой сам он уже ничего не может различить. И уже оттуда начать восхождение по лестнице «последовательных актов веры в направлении к перспективе целого, которая, оказывается, совпадает в конечном счете с христианством» (с. 140). Так видит он свою апологетику: сначала испытать на прочность, верифицировать первичную интуицию, изначальную веру, затем — последовательность усложняющихся стадий веры, пронизанных духом ее *возрастания*.

Первый этап веры: вера в мир

С фундаментом веры Тейяра де Шардена в «ценность, непреложность и благодать мира» мы уже сталкивались не раз, как и с тем, что корень веры включает в себя прежде всего «чувство всеобщей взаимозависимости» (с. 141). Это интуитивное прозрение, что «всё зависит от всего», как известно, постепенно получает и вполне научное обоснование в космологии (единство вселенских процессов), в физике (всеобщность законов построения материи), в биологии (биосферное упорядочивание всего живого, взаимосвязь земных и космических явлений)... Для истины знания мир — это «бесконечно связанная во времени и пространстве система» (с. 142), единый блок. Вера усматривает в этом опытном факте особое значение, совершая бросок к видению и идее мира как *Единого*. Даже еще не отдавая себя отчета, какова природа этого Единого — материальная или духовная, какое

бытие оно представляет: статично-застывшее или динамическое и какова его динамика в таком случае — векторно-поступательная или циклически-периодическая, о. Тейяр, исследуя первый этап эволюции своей веры, отмечает, что «за связанной совокупностью живых существ и явлений» он *прозревал* и *предчувствовал* «глобальную Реальность, главное свойство которой заключается в том, что она более необходима, более плотна, более изобильна и более уверена в своих путях, чем любой отдельно взятый предмет, содержащийся в ней» (с. 142). И тогда *любой предмет* более точно можно обозначить как *элемент* этого Единства.

«От “совокупности” — к “Единому”, от “предметов” к “элементам”» — казалось бы, какое тут различие, а оно, вносимое верой, не только есть, но и достаточно тонкое и ответственное для позиции человека. На нем о. Тейяр даже строит свою первую, я бы сказала, метафизическую «классификацию умов и душ». Для него это две категории людей — *плюралисты* и *монисты*: первые существуют в законе и понятии множественности (внутри себя, разумеется, связанной, как всё в мире), не испытывая, однако, потребности выйти за ее пределы к единству; а вторые, наоборот, из взаимосвязанности всех элементов мира приходят к идее единства, за множественным прозревают Единое. Тейяр де Шарден описывает плюралиста как «сторонника неизменности» положения вещей, что прикрывает его «пустоту и несостоятельность» (с. 143) — в смысле отсутствия у него положительной бытийственной позиции. Другой же тип человека, *монист*, из глубин своей души и сознания *верит* в наличие Единого в мире, обладает «космическим чувством»; он-то изначально и является человеком религиозным (в отличие от первого, земно-одномерного). Именно монист и вливает кровь в «религиозную мысль человечества, влекомую горячим чувством Единого» (с. 144).

Для более точного понимания этой классификации о. Тейяра (как и аналогичного более позднего деления людей на скованных духом неподвижности или движимых импульсом одухотворенного прорыва в будущее, деления, изложенного в предыдущей главе) стоит договорить его мысль, спроецировав ее в более конкретно-социальный план, дав ей более зрелое выражение (соответствующее его завершеному

видению). Первый тип человека, который о. Тейяр называет «плюралистом», целиком вписан в практическую посюсторонность, на полном и единственном *серьезе* внедрен в нужды, заботы и удовольствия *сего множественного мира*, спокойно-фатально принимает его природно-смертные законы. Нынешнее потребительское общество, контуры которого уже обрисовывались к концу жизни Тейяра де Шардена, выросло на почве явления, которое было названо *буржуазностью*, причем в широком смысле, учитывающем не только понятные социально-экономические, но и психологические и прежде всего духовно-метафизические или, точнее, анти-метафизические ее измерения. Дух буржуазности, мещанства демократизировался, разлился по всем слоям общества и достиг своего торжества, сложив определенный стиль жизни, тип поведения, утвердив свои ценности, свое оправдание существования. Он — исключительно *отмирн*, а-космичен, его низкий духовный *потолок* заштукатурен без всякого просвета в реальности высшие, в дерзание к *небу*. Мещанин в таком философско-герценовском (в русской мысли) понимании ампутировал в себе главное метафизическое качество человека, его духа — *трансцендирование*, перерастание себя. Везде, куда проникает буржуазно-мещанский дух, он подрезает крылья настоящему духу, стремлению в более высокую онтологическую реальность. Идейный вектор этого духа — всё временно и относительно: великие созидательные философские идеи *обезврежены* их, так сказать, библиотечным статусом (как один из элементов чистого знания, приличествующего образованию), религиозные установки и идеалы заключены в оторванную от мира частную *территорию* личной веры и права на свой путь сугубо индивидуального спасения. Буржуазно-мещанский дух может дышать и в консерваторе, и в либерале, и в революционере, и в нигилисте... у него тысячи обличий — социальных, философских, религиозных, но за всеми ними — один анти-эволюционный выбор, тот, который о. Тейяр называл «фиксизмом».

Обратимся теперь ко второму типу человека — тот, при такой же, как у первого, естественной причастности к условиям и требованиям земного бытия, чувствует себя в них значительно более неуютно, глубинно трагически, не принимая их как окончательные и должные. Та-

кой человек живет в духовно динамическом, *натянтом* пространстве, где работают два полюса — и земное *здесь и теперь*, и трансцендентный зов к лучшей природе, к «новому небу и новой земле», в будущее. Собственно только такого человека и можно в полной мере назвать *религиозным*, душа которого — «христианка», даже если он и вовсе не исповедует никакой религии. Тогда как и объявленное исповедание оной, и обрядовое прилежание может быть лишь традиционно-благочестивым «бантиком» к жизненному платью первого, по сути *безрелигиозного* типа.

Сам о. Тейяр справедливо отмечает, что нет фатального рва, разделяющего плюралистов и монистов, — эту надежду дает ему его убежденная вера в восходящий эволюционный поток, подхватывающий всё и всех и корректирующий отстающих. О нем он, следуя своей тоже *эволюционной* логике рождения полной веры, пока прямо не говорит, оставаясь на критерии чувства Единого, *космичности* мироощущения: «У некоторых людей “чувство Единого” может быть атрофированным или дремлющим. Но скорее материя избегнет действия тяготения, чем душа — присутствия Вселенной. Именно в силу того, что они — люди, даже плюралисты могут “увидеть”, ведь они — это монисты, которые сами себя не знают» (с. 144). Эта тонкая самокоррекция автора, предшествующая приведенному высказыванию («Я уже говорил, что есть два основных типа людей — плюралисты и монисты. Теперь мне придется внести поправку в это утверждение» — с. 144), таит в себе — заметим кстати — тот дух общности судьбы всего в эволюционирующем к духу и Богу миру и всеобщности спасения его сознательных, чувствующих *элементов*, который пробивается в учении христианского эволюционизма, несмотря на пути разделительной, *селективной* догмы.

Вера в дух, бессмертие и личность

Достоверность мира, космическое чувство, «ощущение Единого», «неясные контуры вселенской Реальности» — вот те основоположные моменты начальной веры Пьера Тейяра, которые пронзили его как что-то непосредственно явленное, «почти органическое и рефлекторное,

вроде реакции глаза на свет» (с. 145). И это особенно и удостоверяло их как нечто неотменимо истинное. По мере развития его видения мира, прояснения и углубления первичной религиозной интуиции — в связи с суммой разнообразных влияний: среды образования и общения, революционных научных открытий и собственных изысканий, — вера о. Тейяра выходит к новой, капитальной очевидности: «...единство мира имеет динамическую, или эволюционную, природу» (с. 145). Пространственное измерение дополняется временным: космогенез идет из «бездны прошлого» в «бездну будущего», каждый его элемент влечен во временную протяженность разворачивающейся ткани универсума, в эволюционный поток изменений, превращений, возникновения новых качеств и форм. Но куда стремится нас этот поток, есть ли в нем некое общее направление? Ответ Тейяра де Шардена нам уже известен, и формулировала этот ответ вера, уже подкреплённая знанием, работой и открытиями его самого как «историка жизни и философа». «Всем разумом и всем сердцем», всеми своими сущностными способностями он твердо уверен: «К Духу».

«Как я верую» было написано за пять лет до начала работы над «Феноменом человека», но уже здесь высказан основной *методологический принцип* подхода к человеческой реальности как к ключу к Земле и ко Вселенной. Мир живого на нашей планете получает свою стройность и осмысленность, когда в основание его упорядочивания ставится закономерность «постоянного движения к большей самостоятельности и сознательности; и свое естественное место в этом движении обретает Мысль» (с. 147). И тогда освещается суть непрерывных усилий земной органики ко всё большему сознанию, и человек, нынешний венец этих усилий, «оказывается самой высокой известной нам эмбриональной стадией возрастания Духа на Земле», обнаруживает свое присутствие «на главной оси Вселенной» (с. 147).

Вера в дух расшифровывается о. Тейяром в двух констатациях. Первая и главная утверждает то, что в «Феномене человека» уже станет предметом натурфилософского исследования. Его синтезирующая интуиция приводит к новой ступени веры: Мир в его единстве движется, точнее, поднимается, восходит «к какому-то всё более духовному состоянию сознания, поначалу раздробленного (и как бы материали-

зованного)». Второе положение раскрывает сущность этого духа, который в своем завершено-триумфальном виде явится в конце вселенской эволюции: он, в этой своей особой и четко определенной природе, вовсе не является автономной, антагонистической материи силой, «заключенной или парящей в физическом мире». «Под духом я понимаю “дух синтеза и сублимации”, в котором кропотливо, методом бесконечных проб и ошибок концентрируется сила единства, рассеянная в мировой множественности: *дух, рождающийся в лоне и как функция материи*»⁶⁴.

И наконец, необходимым практическим следствием двух этих положений является надежный компас, ориентир человеку на эволюционно и религиозно верном пути. «Лучше любой ценой быть более сознательным, чем менее сознательным» — таков *принцип и критерий* проверки на высшую истинность наших суждений и дел. Речь идет о закономерности одновременно биологической и нравственной, и это составляет ее огромную объективную силу для существа разумного: *непрерывно и неустанно продвигаться ко все большему и наибольшему сознанию*. Это по существу категорический императив христианского эволюционизма, следуя которому человечество сумеет прийти «в место назначения вместе со Вселенной». С горячим убеждением пророка, сложившего целостную картину становления универсума и человека, видение направленного вектора этого движения, его внутреннего импульса, о. Тейяр утверждает этот принцип культивирования сознания, «страсть роста», проникающую эволюцию, «самим усилием существования мира» (с. 148).

Итак, выяснив два первых основания своей веры: *непреложность* существования мира и его направленность к духу, о. Тейяр убедительно и страстно передает ее третье необходимое условие: такая восходящая эволюция мира должна распахнуть перед нами «*беспредельный горизонт впереди*» (с. 152), дать надежду, что в нем «*все возможное осуществляется*» (с. 149). А уж что является абсолютно необходимым для реализации полноты чаяний существа сознательного и чувствующего, через который и растет этот дух, как не его бессмертие! Да, дух по самой своей природе «есть непрерывно возрастающая физическая величина», для которой «нет никаких

ощутимых пределов для углубления знания и любви» (с. 149) — добавим, и творчества.

Требование бессмертия о. Тейяр для самого себя (а значит и для других) связал с проблемой нашего действия в мире. Казалось бы, действовать — вещь для всех очевидная, простая и не требует какой-либо особой метафизической над собой рефлексии. Поскольку же у о. Тейяра речь идет о действии онтологическом, движущем эволюцию вперед к духу, возвышающем природу человека в новое совершенное качество, то тогда естественно встает вопрос: «Но какими структурными свойствами должна обладать реальность, чтобы мог осуществиться акт воли», акт воли к такому онтологическому делу? И он отвечает на него, по его собственной оценке, в духе Мориса Блонделя и Эдуарда Ле Руа: «Чтобы привести в движение такую по виду малость, как человеческая деятельность, требуется надежда на нерушимый результат. Нами движет упование на бессмертную победу». И тут же я делаю вывод: «Следовательно, перед нами — бессмертие»» (с. 150).

О. Тейяр разворачивает рассуждение, близкое той самой религиозной, стремящейся превосходить свои пределы душе, душе *мониста*. Кстати, как уже отмечалось выше, такая душа особенно свойственна русскому человеку. Анализируя его характерные качества, отечественные философы указывали на присущую ему доминантную черту: устремленность к абсолюту, к преображению в Царствии Небесном, что и относит его ко второму, метафизически ориентированному человеческому типу⁶⁵. Недаром аргументы французского мыслителя за бессмертие здесь так резонируют с тем, что мы найдем в русских текстах, от Достоевского и Федорова до С. Булгакова и Бердяева... «Человек, поскольку он действительно является человеком, умеет отдавать всего себя только тому, что любит. А в конечном счете он любит только неразрушимое. Увеличьте на сколько хотите распространность и длительность прогресса. Обещайте Земле возможность расти еще сто миллионов лет. Если в конце этого срока окажется, что все сознание должно обратиться в нуль и от *его сокровенной сути ничего не останется*, то, я уверен, мы сложим оружие и забастуем. Перспектива полной смерти (нужно много размышлять над этим словом, чтобы понять всё его губительное воздействие на наши души),

эта перспектива, повторяю, будучи осознана, заставила бы мгновенно иссякнуть в нас все источники, рождающие наши усилия» (с. 152). И о. Тейяр напоминает о тайной тоске и скуке, точащей современное, безрелигиозное сознание, потерявшее надежду на бессмертие и преобразование своей природы, о всё более широко реализующемся искусстве самоубийства и нигилизма.

В своей феноменологии истинной, спасительной веры о. Тейяр движим пафосом, близким русским религиозным мыслителям. «Но если первая посылка моего суждения верна, т. е. если “разумная жизнь” не по прихоти, а по внутренней необходимости может стремиться только к бессмертному, то, *находясь на стадии, которой, как считаю, достигла эволюция моей веры*, я имею право на вывод, который я уже сделал: “Следовательно, бессмертие существует”». Французский мыслитель *верит*: эволюционирующий к духу мир «должен быть в состоянии дать нам то, что насущно необходимо для продолжения такого движения» (с. 152), иначе говоря, бессмертие по необходимости входит в перспективы космогенеза, переходящего в ноогенез. И в этом он принципиально прав, хотя лишь столь общо выраженное им здесь положение может быть понято в смысле бессмертия как бы уже *готового* для нас в качестве конечной награды (что на деле неточно в отношении учения о. Тейяра), в то время как Федоров недвусмысленно и твердо понимал его не как *данное*, а как *заданное* роду людскому, как обретенное в ходе гигантского космического дела, венчающегося возвращением к преображенному бытию всех когда-либо живших на земле сынов и дочерей человеческих.

И вот Тейяр де Шарден подходит к третьей, может быть, самой ответственной ступени своей веры, где он расходится даже со многими близкими его душе «монистами», кто верит в возрастание мира к конечному *Духу Вселенной*, но представляет себе его как нечто безличное, растворяющее в своем лоне наши личности. Его представление о Духе как «Духе синтеза и возвышения», в «котором группируются и организуются бесчисленные накопления жизни, взятые в самой их сущности», ведет совсем к другой вере: «“Личностное” бытие, делающее человека “человеком”, есть самое возвышенное состояние, в котором нам дано уловить ткань мира. Влекомая к своему

завершению, эта субстанция должна в высочайшей степени обладать самым ценным, самым совершенным в нас. Она, следовательно, может быть только “сверхсознательной”, т. е. “сверхличностной» (с. 154). Эволюционное восхождение универсума к духу не может не кульминировать в высшей Личности, не в *чем-то*, а в *Ком-то*, и в этом высшем Сознании, «которым Вселенная осознает саму себя», *сохраняется* весь сонм разумных существ, от кого и через кого шло развитие этой высшей Реальности, и значит, они собираются здесь в адекватном Ей личностном и бессмертном качестве — «уникальными творениями, созданными из самой их сути», «особыми центрами восприятия и любви» (с. 155). Иными мы не можем находиться в единении с высшей бессмертной Личностью: это единство, любовно синтезируя элементы, дифференцирует их.

Выбор религии

Свою личную веру, описанную им в ее эволюции, о. Тейяр чувствует и сознает как малую, но адекватную частичку большого коллективного опыта религиозных исканий человечества, и следующим этапом видит для себя необходимость включиться в этот опыт в его оформившихся вероисповедных формах. Причем он сразу же отталкивается от достаточно распространенного мнения, что религия — дело, мол, сугубо интимно-индивидуальное, *частное*, касающееся в случае каждого только его, личной души, ищущей спасения. И в этом он созвучен русским религиозным мыслителям, для кого такое отношение — извращение религии, полное непонимание смысла, значения и роли христианства. «Ограничивая дело спасения одною жизнью, псевдохристианский индивидуализм должен был отречься не только от мира в тесном смысле — от общества, публичной жизни, — но и от мира в широком смысле, от всей материальной природы»⁶⁶, — как видим, автор этих слов, Вл. Соловьев, вполне в духе о. Тейяра не забывает здесь не только о Деле общего спасения человечества, но включает в него и природу, и материю в целом.

«Я уже косвенным образом осудил это индивидуалистическое притязание с позиции духовной эволюции, к которой привела меня моя

вера в мир, — проявляет свою позицию Тейяр де Шарден. По-моему, религиозный феномен в целом есть реакция коллективного человеческого сознания и коллективной человеческой деятельности в ходе их развития на Вселенную как таковую. Он выражает в общечеловеческих масштабах горячую веру в Единое, которую, как мне кажется, я обнаружил в себе» (с. 158–159). Многие видят в религии еще примитивную, мифологическую (и преходящую) форму первичного осознания человеком мира, своего места в нем, отношений с высшими силами, обрастающую многообразными символическими ритуалами. В видении о. Тейяра, чем больше будет возрастать человек в своей природе (т. е. по мере его *гоминизации*), тем необходимее в этом движении для него религия в «ее необратимом космическом величии» (с. 159), разумеется, религия тоже растущая, творчески обновляющаяся, ведущая человечество к высшей эволюционной цели.

Разворачивая свое кредо в этапах его созревания, поставляя обретенные им верования (в мир и его единство, в дух и бессмертие, созидающиеся в ходе эволюционного синтеза, веры в личный и персонализирующий центр всеобщей конвергенции) перед лицом существующих религий, о. Тейяр предлагает своего рода их *испытание* и затем *выбор* самой истинной из них. Обычно, отмечает он, критерием выбора религии становились чудеса, ими апологеты той или иной веры удостоверяли ее божественную непререкаемость. Тейяр де Шарден, в отличие от Федорова, прошел мимо особого, проективно-показательного смысла Христова чудотворения, приглашающего верующих в Него творить эти онтологические дела — вот и оказались возможны такие его замечания: «Действительно, если взять чудеса, даже евангельские, в том виде, в каком их обычно изображают, то я вынужден сказать, что я верю не в силу предлагаемых мне чудес, а вопреки им» (с. 160). (Здесь чувствуется влияние уже упомянутой модернистской традиции с ее девальвированием «аргумента чудес». Но при этом — отметим — о. Тейяр был более чем далек от ее трактовки таинств как символического облачения глупых религиозных переживаний верующих.)

Впрочем, даже в вопросе о чудесах, тут же противореча себе, о. Тейяр не отказывается от веры во все возрастающую (по главному

вектору эволюции) духовную причинность в мире, ту, что постепенно освобождает существа, вещи и явления от жесткого материального детерминизма. А ведь именно вторжением этой причинности, которой владеет Христос, и объясняли русские религиозные мыслители сам факт евангельских чудес⁶⁷. Так, Вл. Соловьев в письме от 28 июля — 2 августа 1894 года Льву Толстому, не принимавшему все чудесное в Евангелиях и прежде всего само воскресение Иисуса, пытался представить ему своего рода *эволюционные* доводы за главное чудо в христианстве. Он отмечает как раз то, на чем позже так настаивал о. Тейяр: возрастание «духовной силы по отношению к материальному существованию»⁶⁸ — это закономерность, прослеживаемая в развитии мира. Воскресение Христа — как бы новый качественный скачок в эволюции, когда совершенство нравственно-духовного начала в Богочеловеке, благодатной человечности оказалось способно полностью овладеть силами смерти и разложения. И воскресение «первенца из мертвых» можно уподобить чуду такого же свойства, «как появление первой органической клетки среди неорганического мира, или появление животного среди первобытной растительности, или первого человека среди орангутангов»⁶⁹. Позже тот же Вл. Соловьев, в развитие мыслей этого, так и не отправленного, послания, писал в небольшой статье «Христос воскрес!»: «Но то, что представляется как чудо, понимается нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие. Истина Христова Воскресения есть истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума»⁷⁰. И для русского философа это *чудесное* восстание из мертвых являет собой «первую клеточку» будущей обоженной природы человека и человечества, достигающих власти над низшей материальностью, над природными стихиями, воскрешения и преображенного бессмертия.

И о. Тейяр, по сути, лишь настаивает на естественном и постепенном эволюционном обретении духовной причинности, ответственной за ранее невиданное и «чудесное» («непрерывное перемещение к верхнему пределу наших возможностей»), не рассматривая ее «как нечто оторванное» от сущности эволюционного подъема, «как если бы Бог разорвал и не зашил ткань явлений» (с. 160). Оттого признавая «правильно понятое чудо <...> критерием истины», ученый и мысли-

тель полагает его все же «подчиненным и вторичным». Основной принцип религиозного избрания зиждется у него не на вере в чудеса, тем более что понимаются они обычно вовсе не в их высоком проективном духе: удовлетворить может только такая религия, в которой он обретет гармоническое согласование с собственной личной верой, родившейся в процессе ее естественного разворачивания. Иначе говоря, такая религия, что наиболее полно соответствует разумной интуиции бытия, подкрепленной знанием, отвечает глубинной сердечной потребности личности, чаянию высшего блага.

Разумеется, Пьер Тейяр по рождению, воспитанию и образованию принадлежал к определенному вероисповеданию, и перед ним в буквальном смысле, как когда-то перед киевским князем Владимиром I Святославичем, не стоял вопрос выбора веры. Другое дело, что в ходе своего внутреннего развития, сталкиваясь с представителями различных религиозных верований, он по крайней мере теоретически для себя и в спорах с ними (чаще всего друзьями и соратниками по научному исследованию) взвешивал метафизическую, ценностную состоятельность своих и их убеждений. И в предлагаемой здесь «проверке религий» он испытует три основные их группы: восточные религии, «гуманистические разновидности пантеизма» и христианство. (Кстати, еще за два года до «Как я верую», в сентябре 1932, о. Тейяр пишет статью «Путь Запада к новой мистике» (впервые опубликована в 1973 году в 11 томе его Сочинений, носящем название «Направления будущего»), где сравнивает «восточный» (индуизм, буддизм) путь с «западным» (христианство и гуманистический пантеизм). Причем, по мысли о. Тейяра, обновленное, деятельное христианство должно вместить в себя лучшее из «мистики» гуманистического пантеизма с его восчувствием Мира, космического единства, с его верой в ценность действия, познания и преобразования мира.)

В «Как я верую» в подстраничной сноске, обосновывающей отсутствие ислама в его выборе религии, о. Тейяр отмечает: «Он представляется мне своего рода побочным продуктом иудаизма, лишенным собственной индивидуальности. И он может развиваться лишь в сторону гуманизации или христианизации» (с. 161). Интересно, что Федоров тоже квалифицировал ислам как новоиудейство: здесь и

трансцендентный мир единобожия, отсутствие Богочеловеческого посредника между небом и землей, и идея исключительности своей религии, нетерпимое отношение к «чужим», «неверным», активность, часто военная, в покорении мира своей вере, резкая разделительность спасения «верных» и вечного адского проклятия «неверным», достаточно грубо-чувственные образы райского существования, у иудеев больше в декоре мессианского земного царства, у мусульман — в по-смертно блаженной небесной реальности. Однако русский мыслитель посвятил глубокое исследование сути мусульманства в его отличии от христианства и вместе с тем предрекал растущую роль ислама, реальную возможность столкновения цивилизаций⁷¹. Приведу лишь одну цитату из Федорова, звучащую весьма актуально в наши дни: «Магометанство явилось как совершенная противоположность христианству и вместе как гроза на развратившееся общество, как олицетворение свирепой правды, правды без всякой милости; и борьба магометанства с христианством не прекратится, как и магометанство не перестанет существовать, а будет иметь успех, пока христианство будет христианством только в теории, а не на деле; но христианство и само по себе не избегнет гибели, если его идеальное содержание не найдет соответственного выражения в его деятельности» (I, 175).

Тейяр де Шарден признается, что были моменты в его жизни, когда восточные религии (к примеру, буддизм), пронизанные чувством космического, исповедующие Единое и Дух, могли привлекать его. Однако вскоре стало ясно, насколько, казалось бы, общие предметы поклонения таили на Востоке и в его личной вере совершенно разное, а то и противоположное содержание. Там Дух — безличное единство, «материя есть мертвая тяжесть и иллюзия», «Единое возникает вследствие уничтожения» всего конкретного и индивидуального; для него же напротив — дух и личность взаимообусловлены и нераздельны, «материя вся пронизана возвышенными возможностями», Единое «рождается в результате сосредоточения множественности»... Обесценение мира, отрешенность от него, с одной стороны, с другой же — установка на знание и умение, ведущие к эволюционно-онтологическому свершению, поиски Бога, «спасителя человеческой активности». «Две морали, две метафизики и две мистики под одной

и той же монистической оболочкой» (с. 162) — таков вывод автора, решительно отвергающий восточный извод.

Под «гуманистическими формами пантеизма» Тейяр де Шарден имеет в виду новую земную, секулярную «религию» неуклонного поступания человечества к вершинам земных свершений, *религию эволюции*, титанического активизма, выступающую «под разными обличьями (коммунистическими и националистическими, научными и политическими, индивидуальными и коллективными)» (с. 163). Отбросившая Бога и вышнее откровение, эта вера в прогресс, в завоевание пространства и времени, в развитие человеческих способностей и возможностей удаляется у о. Тейяра всё же *религиозной* квалификации, ведь есть в ней «заразительная вера в идеал, которому посвящают жизнь» (с. 162). В близком смысле известный лютеранский пастор и теолог Дитрих Бонхёффер (1906—1945) говорил о «безрелигиозном христианстве», о «святой секулярности» — в них свои идеалы, свой героизм и своя аскетика, устремленность, усилие, реализация... Более того, расцвела она именно на Западе, духовной родине автора, многое в ней отвечало струнам его души, недаром так легко находил он общий язык с «самыми независимыми служителями Земли», преобладавшими в научной среде. Можно сказать, что в лице о. Тейяра получил свое оправдание (по крайней мере — частичное) деятельный, самоопорный западный гуманизм, его культ прогресса, научных, нравственных, социальных свершений.

Сам ученый, познавший на собственной судьбе жесткость и косность церковных оценок и вердиктов, Тейяр де Шарден не мог не понимать логику развития западной секулярности. Огромные и важные импульсы развития человека в Новое время ушли из-под христианской сени в самодостаточное бытование. Там продвижение знаний и умений шло быстро, не без своих крайностей и уродств, но все же в науке, искусстве, психологии, в понимании законов мира, природы человека, в опытном исследовании возможностей и пределов этой природы, в технических достижениях, раздвигающих эти возможности, достигнуто было немало. В лоне «благочестивых» религиозных запретов: *сюда не ступать, этого не касаться, зачем внедряться в тайны естества, всё в воле Божией...* — такое исследование, новое

углубленное понимание природы вещей вообще бы не состоялось. Как писал Вл. Соловьев: «Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же *нехристиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? <...> Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки, жестоких казней, <...> уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих. <...> Дух дышит, где хочет. <...> Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом»⁷². Но в своей свободной автономии, отбросившей онтологические цели и задачи, поставляемые христианством, положительные результаты обмирщенной деятельности людей неизбежно обросли негативными, приведя самую жизнь на земле к опасным кризисам и тупикам.

Описывая собственный опыт общения с «поклонниками прогресса», о. Тейяр отмечал: «В мечтах я часто любил пускаться им вслед и с любопытством пытался угадать, как далеко могли бы совпасть наши пути, но каждый раз очень скоро я испытывал разочарование» (с. 163). В чем же заключалось это разочарование? Ему не удавалось подвинуть их на второй этап своей веры: веры в личность и бессмертие. Да, они были ему близки в своей приверженности Земле, но их цели и дела располагались под «слишком низким небом». Стремясь построить «хрустальный дворец» земной гармонии и счастья без Бога и бессмертия личности, адепты такого *фаустианского* сознания быстро стали вызывать у о. Тейяра «чувство незавершенности, неуверенности, “удушения”» (с. 164).

Федоров в своей критике религий прогресса, включая марксистско-коммунистическую и позитивистскую, был еще более категоричен. Понятие прогресса обнимает лишь социальный, научный, культурный срез развития, забывая о натуральных корнях бытия человека и мира. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему, требует, ко-

нечно, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающей эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления было заменено возвращением самих жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага. Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, но и действия, в прогрессе знания не того только, что есть, а, главное, того, что должно быть...» (I, 53) — в формулировке Федорова истинный прогресс заключается в глубинном онтологическом преобразовании мира, включающем и принципиально новые средства для своего осуществления. Основную ошибку горячих приверженцев религии прогресса, во всех ее разновидностях, включая коммунистические доктрины, как и корни неизбежного краха революционных социальных инициатив, строительства «рая на земле», Федоров (а за ним и все русские мыслители, дожившие до этих попыток у себя на родине) видел в том, что реформаторы не связывали человеческие беды и ущербы с главной, сущностной их причиной — смертью.

Русские религиозные философы настаивали на необходимости трезво учитывать натурально-бытийственную основу всякого общественного действия и прежде всего природу самого человека, направляя на нее свое преобразовательное усилие. Христианская мысль с самого начала указывала на падшесть смертного человеческого естества, его глубинную антиномичность, колеблемость и превратность. Вспомним ап. Павла с его горестным воздыханием «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:24), которое влечет меня делать «злое, которого не хочу», и не дает мне делать «доброе, которого хочу» (Рим. 7:19). Русская мысль предупреждала об этом вполне реальную, стремившуюся к исторической реализации коммунистическую идеологию, усматривая ее утопичность именно в антропологической подслеповатости, в устранении ею метафизических задач победы «над последним врагом — смертью» (1 Кор. 15:26). В этом, как видим, о. Тейяр, не зная этой мысли, был с ней вполне солидарен.

И вот, расстелив перед нами картину своих религиозных поисков, отбросив два первых варианта, Тейяр де Шарден обращается к христианству, к Церкви, «длительным опытным усилием» (вспомним его долгие годы учебы и посвящения) стараясь, как он пишет, «совместить мою маленькую личную религию с великой религией Иисуса» (с. 164). Однако это совмещение вовсе не вышло сразу же столь гармоничным и благостным, как это могло бы показаться. Здесь, в своей религиозной исповеди, автор никак не погрешает против главной установки — «быть абсолютно честным и перед собой и перед другими» (с. 164). С одной стороны, христианство открывало душе то, чего ей так не хватало в первых двух «религиях»: *личность и вечность*. С другой же, ему «долго казалось, что путь к этим вершинам с Земли был разорван, как если бы от меня требовалось взобраться на облака» (с. 164). Перечисляя то, что не удовлетворяло его в историческом христианстве, о. Тейяр фактически совпадает с подобными же претензиями Николая Федорова, который, признавая религию Христа высочайшей *истиной* и самым верным *путем* к Жизни вселенской, вечной и творческой, тем не менее отмечал, что она не завершена «еще ни по объему, ни по содержанию» (I, 379).

Преобладание личной связи *верующий — Бог*, низведение «среднего христианина <...> до роли “юридического лица” в соотношении Творец и тварь», превознесение «ценности духа и сверхъестественности Божественного» привело к тому, что верующий «стал смотреть на душу как на временного гостя в космосе и пленницу материи»: «Поэтому для него Вселенная перестала влиять на весь его духовный опыт примером своего органического единства; дело спасения, — точно замечает о. Тейяр, — стало делом личной удачи и совершается без всякой связи с космической эволюцией» (с. 164—165). Христианская вера, считал Федоров, по своей глубинной сути — проект всеобщего единения и соборного спасения, и стремление только к индивидуальному спасению каждым своей души — путь ложный. Таким же извращением является дискредитация материи как «темницы духа» — и это в религии всеобщего воскресения во плоти с ее высоким духовным материализмом! Мир сей был оставлен на свой закон, с резким разрывом храмовой и вне-храмовой действительности, а религия в роли

лишь духовно-душевной подготовки к Царствию Небесному стала «внемирной», перекосилась в *платонизирующий* спиритуализм. «По-видимому, христианство не верит в человеческий прогресс. Оно не развило или не пробудило в себе *чувство Земли...*» — читаем мы в исповеди о. Тейяра. Отторгнув синергию Божественного и человеческого, явленную в самом Богочеловеке, вся деятельность Которого на земле осуществлялась согласно в двух Его природах, «средневековое»⁷³ христианство, говоря уже мыслями Федорова и Вл. Соловьева, не опознало себя как Всеобщее Дело осуществления Царствия Божьего преображенного бессмертного бытия, обратилось без дела в безжизненный догмат. «Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (I, 378). «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело...» (II, 378).

Без изначальной веры в мир, в ценность его эволюционно-восходящего усилия, без дорогих Пьеру Тейяру «соков материи» он вначале принял христианскую «мораль и богословие вынужденно и условно» (с. 165). Да, вот даже так, признается, оглядываясь назад, о. Тейяр. Более того, ему уже начинало казаться, что его «личной религии присущи такие исключительные и новые требования, что ни одна старая формула не может их удовлетворить...» (с. 165). Но отказ гипнотизироваться катехизической буквой, смелое вникание в истинную суть христианства, приводит Тейяра де Шардена к открытию для себя Всемирного Христа, как в свое время Федорова — Христа Воскресителя, с Его повелением творить великие онтологические, космические дела самому верующему в Него (а значит, ведомому Им) роду сознательных, чувствующих существ. Ни русский, ни французский мыслитель не встали на путь создания какой-то новой религии — в христианстве, глубинно раскрытом, оказалось, и с избытком, всё то, чего страстно желало их сердце, понимал ум, провидела интуиция, находило исследование...

Всемирный Христос, о котором уже достаточно говорилось выше, вновь возникает в исповеди о. Тейяра «как синтез Христа и Вселенной», Альфа и Омега, внутренний духовный импульс эволюции, ее «постепенно восходящего к свободе и сознанию движения», *необратимого*

и *конвергирующего* к «всемирному космическому центру, в котором всё сходится, где всё объясняет себя, ощущает себя и управляет собой» (с. 166). И, как мы уже хорошо знаем, в этот «физический полюс мировой эволюции» он помещает Христа во всей Его полноте, включая необходимую Его «функцию всеобщего соединения и всеобщего одушевления» (с. 167), признаваемую за Ним в Новом Завете, но здесь расширенную во вселенский масштаб эволюционного творения и свершения мира. «Эволюция, открывая вершину мира, делает Христа возможным точно так же, как Христос, наделяя смыслом мир, делает возможной эволюцию» (с. 167).

Первое разочарование при столкновении с католической догмой, с узостью понимания мира, возможностей материи, Земли, человека, рассеялось, когда воплощение Бога открылось ему в его буквальном значении (брака божественного и человеческого естества) и вместе — универсальном, вселенском смысле, когда исходно свойственное Пьеру Тейяру пантеистическое мироощущение обожилось, превратилось в «пан-христизм», не растворяющий личность в лоне Единого, как в старом пантеизме, а напротив, ведущий к единству с Богом через дифференциацию и развитие этой личности. «В Нем (Всемирном Христе. — С.С.) я обрел то, чего жаждало всё мое существо, — личностную Вселенную, господство которой делает меня личностью» (с. 168). Во Всемирном Христе во всем богатстве его смыслов (и прежде всего примирения, творческого синтеза Бога и Мира, Духа и Материи, Единства и Личности...) ценностный идеал о. Тейяра нашел свое осуществление — и не просто как некое мечтание или мыслительная конструкция, а как плод дрящегося религиозного, исторического откровения. А сам этот процесс уточнения *откровенных* истин как одного из главных векторов развития человека и ноосферы оказался для него (и, предполагается, для нас всех) увязан практически, насущно бытийственно, верно ориентируя наше самосознание, волевою мобилизацию нашего целостного существа в мире восходящей эволюции.

В своих внутренних борениях, сомнениях, прозрениях и обретенных надеждах, переданных о. Тейяром в своей исповеди, он чувствует «нечто превосходящее *его* самого» (с. 168), «след <...> того покоя и ожидания, которые сегодня характеризуют религиозное

состояние мира» (с. 169) вообще. Говоря о современном положении трех, на его взгляд, основных религиозных потоков (восточном, гуманистическом и христианском), Тейяр де Шарден усматривает в них некоторую положительную динамику, движение их навстречу друг другу или, точнее — навстречу тому духу синтеза Земли и Неба, Божественной благодати и человеческого усилия, личности и бессмертия, который проникал в экстазы и интенции его личной веры. «Восток, по-видимому, уже почти отказался от первоначальной пассивности своего пантеизма. Культ прогресса всё шире распаивает свои космогонические системы перед силами духа и свободы. Христианство начинает примиряться с усилиями человечества» (с. 169), — кратко отмечает он. А мы можем добавить, что одновременно с французским автором учения христианского эволюционизма в Индии создавал свою интегральную йогу Шри Ауробиндо⁷⁴, и в мысли его Восток дозрел до *западной* идеи личности и ее высшей ценности, до цели бессмертия индивидуальности, а не только безличного Духа. И понятие прогресса гуманистических «религий» расширяется задачами онтологическими, преодоления ограниченной смертной природы человека, регуляции природных, космических процессов: от идеологии прометеизма 1920–1930-х годов в России и в русском зарубежье (Николай Рожков, Валериан Муравьев, Пётр Боранецкий и др.⁷⁵) до современных трансгуманистов, ставящих науку в ее новейших технологиях на достижение цели преодоления смерти, создание постчеловека⁷⁶. Однако всё же сейчас, через полвека после смерти о. Тейяра, фаустянский, прометеистский дух религии прогресса (являющей и в лучшем случае лишь частичный, *дробный идеал*, по классификации философа и экономиста, последователя учения Федорова Н.А. Сетницкого⁷⁷) и тот сильно поыветрился, западная цивилизация, лидер либерально-рыночной глобализации, во многом отбросила гуманистические заветы Нового времени (см. подробнее в заключительной главе «Ноосфера и глобализация»).

Что касается христианства, то в обоих его рукавах, западном, католическом и протестантском, и восточном, православном, оно всё больше осознает необходимость более активно заявить себя в современном мире, утвердить грань христианства социального, воздействовать своими

нравственными ценностями на общественную и культурную жизнь. Конечно, ему еще в целом далеко (не говоря уже о горестном факте разделения христианских церквей) до приятия христианского эволюционизма о. Тейяра, идей онтологически активного христианства русских религиозных мыслителей, отстаивавших синергию, сотрудничество Бога и человечества в обретении преображенного порядка бытия, Царствия Небесного. Но это активно-эволюционное, активно-христианское видение, явившее новый углубленный этап Богопознания и осознания задачи и цели сознательных, чувствующих существ в направленно эволюционирующем мире, так или иначе стоит и неизбежно более настоятельно встанет не только перед церковно-догматической, соборной оценкой, но и перед всей мыслящей Землей, которая в силу самой своей неотменимой эволюционной задачи не может быть задушена объятиями гедонистического потребительства, останавливающими движение человечества к высшей природе.

Так, завершая изложение своего кредо, о. Тейяр высказывает надежду на то, что жители Земли в процессе своего восхождения к коллективному сверхорганизму человечества должны будут сомкнуться вокруг объединяющей их в единой судьбе и задаче религии, и будет она как раз основана на обновленном, расширенном христианстве, в центре которого сияет образ Всемирного Христа, Возглавителя всемирного эволюционного Дела: «Общая конвергенция религий во Всемирном Христе, который, в сущности, удовлетворяет всех,— такой мне представляется единственная возможность обращения мира и единственная форма религии будущего» (с. 169).

В эпилоге к своей исповеди о. Тейяр делает самое поразительное в ней признание, которое вначале может даже несколько шокировать его христианских соратников и обрадовать хулителей: «Да, я действительно должен прожить жизнь так, как если бы в конце мира меня ожидал Христос, и, однако, я вовсе не испытываю особенной уверенности в Его существовании». Хулители скорее всего торжествующе здесь прервут цитату с таким язвительным комментарием: «Нагородил еретический огород, а сам, оказывается, и не верит вовсе во Христа». Однако завершим этот пассаж мысли автора: «Верить — не значит видеть. Как и всякий другой, мне думается, я движусь среди теней веры» (с. 170).

Что за тени имеет здесь в виду Тейяр де Шарден? Да то, что Бог не является нам прямо ни в ослепительности своего Божественного света, ни хоть «единственным лучом *Его* взора», дабы утолить нашу неуверенность, сомнения, тоску, отчаяние... Почти с негодованием отвергает о. Тейяр странно-капризное, психологически причудливое, *слишком человеческое* объяснение учителей Церкви: якобы, «Господь намеренно скрывается, чтобы испытать нашу любовь» (с. 170). Приведем целиком его ответственное, вписывающееся в представление творения как эволюции объяснение факта сокрытости Бога для нас: «Темнота веры, на мой взгляд, есть лишь один из частных случаев проблемы зла. И я вижу единственный возможный путь преодолеть *смертный* скандал: признать, что если Бог позволяет нам страдать, грешить, сомневаться, то это потому, что Он не может сейчас и сразу исцелить нас и показаться нам. А не может Он только потому, что на той стадии, на которой находится Мир, мы еще *не способны* на лучшую организацию и больший свет» (с. 170—171, перевод уточнен мной).

В православном регионе, в русской религиозной мысли близкое видение высказывал Николай Федоров. *Мир сей* с господством в нем вытеснения, смерти, эгоистической самости «чужд духовной природе Бога». И сами люди, разумно-чувствующие создания, виновны в этом, не приходя к осознанию необходимости активного сотрудничества с Ним в творческом восхождении к обоженной природе. «Чуждость эта, чуждость Богу будет устранена, когда все тела (*небесные*, включая Землю, все твари, вещи и процессы.— С.С.) будут выражением мысли и чувства, когда весь мир, который стоит между нами и Богом, будет освящен сознанием, управляем волею. Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром» (I, 174). В своем нынешнем раздробленном, несовершенном естестве человек попросту неспособен по-настоящему ни познать Бога, ни тем более приблизиться к Нему, встретиться «лицом к Лицу». Если русский мыслитель прежде всего настаивает на встречном к Богу деятельном движении самого рода существ разумных, то о. Тейяр делает ударение на Божьем водительстве мира и нас по пути обретения более высокого онтологического статуса, дающего

возможность единения с Ним по высшей, *Его мерке*: «Бог, я убежден, не скрывается, чтобы мы Его искали, так же как Он не заставляет нас страдать, чтобы возросли наши заслуги. Наоборот, склонившись к поднимающемуся к Нему творению, Он изо всех сил трудится над тем, чтобы освятить и просветить его. Как мать, следит Он за своим младенцем. Но мой взор еще не в состоянии Его различить. Возможно, потребуются целые эпохи для того, чтобы наши глаза открылись для света» (с. 170).

Интересно, что еще ранее, говоря о восхождении своей личной веры к вершине ее развития, о. Тейяр делает такое признание: «И если бы я вдруг потерял доверие ко всякому религиозному откровению, то всё равно, как мне кажется, я продолжал бы твердо держаться этих убеждений» (с. 156), т. е. веры в реальность мира, во всеобщую взаимосвязанность его элементов, во *всеобщее единство*, веры в эволюционное движение мира к духу, к личностному бессмертию разумных и чувствующих ее существ. Это для него тот неколебимый и неразрушимый, сверхценностный фундамент, на котором можно выстраивать религиозное самопревосхождение к высшему идеалу, предельную цель, действие человека в мире по ее достижению. Такой идеал, такую высшую цель, действительно, могут принять все. И Федоров со своим призывом ко всеобщему делу радикальной борьбы со смертью, преобразования природы мира и человека обращался ко всем людям, поголовно смертным, к *ученым и неученым, к верующим и неверующим*. Более того, настоящее достоинство разума и сердца человеческого видел в том, чтобы оставаться приверженным высшему благу бессмертия и творчества в теоретически любом онтологическом варианте, даже том, какой исповедуют атеисты: Бога нет, но тогда Он существует по меньшей мере как Идеалия, как проект и мечта о высшем, всемогущем, любящем, бессмертном Существо, к природе которого стремится человек, т. е. как становящийся Бог, как предел восходящей к Духу эволюции, говоря в стилистике Тейяра де Шардена. Но для самого Федорова и о. Тейяра Бог есть, неустанно творящий и совершенствующий Свое творение через сознательные, чувствующие элементы мира, каковые призваны соделаться активными орудиями осуществления Его воли «яко на небеси и на земли»...

Сущность христианства

Если в «Как я верую» Тейяр де Шарден исповедально раскрыл эволюцию своей личной веры, а она для него в конце концов совместилась с христианской религией, то во «Введении в христианскую жизнь», 1944 (в рукописи есть и другое название этой работы — «Введение в христианство») он предлагает уже сжатый, объективированный обзор некоторых наиболее важных для него моментов христианства, включая догматические, с точки зрения их «сильных и слабых сторон», впрочем, каждый раз показывая, как кажущееся *устаревшим* и *слабым* обнаруживает в его оптике целесообразность и смысл, внятный современному расширенному и углубленному сознанию.

Тройная вера

Квинтэссенцию христианства о. Тейяр определяет двумя словами — «Личностная Вселенная». Для него это вполне «реалистическая и биологическая»⁷⁸ оценка, по существу совпадающая с общехристианским и католическим учением. Суть христианского видения мира он кратко обозначил еще в более раннем концептуально-тезисном тексте «Несколько общих соображений о сущности христианства» (1939): в христианстве история Мира предстает как процесс постепенного, все более личностно акцентированного соединения тварных «я» в «Едином высшем Я (сверхличном Боге) <...> в составе и посредством “Я” Христова»⁷⁹. Это видение автор символически изобразил опять же в виде конуса, увенчанного точкой Вселенского Христа и сферой Божественного. Основанием же его тут является «поверхность гоминизации», где множественность достигает уже градуса рефлектирующего сознания, ступени тварных личностей, поднимающихся в своем развитии сначала к центру первой трети конуса, где является исторический Христос, а затем в тяге Божественных благодатных энергий любви восходящих, конвергирующих в финальную Точку.

О. Тейяр выделяет два качества, входящих в структуру, может быть, точнее — в самое сердце христианского вероучения, а еще точ-

нее — являющих «главную и конечную энергию всей системы»: это — примат любви и органическая природа Благодати. Христианский универсум в его высшей форме как гармоничное соединение множества личностей в Личности Божественной может осуществиться лишь через любовь этих личностей друг другу и к Богу, как и любовь Бога к ним. В восходящем творении мира любовь — «рабочий принцип и главная движущая сила» (с. 198). Именно в благодатных эманациях Божественной любви, влекущей к единению, личности *сверх-очеловечиваются*. «С христианской, католической и реалистической точки зрения благодать представляет собой физическое сверх-творение. Она заставляет нас подниматься на следующую ступень космической эволюции. Иначе говоря, ее природа — собственно биологического порядка» (с. 198–199).

Тейяровское понимание благодати близко к федоровскому. Русского мыслителя упрекали якобы в ее недооценке, в большей опоре на человеческие силы. Тогда как по *деловому* пониманию Федорова реальное осуществление Божьей воли, воплощение христианства в качестве метафизического задания людям и означает включение человечества в поток этой Божественной благодати, отвечающей высшим целям вселенского Домостроительства, действующей, как раскрывал это Тейяр де Шарден, *органически* через радиальный, духовный импульс эволюционных и религиозно-нравственных законов. Более того, само наше Дело преобразования себя и мира только в этих потоках пойдет быстро, со всё большим ускорением и успехом, как по *маслу*, маслу Благодати. Это онтологическое, *сверхъестественное* дело (в смысле превозможения природно-смертного естества) отвечает зову Бога, являясь осуществлением *сверхъестественного* (в том же смысле) Божьего обещания и задания. В невосчувствии же этого задания, в *трени*х противления Его воле, противления эволюционным законам всё большего восхождения духа в материи род людской обрекает себя на конечное стирание в ничтожную космическую пыль.

В христианской картине «личностной вселенной» (т. е. динамического вхождения человеческих личностей в единство с Божественной Личностью) о. Тейяр отмечает еще одно важное догматическое положение: всё это происходит «в ходе созидания коллективного челове-

ски-христианского единства (Церкви)» (с. 197). Этот третий фундаментальный пункт веры христианской, «веры в реальность филы Церкви, в которой и вокруг которой Христос продолжает становление в мире полноты Своей Личности», наряду с первыми двумя — «верой в личностность (наделяющую личным началом) Бога, центр мира, и верой в Божественность исторического Христа» (с. 198) — потребовал от о. Тейяра объяснения по самому сомнительному для современного критического сознания вопросу.

Ему, апостолу активно-эволюционного христианства, строившему мост между религией и наукой, между верой и всеми сущностными, активно-практическими силами человека, необходимо было прежде всего ответить перед лицом современного секуляризованного мира, и прежде всего столь ему близкого мира науки и культуры, на одно из наиболее скептических и ядовитых недоумений, связанных с догматом о непогрешимости Церкви, а в католичестве и папы, высказывающегося *ex cathedra*. Как такое возможно для отдельного, даже облеченного высшей церковной властью человека, или даже самого избранного человеческого коллектива, зависящего в своих суждениях от исторических обстоятельств, общественного прогресса, от личностных качеств его руководителей, от степени доступного им знания о мире и человеке, от уровня Богопознания...?! Такое буквальное понимание непогрешимости как «притязания приписать некоей человеческой группировке качество, чудовищно не соответствующее медленной и колеблющейся работе нашего разума» (с. 199), о. Тейяр считает ошибочным. Для него непогрешимость Церкви означает, что эта удивительно живая и стойкая *фила* в человечестве обладает «таинственным разумом» (данным ей, надо полагать, Ее Небесным Возглавителем, боговдохновенным Писанием и преданием, работой мощных соборных умов ее отцов и учителей, подвижников и святых, духовных искателей и мыслителей...), разумом, в котором должна быть особо выражена укрепляющая ее в верном направлении Божественная и одновременно эволюционная интенция к духовному восхождению. Это и есть тот внутренний источник Церкви как *живого организма*, который и позволяет «ей находить среди бесчисленных нащупываний свой путь к зрелости и завершенности» (с. 199). Когда христиане

видят центр и «очаг этой родовой непогрешимости» в Соборах и его решениях, а католики к тому же — в папе (однако выступающем мыслью и голосом всей своей церкви), то для Тейяра де Шардена это равнозначно тому, что «они поступают в высшей степени сообразно с великим законом возрастания разума, господствующим во всей биологической эволюции» (с. 199).

И хотя о. Тейяр в своей логике христианского эволюционизма принципиально снимает тут сомнения и скепсис, всё равно остается много вопросов к исторической Церкви. Где новые манифестации «возрастания разума» в христианской *филе*, когда уже более двенадцати веков (по православной оценке ⁸⁰) не собирается общехристианский высший орган капитальных, догматических установлений, Вселенские Соборы, а между тем столько важнейших новых вопросов и проблем, включая и ключи к их решению, найденные богословами и мыслителями (к примеру, та же синергическая идея богочеловечества или христианский эволюционизм, соотношение науки и религии, новая постановка идеи всеобщности спасения, вопрос о соединении христианских церквей и формах мобилизации религиозной, целеполагающей энергии совокупного человечества...) стучатся в христианское сознание, требуя соборного подхода и вердикта.

Религия онтологического прогресса

Возвращаясь к вопросу о критерии истинности религии, уже вставшем перед ним в его личном кредо, в *выборе* веры, о. Тейяр, человек XX века, уже не может, как уже отмечалось выше, признавать чудо, это осязаемое непостижимой Божественной мощью событие, которое некогда пробивало сердца галилейских рыбаков, мытарей, простых женщин и влекло их к новой религии, за последний аргумент в ее оценке. «Нашим критерием, окончательно определяющим истинность той или иной религии, может быть только способность этой религии придать общий смысл открывающейся нам Вселенной» (с. 199). Но не только: этот смысл должен найти нам необходимое, ответственное место в ней, дать направление нашей жизни и Делу, отвечающему Божественному замыслу о мире. «Истинная» религия <...> должна

узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (с. 200).

Какая другая религия, кроме христианства, отвечает этому высшему критерию! Однако чтобы в этом окончательно убедиться, необходимо совершить одно важнейшее совмещение, тем более что оно совершенно органично и законно. Речь идет о соотношении христианства и такого видения направленной эволюции, восходящей ко всё более нервно сложным, все более сознательным, личностным и духовным формам, которое представляется единственно верным о. Тейяру, и не ему одному (см. об этом подробно выше, в гл. о «Феномене человека»). Прежде всего бросается в глаза общий им «эволюционирующий персонализм» (с. 201). Движение «к возрастанию свободы и личного начала», «к высшим состояниям сознания и духовности», характеризующее эволюцию в ее центральном потоке, проходящем через Землю и человека, метафизически родственно христианским представлениям — о преодолении первородного греха, зла вытеснения и смерти, о преображении мира, в котором «Бог будет всё во всем», о возвышении человека до божественного статуса («обожение»), о «новом небе и новой земле», о Царствии Небесном нового бессмертного бытия («...с точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» — с. 200).

И не только совпадают, но жизненно, бытийственно нуждаются друг в друге — для взаимного дополнения, оплодотворения и конечного высшего синтеза. «С одной стороны, <...> нельзя представить себе христианского всемирного Христа без того, чтобы Вселенная, функция которой состоит в том, чтобы собраться в Нем, не обладала бы (в силу некой эволюционирующей структуры) естественным центром конвергенции, откуда Слово могло бы, воплотившись в нем, действовать и влиять на всю Вселенную. С другой стороны, если бы некий Всемирный Христос не проявил себя положительно и конкретно в ходе эволюции <...>, то эта эволюция осталась бы туманной и неопределенной и у нас не было бы стимула безоговорочно предаться ее устремлениям и требованиям. Можно сказать, что эволюция спасает

Христа (делая Его возможным), и в то же время Христос спасает эволюцию (делая ее конкретной и желанной)» (с. 201). Только христианство может «одухотворить космический прогресс в том виде, в каком он предстает в ходе восхождения человечества» (с. 200), придав ему четко личностную цель, утоляющую самые заветные запросы сознательного, чувствующего индивида (воскрешение, бессмертие, обожение). Но и только активно-эволюционное понимание развития мира, предполагающее со стадии разума действенное участие его носителя в дальнейшем разворачивании эволюции, требует глубинного раскрытия синергически-богочеловеческой сути христианской Благой Вести о Царствии Небесном, о пути к нему, иными словами — требует, по выражению Федорова, *христианства активного*.

Ряд важнейших догм в свете христианского «супер-эволюционизма»

О. Тейяр ставит задачу рассмотреть в самой сжатой сути несколько христианских догматических положений, которые могут особенно смущать современный критический, рациональный ум, даже если он и согласится с тем, что христианство именно такая религия, которая соответствует вектору эволюционного процесса, более того раскрывается в качестве высшей цели на стадии разумно-сознательного его этапа.

а) Троица

И начинает с Троицы: «Для “сегодняшнего” ума понятие о Боге в трех лицах кажется несколько сложным, странным и излишним (“Три лица в Боге? К чему это?..”»)» (с. 203). Но разве только для нынешнего сознания? — вспомним, как об этот пункт препинался ум христианских учителей в первые века существования новой горячей веры, сколько толков, уклонений и ересей завязывалось как раз вокруг понимания Единого Бога в трех Лицах (Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, указания на Которых достаточно ясно представлены в Откровении Нового Завета, а начатки такого видения прикровенно проблескивали уже и в Ветхом Завете)... О. Тейяр никак не внедряется ни в суть былых споров, в ходе которых откристаллизовался в со-

борной формуле этот первый (никейский) догмат христианской церкви, ни в тонкости христианской триадологии, включая и знаменитое католическое филиокве... Из всего богатства тройческого умозрения, разлитого в мысли отцов и учителей Церкви, как восточной, так и западной (соотношение *существа* Бога и Его *равночестных*, нераздельных и неслиянных, единосущных *ипостасей*, особенности каждой из них — нерожденность, рожденность, исхождение — и их бытийственная роль, взаимовлияние их, «общение свойств», психологически акцентированная попытка св. Августина раскрыть сверх-умную тайну Троичности по аналогии с духовно-сущностными силами человека и т. д. и т. д.), о. Тейяр выдвигает лишь самый общий, философско-логический или, точнее, сверхлогический, взгляд — *структурную* необходимость тройственной природы Единого Бога. «...Некоторые верующие из потребности обновить свое благочестие маловразумительным образом отделяют в своем поклонении то Троицу от Христа, то Христа от Его Отца и от Его Духа. На деле же правильно понятая концепция Троицы только *подкрепляет* нашу идею единственности Бога, соотнеся с ней структуру (или, лучше сказать, структурную, конструктивную природу), которая для нас есть признак всякого истинного и живого единства. Если бы Бог не был “тройственным” (т. е. если бы Он не противопоставлялся внутренне Сам Себе), то мы не могли бы понять, как Он может существовать сам по себе, независимо от какого-либо мира вокруг Себя и вне взаимодействия с ним; не будь Он тройственным, мы опять-таки не могли бы представить себе, чтобы Он мог творить (следовательно, воплощаться), не погружаясь целиком в мир, который Он воздвигает. С этой точки зрения тройственная природа Бога представляет собой концепцию, связанную с самыми современными религиозными потребностями. И она раскрывается как важное условие свойственной Богу способности быть личной (и несмотря на Воплощение, трансцендентной) вершиной Вселенной, находящейся в процессе персонализации» (с. 203).

Я, по существу, процитировала целиком тот единственный пассаж, который в творениях о. Тейяра посвящен Троице. В этой богословской транскрипции, предельно свернутой, эллиптической (т. е. пропускающей уже разумеющееся и затверженное) между тем зафиксированы

важные положения. Это и метафизическая перспективность триадической структуры — недаром так упорно держались ее древнейшие мифологии всех сторон света и античная философия, от пифагорейцев до неоплатоников... Это и открываемая Троичностью возможность быть Богу одновременно и трансцендентным центром мира, и его имманентным двигателем. Это и акцент о. Тейяра на Личностной природе Бога, наиболее полно реализующейся в Троичности.

Известно, что догматическое здание православного учения о Троице было в значительной степени воздвигнуто свт. Григорием Назианзином, *вселенским отцом* и учителем Церкви, недаром названном ею Богословом, одним из трех великих каппадокийцев IV века (наряду с братьями свт. Василием Великим и свт. Григорием Нисским). Свт. Григорий Богослов, защищая в одном из своих знаменитых Слов учение о Троице, рассуждал: о том «Божественном единоначалии <...> которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к единому Тех, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти. Посему Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И сие у нас — Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец — родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын — рожденное; Дух — изведенное...»⁸¹. Он же отмечал особое структурно-онтологическое качество Божественной троичности, преодолевающей двоицу и достигающей высшего единства и совершенства — *превыше всякого противопоставления*.

О совершенном творческом синтезе взаимодополненности и равноценности, нераздельности и неслиянности, эквивалентности части и целого, что являет внутренняя жизнь Св. Троицы, питаемая бесконечной любовью и обменом онтологических качеств между ипостасями⁸², много и глубокомысленно размышлял Федоров, видя в нем проективный образец для человеческого всеединства («единство без слияния, различие без розни» — I, 96) на пути к новым бессмертным, обоженным принципам существования. В таком Троичном любовно-личностном синтезе воистину проглядывает для человеков слава столь чаемого идеального склада бытия, вырвавшегося из дурной бесконечности

диалектической борьбы, разделения и вытеснения... Научая искать в догмате заповедь для подражания, для устройства нас самих, нашей мысли, сердца и дела, русский мыслитель видел в Троице (идеальном Божественно-родовом, духовно-сублимированном *коллективе*) образец, относящийся не столько к отдельному человеку, озабоченному спасением своей души, сколько к людям в составе и совокупности всего их рода: «Только достигнув многоединства, подобного Божественному Троиединству, род людской будет носить на себе образ и подобие Божие; поодиночке же подобными Троиединному Богу быть мы не можем, и каждый человек в отдельности, как бы он ни старался уверить себя в собственном достоинстве, может чувствовать лишь свою малость, свое ничтожество, свое полнейшее неподобие Богу» (II, 15). Тем самым, Троичный идеал указывает на необходимость единения, дела не индивидуального, а общего спасения. Этим Образом и образцом указывается, как выйти из нынешнего общества, созданного «по типу организма», и объединиться «по типу Троицы», на принципах *полноты любви, нераздельного единения и неслиянной персональности*⁸³.

6) Исторический Христос

Как полагает Тейяр де Шарден, уверовать в идею Вселенского Христа, в котором развиваются, созревают, совершенствуются и личностно соединяются сознательные элементы мира, пойти за этой идеей, способствуя реализации великого космического Дела духовной эволюции, вполне допустимо и даже привлекательно для современного сознания. А вот представить себе, что это беспредельное, творчески-зизждительное, ведущее к восхождению мир Божественное начало могло когда-то, в конкретном месте и времени втиснуться в малое человеческое тело, для такого сознания не просто трудно, но часто и невозможно. И о. Тейяр, Христов апостол и нынешних образованных агностиков, и верующих, весьма рационально-скептических в отношении всего «примитивно-суеверного» и «наивно-магического» в христианстве (как им кажется), упорно преследует заявленную цель снимать всяческие загвоздки для их ума. Он оставляет в стороне накопленную за века огромную *умную и сверх-умную*, изощренную, эмоциональную теологическую апологетику, исторические

свидетельства, показания святых и выдвигает лишь *свои* простые и свежие аргументы.

Да, возможно, облик Христа для современного захваченного сугубо земно-материальными ценностями человека, даже для человека «верующего», теряется в глубине баснословных веков и выплывает в мифологический или привычно-олеографический образ. Однако вообразить Вселенского Христа, который мог бы держаться Сам собой, не опираясь на живое ядро некогда воплотившегося Богочеловека, — разве что отвлеченное мечтание. И тут — о. Тейяр вытаскивает свой всегдашний, для него неотразимый *натуральный* довод — такой отрыв не «соответствует биологической природе вещей»: «Для Бога воплотиться в эволюционирующем мире значит *в нем родиться*. А как можно родиться в нем, если не от человека?» (с. 204). «Живое и победное понятие Вселенского Христа» вырастает из того образа галилейского Учителя, Исцелителя и Воскресителя, Богочеловека, претерпевшего Крест и Воскресшего из мертвых, кого христианское сознание признало Богом и поклоняется Ему как таковому. «Отказаться сегодня от историчности Христа (т. е. Божественности исторического Христа) значило бы мгновенно предать небытию всю мистическую энергию, накопленную за две тысячи лет в христианской филе» (с. 204).

Как провозвестник обновленного христианства, несущий прежде всего Весть о Космическом Христе, Возглавителе эволюции, о. Тейяр дерзает предложить современному верующему такую вероисповедную формулу его отношения к историческому Христу и Его природе: «Со всеми оговорками в адрес зачастую недостаточно критических попыток благочестивых авторов описать психологию Богочеловека, я верю в Божественность Вифлеемского Младенца, *в той мере и в той форме*, в какой исторически и биологически Она включена в реальность Всемирного Христа, к которому более прямо обращается моя вера и мое поклонение»⁸⁴. Такая формулировка, на его взгляд, сохраняет полную связь с первичными основаниями христианской религии, являясь тем самым позицией «доверяющей и разумной», «законной и «успокаивающей»» (не диссидентско-бунтарской, так сказать) и в то же время не закрывающей свободу «будущему прогрессу человеческо-христианской мысли»⁸⁵.

в) Откровение и чудеса

Откровение Бога человеческому миру, зафиксированное в *бого-вдохновенных* глаголах Писания, убеждает о. Тейяр главным образом свою научно ориентированную, рационально-скептическую «паству», возможно и принципиально достоверно именно потому, что Бог признается *Личностью*, а значит, по закону взаимодействия сродных структур в отношениях мировых частей (вещественное с вещественным, живое с живым, рефлексивное с рефлексивным...), Он может воздействовать именно на созданную по Его образу и подобию человеческую *личность*. Внушать ей через личностные, т. е. рациональные и сердечно-эмоциональные каналы, свою Весть, свое Слово. К тому же, не забудем, христианство обладает одним замечательным преимуществом перед другими религиями: здесь Бог обнаруживает Свой закон, Свои обетования и волю не только через особо выделенных представителей рода людского, таких, как началовожди народа и пророки, но непосредственно через вочеловечившегося Бога Сына, дела и слова Которого уже передали дальше прямые свидетели, Его земные ученики, евангелисты и апостолы. И хотя в самом христианском мире существует немало разногласий по поводу «исторической реальности этого воздействия и этого “слова”», по поводу и его «психологического механизма», о. Тейяр убежден: «Бог открывается нам не извне, как постороннее лицо, а *изнутри*, стимулируя, возбуждая и обогащая поток человеческой психики» (с. 205). Причем принадлежность именно Ему данного нам откровения мы можем опознать по той поразительной глубине и ясности, в какой в его свете встает перед нами суть нашего личного и общего бытия, наша задача в мире.

И вновь Тейяр де Шарден ставит вопрос о чудесах, ведь в них видится прямое вмешательство Божественной воли в естественный природный ход событий. Да, он вполне критически-трезво относится ко многим чудесам (особенно таким, как исцеления), соглашаясь с современным научным мнением о вполне объяснимом воздействии психического внушения на соматику человеческого организма. Главное не в *частных* случаях разного рода былых и современных чудесных исцелений и видений — истинно христианское чудо *перемещается* для него «в область ныне явной “общей жизненной победы” веры в Иисуса»:

«Сегодня (так же как и вчера, конечно, но более явственно) способность христианства уравнивать, направлять, воодушевлять и обогащать человеческую эволюцию (антропогенез) заставляет нас, несомненно, ощущать и узнавать руку Божию в мире гораздо более, нежели какое-либо отдельное сверхъестественное событие» (с. 206). А разве, уже зная основные идеи о. Тейяра, мы не почувствуем вместе с ним, что *эта рука* действует в самом развитии ткани универсума, направленном ко все большему усложнению, затем ко все более изощренному сознанию и духу (цефализация), и особенно явственно — в тех качественных скачках *радиального*, когда *чудесно* возникает новое, до того не существовавшее в космосе и природе явление: органическая жизнь, сознание, рефлексивное сознание, разум...

Но и в личном внутреннем общении с Богом «христианство не было бы христианством, если бы мы не могли думать, пусть в общей и наивной форме, что под воздействием Бога космический детерминизм и космическая случайность смягчаются, обретая конечную цель, и одухотворяются вокруг нас в меру нашего единения с Богом и нашей молитвы» (с. 206). Иначе говоря, получаем мы благодатно от Бога некую нужную нам *чудесную* помощь, но реальность подобного вторжения Провидения в течение нашего существования опознается главным образом интуитивно, вряд ли поддаваясь объективному доказательству.

Вне всякого опытного удостоверения лежит прежде всего целая сфера евангельских чудес, без которых нет христианства (девственная чистота Богородицы, Воскресение Христа, Его Вознесение...), и эти высшие, основоположные чудеса «осязательно толкуют (наподобие книги Бытия) то, что есть “непредставимого” в столь глубоких по смыслу событиях, как погружение Слова в род человеческий или переход Христа из Его индивидуального человеческого состояния в Его “космическое” состояние центра эволюции». Так невыразимое в них, невещающееся в земное сознание находит свое впечатляющее образное воплощение, и бессмысленно применять к этим фундаментальным фактам веры правила научной верификации, сколь же «губительно было бы их (эти факты веры. — С.С.) отбросить (поскольку это означало бы изъять из Христогенеза его транс-экспериментальную сущность)»⁸⁶.

г) Первородный грех, искупление и ад

Трактовка о. Тейяром этих догматов христианства уже была достаточно подробно рассмотрена выше на материале других его работ. Здесь же, на двух страничках, автор конденсирует свой взгляд, ставя вопрос о том, как может трансформироваться центральная для верующих идея спасения «в результате простого сосуществования и сопоставления веры в Искупление и веры в эволюцию». В результате такого объединения двух вер, когда Вселенная открывается в своих гигантских пространственных и временных (взаимосвязанных) масштабах, когда разверзается толща времени земной жизни в эволюционной ее цепи, первородный грех теряет свой ограниченный библейский темпо-локус и «все более стремится сочетаться в недрах эволюционирующего мира (по крайней мере в своих основах) с законом всегда возможного падения и всегда существующего страдания», неотъемлемых от всякого становления с его пробами и ошибками. А искупление все больше начинает раскрываться как всеобщее дело спасительного «исправления и созидания» (с. 208).

Два пункта веры — тайна Креста и осуждение грешников на вечные адские муки — более всего, отмечает о. Тейяр, приводят в недоумение и смущение критиков христианства, вызывают их протест. Крест, искупительное Древо безмерного страдания Богочеловека, сверхразумный начаток Его победы над смертью («смертию смерть попра»), всё же для многих совестливых душ своего рода знак позора для человечества, допустившего смерть Невиннейшего и Чистейшего. Что касается Креста, то Тейяр де Шарден тесно увязывает его *смысл* с расширением Христа Искупителя в Христа эволюции, что придает окончательную полноту Его образу: тяжесть грехов мира, подъятая Спасителем, расширяется до «бремени эволюционирующего мира», и *Крест* встает как «символ прогресса и победы» (с. 208), в усилия пробивающих себя сквозь все препятствия, заблуждения и провалы.

Обращаясь в своей эволюционной оптике к идее ада, о. Тейяр справедливо выводит, что эта идея по сути сгущает закон эволюционного поступания, в котором совершенно неизбежны «отбор и отбрасывание» (с. 209). Тогда страдальческий, *адский* момент предстает

лишь как факт (используя термин Федорова) в истории становления мира, в самой человеческой истории, полной воистину жутких страданий и издевательств над человеком. Вечный же ад — воистину кричаще усугубленный образ дурной бесконечности бытия, не восходящего к новому качеству («пустоворотов бытия», по выражению Андрея Белого), и понимать-принимать его можно только в таком метафорическом смысле. Корни и объективные, и субъективные этой идеи — в земном, природном, социальном, психическом бытии человека. Нам дан прежде всего опыт дурной бесконечности рождений и смертей, последовательного вытеснения каждого поколения последующим, а также длительных, кажущихся вечными мучений, и физического, и особенно душевного плана, — именно они чаще всего приводят к самоубийству, этому выходу их внутреннего ада в желанное ничто, в небытие.

Итак, повторим, ад — во многом лишь черно-живописное сгущение как идеи неизбежных ошибок и потерь в ходе эволюционного становления (как прямо полагает о. Тейяр), так и дурной бесконечности природно-смертной жизни, бесконечности мучительной, стоящей на неуклонном вытеснении последующим предыдущего. Но разве такое положение можно перенести в другой, искупленный, гармоничный, бессмертный эон бытия, к которому так стремится человеческая душа (и учение самого Пьера Тейяра)? В реалистическом смысле избрать вечный ад — будет означать, что найдутся такие любители природно-смертного статуса существования, которые добровольно откажутся от восхождения в совершенную природу, от творческого бессмертия и нового обоженного типа бытия, уйдут в тупиковую природную филу. Но подумайте — разве такое возможно физически, т. е. онтологически (островок природной юдоли в безбрежности преображенного бытия), или психологически (как можно рядом с таким сиянием и блаженством упорствовать в дефектно-смертной, страдальческой жизни?!), или нравственно (разделение единого братского рода людского)? К тому же, как формулирует Сергей Булгаков мнение всех приверженцев идеи всеобщего спасения, «апокатастасис не есть примирение с грехом и его оставление без последствий как даровое прощение. Вся сила греха должна быть изжита и выстрадана в этих веках

веков...»⁸⁷. Речь идет о той «духовной бане» самопокаяния, самоочищения, врачевания (длительной и мучительной по мере тяжести совершенных злодейств), которую проходит всякий грешник в повоскресном состоянии.

Тем не менее буква «ада» существует в христианской догме, и о. Тейяр пытается как-то замазать ее кричащие противоречия. По сравнению с «Божественной средой» (см. подробнее в главе о ней, в подглавке «Эскиз эсхатологии о. Тейяра») здесь автор не позволяет себе нот экстатического «благочестивого» мазохизма, когда он мучительно наступал на горло собственному видению, а пытается спокойно логически разобрать вопрос.

Да, усматривая «во всей полноте процесс объединения мира в Боге» (его-то собственный вариант — вполне тотально объемлющий), всё же пытается он принять и аргументы возможного оппонента: «юридически, если не фактически» (с. 209) отвести место в этой плеромизации «тому, что по какому-то случаю избежало бы этого освящающего (обоживающего. — С.С.) процесса»⁸⁸. «Может ли быть стопроцентно успешным дело спасения человечества, в котором и состоит творение? Христианское вероучение окончательно не отвечает ни да, ни нет на этот вопрос. Но оно напоминает нам о том, что потери возможны и что в этом случае “отверженные” элементы окажутся навсегда устраненными, т. е. отброшенными к антиподам Бога» (с. 209). В таком философски-обобщенном и «нравственно» компромиссном толковании проблемы осуждения (полное устранение «негодных», без всякой адской шокирующей жути) мы как будто сталкиваемся с «мягким» эсхатологическим вариантом Евгения Трубецкого, с вариантом протестантских сторонников идеи кондиционализма⁸⁹, «условного бессмертия», о глубокой сомнительности которого уже говорилось выше (см. сноску 31). А что это за антиподы Бога, темно-кромешные области бытия, куда не достигает Божественный свет, и как же тогда понимать «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3) и «Да будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15:28)?

Впрочем, в этом случае сам о. Тейяр видит в концепте ада лишь предупреждающую негативную посылку дилеммы, ту, что должна лишь стимулировать верный спасительный выбор: «С этой точки зрения

допущение существования ада означает попросту отрицательного рода утверждение, что человек по физическим и органическим причинам может обрести счастье и полноту завершенности, только отдаваясь увлекающему его движению к конечной цели эволюции. Высшая жизнь (т. е. полное сознание всего во всем) или высшая смерть (т.е. сознание, бесконечно разобщенное с самим собой). Всё или ничего. Вот выбор, перед которым нас ставит существование и который выражает идея ада» (с. 209). И уж, конечно, призывает он ни в коей мере «не увлекаться ложными представлениями и воображением», т.е. не воплощать ад в нечто конкретное и обособленное, со всякими там крючьями, сковородками, червями, огнем неугасимым, как в расхожих картинках, или с чем-то еще более фантазийно-изошренным — такое «может привести нас (и такие случаи нередки) к абсурдным и отвратительным выводам» (с. 210). Иначе говоря, не творить, говоря словом Бердяева, «онтологию ада», *совершенно невозможную и недопустимую*: «Немыслимый как сфера объективного бытия, ад существует в сфере субъективной и означает опыт человека и путь человека», существует как *психология ада*, «переживание безнадежности», «потеря надежды на трансцендентный прорыв»⁹⁰.

И о. Тейяр может принять идею ада разве что как «косвенную» реальность угрозы срыва с верного эволюционно-восходящего выбора, как «полное противопоставление Богу», т. е. упорство на ложном, антиэволюционном, губительном для нас, для жизни, для всего универсума пути. Ад, как писал Бердяев, не может по сути быть торжеством Бога, по самой своей идее он — *торжество небытия*, победа дьявола. Впрочем, какая настоящая христианская душа может даже теоретически допустить торжество над Самим Богом возгордившегося, извратившегося в радикальное зло, падшего Его творения (когда-то «сына зари», «помазанного херувима», «печати совершенства, полноты мудрости и венца красоты» — Иез. 28: 14, 11 — и, следовательно, не несущего в себе онтологической невозможности вернуться в первоначальную свою природу)... И наверняка Тейяр де Шарден подписался бы (если бы знал его) над тем моральным императивом, каким завершает рассмотрение идеи ада русский мыслитель, его современник, в своей книге «О назначении человека.

Опыт парадоксальной этики» (1931): «Нравственная воля должна быть прежде всего направлена на всеобщее спасение. Эта абсолютная этическая истина не зависит от тех или иных построений онтологии спасения и гибели, рая и ада. Ни для кого не создавай ада ни на этом свете, ни на том свете, освободись от инстинктов мести, принимающих возвышенные и идеализированные формы и проецируемые на вечную жизнь. <...> “Добрые” должны и на себя принять судьбу “злых”, разделить эту судьбу и тем способствовать их освобождению»⁹¹.

Сам о. Тейяр в самых разных своих работах вопрос о границах спасения разрешал по последнему счету в духе всеобъемлющем, хотя и вынужден был так или иначе раскланиваться с догматическим утверждением своей религии. Этот новый, его взгляд, считает он, всё более укрепляется в современной христианской душе и сознании, именно ему предстоит «выразить живую истинную веру завтрашнего дня» (с. 210). Впрочем, эта вера, еще до о. Тейяра, как уже отмечалось, ярко прозвучала у русских религиозных мыслителей.

Для них в догмате о всеобщности спасения, разделении в *будущем веке* единого рода людского на две полярные категории: спасенных и навечно проклятых, торжествует юридико-судейский поворот в разрешении конечных судеб твари (впрочем, при минимальном богословском вдумывании — настоящий онтологический, даже «правовой» беспредел: за ничтожное *время* в 50–80 лет земной жизни платить кромешной адской *вечностью!*). Казалось бы, *ад и рай* — предельно метафизическое, мистическое представление, *невмещаемое* в наше разумение. А вот Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от нее так и несет «социальной обиденностью», в которую втискиваются божественные откровения, добавим — втискиваются низменно и пошло. Да, эта идея — вполне человеческая, даже исключительно и *слишком человеческая*, замешанная на сомнительном мстительном сладострастии смертного человека, *человека общественного*, обуянного злым эросом борьбы, втеснения, зависти и ненависти.

О том, что вечный ад означал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога, не раз говорили эти мыслители. Тогда надо

признать, что идея темного рока, непреодолеваемой фатальности будто бы вплетена изначально в замысел Бога о мире и человеке. Но это логический и нравственный абсурд. Не говоря уже о том, что такой Бог вызывает, конечно, трепет ужаса, а у особенно бесстрашных сердец нередко — отвращение и отталкивание, но ничего другого... Именно «террор ада», особенно расцветший в католическом регионе, более всего и приводил к богоборчеству. Недаром в «Смысле жизни» философ Евгений Трубецкой с дерзновенным внутренним убеждением писал: «Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом, в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*»⁹².

Человечество, на мой взгляд, ушло в секулярность, по самому большому метафизическому счету, убегая от железно гарантированной большинству адской участи. Иначе говоря, именно этот догматический, катехизический пункт христианской веры стал главной причиной атеизма в исторически христианском регионе. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — всё это вообще не существует в позитивном научном поле современного секулярного мировоззрения. Ад столь нестерпим сознанию и подсознанию человека, что тот вообще предпочел отказаться от обещаний вечности, раз таит она в себе угрозу участи отрицательного, мучительного, черного бессмертия. И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена, и столь решительно (возможно, *всяна* известным *врагом*), такая невмещаемая *чуждость*, как вечность мучений за краткий срок земного существования, да еще в нашей столь несовершенной, смертной шкуре.

Утверждение идеи вечно наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснить исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заплонили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевлял идеал космического преобразования в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель

космогонического процесса — обожение твари и мира. И тут совершенно органично и неотъемлемо видение всеобщего спасения. Оттого здесь столько последователей идеи апокатастасиса от Климента Александрийского и Оригена (отцов идеи) до свт. Григория Нисского и близких к такому видению свт. Григория Богослова и св. Максима Исповедника. Оттого и идея всеобщности спасения с новой силой убежденности, онтологической и нравственной, утвердилась и в русской православной мысли конца XIX—XX веков (Федоров, Вл. Соловьев, Евг. Трубецкой, Булгаков, Бердяев, Н. Лосский, Г. Федотов...).

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед погибелью и стремлением стяжать прощение и спасение через самоотречение от мира, аскетизм разной степени, через строгое следование обрядовым предписаниям... В этом христианстве и силен элемент педагогический, юридически-судебный в понимании отношения Бога к миру. Можно назвать его христианством несовершеннолетнего этапа развития рода людского. Другое — христианство всеобщего преобразования и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность *лучших* перед *худшими*, перед несовершенством и злом мира. Здесь торжествует идея обращения зла в добро, злонаправленных сил и энергий в жизнетворческие и благие, эрос творческой, преобразовательной любви, высшей свободы. Именно его Федоров называл активным христианством.

И когда о. Тейяр пишет об «исправлении и созидании», как сути Испытания, он выражает мысль о возможном исправлении самых тяжелых изъянов, искуплении радикального зла — при условии активных созидательных усилий самих разумных существ в ходе восходящей эволюции, мысль, присущую именно традиции апокатастасиса, особенно в ее углубленной разработке в русской религиозной философии. Так, к традиционным методам искупления — к покаянию, милосердной любви, вере — автор «Философии общего дела» присовокупляет *исследование*, полноту знания природы мира и че-

ловека, глубочайших причин зла и несовершенства в нем («Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу — I, 312), и дело, дело конкретное, касающееся регуляции стихийно-смертоносных сил природы и самого организма человека.

д) Космическая сила Евхаристии и Внехрамовая литургия

Тейяр де Шарден и Николай Федоров — это те избранные фигуры среди мыслителей двух регионов христианства, западного и восточного, католического и православного, которые особенно настойчиво, ярко и смело поставили в современном богословии вопрос о космически-преображающем значении центрального христианского таинства пресуществления хлеба и вина в плоть и кровь Христову, то есть Его мистериального для нас воскресения и нашего причащения к Его бессмертной, божественной природе. И тогда каждая литургия становится возрождением нашей надежды на обретение такой высшей природы, то есть раздвигается в план эсхатологический. Для о. Тейяра церковные таинства не «только символический обряд»: «В той жизненной сфере личного единения с Богом, которую они представляют, они действуют биологически. Нигде эта идея органического действия таинств не выступает с такой ясностью, как в Евхаристии (Литургия и Причастие). <...> В действительности Евхаристия занимает особое место среди таинств. Она — первое из таинств, или, точнее, она единственное таинство, которому подчинены все другие, по той причине, что прямо через нее проходит ось Воплощения, т. е. творения» (с. 210).

В причастии верующий вступает «в физиологический контакт с ассимилирующей силой воплощенного Слова» (с. 210), и на протяжении жизни все его причастия включаются в череду «единого причастия», соединяясь «с причастиями всех людей всех времен», образуя одно растущее «огромное причастие» как «выражение и проявление Божественной объединяющей силы», как приобщение к Христогенезу, «душе всеобщего космогенеза» (с. 211). Приобщаясь к жертвенно подаваемым Телу и Крови Христовым, верующий «прикасается к самому сердцу эволюции», но для этого он сам должен предаться «телу

эволюционирующего мира» всем своим существом, всей жизнью и деятельностью. И такое единение жизни человека в ее личностных склонениях и в космическом замахе с Богом, душой восходящей эволюции, и является *сверх-Причастием*, вышедшим из стен храма во вселенские просторы...

Вспомним, как еще в «Священнике» (1917), а позднее во «Вселенской литургии» (1923), о. Тейяр явил свою *литургию над миром*, когда в отсутствии храма, алтаря, престола, хлеба и вина (в первом случае он — в военной траншее, во втором — в пустыне Ордос во время экспедиции) он «простирает руки над целостностью Вселенной и принимает ее во всей огромности как материю *своего* жертвоприношения», укрепляя себя риторическим вопрошанием: «Разве не весь бесконечный круг вещей входит в ту окончательную Жертву, которую Ты желаешь преобразить?»⁹³. Во «Вселенской литургии» о. Тейяр как служитель Бога предлагает Ему «труды и скорбь мира на алтаре всей Земли»⁹⁴. В своей вдохновенной молитве он рисует свое видение евхаристии как мистического начатка обожения человечества и всего мира. *Чаша* и *дискос* раскрываются как его собственная душа, призывающая к себе все сознательные силы Земли, устремленные к Духу, к новой природе. В ходе такой планетарной проскомидии на этот воображаемый *дискос* возлагается и «неисчислимое множество» людей, кто рядом с ним, в жизни и труде, и безымянные толпы «тех, кто истинно или заблуждаясь, в своих конторах, лабораториях и на заводах верит в прогресс тварного мира и будет сегодня страстно стремиться к свету», в сущности «всё людское море», взывающее вместе к ним ко Христу: «Господи, сделай нас едиными!»⁹⁵. Сам евхаристический момент разворачивается как схождение на Землю Небесного Огня, «пламенной мощи», изнутри освещающей всё сущее, преобразующей не только род людской в *новое человечество*, но и Универсум в его лоне и глубинах: «Таинственно и реально Вселенная, от соприкосновения с насущным Словом превратившаяся в огромную Жертву, стала телом. Вся материя, Боже, отныне воплощена Твоим Воплощением»⁹⁶.

Такое поэтически-мистическое видение, встающее в огненной молитве о. Тейяра, передает и его веру в *реальность* евхаристичес-

кого действия (его он выразил еще в «Священнике» так: «Но пресуществление окружается, как ореолом, реальным, хотя и ослабленным, обожением всего мира»⁹⁷), и его страстное предвосхищение, молитву о раздвижении литургии в триумфальную реальность всецелого, одухотворенного претворения мира и человечества. А это уже требует усилия со стороны последнего, сознательного его включения в задуманное Богом «грандиозное дело» эволюционного восхождения.

Вряд ли будет неким насилием проекция тейяровской литургической метафоры на экран конкретного, проективного видения Федоровым творческой, деловой «внехрамовой литургии», во всяком случае такая проекция дает почувствовать тот безусловный активно-эволюционный потенциал, который содержит высокая мистика «вселенской литургии». Федоров, обращаясь к верующим и неверующим, ученым и неученым с призывом к единению в онтологическом деле, касающемся всех и каждого смертного, утверждает великое значение литургии и для тех, кто видит в ней лишь акт символический, так сказать, прообразовательный, так и для тех, для кого это реальный таинственный акт (как для него самого и о. Тейяра). «Что для верующих тело и кровь Христа, то для неверующих хлеб и вино, или только символ тела и крови Христовой, но как для тех и для других — глубокая тайна, в разрешении коей и состоит наша задача. Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготовляющей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный)⁹⁸, и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (I, 265). При этом не забудем, что само «общее дело» (определение федоровского учения) по существу является переводом с греческого слова «литургия» (общее служение, общее дело). «Вне-храмовое дело есть уже дело не чудесное; оно выше слепого естества, оно сверхъестественно в смысле превосходства разумной силы над неразумной» (II, 48). Дело это — и обуздание

смертоносных внешних стихий, и внутренняя, психофизиологическая регуляция самого человеческого организма, и борьба со смертью, вплоть до преображенного восстановления прежде живших, выход в обоженный, бессмертный порядок бытия — всё включается во внехрамовую литургию. Как сама она обнимает и движет совокупность человеческих коллективных усилий, творческий порыв всех развиваемых возможностей культуры во всех ее отраслях, в ноосферном (сказал бы о. Тейяр) ее синтезе: религии, науки, искусства.

е) Материя и дух. Христианская святость

Христианство — это та мировая религия, которая отмечена высоким духовным материализмом, ее отличительная метафизическая черта — обетование восстановления целостного состава человека (духа, души и тела), воскрешение в индивидуальной плоти, конечно, плоти преображенной («сеется тело душевное, восстает тело духовное» — 1 Кор. 15:44). Мир спасается в одухотворенной, воистину прекрасной новой материальности и телесности. Но, увы, столь очевидная истина христианства, можно сказать, конститутивный ее «ген» — воскресение во плоти, не выпаривание материи до ее исчезновения, а ее одухотворение — как-то удивительно постоянно забывается, заменяясь расхоже-«платонической» верой в загробное бессмертие души⁹⁹. И о. Тейяр, и Федоров были среди тех христианских мыслителей, которые особенно настойчиво напоминали центральный пункт христианской веры, собственно и строя на нем свое учение. Как мы уже знаем, именно тип соотношения и связи материи и духа был у о. Тейяра решающим с самого начала осмысления им своего видения.

Говоря же сейчас о христианской святости, по-новому уточняя ее содержание и смысл, о. Тейяр пишет: «Тогда как в большинстве восточных религий материя, считающаяся злом, должна постепенно отбрасываться в ходе освящения, христианство утверждает ценность и права плоти, которой овладело Слово и которую Оно воскресит. Наряду с духом, Христос спасает и материю, в которую Он погрузился. Поэтому и христианин должен стараться не уничтожить свое тело, а освятить и возвысить его» (с. 213). Такое понимание, на взгляд Тей-

яра де Шардена, еще далеко не овладело умами верующих. До сих пор материя и дух часто предстают в *дуалистическом* и *статическом* противостоянии как начала *разнородные*, и святым признается человек, сумевший поставить свою умерщвляемую плоть на подобающее ей низшее, подчиненное, *служебное* место по отношению к культивируемому духу.

По-новому решить вопрос о должной христианской аскезе позволяет, наконец, раскрытая *эволюционная структура* мира: материя и дух — два неразрывно увязанных элемента одного восхождения, в котором дух растет и совершенствуется только во всё более усложняющейся, *синтезируемой материи*. И тогда истинная высота (святость) христианина будет заключаться в том, чтобы «извлечь» как из своего телесного организма, так и «из всего необъятного “космического” тела <...> окружающей массы эволюционирующей мировой материи» всю наличную в них «*духовную энергию*», направить на реализацию христианского идеала «всю совокупность ее (материи. — С.С.) сил» (с. 214). Такой «верный служитель эволюции», верящий в то, что всё в мире поддается одухотворению и, следовательно, становится священным, более того — работающий на ниве этого Христова дела, и может считаться истинным христианским святым.

Завершая свое «Введение в христианскую жизнь», о. Тейяр еще раз подчеркивает персоналистический характер христианства. Да, высшей целью мирового процесса полагает оно единение сознательных существ в Боге, но это единение происходит не в безразличном слиянии личностных элементов в Высшем Божественном центре, а через их *дифференцирующий синтез* в любви Божьей и взаимной. «В соединенной в одно целое христианской Вселенной (в “Плероме”, как говорит апостол Павел) Бог в конечном итоге не остается один, но Он — всё во всем (“en pasi panta Theos”). Единство во множественности и через множественность» (с. 215).

Понимание религии в качестве пути лишь личного спасения, сугубо частного дела, на чем так уверенно настаивают многие и сейчас, было отвергнуто и русской религиозной философией, и о. Тейяром как искажение христианства. Оно, напротив, предполагает по самой своей сути общее дело, общее и даже всеобщее спасение, соборное

объединение в Боге. Тейяровское видение *дифференцирующего*, максимально проявляющего каждую личность единения в Плероме близко, как уже говорилось, к *метафизике всеединства* русской мысли. Высота и полнота христианского идеала, глубинный «творческий эволюционизм» его, по мнению о. Тейяра, дает христианству все шансы «стать истинной и единственной религией завтрашнего дня» (с. 216).

Христианство и наука

В последней своей небольшой работе «Исследование, труд и поклонение», написанной незадолго до смерти, в марте 1955 года, по поводу проблемы *религия — наука*, кстати, отмеченной замечательной, завершительно-чеканной логикой формулировок, о. Тейяр начинает с самого себя, с директивно жесткого «совета» его орденских начальников, тяготившего над ним несколько десятилетий: «Спокойно занимайтесь наукой, не вмешиваясь ни в философию, ни в богословие...» На что он сейчас с особой убежденностью человека, полвека прожившего «в сердце этой проблемы», прошедшего длительный трудный экзамен сердца и интеллекта, может твердо ответить: подход, требуемый такими церковными рекомендациями, не просто «психологически нежизнеспособен», но прямо противоречит «вящей славе Божией». Чем христианин религиозно глубже, тем более он осознает «дела и победы науки как прибавление или дополнение к Царствию Божьему», так же как и прирожденный, настоящий ученый не может не вдохновиться той «новой перспективой, которую абсолютная ценность открывает естественному объекту его самых глубоких профессиональных предпочтений»¹⁰⁰. Разрыв, нередко резкий, науки и религии, произошедший в Новое время в нашей цивилизации, для о. Тейяра — признак *духовной шизофрении*, т. е. состояния глубоко ненормального, больного и губительного. Человек и человечество, страдающее таким духовно-душевым недугом, не может иметь настоящего будущего.

За проблемой соотношения христианства и науки, относящейся вроде бы не столько к области собственно богословия, сколько к *социологии*

религии, точнее, за предлагаемым им вариантом разрешения раскола христианства и науки, о. Тейяр увидел, если хотите, догматическое откровение о новом творческом, активно-эволюционном этапе христианства, основанном на богочеловеческой *синергии* (хотя само это слово, повторим для точности, он и не употребляет).

И здесь Тейяр де Шарден тоже чрезвычайно близок установкам русской религиозной философии. Почти все ее мыслители, начиная от славянофилов, открывших углубленную работу национального самосознания, впервые четко определивших суть русского способа мышления, русского *логоса* в отличие от западного *рацио*, указывали на устремленность этого логоса к практической реализации своего идеала, к тесной связи мысли и дела, к преодолению всякого рода границ и пределов, которые часто ставил различным областям человеческого ведения и веры кантианский Запад (разделение мысли и чувства, слова и дела, теоретического и практического разума...). Синтез всех сущностных сил человека в русской мысли осуществляется «*гиперлогическим*» разумом, «*верующим мышлением*»¹⁰¹, как выражался Иван Киреевский, возглавляется деятельно-христианским идеалом. Не просто совместимость веры и знания (а таковая была сметена в историческом процессе всеобщей секуляризации), но их согласование и сотрудничество в общем деле преображения жизни — одна из руководящих идей русской мысли. Из ближайших примеров вспомним хотя бы Флоренского, крупного философа и богослова и одновременно ученого-энциклопедиста, физика, математика, инженера, искусствоведа и историка. Для него и секулярная автономизация культуры, и отказ христианства от «жизнеорганизующей» роли, от христианизации истории и культуры, по большому счету, приводит к кризису и тупику обоих: «Современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура»¹⁰². Вспомним и философов «Нового Града» в эмиграции: они, т. е. Федор Степун, Федотов, Бердяев, Н. Лосский, С. Булгаков... прямо декларировали задачу преодоления пагубного исторического развода между христианством и культурой, верой и наукой, церковью и миром, выдвигали идеал христианства, идущего в мир и активно формирующего социальную и культурную жизнь.

Анализ и синтез

В докладе «Наука и Христос, или Анализ и синтез», с которым Тейяр де Шарден выступил в Париже 27 февраля 1921 года перед католическими студентами-политехниками, он ставит столь ему (как и его слушателям) экзистенциально и духовно близкий вопрос: возможно ли плодотворно и гармонично объединить научную деятельность и веру? Апологетика, полагает он, не дала пока на это по-настоящему удовлетворительный, ясный ответ, не впадая в крайность то ли резкого отторжения научных очевидностей, то ли, напротив, их притянутой за волосы богословской утилизации... Начинает о. Тейяр с одного фундаментального пункта, разделяющего науку и религию. И касается этот пункт самого метода их подхода к реальности, того, что он вынес в заглавие своего выступления.

Сколь бы эмпирическим и позитивистским ни было направление научного исследования, в глубине своей, пусть и скрытой, и полубессознательной, оно одушевляется «мистической надеждой», трансцендентным порывом: выйти к сути вещей, найти тот «таинственный Огонь, который надо выкрасть для счастья, — огонь, который осветит глубокий смысл мира, укажет инструмент господства над вещами и их преобразования для нас»¹⁰³. Не просто жить в материальном довольстве и добре двигать человеком — в самой его природе лежит импульс к перерастанию себя, к *самопревосхождению*. Этот импульс и порождает в конечном счете исследование мира, науку: «...чтобы быть больше, надо сначала знать больше» (с. 48).

«Проникнуть в сердце мира», овладеть «пружинами роста существ», загадками их жизни и смерти — органическая склонность человеческого ума и души, и она, предполагает о. Тейяр, выражалась поначалу в неудержимом желании устремиться куда-то в земную даль, к незнакомым, манящим, неприступным лесам, долинам, горам, морям... Казалось, возможно, где-то там на краю Земли, в глубоких ее убежищах, в неведомых местах, предстанет «жилище душ или Богов», сокровенное знание, шанс «на продление себя, другая сторона вещей» (с. 49). Интересно, что Федоров, рассматривая глубинный, подсознательный пласт психики архаичных племен и народов,

отраженный в мифах, народных сказаниях, услышал в нем отголоски того зова, который и привел к расползанию древнего человечества по лицу земли и тем самым к ее открытию и освоению. (Разумеется, на уровне сознания это стремление понималось как продиктованное вполне практическими нуждами расширения ареала пропитания и существования растущего населения.) Если о. Тейяр в более обобщенном смысле расшифровывает этот зов, то русский мыслитель прямо центрирует его на нескольких метафизических переживаниях, изначально определивших человека разумного: *травме* и чувстве смертности, сердечной невозможности принять утраты, порыве найти ключи к тайнам мира, открывающие секрет возвращения к жизни умерших, секрет бессмертия. «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере, в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад» (I, 114). Но чем больше открывалась реальная планета, тем всё больше обнаруживалась иллюзорность подобных наивно-пространственных поисков ушедших предков.

То же отмечает и Тейяр де Шарден: «Еще до того, как методичное обследование закончило обходить Землю, зондировать ее пропасти, мы уже улыбнулись на эти детские фантазмы. Простое размышление обнаружило нам, что, проходя мир по поверхности, мы можем встретить лишь подобных себе. <...> Чтобы познать больше, нужно покинуть круг, по которому движется сегодняшняя жизнь. Только идя в глубину, можно выйти к свету» (с. 49). Если продолжить сравнение с мыслью Федорова, то она ставит предельную задачу: вместо мифологически-фантастических попыток отыскать на *пространстве* земли и возвратиться к жизни умерших — начать синтезированными усилиями всего рода людского извлечение их из *глубины* унесшего их *времени*. Но это, так сказать, крайние точки, которые представляет, с одной стороны, первоначальный, древний человек, с другой — передовая активно-христианская, ноосферная мысль нашего времени. А что же между ними? Куда и как реально двинулась человеческая

мысль в поисках *глубины вещей*? На этот вопрос и отвечает о. Тейяр в своей лекции.

«Каждое существо имеет два полюса, низший, откуда оно вышло, и высший, к которому оно поднимается» (с. 49), — как лучше проникнуть в это существо или вещь, понять их, через какой из этих двух полюсов? Мы можем судить по себе, какой преимущественный путь избрал человек в своем познании мира: желая разобраться, что представляет собой та или иная вещь, мы ее обычно (особенно в детстве) ломаем, расчлняем на части, иначе говоря, *анализируем* ее. «Из этого инстинктивного жеста вышла вся наука» (с. 50) — из презумпции, что суть вещей лежит в их элементах. И тогда дорыться в своем исследовании до самых малейших и простейших кирпичиков сущего становится главной задачей познания. Так наука встала на свою магистральную дорогу анализа, аналитического подхода к действительности. И здесь добилась колоссальных результатов в познании и макрокосмоса, *бесконечно большого* (галактических скоплений, звезд, туманностей, планет и т. д.), и *бесконечно малого*, недр неживой и живой материи в ее атомарной, клеточной структуре, раскрываемой во все большей физической, химической, биологической сложности, и в познании разных форм энергетики вещества, электромагнитной, гравитационной, слабых взаимодействий... Наука в своем наступательном, опытным аналитическом методе приходит к видению «бесконечно диссоциированного» мира: «...анализ материальных масс и анализ энергий привел к столь углубленному разложению вещей на их естественные элементы, что мы уже не можем различить ничего другого, в качестве последней ткани мира, кроме невероятного множества непомерно упрощенных частиц, о которых нельзя сказать, что их отличает друг от друга или отделяет от среды, в которую они погружены» (с. 52—52).

Но не некий ли это научно-аналитически сконструированный фантом реальности? Нет, отвечает о. Тейяр, тут вполне истинная картина мира, и это подтверждает нам другое исследование: не только производящееся здесь и сейчас в *пространстве* тел и вещей, а уходящее в их историю *во времени*. Любое неодушевленное или живое существо возникает в длинной последовательно нисходящей (если глядеть

назад, в их становление и исход) чреды вещей и существ, всё более просто организованных, упираясь в конце концов (или, точнее, в начале начал) в мир элементарных частиц и полей. «Нисходим ли мы в научном видении к временным началам мира или проникаем в тайны его нынешней структуры, всё одинаковым образом сводится к кишению элементов, подчиненных только статистическим законам больших чисел и случая» (с. 52). Итак, некая энергетическая реальность, обладающая зачатком материальной массы и организации, составляет физико-химический фундамент наличных мировых субстанций и вместе с тем представляет своего рода «резервуар», из которого исходят во времени все вещи и существа. И это вполне положительный результат аналитических усилий науки: выход к той основе основ мира, без которой не состоялось бы все его богатство, включая высшие сознательные, гоминизированные формы жизни со всей безбрежностью их духовных перспектив.

Но не губит ли в современном сознании эти перспективы «смертельное очарование материализма», исходящее из видения мира, аналитически разложенного до простейших элементов? И надо ли отказаться от науки в виду такой опасности — ради сохранения и реализации этих перспектив? Чтобы не делать последней ошибки, необходимо всё поставить на свои места: понять, что анализ науки вовсе не приводит нас к «сущностным сферам Мира, к наиболее плотным областям Универсума, к доменам Прочности и Абсолюта» (с. 54). Напротив, этот анализ погружает нас «в самые низшие границы реальности», там, где бытие предстает в своей наиболее *обедненной* и *разреженной* форме. Но последний ли это его «материальный остаток»? Не похоже, и об этом свидетельствует наш научный опыт — границы материальной делимости элементов не поставлены: «Материя — это сущностно безграничное множество, пыль...», в нее всё больше погружаются вещи, теряющие свое *единство*, она не может служить настоящим «прочным основанием мира».

Так уже в этой ранней работе Тейяр де Шарден выходит к главному пункту своей метафизики: «*единственная прочность* вещей дается им *их синтетическим элементом*, то есть тем, что в более-менее совершенной степени есть *их душа, их дух*» (с. 55). И вовсе даже

не в мистическом, а в позитивном вполне, доступном смысле *душа* и *дух* вещей заключаются в организующем их принципе, практически неуловимом, *синтетическом*. А он-то как раз в процессе бесконечного анализа этих вещей, разлагающих целое на все более мелкие элементы и под-элементы, исчезал из поля зрения, вообще как бы испарялся. (Не забудем, что каждая из этих вещей всегда *больше* составляющих ее элементов, и это нечто большее и есть скрепляющая *душа*, залог бытийственной прочности вещи.) По образному выражению о. Тейяра, наука отставила статую ради изучения мраморной ее крошки, устремляясь на безнадежные поиски последнего (первого) самого неразрушимого элемента. Да, в этом огромном, коллективном аналитическом труде поколений ученых обнаружилось *от противоположного* нечто ценное: Реальность мира построена на «законе иерархии и возрастающей сложности в единстве» (с. 56). Но сама эта Реальность, тем более в Высшем ее проявлении, куда устремляется наше чаяние и надежда, никак не может быть достигнута в том направлении, куда движется аналитическое разъятие совокупности вещей. Движение к настоящему Абсолюту лежит в обратном направлении — не анализа, а синтеза, не разложения на элементы, а усложняющейся их концентрации до составления дифференцированного целого.

Иначе говоря, основной редуccionистский познавательный прием науки ее классического периода, сводивший целое к частям и из рассыпи этих частей, все более раздробленных, из свойств этих частей конструировавший целое, никак не может быть универсальным — он обращает нас лишь к материальным *низам* бытия вещей и существ, страдает упрощенным механизмом, выхолащивающим это бытие от его незримой сердцевины, от того, что о. Тейяр называет его «душой». И только новая методология познания, названная в XX веке «холизмом» (от *holos* — целое), с ее основным принципом *целое больше суммы своих частей*, уделявшая особое внимание возникновению в динамике элементов целого новых его качеств, не содержащихся в самих этих элементах, утверждавшая целостность мира во всех его аспектах, от физико-химических до биологических и психологических... может быть приближена ко взглядам о. Тейяра на значение синтетического подхода к реальности. Сам Тейяр де Шарден этого

термина не употреблял, впрочем, работа южноафриканского ученого Я.Х. Сматса «Холизм и эволюция» вышла позже тейяровской статьи, в 1926 году.

Любимой геометрической фигурой о. Тейяра был конус, он не раз обращался к нему — для наглядного пояснения своего видения. Вот и сейчас он уподобляет ему структуру вещей, «как индивидуальных, так и взятых в целом». К вершинной точке конуса, центру конвергенции, сходятся все его *образующие* линии, обратное же движение от центральной точки приводит к его основанию, зоне «бесконечной дивергенции». Аналитическое исследование и есть это обратное движение к рассыпанию, «растущей пульверизации существ» (с. 56). Но зато мы можем теперь, после векового аналитического опыта, уяснить, к чему мы пришли в нашем понимании вещей, и наконец найти новую истинную синтезирующую и синтетическую перспективу мира и направление, в котором мы сумеем обрести то, чего мы страстно, глубинами своего существа желаем. «Чтобы достичь сияющей, прочной, абсолютной области Мира, нужно идти не к самому глубокому внизу и самому далекому позади, но к самому внутреннему в душе и самому новому в будущем» (с. 56). Бесконечная множественность материи, открытая научным анализом, никогда не смогла бы вырваться из пыли, не будь «Высшей Души притяжения», влекущей материю ко все большему усложнению, упрочению, одухотворению: «Анализ материи открывает тому, кто умеет видеть, первенство, первичность духа» (с. 57).

И тут возникает еще один вопрос: способна ли наука, переориентировавшись, вести нас по новому пути исследований, творческих открытий, возвышая нас к самому синтетическому, ко второму полюсу уже не предельного разложения, а высшего единства? И тут вначале о. Тейяр приводит ответ тех, кто выше уже был назван прометеистами (пафос которых звучал в начале 1920-х годов весьма громко): да, наука может всё, ей удалось всё *разложить*, она же сумеет и всё *сложить*, оглянитесь вокруг на научные чудеса, которые нас окружают, то ли еще будет! «не сумеем ли мы, покоряя энергии тела и души, методически освободиться от ограничений нашего организма, научно одухотворить себя?» (с. 58)...

Тейяр де Шарден вовсе не хочет ставить какие-либо пределы научному синтезу, более того он готов выдвинуть такую формулу: «Наш человеческий долг в том, чтобы действовать так, как если бы не существовало границ нашему могуществу» (с. 58). Но вместе с тем, предостерегая от «научной» иллюзии, что мы уже уподобились богам, приходит к срединному, синергическому варианту — соработничества человечества и Бога: «Став по жизни сознательными сотрудниками Творения, которое продолжается в нас, по всей видимости ведя нас к цели (даже земной) значительно более высокой и далекой, чем мы это полагаем, мы должны помогать Богу изо всех сил и работать с материей так, как если бы наше спасение зависело только от нашего мастерства и усилия» (с. 58).

При этом науке не мешало бы освободиться от духа жесткой самостийной гордыни, проникнуться сознанием, что, несмотря на свои фантастические достижения, она способна выстраивать их — по мере роста — в должном созидательно-восходящем векторе только в поле нравственных и религиозных требований и ценностей. У Федорова такая новая наука религиозизируется, становится орудием высшей религиозной цели, возвращаясь на служение богословию как богочеловекодействию (теоантропоургии). *Титаническая* попытка взломать тайные двери природных, эволюционных механизмов, овладеть ими на пути к более полной жизни — обманна и обманчива, если остается в кругу человекобожеского самопревозношения, когда презрительно отбрасывается «моральность жизни, мистическое видение вещей» как нечто субъективное, прекраснодушное, фантомальное.

Тогда как, напротив, именно наша душа, сердечность, нравственность, религиозная интуиция — *на прямом проводе* с Богом, с теми силами, которые строят под воздействием Его творческого импульса «последовательные круги Мира». Столь же важна и для русского мыслителя «общего дела» именно эта установка, у него еще усугубленная родственно-отеческим акцентом: «Только одушевляемые любовью, естественную, родственную любовью сынов и дочерей, наука и искусство могут стать животворными <...> Неодушевляемые родственную любовью, наука и искусство становятся отвлеченными, бездушными или же служат зверским и скотским инстинктам» (II, 202).

Именно включенность в Дело этих драгоценных душевно-духовных качеств — точный индикатор того, что идет, как определяет о. Тейяр, «настоящий органический синтез духа» (с. 59), а не некий его дефектный суррогат, который еще вылезет ой каким болезненным боком. Этот *настоящий синтез* выражается в том числе «в управлении духом нашей плоти, в гармонизации и сублимации страстей» (с. 59), во все большем подчинении «сознательных атомов Универсума» влекущей к себе силе Высшего общего центра, Субъекта нашего религиозного поклонения.

Этим Субъектом является Христос, «полнота, синтетический принцип Универсума», занимающий «пустующее место, отмеченное ожиданием всей Природы», место «высшего Центра конвергенции и устойчивости, в котором всё связывается и держится» (с. 60). Уже в этой работе о. Тейяр сжато являет суть Вселенского Христа, «Альфы и Омеги, принципа и цели, краеугольного камня и замка свода, Полноты и Того, Кто наделяет полнотой» (с. 60), Кто совершил целостный «*божественный цикл*» нисхождения и восхождения, нисхождения «в преисподние места земли» и восхождения «превыше всех небес, дабы наполнить всё» (Еф. 4:9, 10). Наука под эгидой христианского идеала способна не только в своей аналитической работе спуститься «до самого нутра материи в кишение множества», но и взмыть оттуда «к центру духовного единения...» (с. 62) — в синтетическом усилии эволюционного восхождения. Так в едином «*естественном цикле*» Тейяр де Шарден соединяет и «аналитическую область науки и ультра-синтетическую область религии» (с. 61), причем так, чтобы сама наука встала на новые рельсы служения онтологическому делу, сменив свои инструменты с преимущественно аналитических на синтезирующие.

И как всегда, практически нацеленная мысль Федорова, идущая по оголенному нерву проблемы, возможно, поможет нам более осязательно конкретно раскрыть смысловые глубины видения о. Тейяра. И автор «Философии общего дела» определяет путь современной, «городской» науки как основанный на анализе, разделении и расчленении предмета исследования — при крайней специализации научной работы. Также оценивая такое ее направление как «необходимый, предше-

ствующий момент» (I, 231) развития знания, он видит в господстве аналитического типа мышления и исследования своего рода эволюционный тупик, связывая его с функционированием самой промышленно-торговой цивилизации. Она умерщвляет, разлагает, препарирует живые естественные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы изготовить из них обилие искусственных, мертвых вещей. Только новая «небесно-земледельческая культура», ставящая своей целью не ублажение запросов наслаждения и комфорта на краткий земной срок жизни, а прогресс в самой природе человека, восхождение ее к Богу в единении всех, способна переориентировать науку в христианском векторе, не отделяющем знание от высшего блага, от религиозной цели обожения мира.

Такая наука, наука регуляции природы, борьбы со смертью и воскрешения, предполагает, можно сказать, целую серию *синтезов*: теоретического и практического разумов, чувства и мысли, мечты и воли, знания и дела — Божественной и человеческой синергии. У Федорова речь идет не только о синтезе всех наук «вокруг астрономии», т. е. в эволюционно-космическом масштабе, но и о *синтезе* самой этой новой синтезированной науки, искусства как творчества самой жизни и религии, точнее активного христианства, в общем онтологическом деле. Кстати, аналитическая доминанта в целом и науки, и связанной с ней цивилизации уходит в сознательное и подсознательноеприятие смерти, ведь и сама смерть — самый радикальный анализатор, разлагающий живой, сложный, изощренный организм в нечто всё менее организованное, всё более элементарное — до кишящего множества, используя выражение о. Тейяра, до праха и электронов... В такой оптике воскрешение, эта вершина Богочеловеческого дела, предстает как наиболее ярко выраженный синтетический акт, как торжество синтеза: воссоединение разложенного, сочетание частей, воссоздание цветущего личностного целого, да еще и в преображенном, высшем качестве.

В более позднем докладе «О религиозной ценности исследования», произнесенном о. Тейяром 20 августа 1947 года в Версале во время учебной недели, организованной Орденом иезуитов, он особо выпукло явил исследование как «великое дело мира», как обретаемую

человечеством «благородную жизненную функцию», в своей жизненной необходимости столь же насущную, как две фундаментально-природные — питание и размножение. Само появление и развитие этой функции вызвано тем, что человек еще не завершен, его досоздание, включая совершенствование его физического организма, в том числе нервной системы и мозга, идет через его собственное исследовательское и творческое усилие. Исследование составляет один из инструментов активной эволюции земли, во главе которой должен сознательно встать ее единственный разумный агент — человек и человечество как единое целое, как более высокий биологически этаж жизни, носитель «коллективной сверх-рефлексии». Исследование движимо самим эволюционным порывом не просто к выживанию и существованию, а к сверхбытию, к *необратимому сверхбытию* (а что это, как не обретение бессмертного статуса). Недаром и придает о. Тейяр так понятному исследованию, соединенному с преобразовательной практикой, значение религиозное: «Исследование — это форма, под которой скрывается и наиболее интенсивно действует, вокруг нас, в природе, творческая сила Бога», и оттого «сущностно, “онтологически” всякий плод исследования по природе может быть “христианизирован”»¹⁰⁴ для полного свершения Мира.

Принцип максимума. Метафизика действия

Небольшая статья о. Тейяра, написанная на излете его пекинского периода, «Действие и активация» (август 1945) — ценнейшая религиозно-философская дедукция проблемы действия. Она определяет суть и смысл того онтологического максимализма, каким отмечено как его учение, так и проективная мысль Николая Федорова. *Быть* — это прежде всего *познавать*, и такая целевая ориентация долго держалась в центре не только научного, но и философского исследования, кульминировав в критицизме Канта, как известно, поставившего гносеологической активности человеческого ума жесткие, непреходимые границы. (Кстати, одним из самых пронизательных критиков кантовского замыкания мира самой нашей познавательной конструкцией был как раз Федоров, сумевший разомкнуть ее фатальную ограниченность

введением принципа действия, всеобщего онтологического дела, преодолевающего раскол разума на теоретический и практический¹⁰⁵.) Для современной философии, отмечает Тейяр де Шарден, ощутимо выдвинулся уже другой принцип: *быть* начинает всё больше значить *расти* и *становиться*. Мы наблюдаем *динамизацию* не только физики, но и метафизики.

И тут встает четкая практическая задача: выяснить, до каких пределов могут распространяться «принципы философии действия». Если *метафизика видения* (т. е. онтологическая основа познания. — С.С.) предполагает, что реальный мир «полностью и бесконечно *внят* нашему разуму» (как видим, мыслитель выносит за скобки кантовскую традицию, очевидно для него ложную), то в *метафизике действия* такой первопосылкой залегает внутренняя уверенность, что реальный мир «должен максимально и до конца поддаваться *действию* нашей воли и *активировать* ее»¹⁰⁶. Но нет ли бытийственной диспропорции между нашими желаниями, порожденными ими действиями и миром — иначе говоря, не превосходят ли в своих дерзаниях эти желания вкупе с размахом преобразовательной активности сами возможности Вселенной? Дальнейшее размышление над этим вопросом приводит о. Тейяра к убеждению, что мы, т. е. предполагаемый субъект действия, требует от «универсального объекта», приложения его чаяний и дел, являть собой «*максимум* не только истины, но и влечения к себе». При этом он замечает, что это вовсе не тот абсолютный, самодостаточный (в себе) максимум, представленный в оптимистическом видении Лейбница, «но максимум, соотносимый с нашими способностями и нашими стремлениями понимать и строить» (с. 222). Утверждаемый о. Тейяром постулат соотнесенности мира в его возможностях с экзистенциально и онтологически глубинными потребностями человека: «То, что наш разум и наше сердце положительно и сущностно требуют для своего удовлетворения, всем этим Мир обладает» — не что иное, как акт веры, подкрепленный лишь одним аргументом: так получается «по органической и метафизической необходимости» (с. 222). Впрочем, а чем является, скажем, антропный принцип¹⁰⁷ — тоже актом веры или научным принципом космологии? Ведь тейяровский постулат по сути — своего рода метафизическая

транскрипция этого принципа. Само присутствие в мире «рефлексивной воли» с ее принципом максимума (сокровенные чаяния человека воистину простираются *до всего*: от совершенной природы, новой встречи с дорогими ушедшими людьми, бессмертного блаженства до единения с Богом и всем одухотворенным миром, до бесконечного творчества в преображаемом универсуме...) предполагает в силу *внутренней связанности* человека и мира: этот мир обладает структурными качествами, идущими навстречу этим чаяниям и потребности в их действенной реализации.

Какие же это столь жизненно необходимые нам качества мира, без которых само эволюционно-онтологическое действие обречено для нас на несвершение — без этих качеств руки опускаются, «крылья» нашего действия немедленно подрезаются» (с. 223). *Первое качество* — мир должен быть *открытым*, т. е. являть собой *резервуар* неожиданных появлений и проявлений совершенно нового: «Постоянный живой источник, и в то же время пластичный воск, способный бесконечно принимать новые поправки или вовсе переплавляться в наших руках» (с. 223—224). Если в каких-либо областях мир исчерпывается в своих возможностях, то в других более высоких зонах или взятый в целом он остается «неисчерпаемым источником обновления и роста» (с. 225). Тут, кстати, о. Тейяр позволяет себе протянуть аналогию на философию, нравственность, религию: как только те начинают стискивать человеческие стремления к расширению возможностей исследования, обновления и возвышения своей природы неким жестким корсетом, они обрекают себя сами на упадок и поражение. Именно «отрава замкнутых ортодоксий» приводит философские доктрины к чреде их кончин, обессиливает религии, угрожая самому их существованию.

Второе качество: в своем эволюционном поступании мир должен быть *необратим*. Мы уже знаем, что под необратимостью Тейяр де Шарден понимал бессмертие — и в широком смысле, в отношении Вселенной в целом, самых ценных плодов наших усилий (мы должны быть уверены, что творим «вечное дело»), и в самом сугубом смысле, касающемся персонально сознательных элементов мира. С вершины, на которую влечет нас эволюция и куда мы движем-

ся в нашем творческом делании, нас уже ничто не сбросит вниз, «тотальная смерть и рефлексивная активность космически несовместимы» (с. 226), — такая убежденная вера входит в «современную психо-философию действия» (с. 224).

И вот в своей дедукции автор начинает подходить к главной гарантии успеха онтологического действия — «к трансцендентной незыблемой точке», за которую это действие за миром явлений прочно цепляется. С успехами научного исследования «проблема первого Двигателя и последнего Собирателя впереди» (с. 226), иначе говоря, бытийственной Альфы и Омеги, укрепляется не только в головах философов и мистиков, но в общечеловеческом сознании в виде «чувства некоего божественного Присутствия, находящегося за эволюцией и в ней» (с. 226—227). Именно это чувство необходимо раскрыть в качестве высшей и каждодневной опоры нашего действия. Так формулируется *третье качество*: мир «должен содержать или готовить нечто единственное и необходимое для полноты Реальности» (с. 224), в нем «зреет нечто абсолютное» (с. 227). Причем именно через нас, существа сознательные, чувствующие и активные, космическая эволюция совершает «дело *абсолютной ценности*» (с. 224).

В целом эти три качества бытия, как три предварительные условия, на которых человеческая свобода сможет согласиться на деятельное участие в эволюции мира, пока начинают осознаваться лишь меньшинством (и к нему обращается мыслитель). Читатель уже догадался: гарантирует эти качества именно Бог, и оттого успех ждет лишь синергическое с Ним действие. Тогда как те, кто полагают, что человек в своем самостоятельном усилии способен успешно осуществить дело эволюционного преобразования мира, довольно легкомысленно не отдают себе отчета в полной и грозной мере глубин человеческого своевольия перед лицом отсутствия живого абсолюта, удовлетворяющего последним экзистенциальным требованиям личности. Во всяком случае ясно: эти требования должны обязательно входить в целостный идеал общего дела, как то и предлагал Николай Федоров, обращаясь не только к верующим, но и к неверующим, призывая их к одному, по сути, для всех *религиозному* делу. Ведь как позже (в мае 1951 года) писал о. Тейяр по случаю Недели католиков-интеллектуалов в

небольшом этюде с характерным названием «Биология, доведенная до конца, не может ли она привести нас к трансцендентному?», *необратимость*, то есть выход «из условий “дезагрегации”, свойственных времени и пространству (говоря конкретным федоровским языком: достижение бессмертия для всех — С.С.), есть не что иное, как биологическое выражение трансцендентности»¹⁰⁸.

Синтезирующе активный пафос мысли Тейяра де Шардена, столь близкий Федорову, выражает себя в преодолении всякого рода расколов сущностных сил человека, антагонистических двоиц, будь то вера и религия, чувство и воля, знание и дело... «Понимать и хотеть, разум и действие: эти две заглавные способности сознания соединяются в глубине (или точнее на высоте) в одну коренную потребность, в которой эти две способности являются своего рода дифференциалами, аспектами или модусами: потребность единения» (с. 230). Так завершая свою дедукцию действия, он дополняет три уже выведенные им качества бытия, отвечающие глубинным потребностям личности (открытость, необратимость, абсолют), еще одним: *потенциалом единства*. Отбросив *путь упрощения* (называемый им *восточным*: мыслитель имеет в виду то, что он уже рассматривал в «Как я верую», — не *единение*, а *слияние* с Божеством, где стираются и исчезают индивидуальные элементы мира), о. Тейяр выдвигает *путь синтеза* (западный, точнее, «новый путь Запада»), «*обоживающей конвергенции*», предельно персонализирующей объединяемые сознательные монады.

И перед автором встает очередной вопрос: каким особым условиям, *субъективным* (требования человеческого сердца и ума) и, следовательно, *объективным*, относящимся к самой реальности (эту связь мыслитель уже твердо постулировал выше) должен отвечать Мир и Бог, чтобы эта единая конвергенция могла «достигнуть своего максимума душевной близости и интенсивности» (с. 232)? И опять о. Тейяр раскрывает еще три таких условия, по сути лишь углубляя уже сказанное.

Первое условие: чем более и теснее мир соединяется с Богом, тем он становится *сознательнее* и, следовательно, личностнее. Человек, устремленный к абсолюту, «мистик», как называет его автор, никак не

может удовлетвориться неразличимым лоном поглощающего его Божества (тип *восточного монизма*) прежде всего потому, что «внутри такой строго моноцентричной божественной субстанции» уже нет места главному — любви. *Второе* — чем в более полной зависимости от Бога находятся мировые сознательные элементы, тем большее сознание и неразрушимость обретают они, соединяясь с Ним. *И третье* — со всё более глубоким пониманием своей зависимости от Бога эти элементы приобретают сознание, что «в некоторых отношениях Бог не мог (или по меньшей мере уже не может обойтись без них)» (с. 232).

Чтобы правильно оценить последнее ответственное утверждение о. Тейяра, обратимся к тому, как мыслитель чуть раньше попытался заглянуть в антиномию единства (Бога) и множественности (твари) мира, предложив свое синергическое ее решение (повторим, однако, что самого понятия «синергия» он не употребляет). Если признать, что Бог являет (*монополизирует*) в Себе всю полноту бытия, то мир или превращается в некую *видимость*, или становится «частью, аспектом или фазой Бога» (с. 227). Конечно, онтологическое различие Творца и твари, «Божественного центра и элементарных центров, образующих мир», огромно, но о. Тейяр отказывается признать творение «жестом чистого благодеяния», направленным на создание тьмы существ, кому дано разделить полноту бытия, без особой надобности для Самого Абсолютного Существа. Так могли представлять себе творение люди, кому еще не открылись ни «временно-пространственная огромность, ни энергетическая необъятность, ни неизмеримые органические связи феноменального мира» (с. 227). Но нам, осознавшим эти явления во всем величии и божественной творческой мощи эволюции, уже невозможно признать грандиозное, продолжающееся творение некоей игрой, без особого нашего участия приводящей нас к конечному божественному блаженству. Пусть мы изначально «ничего не значащие твари», как выражался свт. Григорий Богослов, ибо по-настоящему не владеем своим заимствованным от Бога бытием. Но наше участие в эволюционном восхождении к новой природе и свободе, к новому качеству бытия, приближающемуся к божественному *causa sui* (*причине самого себя*), содержит надежду, что само это творческое *служение Богу* включает и некое дополнение к Нему

Самому. Мы не можем довольствоваться лишь «эгоистическим счастьем разделить радость высшего Бытия, если мы можем мечтать о бесконечно более высоком счастье дополнить эту радость» (с. 228), Плерому преображенной реальности. Тем самым о. Тейяр осознает, что он вводит некоторые новые основы в онтологию человека и Бога, строит «*метафизику, основанную на творческой функции* (и не только Бога, но и человека. — С.С.) и на максималистских требованиях Единства» (с. 233).

Синтез двух вер

Задачу преодолеть размежевание между разумом и верой, наукой и религией как одну из центральных для судеб человечества, сознательно-творческого агента дальнейшего разворачивания восходящей эволюции, о. Тейяр продолжает настоятельно ставить и дальше, вплоть до самых последних своих статей и заметок. В журнале «Эспри» (август 1946) он публикует небольшой текст «Католицизм и наука», где возвращается вновь к истокам конфликта науки и веры, остро вставшего с эпохи Возрождения. Правда, тогда, в первую его фазу, этот конфликт раздражающе коснулся прежде всего церковного сознания. Непреодолимые, казалось, трудности согласования библейских представлений о плоской и статичной земле, о *буквальных* семи днях творения с новыми революционными данными науки, привели, как известно, к репрессивной реакции, к сминающей агрессии Церкви по отношению к конкретным ученым (Галилей, Коперник...). «Но мало-помалу, вместе с успехами физики и естественных наук, выявился значительно более общий и глубокий раскол»¹⁰⁹, и связан он был с тем, что христианская догма, сформированная по мерке неподвижного «александрийского космоса», столкнулась с огромной движущейся, развивающейся Вселенной, с эволюцией живых форм на Земле, со всем, что во всеоружии добытого опыта и исследования преподнесла миру наука. На что надо было отвечать изнутри самой сути, логики и ценностей религии Христа. Именно о. Тейяр был среди тех, кто как раз это и делал, в высшей степени убедительно и обнадеживающе для самого христианства обнаружив в нем огромную потенцию космичес-

кого типа, ведущую человека и мир к высшей природе. Но об этом уже достаточно было сказано выше.

Остановимся лишь на углублении в смысл той новой веры, которая возникла в человечестве в поле видения становящейся Вселенной, видения восходящей к сознанию и духу эволюции живого. Эта новая вера отталкивалась от неподвижной Вселенной богословия, от пассивно понятого христианства, не оставлявшего человеку активной роли в онтологическом, эволюционном деле, — в ней «...некое Божество, целиком имманентное миру, постепенно шло к тому, чтобы занять в человеческом сознании место трансцендентного христианского Бога»¹¹⁰. Речь идет о религиозной вере в будущее, в прогресс мира, вере в человека, под водительством науки двигающего свою эволюцию в направлении более совершенного существа, о своего рода «неогуманистической мистике *Вперед* (En Avant), которая несовместимо сталкивалась с христианской мистикой *Ввысь* (En Haut)...»¹¹¹ (о чем уже упоминалось выше). В их противостоянии о. Тейяр и видит сущность современного религиозного кризиса, полагая, что само пришествие Царствия Божия зависит от разрешения конфликта этих двух вер, *веры в человека и веры в Бога*. Христианский эволюционизм о. Тейяра уже не только не стоит в безнадежном антагонизме с верой в человека, верой *вперед*, но старается ее согласовать с верой в Бога в одном активно-эволюционном порыве (вспомним и призыв Федорова к объединению всех верующих и неверующих в общем деле борьбы с разрушительными, стихийными силами природы, со смертью).

Конечно, о. Тейяр прекрасно осознает различие этих двух религиозных потоков в нынешнем их виде, не синтезированных пока в единой целостной «гуманно-христианской вере»¹¹² (русские мыслители сказали бы — в богочеловеческой вере). Одна вера одушевлена «фаустианским духом», опирающимся лишь на собственные силы человека, другая — «христианским духом», «направленным в его (человечества. — С.С.) созидательном усилии к единению с Богом, который нас поддерживает и привлекает всеми силами эволюционирующего Мира»¹¹³. И тем не менее Тейяр де Шарден видит возможность их «благородного соревнования» на одной ниве *строительства земли* и самого человека, хотя сами христиане, испове-

дующие синергию с Богом, верят в то, что последнее слово останется за ними, что именно их динамическая вера сумеет убедить всех. Ибо она обладает двумя качествами: «валоризацией» (наделенностью высшими ценностями), под которой о. Тейяр понимает прежде всего Божественную гарантию, несмотря на временную смерть, необратимости и незаменимости главного для нас, нашей личности, и «аморизацией», любовью как принципом связи всего со всем, и прежде всего с Богом, сверхличностная природа Которого в своей бесконечной любви «способна <...> развязать в глубине наших душ такие силы любви, перед которыми бледнеют и ничего не стоят все другие формы духовной энергии»¹¹⁴.

Иначе говоря, именно активное христианство содержит полноту идеала, не имея которой (воскрешение умерших, бессмертие в преображенной природе, единство с Богом, бесконечное творчество в любви и красоте во всей Вселенной — последнее входит в состав этого идеала у Федорова), человекобожеская религия прогресса легко выдыхается, не давая утоления самым глубинным вздохам сознательного, чувствующего существа. Оттого и завершает о. Тейяр такой афористически точной фразой, варьирующей его постоянную мысль: «Эволюция — дочь науки. Но в конце концов, может быть, именно вера в Христа завтра спасет в нас вкус к эволюции»¹¹⁵.

Стремясь к выходу в мир своих идей с целью практической их реализации (ибо в этом состояла сама их суть), о. Тейяр придавал огромное значение системе нового воспитания и образования — в духе активного эволюционизма, синтеза двух вер. В самом последнем его небольшом тексте «Исследование, труд и поклонение» он пишет о необходимости «специализированного религиозного обучения» исследователей и рабочих, тех, кто трудится в лабораториях и на заводах (имея в виду для начала верующих католиков). Это интеллектуальное и духовное образование, которое о. Тейяр планирует проводить на специальных семинарах, в особых учебных центрах, во время уединения (для иезуитов), полагает переориентацию сознания, внедрение нового образа мира и человеческой в нем задачи, одушевляясь общей целью: выявить, прояснить «связи, генетически соединяющие между собой Царство Божие и человеческое усилие»¹¹⁶. Характерно само

выдвижение двух центральных фигур, «авангард поднимающегося общества»: ученого-исследователя и рабочего, получающих осознанное право сказать себе, что они достигают Вселенского Христа *в своем труде*. Как в свое время Федоров предлагал свое активно-христианское переосмысление годового и суточного церковного круга, включив в него проективные этапы реализации Богочеловеческого дела, так и о. Тейяр хочет наполнить новым содержанием само понятие христианского совершенства, расширив его добродетелями исследования и труда, в частности, активно-эволюционно реформировать и духовные «Упражнения» Игнатия Лойолы, наэлектризовав их вектором высшей цели: «К небу через завершение Земли».

«Христианское» (Последняя исповедь и последний синтез)

За два месяца до кончины о. Тейяр берется за написание работы, которую он лелеял в глубине души и сознания пять последних лет жизни, делясь своим намерением разве что с Жанной Мортье, душеприказчицей его трудов. Он определял этот предполагаемо итоговый свой *опыт*, получивший у него название «Le Christique» («Христианское»), как вещь *сутобо конфиденциальную, для себя самого* и самых близких ему людей, как своего рода конденсат «Божественной среды», «Вселенской литургии» и «Сердца Материи». Именно таким текстом, содержащим суть его *послания* в мир, хотел завершить он свой жизненный и духовный путь. Причем в нем он остался верен одному из начал своего наследия — началу экзистенциальному, исповедаальному, выводящему, однако, его собственный метафизический опыт к градусу всеобщего: с такой ноты он начинал, и она одушевляла многие его писания, прежде всего религиозно-философского плана. Тейяр де Шарден так сразу и объясняет свой замысел: это вовсе не спекулятивное рассуждение, излагающее «основные линии некоей долго зревшей и искусно скомпонованной системы», а *объективное свидетельство* «определенного внутреннего события», «личного опыта»¹¹⁷, в котором он усматривает четкий след вполне объективных эволюционных и христианских истин.

По существу, о. Тейяр, как он сам признается, «после сорока лет непрерывного раздумья» (с. 97) остался верен все тому же «фундаментальному видению» (с. 98). Да, словесное его выражение уже в чем-то потеряло возбужденную свежесть первооткрытия и образное роскошество ранних работ, но приобрело зрелую лаконичную точность, сохранив при этом всё ту же очарованность открывшейся истиной, страстное ее переживание. И неотступная потребность мыслителя в том, чтобы вновь (тут — в последний раз) представить свое видение и убедить в нем других.

Тейяр де Шарден, как и Николай Федоров, принадлежит к типу мыслителей-пророков: сила их мышления укоренена в моноидею, в явленный им смысл мирового развития, в откровение высших религиозно-практических целей рода людского. Именно главная их идея-прозрение, синтезирующая поднятые ими глубины христианской веры с научным открытием эволюционного движения, задает новую оптику взгляда на мир и человека... Это в высоком смысле — *однодумье*, хотя и демонстрируют они колоссальное *многодумное* богатство знаний и неожиданно-освежающих взглядов, брошенных на самые разные предметы жизни и культуры. И всё же заветная их мысль ввинчивается, углубляясь и уточняясь, облакаясь во все более чеканные формулы, в один и тот же круг тем и идей. При том что произведения их не поступали вовремя, по мере созревания, к читателю, в новых работах авторы опять же оказывались перед лицом как бы нулевого знания миром их учения. И обременялись эти возобновляемые попытки изложения идей повторами, пророческой риторикой, отлитой в формулы и мыслительные теоремы, кочевавшие из текста в текст. Как они же неизбежно кочуют и здесь из главы в главу при рассмотрении основных граней учения и циклов работ о. Тейяра.

И всё же, рассматривая его завершительную религиозно-философскую исповедь, я не стану повторять того, что уже было выше подробно сказано по поводу *фундаментального видения* мыслителя, а подчеркну лишь те новые алгебраические стяжения в формулировке этого видения, которые характеризуют «Христианское». Два чувства — *космической конвергенции* и *христианской эмергенции* (т. е. возникновения, появления религии Христа), пронизавшие его до «мозга ко-

стей», стали основными духовными составляющими существа о. Тейяра. Более того, сама интенсивно пережитая *нераздельность* этих двух мировоззренческих половинок, преломлявших для него лишь под различными углами зрения единую реальность, явилась внутренним неиссякаемым ключом «радости и силы его жизни», пролилась таким ярким источником света, в котором преобразились «самое глубины Мира» (с. 97).

По существу, в Тейяре де Шардене сомкнулся новый опыт человека XX века, сомкнулся осознанно, отрефлектированно, как ни в ком другом (вот оно качество провозвестника новых истин и путей!): одновременно созревший опыт науки и активного христианства. Именно этот опыт синтеза дал выход к «сверх-измерению вещей», к видению «Вселенной, проникающей в самой динамике своей эволюции новыми принципами любви и личности...» («L'Univers s'amoissant et se personnalisant dans le dynamisme même de son évolution» — так буквально звучат завершительные формулы о. Тейяра: *аморизация* и *персонализация* универсума как заветная ось эволюции, объективная и ценностная).

Конвергенция Универсума

В «Христианском» о. Тейяр напоследок проводит перед своим умственным взором основные интуиции и обретения своего видения. Он еще раз напоминает: эволюционное развитие ткани Универсума — процесс направленный, *упорядочивающий*, «порождающий через последовательную “корпускулизацию” космической энергии бесконечное разнообразие (все более сложное и все более “психизированное”) атомов, молекул, живых клеток и т. д.» (с. 99). С другой стороны, идет всем известный физический процесс энтропийного разупорядочивания энергии, ниспадения к более элементарно-вероятным ее формам. Естественно встает уже известный нам вопрос: за чем же в этом не просто беспорядочно-хаотическом движении, а в *становлении* мира, в превращениях энергии и материи останется «последнее слово»? Что окажется *космически* сильнее — «величественная и неутомимая энтропия» или «все более и более сложные, все лучше и лучше

центрированные узлы, сформировавшиеся в течение планетарных лет», иначе говоря — «неорганизованно-бессознательное» или «организованно-сознательное» (с. 99, 100)?

Экспериментальной проверки подобный вопрос еще, разумеется, никак пройти не мог, да и современная «строгая» наука выносит его вообще за пределы своей компетенции, оставляя разве что философии и разного рода радикальным фантазийным мечтаниям... Для Тейяра де Шардена, напротив, это вопрос вполне «технически разрешимый», достаточно лишь изменить фокус научного взгляда на мир, поставив в его острие «биокосмическое значение» великого человеческого явления, феномена человеческой *со-рефлексии*. О том, как в его свете по-новому стройно и обнадеживающе просматривается перспектива всего космогенеза и *назад и вперед* достаточно говорилось в главе о «Феномене человека». В «Сердце материи» о. Тейяр противопоставлял научной идее *падения*, деградации физической энергии в рассеянную теплоту, предполагающую мир «де-витализированный», лишенный жизни, «интегральную энергетику Универсума», устремленную в процессе эволюции к «космическому полюсу объединения» (СМ, 63). В этом процессе конвергенции выходят на поверхность новые антиэнтропийные закономерности, связанные с зонами жизни и сознания, с ростом любви как главной и высшей формы новой единящей, творческой энергии.

Остается отметить в этом отношении включенность Тейяра де Шардена в традицию мысли, идущую для него от Анри Бергсона. В своей «Творческой эволюции» ставшей, как мы помним, решающим толчком к кристаллизации мысли Пьера Тейяра, Бергсон явил впечатляющую картину того, как энтропийным физическим силам упрощения, дезорганизации, распада противостоит противоположная тенденция к усилению порядка, организации, связанная с эволюционным потоком жизни и сознания. Разумная деятельность рода людского при этом выходит у него в авангард зоны накопления энергии, творческой мощи, стремящейся к одухотворению и преображению мира и самого человека: «Как крошечная пылинка едина со всей нашей Солнечной системой, увлекаемая вместе с нею в том неделимом нисходящем движении, которое есть сама материальность, так и все

организованные существа, от низшего до самого возвышенного, с первоистоков жизни до нашей эпохи, повсюду и во все времена, только и делают, что выявляют единый импульс, обратный движению материи и неделимый в себе самом. Все живые существа держатся друг за друга и все уступают одному и тому же колоссальному напору. Животное опирается на растение, человек возвышается над животными, и все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть»¹¹⁸.

Что касается России, то здесь пробил себя целый поток активно-эволюционной, космической мысли, где развивались представления об антиэнтропийной сущности жизни. Это и Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817–1903), больше известный как драматург, но одновременно и самобытный мыслитель, автор «учения Всемира»: он тоже связывал восходящий характер эволюции с преобразовательно-космической деятельностью человечества. Это и первый русский физик-теоретик Николай Алексеевич Умов (1846–1915), о котором уже говорилось в предыдущей главе (кстати, он предлагал ввести третий антиэнтропийный закон термодинамики, приложимый к областям жизни и сознания), с его идеей о «силе развития», направляющей живое ко все большему совершенствованию сознания: «С возрастающим в ряде живых существ усложнением жизни должна поэтому возрастать и способность к творчеству и ее последовательный переход от бессознательных к сознательным актам»¹¹⁹. Как и Тейяр де Шарден, русский ученый полагал, что этот процесс становится в человеке его определяющей родовой чертой, ведя к появлению нового высшего эволюционного типа. Это и Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935), родоначальник русской космонавтики — убежденный в возможности преодолеть энтропию, достигнуть «вечной юности» Вселенной, он в своей оригинальной, хотя и эклектичной, *космической философии* рассматривал мысль и разум как важнейший фактор в эволюции космоса. Не говоря уже о неоднократно здесь упоминаемых Вернадском, Федорове и его

последователях XX века Н.А. Сетницком, А.К. Горском, В.Н. Муравьеве ¹²⁰...

И Бергсона, и Тейяра де Шардена, и русских космистов объединяет видение эволюционно следующего планетарно-всечеловеческого этапа жизни, новой коллективной общности, своего рода единого организма сверх-человечества, который только и может в полной мере стать эффективным субъектом онтологического действия. Но, как уже отмечалось (см. подробнее в главе о «Феномене человека»), их разводит тот вектор не вселенской *экспансии* жизни и сознания (как у Бергсона и русских мыслителей), а *конвергенции*, которого упорно держалась мысль о. Тейяра. Вот как объясняется он на этот счет в своей последней работе: «Многие теоретики биогенеза все еще говорят так, как если бы космический (антиэнтропийный) дрейф к упорядочиванию в конечном итоге выражался в *разнообразной и рассеивающей экспансии* живых форм. Из правильно интерпретированного факта земной *со-рефлексии*, напротив, следует, что этот дрейф, достигший своей зрелости, неизбежно принимает форму *дифференцирующего и приводящего к единству центрирования* (*d'une centration différenciante et unanimitante*) всей гоминизированной части ткани вещей» (с. 101).

В «Христианском» о. Тейяр нанизывает свои обоснования формулы мира, *конвергирующего* к самому себе, свертываемого в самом себе: ему такой процесс «“психогенического” собирания мира в себе» кажется отвечающим в полной мере эволюционному видению и заданию, «*универсальному потоку объединения и достижения необратимости*», движимого «высшим динамизмом, контролирующим и сверходушевляющим изнутри все другие динамизмы» (с. 101). Таким образом надеется о. Тейяр, убедив других в истинности центробежного эволюционно-космического движения, создать тем самым такую «неосреду видения и действия» в лоне которой якобы процветет антропогенез, т. е. дальнейшее восхождение человека к высшей природе, или, говоря словом самого мыслителя, «ультра-гоминизация» безгранично распадется в своем движении вперед...

Интересно, что из всех русских космистов только у Сухова-Кобылина мы можем найти некую аналогию *инволюционной* направленно-

сти эволюционного тейяровского финала. Правда, у русского мыслителя он соединяется с космическим распространением человечества, проходящего три фазы своего развития: сначала человечества земного (теллурического), затем солнечного (солярного) и наконец звездного (сидерического). Но активная эволюция человечества включает при этом и его «бесконечную инволюцию <...> в себя самого, поступания в глубь» самосознания: «третий момент — *свободное*, освободившееся от кандалов пространства, жизнерадостное, летающее человечество, одухотворившееся до пределов невесомой материи, т. е. *эфира*, с самим собой соклоченное, свободное до исчезания плоти, одухотворенное, как сам эфир, беспространственное, сверхчувственное, невидимое человечество» ¹²¹. Называя свое учение еще «неогегелизмом», Сухово-Кобылин не был собственно христианским мыслителем, склоняясь к идее становящегося Бога, каковым и должно было стать его одухотворенное, «бестелесное», сверхразумное человечество. Это отсутствие настоящей христианской закваски приводило и к селекционной жесткости его акцентов, рожденных экстраполяцией на человека дарвиновских законов животной эволюции («слабые огнем селекции потребляются и исчезают, а сильные развиваются, крепнут и процессуют» ¹²²), и фактически к полному отсутствию *любви* как движущей силы единения с Богом и основы нового тотально личностного принципа бытия, как у русских христианских мыслителей и о. Тейяра.

Эмергенция (возникновение) Христа. Пан-аморизация

Помещение *человеческого феномена со-рефлексии* в центр и во главе эволюционной картины мира не просто изменяет ее перспективу, но указывает четкое ее направление. Аналогично и возникновение *христианского феномена* не просто обогащает религиозную палитру земли, но обнаруживает свое уникально-ценное космическое значение, занимает «осевое место, стрелой направляющее вверх психические энергии человека». И первое, что удостоверяет такую исключительную претензию этой уже двухтысячелетней религии, — ее «необыкновенная и многозначительная мощь “пан-аморизации”» (с. 103).

Доказательства того, что возникшая удивительная любовь к Богу и Миру, невмещающаяся в сознание неверующих (разве это возможно — любовь к чему-то *Неосязаемому* и *Универсальному*?!), как и милосердная любовь к ближнему, реально живет в сердцах христиан, у о. Тейяра просты — их являет сама жизнь и дела верующих, подвижников и святых, само существование христианства: «Ибо, если бы ее не было, все монастыри и все церкви Земли опустели бы не сегодня, так завтра; и христианство, несмотря на обрамление из ритуалов, предписаний и иерархии, сошло бы к нулю — и неизбежно» (с. 103). Для о. Тейяра неопровержимо одно: какие бы объяснения этому ни давались, «самый пылающий очаг коллективной любви, который когда-либо возникал в мире, горит *hic et nunc* (здесь и теперь — лат.— С.С.) в сердце Церкви Бога» (с. 103).

Анализируя силу притяжения к себе религии Христа, о. Тейяр выделяет три чудесно и продуктивно соединенные в ней качества, составляющие ее неповторимую духовно-генетическую программу. *Первое* — это земное, через рождение, воплощение Бога в человека, историческое включение Господа Иисуса Христа «в сам процесс эволюции». Чем и осуществился уникальный опыт физической явленности, *осязаемости* Бога. *Второе* — факт Воскресения, из *Христовы Центра* (Centre Christique) универсально расширивший свои последствия. Точнее уяснить предельно лаконичную формулировку о. Тейяра нам помогут капитальные разъяснения ап. Павла в 15 главе Первого послания к Коринфянам, где он нерасторжимо увязывает воскресение Христа с будущим всеобщим восстанием: «Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых» (1 Кор. 15:12). В воскресении Богочеловека победа над смертью «первенца из умерших» распространяется не только на Божественную, но и на нераздельно с ней совмещенную человеческую природу Иисуса, проецируясь в обетовании на весь род людской. Наконец, *третье*, — особая *органическая* «ассимилирующая мощь» христианства, потенциально собирающая в едином Теле Христовом все человечество. И еще — добавляет учение уже самого о. Тейяра — всё более осознаваемое отождествление христианской веры с «*Христогенезом*, то есть с осязаемым под-

емом *некоего универсального Присутствия*, одновременно ведущего к бессмертию и единству» (с. 104).

Именно этот набор фундаментальных качеств христианства и составляет «его неколебимое преимущество перед всеми другими типами веры» (с. 104). Пан-аморизация при этом имеет в виду одушевляющую эти качества, тотально объемлющую любовь — она активно захватывает всё и всех особой бытийственной связью, эмоционально-личностно, душевно-волево, творчески насыщено. Космически преобразующая функция любви во всем своем объеме и силе («*всё трансформировать и всё возмещать*») проявляется, как пишет о. Тейяр в «Сердце материи», в «христоцентрических зонах Универсума, находящегося в состоянии ноогенеза» (СМ, 62), т. е. в процессе осознанно осуществляющейся эволюции мира к точке Омега, к совершенному обоженному бытию.

Эволюционно конвергирующий мир и *эмерджентный*, становящийся в своей полноте Христос являют у о. Тейяра две медленно сходящиеся половины Универсума (*физическую* и *мистическую*). Замыкаются они на человечестве, которое по настоящему и рождается в этом процессе, рождается с новым полным сознанием себя и мира, своей роли в нем и волей к ее исполнению. Тейяр де Шарден ставит задачу рассмотреть более подробно этот процесс: во-первых, как Универсум и Христос находят каждый свое завершение в этом взаимном сопряжении, и во-вторых, как возникает то, что он называет Божественной средой в ее уже тотальной победе как «эволюционной сверхсреды» (с. 110).

Христианизация мира. Божественная среда

Две стороны христианизации мира автор формулирует так: «Завершение Универсума через Христа» и «завершение Христа через Универсум». Вселенная конвергирует в финальную точку своей консолидации и одухотворения через гоминизацию и сверх-гоминизацию — и эту точку, как мы уже хорошо усвоили, о. Тейяр называет Омегой. Казалось бы, необходимость такого высшего полюса эволюции может определяться и научным взглядом, такой позитивной «религией», которую

выдвигал, в частности, друг Тейяра де Шардена Джулиан Хаксли под именем «эволюционного гуманизма»¹²³. Но в этом случае мы имеем дело, считает о. Тейяр, с экстраполяцией, и природа точки Омега получает *предположительный* и *постулируемый* характер. И только ослепительная идея, посетившая самого о. Тейяра, что *Христос Откровения* и есть *Омега Эволюции*, на его взгляд, всё ставит на свои твердые места в космогенезе, в Христоргенезе, в глубинных потребностях и упованиях сознательного и чувствующего существа: «Тогда тут же данная нам в опыте Вселенная, в наших глазах и для нашего сердца, окончательно завершается и активизируется» (с. 106).

Ведь сам по себе великий космический процесс упорядочивания и подъема к жизни и сознанию неизбежно содержит в себе груз ошибок и страданий (что о. Тейяр называл проявлением «первородного греха» всякого становления), обнаруживая тем самым две свои стороны: *построительную* и *разрушительную*. И только появление высшей любящей Божественной Личности в точке Омега персонализирует весь космогенез, твердо обещая *на вершине эволюции*, где центрируются наши усилия в направлении ко Христу, «всё подвергнуть метаморфозе, всё ассимилировать, всё восполнить...» (СМ, 63), восполнить наши индивидуальные страдания и потери. В конечном итоге, высшим доказательством истины становятся для о. Тейяра неизываемые сердечные требования того центрального агента эволюции, в котором она достигает своей разумной стадии, через кого идет дальнейшее ее одухотворяющее восхождение. Такое восхождение вообще не состоится, если этот агент, то есть мы с вами, законно взбунтуемся перед лицом бытия, грозящего нам тотальной смертью, если потухнет в нас энтузиазм надежды, принесенный Христом. Без нее не разгорится до своего максимума то воодушевление, тот подъем, который обеспечивает *мысли*, говоря словами о. Тейяра, возможность достичь «планетарной цели своей рефлексии» (с. 107). *Христос спасает эволюцию* — мы уже знаем эту формулу Тейяра де Шардена, но, добавляет здесь он, и *эволюция спасает Христа*.

Причем именно эволюция конвергирующего типа, а не бесконечной дивергенции (в безбрежности которой, опасается мыслитель, *расширяющийся* с ней Христос может утратить «свою неотразимо-обаятель-

ную личность и как бы улетучиться» — с. 108), гармонично соотносится с фигурой космического Христа, мотора и души эволюционного продвижения ко все большей сложности и сознанию. По главной оси эволюции космогенез выходит к стадии биогенеза, а та возвышается до ноогенеза и кульминирует в Христоргенезе. И о. Тейяр призывает верующих увидеть своим очарованным оком, как в этом движении «сама евхаристическая мистерия продолжается до бесконечности в настоящем вселенском “пресуществлении”, и уже не просто на жертвенные хлеб и вино, но на все радости и горестные трудности, порождаемые прогрессивным движением конвергенции Мира, падают слова благословения и опускаются затем дары вселенского причастия» (с. 109).

Так в «Христианском» звучит мотив внехрамовой литургии его «Мессы над Миром» (в рус. пер. — «Вселенской литургии»), поэтически-мистически рисующей процесс преобразования Вселенной. Мы помним, что это произведение вместе с «Божественной средой» и «Сердцем Материи» представляют основу его последнего текста. Причем «Сердце Материи», и прежде всего третья финальная его часть, как раз названная «Христианское, или Центрированное» («Le Christique, ou Le Centrique»), ближе всего к завершительному видению и формулировкам мыслителя. Более того, именно здесь яснее всего раскрывается смелое положение о. Тейяра о *восполнении* и *завершении* Самого Христа в ходе эволюционной конвергенции мира.

Оглядываясь на себя времени «Вселенской литургии» и «Божественной среды», автор отмечает: тогда он целиком отдавался поглотившему его переживанию «феномена христификации», т. е. сопряжения Бога и Мира, ощущению пронизывавших его энергий причастия. Но то была отдача пассивная, обволакивание себя Божественной средой, Божественным присутствием. Сейчас он определяет этот период своей внутренней жизни как «достаточно эгоцентричный и закрытый». Ему еще не открылось главное: «по мере того как Бог “метаморфизировал” Мир от самых глубин материи до вершин духа, Мир со своей стороны “эндоморфизировал” (т. е. внутренне изменял. — С.С.) Бога. В результате самой операции единения, которая открывает Его нам, Бог в определенном смысле “трансформируется”, включая нас в Себя». В самой встрече Божественного «притяжения и нашей мысли»

(добавим — нашего действия, исполняющего Его волю), «Бог “изменяется”»: «Через возрастание “количества космического единства” обогащаются Его цвет, Его сияние. Вот наконец признано, сформулировано Великое Событие, Великая Новость...» (СМ, 64), новость завершения Бога «через обволакивающую тотальность того, что мы называем эволюцией» (с. 111). Смысл этого *Великого События* о. Тейяр еще уточнит далее, в связи с тем, что он называл «религией завтрашнего дня».

Пока же отметим, что идея *обогащения* Бога в ходе активной *гоминизированной эволюции*, вызвавшая наибольшее неприятие со стороны орденских *ревизоров* (рецензентов) «Сердца Материи», так и не пропустивших эту работу в печать, в каком-то смысле представлена в православной службе на праздник Вознесения (и соответственно — в православном богословии). Здесь передается *странное видение*, поразительная идея: в момент Вознесения воскресшего Христа образ воплощенного Богочеловека (в обеих своих природах) поднимается на небо, восседает одесную Отца. В праздничных стихирах звучит великое изумление ангельских сил, «Человека зряще превыше себе»: «Человек убо зраком видимый яко же Бог превыше небес с плотию восходит». Человеческая природа оказывается приобщенной к Божественному бытию, возводится в Самое Троицу («...падшее естество наше милостиво вознес, Отцу спосадил еси» — из той же церковной службы, автором которой был св. Иоанн Дамаскин). А прот. Сергей Булгаков так уточнял эту «эндоморфозу» Бога (используя слово о. Тейяра): «Не плоть Христова как принадлежащая этому миру вводится в недра Святой Троицы, но вся энергия воплощения, Его духовный образ, тело поистине духовное»¹²⁴.

О. Тейяр неоднократно говорил о двух опасностях, подстерегающих человека, устремленного к единству с абсолютным бытием, имея в виду прежде всего самого себя, пройденные им духовные соблазны и крены. В «Сердце материи» он их определял как «регрессивную материализацию» (убегая от муки *внешнего* и *внутреннего* множества, слиться с вечными материально-физическими, космическими стихиями и элементами) и «расчеловечивающую спиритуализацию» (имеется в виду уход от мира в потусторонность, растворение своей личнос-

ти в Боге). И только видение восходящего к христианской точке Омега космогенеза открывает новый *третий путь*.

Христианизированный универсум с универсальным Христом во истину образует «эволюционную сверх-среду» (с. 110), где встречаются «космическое, человеческое и христианское» (СМ, 61), центрированные на конвергенцию в Едином Божественном Очаге. Это и есть то, что о. Тейяр называет «Божественной средой». Она обладает такими качествами, которые смогут освободить наше нынешнее природно-смертное существование от оппозиций и антиномий, раздирающих его, и вывести «к абсолютно новым психическим измерениям» (с. 110). Что же это за новые качества бытия или возможности высшей свободы?

Главное из них, *определяющее* Божественную среду, по сути, отвечает фундаментальному чаянию человека в его движении к идеалу: здесь создается такая «динамическая реальность», где стирается противоречие между универсальным и личностным, здесь, в Христовом Я, в котором собираются сознательные элементы мира, эти элементы максимально проявляют, совершенствуют и *завершают* свои многообразные «я». Каждое из этих «я» способно влиться в *Христианский Центр*, лишь предварительно вобрав в себя «целостную сферу мира», и сам этот Центр также может вступать в творчески преобразующее общение с этими «я», лишь стянув в Себя «целостное полотно вещей», — и только так реализует себя единая конвергентная связь всего со всем, одновременно «пан-гуманизирующая» и «пан-христианизирующая». Для о. Тейяра то видение, которое он нам представляет, это все то же вечное христианство, только как бы заново, во второй раз родившееся, «реинкарнированное <...> в духовных энергиях материи», «ультра-христианство», соответствующее развивающемуся «ультра-человеческому» (с. 111).

Религия завтрашнего дня

Для того чтобы не просто жить или выжить, а *сверх-жить*, чего требует участие человечества в сознательной эволюции, оно должно найти в себе мощный импульс к действию, предельно интенсифици-

ровать в себе то, что о. Тейяр называет *эволюционным порывом, вкусом к активности, к исследованию, к творчеству. Задачу духовной активации*, тесно увязанную с реальной надеждой на свершение неотъемлемых от личности высших ее требований к бытию, может по-настоящему поставить и разрешить только *религия*, религия активной эволюции.

Мы уже знаем, что ее о. Тейяр видел в синтезе Бога *Впереди* и Бога в *Выси*. В своей отдельности эти две веры не отвечают требованиям такой задачи. Все виды современного Тейяру де Шардену гуманизма, рожденные верой в науку и наличного человека, останавливаются перед высоким порогом метафизических целей, онтологического скачка в бессмертную природу, во всеобщее преобразование и спасение сознательных элементов мира. Их «вперед» в различных своих изводах, увы, не преодолевает ни «безличного коллективизма», ни смерти и рискует выйти в конце концов не к раю на земле, а к непригодным для жизни, «ледяным, отчаянно закрытым <...> “полярным” зонам» (с. 112).

Но и религии *Выси* «классического» христианства не хватает кое-чего весьма существенного. Чего же конкретно, на взгляд о. Тейяра? Это и неверная оценка науки, в лучшем случае лишь как некоей «простой добавки к одухотворению человечества», а не «первого со-условия» этого одухотворения; это и непонимание истинного смысла Креста, с чем связано и религиозное предпочтение неудачи, несчастья, страдания победе и успеху практически-созидательного усилия; это и ожидание Второго Пришествия Христа, как маячащей на горизонте катастрофы, а не как *свершения и завершения Дела...* (Кстати, отметим этот, по сравнению с «Божественной средой», новый ценный акцент в понимании Парусии, сближающий видение о. Тейяра с активно-творческой апокалиптикой Федорова и других русских религиозных мыслителей.) По образному выражению о. Тейяра, все разновидности «нео-гуманизма двадцатого века де-гуманизируют (*de-humanisent*) нас под их слишком низким небом», тогда как «еще живые формы теизма (начиная с христианства) склоняют нас к умалению в нашем гуманизме (*tendent à nous sous-humaniser*) в разряженной атмосфере слишком высокого неба» (с. 113).

Как всегда в идеалах и делах религиозных, о. Тейяр начинает с личного опыта — так в «Сердце Материи» он признается, что с детства рядом со сферой сверхъестественного и в очевидной с ней нестыковке перед ним маячил образ сверх-человеческого, причем его истоки он полагал тогда не в Боге, а в «какой-то соперничающей с Ним Звезде» и искал способ как бы согласовать этот источник с Богом, подчинить его Ему. И вот сейчас он окончательно понял: то был зов *одного и того же Бога*, раздававшийся «из глубин космического будущего и одновременно небесных высот», а полностью религии обладает соединением «восходящей к трансцендентному веры с верой, продвигающейся вперед к имманентному», что в этом соединении рождается новая любовь, «обожествляющая движущие страсти Земли» (СМ, 65).

Итак, только сопряжение сил и энергий Земли и Неба в лоне Божественной среды, в которой «встречаются космические требования воплощенного Логоса и духовные возможности конвергирующего Универсума» (с. 113) (еще раз впечатывает в сознание о. Тейяр свои формулы), приводит к плодотворному синтезу этих двух вер. В этом синтезе именно христианство обретает новое дыхание, в полной и сверх-полной мере обнаруживая свою мощную потенцию активировать человеческую энергию и действие, победно захватить умы и сердца человечества. Интересно, что о. Тейяр видит два предварительных условия такой победы христианства в мире, когда оно становится религией, направляющей эволюцию: это — полное раскрытие Креста и Воскресения. И если сам Тейяр де Шарден именно так, активно-эволюционно, сумел явить сущность Креста (как «указателя пути, ведущего к высочайшим вершинам творения», как трудного пути восхождения к ним, к обожженной природе, требующего «максимального усилия», «гигантского вековечного труда» — напоминаю его выражения из «Божественной среды»), то глубочайшее, практически сфокусированное, активно-христианское обнаружение смысла и задания Воскресения принадлежит мысли Николая Федорова.

Конечно, воскресительная надежда неотъемлемо входит в эволюционные перспективы учения о. Тейяра, и фактически она и составляет ту

воодушевляющую силу христианства, без которой он не мыслит успеха онтологического дела. И когда в конце главки о религии будущего он пишет о том, что она открывает не только традиционную возможность *верить* и *надеяться*, но «и *любить*, со-экстенсивно и со-органически, со всем прошлым, настоящим и будущим универсума, центрирующегося на самом себе...» (с. 114), он фактически выражает, только в своей обобщенно-стяженной форме, мысль о солидарно-родственном *всехъединстве* разумных, чувствующих существ, прошлых, настоящих и будущих (*со-экстенсивно* объемлемых и *со-органически* связанных), которые все живы у Бога ¹²⁵ и обретут с помощью усилий нашей действительной любви новое преобразенное бытие. А в «Молитве ко всё большему и большему Христу», завершающей «Сердце Материи», о. Тейяр обосновывает Его «державную позицию в тотальном Центре, в котором всё собирается», именно Его «правами Воскресения» (СМ, 68).

В заключение «Христианского», этого духовного завещания мыслителя, звучат и наиболее пронзительные личные интонации, его внутренние сомнения и мучения. Перед смертью, особенно чувствуя свое одиночество пророка, он ставит себе самый роковой вопрос: «Как это получается, что, оглядываясь вокруг, еще в упоении от всего, что мне явилось, я оказываюсь почти один в человеческом роде? Один *увидевший?*...» (с. 115) Один, *увидевший* Вселенского Христа, Божественную Среду, активно-творческое восхождение эволюционирующего мира в Божественную Омегу... к тому же такой *один*, который, несмотря на всё великолепие своего видения, несмотря на свою «утонченную веру», так еще по-человечески несовершенен, так внутренне мало умиротворен и гармоничен, так неспособен по-настоящему любить на высоте своей теории, перевести свое понимание в практические дела и эффективно передать другим свое учение... И не является ли он лишь «игрушкой внутреннего миража», а его «“Христианское” простой иллюзией»? (с. 115).

Отбросить эти тягостные вопросы, не раз его посещавшие, помогает несколько очевидностей, они-то и разоблачают его сомнения как ложные, как некие внутренне-вражеские *приращения* (скажем православным аскетическим термином). Во-первых, это та *цельная связ-*

ность, которую созидает его вера в познавательные, оценивающие, чувствующие способности его самого. Только такое видение совершенно удовлетворяет его совокупную личность человека, христианина, ученого, мыслителя. Во-вторых, оно заражает мощью такой всеобъемлющей любви, когда любишь Бога «не только “всем телом и душой”, но всем эволюционирующим Универсумом» (с. 116). В-третьих, это ясное сознание *превосходства* активно-эволюционного христианства перед той формой католической веры, какой его обучали, хотя вместе с тем не только сознание превосходства, но и их *идентичности*, при условии настоящего раскрытия религии Христа. Наконец, о. Тейяр высказывает принцип, исповедуемый самими глубинами его существа: «Истина живет в направлении максимума»; и тут он уже не может сомневаться: именно в его «Христианском» сейчас, в его время, «божественное достигает самой высокой вершины, какой только можно поклоняться, а эволюционное — крайней степени активации» (с. 116). И это значит, что именно в этом направлении (максимума) произойдет так или иначе, рано или поздно объединение человечества.

Да, в своей жизни он не встретил ни одного знаменитого человека, признанного авторитета в той или иной области, который бы целиком разделил его взгляды. Но зато в скольких сердцах и умах людей широко неизвестных, от людей неверующих до монахов, они нашли полное созвучие. И это наполняет о. Тейяра надеждой: его видение не просто одиночное открытие, оно лишь собрало в фокус то, что светило предчувствием, трепетало чаянием во многих окружающих его душах. В самом воздухе эпохи, подспудно заряженном еще плохо осознанной идеей эволюции и восходящего сознания, созревают две основные составляющие Сверх-человеческого: «любовь к Богу и вера в Мир». Но они еще, как правило, не достигли такой интенсивной степени, чтобы соединиться в один *субъект*, один объект, одну цель всеобщего действия. В самом же Тейяре де Шардене в силу замечательно сошедшегося соединения разных индивидуальных и общих факторов — особой психики, темперамента, мистических и умственных даров, среды, образования, занятий и т. д. — эти составляющие оказались в исключительно разогретом состоянии, приведшем к их слиянию. Увы, пока ему не удалось развязать мощную цепную реакцию, которая привела

бы к широкой переориентации сознания других. Остается верить: раз истина уже явилась хотя бы в одном земном сознании, она уже не может исчезнуть, дальше ей — только расширяться, углубляться, охватывать все больший круг умов, сердец и воли до ее всеобщего торжества. Так в марте 1955 года, за месяц до кончины, о. Тейяр поставил последнюю точку в своей, вполне объективно обоснованной надежде.

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Teilhard de Charden Pierre. *Oeuvres*. V. 10. P. 95.

² Teilhard de Charden Pierre. *Quelques réflexions sur la Conversion du Monde* // Ibid. V. 9. P. 161.

³ Что касается философов, то в собрании Сочинений Тейяра де Шардена упомянуты Зенон (3 раза), Сократ (2 раза), Платон (16 раз), Аристотель (8 раз), Эпикур (4 раза), Марк Аврелий (1 раз), Майстер Эрхардт (3 раза), Паскаль (20 раз), Декарт (1 раз), Спиноза (5 раз), Лейбниц (6 раз), Гегель (4 раза), Кант (2 раза), Руссо (1 раз), Ламеннэ (1 раз), Шопенгауэр (1 раз), Ницше (4 раза), Ренан (3 раза), Конт (3 раза), Спенсер (2 раза), Бергсон (18 раз), Шпенглер (5 раз), Блондель (2 раза), Э. Ле Руа (11 раз), Тойнби (5 раз), Камю (1 раз), Вернадский (2 раза). Наиболее часто на страницах работ о. Тейяра встречаются имена ученых и естествоиспытателей: Эвклида (2 раза), Галилея (22 раза), Ньютона (2 раза), Лапласа (3 раза), Бюффона (5 раз), Ламарка (17 раз), Линнея (13 раз), Лавуазье (1 раз), Дарвина (28 раз), Пастера (1 раз), Зюсса (8 раз), Пуанкаре (2 раза), Эйнштейна (6 раз), Фрейда (3 раза), Юнга (7 раз), Леви-Брюля (2 раза), Пьера и Мари Кюри (1 раз), Винера (1 раз), а также многих его современников-ученых и соратников по исследованиям (Буль, Брейль, Барбур, Блэк, Зданский, Лисан, Обермайер, де Терра, Кёнигсвальд, Вонг, Пей, Пьер Леруа, Симпсон, Вайденрейх, Люсьен Кено, Джулиан Хаксли, Осборн и др.). Упоминаются также основатели религий (Будда, Конфуций, Лао-дзы...), ряд политических деятелей и писателей.

⁴ Бердяев Н.А. *Русская религиозная мысль и революция* // Версты. 1928. №3. С. 46.

^{4а} Впрочем, в книге писателя и публициста В.С. Варшавского «Родословная большевизма» (Paris, 1982. С. 162) содержится свидетельство о том, что Н.А. Бердяев встречался с П.Тейяром де Шарденом, однако подробностей этой встречи мы не знаем, не имеем данных и о том, получила ли она какие-нибудь отклики в творчестве обоих мыслителей.

⁵ Teilhard de Charden Pierre. *Christianisme et Évolution* // Teilhard de Charden Pierre. *Oeuvres*. V. 10. P. 203.

⁶ Ibid. P. 207.

⁷ Teilhard de Charden Pierre. *Le Phénomène chrétien* // Ibid. P. 233.

О. Тейяр выводит за скобки более поздний ислам, считая его «архаическим восстановлением иудаизма» (Там же.) Ср. у Федорова определение мусульманства как «нео-иудаизма».

⁸ Teilhard de Charden Pierre. *Christianisme et Évolution* // Teilhard de Charden Pierre. *Oeuvres*. V. 10. P. 211.

⁹ Teilhard de Charden Pierre. *Le Phénomène chrétien* // Ibid. P. 236.

¹⁰ Ibid. P. 237.

¹¹ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Ibid. P. 108.

¹² Teilhard de Charden Pierre. *Note sur le Christ Universel* // Teilhard de Charden Pierre. *Oeuvres*. V. 9. P. 43, 44, 43.

¹³ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Ibid. V. 10. P. 107.

¹⁴ Teilhard de Charden Pierre. *Sur la Notion de Transformation créatrice* // Ibid. P. 31.

¹⁵ Ibid. P. 32.

¹⁶ Teilhard de Charden Pierre. *Pantéisme et Christianisme* // Ibid. P. 85.

¹⁷ Teilhard de Charden Pierre. *Note sur les Modes de l'Action divine dans l'Univers* // Ibid. P. 39.

¹⁸ Ibid. P. 43–44.

¹⁹ Тейяр де Шарден не совсем точно приводит текст из Вульгаты «Necesse est enim veniant scandala» (Мф. 18:7), что в буквальном переводе значит: «необходимо, чтобы являлись скандалы» (возмущения, соблазны), в русском переводе: «...ибо надобно прийти соблазнам».

²⁰ Teilhard de Charden Pierre. *Chute, Rédemption et Géocentrie* // Teilhard de Charden Pierre. *Oeuvres*. V. 10. P. 53–54.

²¹ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Ibid. P. 99.

²² Тейяр де Шарден Пьер. *Размышления о первородном грехе* // Тейяр де Шарден Пьер. *Божественная среда*. С. 221.

²³ Там же. С. 222.

²⁴ Там же. С. 227.

²⁵ Там же. С. 228.

²⁶ Вот как известный мыслитель и публицист русской эмиграции Владимир Ильин, автор ряда статей о Федорове и книги о нем (в настоящее время на родине готовится к выходу в свет), писал об этой стороне философии «всеобщего дела»: «Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии* (учения о грехе.— С.С.) *смертобожничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и

даже влечении к ней» (Ильин В.Н. <Ответ Г.В. Флоровскому > // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГА, 2004. С. 729.

²⁷ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 102.

²⁸ Тейяр де Шарден Пьер. *Христос Эволюции* // *Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда*. С. 193.

²⁹ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 101.

³⁰ Ibid.

³¹ Это захотел сделать русский мыслитель Евгений Трубецкой в своей книге «Смысл жизни» (1917), выдвинув для разрешения раздирающей душу нравственной антиномии, связанной с разделительным характером спасения, с идеей ада и вечных грешных страдальцев, идею их мгновенной безболезненной аннигиляции (как если бы они никогда и не существовали). И недаром этот поворот эсхатологической мысли Трубецкого вызвал такую нравственную судорогу неприятия в прот. Сергии Булгакове. Считая «кошунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» догмат о вечных муках, он вместе с тем убежденно отвергал и вроде бы «мягкий» вариант мгновенного и полного исчезновения всех отверженных: «Но не меньшим, если еще не большим кошунством и даже прямою ересью является второе понимание, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное» (*Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)*. М., 1991. С. 204.) Впрочем, если приговоренные к аду вычеркиваются у автора «Смысла жизни» не только из бытия, но и из сознания всех, они всё же единственно остаются в памяти Божией (нагрузив Творца таким тяжким грузом, автор невольно, подсознательно как бы «наказывает» Его).

³² Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 101.

³³ Ibid. P. 102.

³⁴ Ibid.

³⁵ *Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца*. М., 2006. С. 52, 53.

³⁶ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 103.

³⁷ Ibid. P. 104.

³⁸ Ibid.

³⁹ Teilhard de Charden Pierre. *Christianisme et Évolution* // Ibid. P. 208.

⁴⁰ Ibid. P. 213.

⁴¹ Ibid. P. 212.

⁴² В русском переводе статьи «Христос эволюции» (1942) французское слово «sur-créer» (сверх-создавать) переведено как вос-создание (что неверно).

⁴³ Тейяр де Шарден Пьер. *Христос Эволюции* // *Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда*. С. 190.

⁴⁴ Teilhard de Charden Pierre. *Christianisme et Évolution* // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 213.

⁴⁵ Teilhard de Charden Pierre. *Le Coeur du problème* // Ibid. V. 5. P. 349.

⁴⁶ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Ibid. V. 10. P. 110.

⁴⁷ Ibid. P. 109.

⁴⁸ Teilhard de Charden Pierre. *La Mystique de la Science* // Ibid. V. 6. P. 223.

⁴⁹ Teilhard de Charden Pierre. *Christologie et Évolution* // Ibid. V. 10. P. 111–112.

⁵⁰ Ibid. P. 110.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. P. 111.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. P. 112.

⁵⁶ Teilhard de Charden Pierre. *Christianisme et Évolution* // Ibid. P. 214.

⁵⁷ Ibid. P. 214–215.

⁵⁸ Ibid. P. 215.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid. P. 216.

⁶¹ Ibid.

⁶² Тейяр де Шарден Пьер. *Как я верую* // *Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда*. С. 138. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты, в скобках указывается его страница.

⁶³ Я даю более буквальный перевод этого пассажа книги, Э.А. Масленникова предлагает такой вариант: «В рамках чистой психологии, которыми я хочу здесь ограничиться, я понимаю под “верой” всякое признание нашим умом общей устремленности Вселенной в будущее» (с. 139).

⁶⁴ Teilhard de Charden Pierre. *Comment je crois*. // *Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres*. V. 10. P. 128.

⁶⁵ Но не забудем, в плане национальной самокритики, среди антиномий русского характера (анархизм, мятежность, анти-буржуазность и покорность, терпение, консервативная инертность; свободолюбие, аполитичность и государственность, бюрократизм; мессианская всечеловечность и национализм, почвенничество; богоискательство и воинствующий атеизм...), тонкие образцы которых представили нам отечественные писатели и философы, что устремленность русской души

к абсолютному и предельному часто служит своего рода алиби нашей лени и практической малодейственности, является причиной провала *промежуточных*, срединно-культурных, насущно-практических звеньев нашего достойного исторического и общественного устройства. Я бы назвала это национальным «комплексом Обломова»: зачем, мол, суетиться, в делишки влезать, если нет настоящего Большого дела, которое абсолютно заполняет и удовлетворяет на вечность мою душу и ум? И русское стремление к абсолютному при провале попыток *враз* его достичь (как хотя бы в революционно-магических очарованиях) приводит, как писал Лев Карсавин, к полной пассивности, ценностному нигилизму, к «мифическому равнодушию ко всему», наплевательству на всё, к «неслыханному скотоподобию» (Карсавин Л.П. Восток, запад и русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 323). Да и нынешние наркомания и пьянство, гомерический цинизм и разврат, разлившиеся так широко и бесстыдно после краха прежнего авторитарного, партийно-коммунистического режима, — показатель трудно выносимой русскими эпохи безыдеальности. Но, заметьте, и гедонистическое потребление было недаром сейчас воспринято и принято с жаром и эксцессами «религиозного» неопита — с максималистским размахом. И *лицо* (апокалиптическая), и *изнанка* (нигилизм) русской души, о которых не раз размышляли русские мыслители, отмечены одним знаком абсолюта...

⁶⁶ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 197, 187.

⁶⁷ См. Булгаков С.Н. О чудесах евангельских. Париж, 1932.

⁶⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. Т. III. СПб., 1911. С. 38.

⁶⁹ Там же. С. 40.

⁷⁰ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 337.

⁷¹ См. подробнее вторую часть федоровского «Вопроса о братстве...» (I, 84–89, 99, 162 и др.).

⁷² Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. С. 196.

⁷³ «Средневековым» христианством Вл. Соловьев называл то историческое христианство, в котором осуществился компромисс с языческим «строем понятий и жизни», где восторжествовал внешний, формально-обрядовый, мертвяще догматический дух, отрицание творческой самодеятельности человеческого начала, «псевдохристианский индивидуализм» в вопросе о спасении, резкий дуализм плоти и духа, ложный спиритуализм, рассматривавший «материальную природу как злое начало»... Эти мысли он высказал в своем знаменитом выше цитированном реферате, с которым выступил 19 октября 1891 года на заседании Психологического общества. Готовя свой доклад, Соловьев обещал Федорову изложить в нем основные положения учения «общего дела», выдвинуть ряд его проектов по

регуляции природы, борьбе с засухой. Однако, уйдя в критику «средневекового» христианства, он опустил практическую конкретику федоровских подходов и идей (по «обстоятельствам *публичного* свойства», как оправдывался он в письме к Николаю Федоровичу — см.: IV, 224), разве что передавал в самом общем виде пафос активного христианства, «живого, социального, вселенского», «религии богочеловеческой», которая «предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого» (Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. С. 197, 187).

⁷⁴ О Шри Ауробиндо (1872–1950) в сопоставлении с его современником о. Тейяром см.: *Monestier André. Teilhard et Sri Aurobindo. Carnets Teilhard 10.* Paris: Editions universitaires, 1963. *Germain Gabriel. La place et le sens de la vie intérieure dans l'Évolution selon le P. Teilhard et Sri Aurobindo // Fondation et Association Teilhard de Charden. Cahier VII. Sens humain et sens divin.* Paris: Éd. du Seuil, 1971. P. 171–188; *Хайруллин К.Х. Философия космизма.* Казань, 2003.

⁷⁵ Рожков Николай Александрович (1868–1927) — историк и социолог-марксист, автор работы «Основы научной философии», СПб., 1911, излагавшей его взгляды на возможность достижения физического бессмертия при помощи науки, и книги «Смысл и красота жизни» (Пг.; М., 1923), где он писал, что «в отдаленном будущем для человечества открывается возможность всемогущества в полном смысле этого слова, вплоть до общения с другими мирами, бессмертия, воскрешения тех, кто жил прежде, и даже создания новых планет и планетных систем». *Муравьев Валериан Николаевич (1885–1932)* — последователь идей Федорова, автор философских, эстетических и художественных работ, многие из которых еще не опубликованы. При жизни была напечатана одна его книга «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924). В ней, отправляясь от новейших достижений в биологии, медицине, а также физике и математике (теория относительности и теория множеств), автор обосновывает идею космической экспансии, преодоления смерти и возвращения к жизни погибших. Побеждающее время человечество становится у него хозяином не только собственной жизни, делаясь в каждом индивиде «причиной самого себя», но природы и космоса, устанавливая новый тип братского управления собой и миром, получающий название «космократии» (или «пантократии» — в другой его работе «Всеобщая производительная математика», опубликованной в Харбине в 1934 году во втором выпуске федоровского сборника «Вселенское Дело»). *Боранецкий Петр Степанович* (ок. 1900 — не ранее 1965) — переездивший из СССР в конце 1920-х гг., идеолог «мессианского неонародничества», «титанического мирозерцания, осуществленного в Истории», создатель журнала «Третья Россия», выходившего в Париже до конца 1930-х гг.

В 1940–1960-е годы пишет и печатает до десятка объемных книг, варьирующих его идеи и планы прометеистского титанизма. Отбросив «христианско-теологическую» основу федоровского учения, «мифический» Богочеловеческий путь спасения, выдвигал свой *Человекобожеский*, религию Становящегося Бога в лице человека, создающего из себя «Нового Высшего Человека», могучего духом творца, строящего Царство Божие на земле (куда входили и регуляция природы, и воскрешение, и преображение мира).

Именно Боранецкий явил достаточно чистый образец идеологии прометеизма. В ней было немало существенных изъянов, прежде всего плоское искаженное понимание христианства как религии исключительно обрядово-магической, пассивной и потусторонней, апология возведенного в абсолют самодостаточного человека... Но, ставя задачи онтологические, ведущие мир к высшей природе, прометеизм, пусть в дефектном виде, противостоял «идеалу» неоязыческого, потребительского, а-космического общества, заклинающего человека в его нынешнем несовершенном, смертно-вытесняющем естестве. Недаром глубокий православный богослов и философ С. Булгаков писал: «Прометей есть образ борьбы с метафизическим мещанством, с самодовольством мира сего во имя высшего начала жизни, Царствия Божия. Мещански-люциферическое уразумение этого образа обычно обедняет его до уровня борьбы за имманентные эмпирические ценности этого мира, между тем как он зовет человека “к почести высшего звания”, к Царствию Божию» (*Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 204.*)

⁷⁶ Трансгуманистическое движение отчетливо обозначило себя в конце 1980-х—начале 1990-х годов, в 1998 году уже была создана Всемирная Трансгуманистическая ассоциация, пропагандирующая идеи трансгуманизма, координирующая деятельность местных его центров и групп в США и ряде стран Европы, а в 2003 году возникло и Российское Трансгуманистическое Движение. При наличии в этом движении различных уклонов и изводов, его адептов объединяет главное стремление продвигать человека в ходе *неограниченного самопреобразования* на новую, более высокую эволюционную ступень. Эта ступень связывается с развитием молекулярной нанотехнологии, освоением космоса, использованием фармакологии для избавления от болезней и контроля над мозговой биохимией, создающей радостное, удовлетворенное, эмоционально насыщенное состояние «переходного человека», т. е. трансчеловека, на пути к высшему постчеловеку, здесь и создание искусственного, компьютерного сверхума, куда «загружается» биологический мозг человека. Правда, последнее разделяется не всеми, существует и вариант — последовательного развития, усовершенствования и преобразования мозга и сознания на более мягких, биологических путях с использованием и технологических приспособлений... Выступая против установки «смертизма» (приятия смерти) за всё большее продление

человеческой жизни вплоть до индивидуального бессмертия с возможностью восстановления умерших (правда, пока весьма ограниченной, распространенной лишь на тех, кто решит прибегнуть к услугам пропагандируемой ими крионики, замораживания и хранения тел умерших в жидком азоте), трансгуманисты оставляют на личный выбор перспективы бессмертия, принимая добровольный уход из жизни и эвтаназию. Интересно, что среди своих предшественников, научных фантастов, ученых, философов, трансгуманисты называют и Джона Холдейна, английского биохимика, на которого сочувственно ссылался Тейяр де Шарден в «Феномене человека». Среди наиболее видных идеологов этого движения можно назвать Роберта Эттингера, создателя библии крионики — «Перспективы бессмертия» (1964) и книги «От человека к сверхчеловеку» (1972); автора многих работ по крионике Ральфа Меркла; Эсфандиари, американского профессора относительно новой дисциплины так называемых *future studies* (изучения будущего), взявшего себе псевдоним FM-2030 (*Future Man 2030*) с его книгой «Трансчеловек ли вы?» (1989); Эрика Дрекслера с его работами «Машины созидания» (1986) и «Наносистемы» (1992) о молекулярной технологии; исследователя робототехники Ганса Моравека, автора книг «Дети разума» (1988) и «Робот» (1999); основателя Института Экстропии (в противоположность — Энтропии) Макса Мора с его работой «Активный оптимизм» (1998); основателей Всемирной Трансгуманистической Ассоциации Ника Бострома, выступающего с журнальными статьями о суперинтеллекте, и Дэвида Пирса, автора «Гедонистического императива» (1998)... Определяя себя как «натуралистическую философию», отталкиваясь от религии и метафизики, усматривая реализацию «сверхъестественных» надежд (на вечную жизнь и блаженство, божественный разум...) на земле исключительно в поле новых технологий, научных «чудес», личного созидательного усилия... трансгуманизм являет множество ценностных ущербов как раз в силу отсутствия гуманистически-христианской прививки: технолизм, часто устрашающий, видящей будущее как царство высокоразумных искусственных систем, законно вытеснивших низшую расу биологических людей; отсутствие любви и всечеловеческой родовой солидарности, настоящего персонализма, понимания личностной незаменимости каждого человека; вообще атрофия всего тончайшего душевного богатства живой личности в неразложимом единстве ее плоти, души и духа...

⁷⁷ См. *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. III Дробные идеалы // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930 годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 160–171.

⁷⁸ *Тейяр де Шарден Пьер.* Введение в христианскую жизнь // *Тейяр де Шарден Пьер.* Божественная среда. С. 197. Далее ссылки на эту работу даются в тексте после цитаты, в скобках указывается страница книги.

⁷⁹ Тейяр де Шарден Пьер. Несколько общих соображений о сущности христианства // Там же. С. 175.

⁸⁰ Православная церковь признает лишь семь соборов вселенскими с последним Вторым Никейским (783–787), осудившим иконоборчество и утвердившим иконопочитание. Римско-католическая церковь, кроме этих семи, признает вселенскими еще тринадцать (т. е. всего двадцать) соборов, вплоть до Первого Ватиканского (1869–1870), где был провозглашен догмат о непогрешимости папы.

⁸¹ Свт. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Репринтное издание. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 414.

⁸² В восточном богословии учение о взаимопроникновении ипостасей Троицы в *общении их свойств* (периохорисис, по гречески, communicatio idiomatum, по латыни) было разработано св. Иоанном Дамаскиным. Это понятие является центральным и при догматическом решении вопроса о взаимодействии Божественной и человеческой природ во Христе, их взаимовлиянии: «И это — образ взаимного общения, когда каждое из двух естеств то, что ему свойственно, предлагает в обмен другому по причине тождества Ипостаси и проникновения Их — одного в другое» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Репринтное издание. М.: Братство святителя Алексия, Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. С. 202).

⁸³ Уже свт. Григорий Богослов, из всех отцов Церкви особенно глубоко вникавший в природу Троичного Бога, видел в ней образец для человеческих взаимоотношений. Он указывал, что нескончаемую брань в большом и малом обществе «прекратить и остановить преимущественно может Бог, все связующий; но могут также люди, ревнующие о добре и знающие цену единомыслия, которое ведет начало от Троицы (так как Ей и по естеству всего свойственнее единство и внутренний мир)...» (Свт. Григорий Богослов. Слово 23, о мире, говоренное в Константинополе по случаю распри, происшедшей в народе, о некоторых несогласных между собою епископах // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. С. 344).

Вспомним, как через тысячу лет после свт. Григория Богослова, св. Сергей Радонежский, одна из заглавных фигур в духовном пантеоне мысли Федорова, будучи сугубым читателем Троицы, поставлял Ее именно как образец и *зерцало* для должного устройства монашеского общежития (шире — человеческого общежития вообще).

⁸⁴ Teilhard de Charden Pierre. Introduction à la vie chrétienne // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. P. 187.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. P. 190.

⁸⁷ Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. С. 224–225.

⁸⁸ Teilhard de Charden Pierre. Introduction à la vie chrétienne // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 10. P. 192.

⁸⁹ Два основных представителя теории кондиционализма в протестантском регионе Эдвард Уайт «Жизнь во Христе» и Петавель-Оллифф («Проблема бессмертия») развивали эсхатологическую теорию, суть которой в том, что бессмертие достигается в свободном выборе самого человека, через собственное его усилие, в сотрудничестве с Богом. Тем самым человек обретает свой потенциально заложенный в него статус тварного бога, позволяющий ему принять участие вместе с Богом в продолжающемся созидании Мира. Тех же, кто своей волей отказывается от такой участи, кто сознательно отвергается от Господа, ждет не вечный ад, а полное уничтожение. В своих книгах кондиционалисты любят опираться на свидетельства Ветхого и Нового Завета, приводя тексты и статистику тех мест Писания, где, на их взгляд, утверждается окончательность смертной гибели отверженных. См. анализ их сводок из Библии в книге: Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 497–499, а также в целом ее отдел III «Эсхатология», где разворачивается убедительное богословское обоснование всеобщности спасения (с. 403–555) и Дополнение к книге «К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григория Нисского)», «Апокатастасис и теодицея» и «Искушение и апокатастасис» (с. 556–580).

⁹⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 230, 238.

⁹¹ Там же. С. 240.

⁹² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Париж: Лев, 1979. С. 117. (Репринтное воспроизведение первого издания в Берлине: Слово, 1922.)

⁹³ Teilhard de Charden Pierre. Le prêtre // Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre. P. 285.

⁹⁴ Тейяр де Шарден Пьер. Вселенская литургия // Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. С. 120.

⁹⁵ Там же. С. 121, 122.

⁹⁶ Там же. С. 124.

⁹⁷ Teilhard de Charden Pierre. Le prêtre // Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre. P. 287.

⁹⁸ Два основных вопросы регуляции природы Федоров называет на осознанно простом, народном языке — *продовольственным*, «вопросом о средствах существования, вопросом о голоде» (I, 250), и *санитарным*, вопросом о «восстановлении здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождении от болезней не только хронических и эпидемических, но и от наследственных, органи-

ческих пороков» (II, 311), а последние у русского мыслителя как раз включают и смертность, глубинное несовершенство природы нынешнего человека. Оба вопроса, по существу, вмещающие весь объем всеобщего дела, тесно связаны между собой: «Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода» (I, 250).

⁹⁹ Рассматривая тему загробной судьбы человека в Библии, Б.П. Вышеславцев выделял четыре представления: смертность души (встречается в Псалмах, в Екклесиасте, утверждалась саддукеями); «переселение душ» «перевоплощение», касавшееся некоторых пророков; бессмертие души, отрешенной от тела; и воскрешение мертвых, в полноте их души и преображенного тела. Собственно христианство удержало два последних представления: идею «развоплощенного» бессмертия, однако по сути стоящую «всего ближе к орфизму, к платонизму» и оттого вовсе «не характерно еврейскую и христианскую», и целостного восстановления («Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», по последнему члену Символа Веры). «Замечательно то, — отмечает русский философ, — что третья и четвертая концепция бессмертия стоят рядом в христианстве, тогда как они совершенно различны по духу и даже антиномичны» (Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 308, 309).

¹⁰⁰ Teilhard de Charden Pierre. Recherche, Travail et Adoration // Teilhard de Charden Pierre. Œuvres. V. 9. P. 283, 286.

¹⁰¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 331.

¹⁰² Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 550. Подробнее о взглядах Флоренского, А. Белого, Бердяева, Вяч. Иванова в 1910–1920-е гг. на соотношение христианства и культуры см.: Семенова С.Г. Грезы о новой культуре // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 33–49, а также о постановке проблемы человеческой активности на почве христианского сознания, о синтезе науки и религии: Гачева А.Г. Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920–1930-е гг.) // Там же. С. 79–125.

¹⁰³ Teilhard de Charden Pierre. Science et Christ ou Analyse et Synthèse // Teilhard de Charden Pierre. Œuvres. V. 9. P. 48. Далее ссылки на эту статью приводятся в тексте: в скобках после цитаты указывается страница этого издания.

В работе «Исследование, труд и поклонение» о. Тейяр более подробно описывает, как в человеке родился «ученый», каковы были его первые стимулы к исследованию: вначале им двигало любопытство к миру, соединенное со стрем-

лением экономически обустроить свою жизнь, делая ее все менее тяжелой и более комфортной. И только, пожалуй, уже в недавнее время, вместе с открытием эволюции, естественной закономерности роста и совершенствования существ, распахнулись новые реальные перспективы для самого человечества, появился «не только вкус к хорошему бытию, но святая и страстная надежда достичь большего бытия», родилось новое дерзание не просто хорошо жить, но сверхжить, выйдя «в высшую область сознания и действия» (Teilhard de Charden Pierre. Recherche, Travail et Adoration // Ibid. V. 9. P. 284, 285). Впрочем, такой вкус и такое стремление существовали в природе человеке, пусть подсознательно или полусознательно, всегда, что и доказывает о. Тейяр в статье «Наука и Христос, или Анализ и синтез».

¹⁰⁴ Teilhard de Charden Pierre. Sur la valeur religieuse de la recherche // Ibid. V. 9. P. 258, 259, 260.

¹⁰⁵ См. подробнее: Семенова С.Г. Философ будущего века Николай Федоров. (Гл. «Великий “страж ограничений”. Иммануил Кант»). С. 359–374.

¹⁰⁶ Teilhard de Charden Pierre. Action et Activation // Teilhard de Charden Pierre. Œuvres. V. 9. P. 221. Далее ссылки на эту статью даются в тексте: в скобках после цитаты указывается страница этого издания.

¹⁰⁷ Антропный принцип, научно формулирующий древнюю идею взаимосвязи человека и Вселенной, макро- и микрокосмоса, устанавливает теснейшую зависимость человека, саму возможность его существования в мире от фундаментальных измерений физической Вселенной (скорости света, постоянной Планка, массы элементарных частиц и т. д.). Иначе говоря, человек мог и должен был появиться именно в таком, так устроенном мире, как будто точно подогнанным под него. В 1973 году физик Б. Картер выдвинул две формулировки антропного принципа, слабую и сильную, обе сводятся к тому, что Универсум содержит существенные параметры, дающие возможность на определенном этапе эволюции появлению в нем наблюдателей. А Федоров и Тейяр де Шарден, фактически, добавляют — и делателей.

¹⁰⁸ Teilhard de Charden Pierre. La Biologie, poussée a fond, peut-elle nous conduire à émerger dans le Transcendant // Teilhard de Charden Pierre. Œuvres. V. 9. P. 280.

¹⁰⁹ Teilhard de Charden Pierre. Catholicisme et Science // Ibid. P. 238.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Teilhard de Charden Pierre. Sur la valeur religieuse de la recherche // Ibid. P. 260.

¹¹² Ibid. P. 261.

¹¹³ Teilhard de Charden Pierre. Catholicisme et Science // Ibid. P. 240.

¹¹⁴ Ibid. P. 241.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Teilhard de Charden Pierre. Recherche, Travail et Adoration // Ibid. P. 288.

¹¹⁷ Teilhard de Charden Pierre. Le Christique // Ibid. V. 13. P. 96. Далее ссылки на эту работу даются в тексте после цитаты, в скобках указывается страница этого издания.

¹¹⁸ Бергсон Анри. Творческая эволюция. С. 264.

¹¹⁹ Умов Н.А. Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли. М., 1906. С. 10.

¹²⁰ См. подробнее об этой плеяде мыслителей: Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

¹²¹ Сухово-Кобылин А.В. К философии человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 56.

¹²² Сухово-Кобылин А.В. К селекции // Там же. С. 62.

¹²³ Недаром современные трансгуманисты считают Джулиана Хаксли среди своих предшественников, отмечая, что сам термин «трансгуманизм» впервые употребил именно он в своей книге «Новые бутылки для нового вина» (1957), хотя в данном случае, конечно, вдохновлялся он словообразованиями о. Тейяра, любившего добавлять для обозначения качества превосходения некоей данности (в том числе и прежде всего сферы «человеческого») префиксы: «ultra» (ультра), «sur» (сверх), «trans» (транс)...

¹²⁴ Прот. Сергей Булаков. Агнец Божий. О богочеловечестве. Париж, 1933. С. 425.

¹²⁵ В Ветхом Завете Бог определяет Себя так: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:6), к чему Новый Завет добавляет: значит, «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32, Мк. 12:27, Лк. 20:38). У Федорова верность такому *Богу отцов* (именно так русский мыслитель всегда называет Господа) особенно экзистенциально трепетна и свята: за Ним встает вся череда наших земных отцов и предков, «живых» для Бога, и, значит, таковыми они должны стать и для нас, призванных уподобиться Богу.

НООСФЕРА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ (Вместо заключения)

«Разумеется, с подъемом коллективного, масс первая волна порабощения, нивелировки, уродства и катастроф бьет нас прямо в лицо» ¹, — писал Тейяр де Шарден в десятых числах июля 1953 года на борту теплохода, направляясь из Нью-Йорка в Южную Африку, в небольшом эссе «Трансформация и продолженность в человеке механизма эволюции», предназначенном (как отмечено в посвящении на рукописи) специально для Джулиана Хаксли. Пророк ноосферы, социализации человечества, о. Тейяр чувствовал болезненные судороги его эволюционного *сжатия*, прекрасно видел кричащие противоречия этого процесса, препятствия, лежащие на его пути, причем прежде всего связанные с самой природой смертного человека, с глубинными социальными дисгармониями, с ложными, дефектными идеологиями, охватившими массы в XX веке. Я хочу вспомнить один замечательно иронический пример из так называемого первого этапа, как сейчас говорят, *глобализации* человечества на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, когда благодаря новым техническим и транспортным достижениям пошло ускоренное торговое, промышленное сближение стран и регионов, воспринятое многими как начало эры всемирного процветания и умиротворения. Так, в своей книге «Великая иллюзия» (1909) Норман Эйнджел, один из первых апологетов глобализации, «убедительно» доказывал, что в новой ситуации экономической взаимосвязанности всего мира, война окончательно теряет свою почву и становится невозможной. И это за пять лет до первой в истории по-настоящему глобальной войны, участником которой был и Пьер Тейяр, а затем до

гигантских революционных потрясений, явления фашизма, Второй мировой войны, невиданных массовых манифестаций зла, выпавших на время жизни автора концепции ноосферы.

Конец жизни Тейяра де Шардена пришелся на начало того процесса глобализации, который уже к концу XX — началу XXI века (когда рухнуло разделение мира на две противостоящие друг другу политико-экономические системы) стянул мир *западным* обручем единой экономической, финансовой, информационной системы, захватил его своими ценностями, императивами, стратегиями действия. Мы видим, как наглядно, казалось бы, осуществляется метабиологическое видение французского ученого и мыслителя о неизбежном эволюционном соединении человеческих ветвей в единый сверхорганизм. Более того, если тоталитарные попытки создания той или иной общности были весьма частичными и выборочными, касались избранных классов и народов, то глобализация демонстрирует расширение ареала объединения на все регионы земли, иначе говоря, объективно-эволюционный процесс сжатия человечества пробивает себя неудержимо. Другое дело, не есть ли это по своему фундаментальному выбору ценностей и целей еще один достаточно дефектный вариант ноогенеза?

Когда в свое время Тейяр де Шарден, а за ним Владимир Вернадский описывали складывающиеся условия и материальные предпосылки созидания ноосферы, они указывали на многое из того, чем отличается нынешний глобализирующийся мир. Тут и *вселенскость* человечества, освоившего для себя всю биосферу, вплоть до самых труднодоступных мест планеты. Эту фазу ноосферы Тейяр де Шарден называл *экспансивной*, расширительной, шедшей фактически до конца XIX столетия под преобладающим эволюционным «знаком размножения и дивергенции»² — заселялась земля! И затем с начала XX века человечество вступило в новую фазу, *компрессивную*, фазу сжатия и конвергенции, — ее разворачивание совпадает с процессом набирающей обороты глобализации. *Биологически* Тейяр де Шарден описывает импульсы этой фазы так: «...в закрытом пространстве земного шара все увеличивающаяся масса элементов (каждый из которых обладает своим радиусом действия и притяжения, увеличивающимся по мере все большей социализации) не может избе-

жать все большего взаимопроникновения и тотализации»³. Компрессивная фаза отмечена преодолением пространственно-временных барьеров между частями и уголками планеты (развиваются быстрые, эффективные средства передвижения и сообщения, обмена информацией, связывающие землю в единое целое), прогрессом науки, созидающей общеземной мозг, омассовлением истории, демократизацией социальной жизни...

Рождение ноосферы — процесс планетарный и объективный, и его можно в определенном смысле совместить с глобализацией, с тем конкретным обличьем, которое приняла в известной степени ее вторая фаза. Ведь и «сфера разума», искусственная оболочка биосферы, радикально преобразуемая идеями и проектами, трудом и творчеством человека, вовсе не столь уж гармонична, разумна, несет в себе те же противоречия, что и строящий ее несовершенный, смертный человек. Но в том-то и дело, что ноосфера, существующая *как факт*, отлична от истинной ноосферы, ноосферы *как идеала*, предполагающей по меньшей мере «господство человека над внешней природой и господство в самом человеке сил разума над низшими инстинктами»⁴ и по большей — обретение обоженного, бессмертного статуса бытия в полном составе одухотворенных личностных элементов мира.

Главное и для французского, и для русского ученого — благая, созидательная коррекция объективного процесса планетизации и ноосферизации, точная направленность его, которую должны внести в него идеал, цель и реализация сознательно-активной эволюции. Но где до постановки и решения таких онтологических задач нынешней неолиберально-рыночной глобализации, разве есть в ней то важнейшее предусловие создания ноосферы, которое Вернадский определил как *единство* человечества, признание равноценности всех людей, утверждаемой им как глубинно природный факт, а Тейяр де Шарден как новое, обогащенное со-рефлексией чувство («нео-чувство») своего единого рода?!

Да, глобализация несет в себе идею и задание, и реализацию некоего единого мира. Но какого? Мир как *единый рынок*, рынок труда, финансов, товаров, услуг, образования, массовой культуры, где, кстати, выигрывают наиболее успешные его агенты, торжествует западно-

цивилизационный и корпоративный эгоизм при достаточно спокойном приятии факта упадка или гибели неуспешных, неумелых, неприспособленных под законным, *исторически обусловленным*, глобалистским катком. Причем в эту *стружку, усущку и утруску* попадают отдельные сословия и уклады, прежде всего традиционно-сельский, а то и целые народы и регионы. В свое время гуманистический идеал Нового времени, проект Просвещения и Модерна, при всех его изъянах, глядел, как не раз отмечал и Тейяр де Шарден, в горизонт единого человечества, неуклонно прогрессирующего к некоему более-менее гармоническому всеобщему состоянию. Сейчас этот западный идеал сильно похудел, можно сказать, дистрофически ужался и дегенерировал, вылезло старое, хоть и под толстым слоем обманно-эстетической косметики, социал-дарвинистское мурло — появились превзысканные сыны либерального прогресса, его уверенные лидеры, его *ведущие*, а с другой стороны, *ведомые*, вольно-невольно вовлекаемые и влекомые железной рукой якобы неотменимой объективности, и, наконец, непослушные, опасные изгои, достойные крайних мер *цивилизационной защиты*.

Много говорят о глобализации как о стихийном (читай: неотвратимом) процессе снятия национальных, государственных барьеров в движении капитала, технологий, информации, объединения экономик в одну мировую систему. В тени остается другой, вполне волевой, четко направленный процесс: *подкупающее* воздействие на местные управляющие элиты, тщательно разработанные техники манипулирования сознанием массы (электората) стран и народов, кому предоставлена участь быть донорами «передовых», эффективных лидеров глобализации. Общеизвестно: время классического индустриально-капиталистического общества уже проходит, грядет постиндустриальный его этап, когда сфера собственно материального производства, оставаясь фундаментом общественного процветания, уходит со своего центрального места. Я уж не говорю о труде физическом, по удовлетворению основных жизненных потребностей человека (в еде, жилище, одежде и т. д.), который Лев Толстой считал основой народной нравственности, — его ценность девальвирована до низкой, почти презренной деятельности, перекладываемой в глобальном

мире большей частью на маргинальные слои — мигрантов, страны третьего мира, куда уже уверенно пытались записать и Россию. Глобалистский *естественный отбор* готов спокойно отсеивать неприспособленные, упрямо-«отсталые» народы, экономики и культуры, перерабатывая их в безличный этнографический материал для выполнения всяческих низких, грязных, непрестижных функций старых и новых космополитических конгломератов. Зато ново-империалистически поощряется отток лучших научных сил, интеллекта, знания и умения (взращенных природным национальным талантом и прежней системой образования) куда-нибудь в Силиконовую долину, западные университеты и исследовательские центры.

Вновь отчетливо проступает исходная религиозная матрица, протестантско-кальвинистская схема, по которой, как неоднократно отмечалось, и мог некогда успешно состояться западный капитализм. Речь идет о якобы изначальном и неотменимом Божественном предопределении кого-то к спасению, а кого-то к гибели, так что можно было со спокойно закрытым сердцем к страданиям всех неудачников, слабых, ленивых, недостойных потеснять и давить их на пути к собственной «метафизически» заслуженной экономической и жизненной победе. И сейчас в глубине души (разумеется, публично не высказываемой) именно западная цивилизация считает себя полным числом такой *избранной к спасению*, и в какой-то дроби тех, кто за ней поспеет или, точнее, будет покорнее и эффективнее служить ее процветанию — природными, энергетическими ресурсами, дешевой рабочей силой, предоставляемым пространством для ее геополитических нужд, для эвакуации туда опасных отходов, грязных технологий... Так неолиберальная глобализация несет в себе — помимо прочего — своего рода «расистский» разрыв привилегированного меньшинства стран, корпораций, социальных слоев и донорского большинства, корыстно и умело отверженного от лучших кусков планетарного потребительского пирога⁵. Отсюда — чреватая катастрофическими взрывами подпочва вселенски насаждаемого «единства» ценностей и путей развития.

Поставим вопрос: остается ли религия для современного мира высшим ценностным, *идеальным* вектором, как это ей присуще по самой

ее природе? Казалось бы, современный мир устроился на сугубо секулярных, плюралистических началах — даже из конституции Европейского союза готовы изъять очевидный пункт о христианских основах западной цивилизации. Но всем известны боги, точнее, идолы общества, недаром названного потребительским: экономика, деньги, власть, жизненный успех, довольство и комфорт, индивидуализм, свобода, права личности... Все мы помним, казалось бы, нерасторжимую триаду: *свобода — равенство — братство*, с которой горделиво началась буржуазно-либеральная эра. Сейчас же одна *свобода* осталась самым громким и напористым слоганом на знамени либерально-демократических ценностей, с сознанием своего священного права идущей экспансией на весь мир, и посягнуть на эту высшую ценность, на это божество расценивается как кощунство и мракобесие: «Вы что против свободы?!» Но эта святыня начисто забыла о своих когда-то единоутробных братьях: *равенстве* и *братстве*, и без них она, пустая и бесплодная, в манящем пакете прелестей западной цивилизации (вкуче с демократией, «правами человека», свободой выбора и т. д.) нередко оборачивается чертовой мощной, из которой золотые монеты обещанных реальных благ сыпятся пожухлыми листьями.

Соблазняя и разрушая традиционные нравственные устои — на потребу глобализации — свобода в своем «сакральном», оправдывающем всё и вся ореоле работает безотказно, открывая шлюзы низменных инстинктов: разнузданно сексуальных, вытесняящие убийственных, эгоистически циничных. Тут мы и нащупываем тот крючок, которым зацепляет человека «свободный» потребительский идеал, а он в наше время включает и предельное раскрепощение тела, ублажение всех его рецепторов, максимальную эксплуатацию сладостей и острых ощущений, предоставленных человеческим естеством и его извращением, и уютное устройство на краткое время живота, и азарт беспощадной борьбы с ближним и дальним, и свободное экспериментирование с собственной жизнью и природой, развитие ее во все стороны, вплоть до самых сомнительных и демонических. Как не вспомнить пронзительнейшее замечание Достоевского о том, что безрелигиозная западная цивилизация «вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше».

Тогда как в совсем другом качестве представляла в ноосферном видении о. Тейяра и идея демократии, и «три легендарных ее атрибута» (свобода, равенство, братство), с которыми она родилась. Эти три «магических слова» буквально «гальванизировали Запад»; принятые с энтузиазмом, вскоре риторически обесцененным, они не столько были по-настоящему *поняты*, сколько лишь поверхностно *почувствованы*. При малейшем углублении вставали вопросы: «Свобода: чтобы позволить себе *всё*? Равенство: по *всем* пунктам? Братство: основанное на *каких* общих связях?»⁶ На эти вопросы, кстати, пронзительно отвечал еще Федоров, сокрушительно оспаривая прекрасную пустоту этих лозунгов Великой французской революции, открывшей торжество буржуазной эпохи: «Раб слепой силы величает себя свободным! <...> Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли?..» (II, 77–78); «Самое равенство, пока люди ничтожны, т. е. смертны, не может быть признано благом; при равенстве всякое превосходство, высшие способности должны быть изгоняемы; в общем же деле, в братстве, всякий талант возбуждает не зависть, а радость» (I, 186); «Только любовь, следовательно, приводит к братству; свобода же исполнять свои прихоти и завистливое равенство к братству не приведут» (I, 187). А теперь послушаем Тейяра де Шардена: «Свобода: то есть шанс, предоставленный каждому человеку (через упразднение препятствий и создание необходимых средств) для того, чтобы “сверх-гуманизироваться”, идя до предела самого себя. Равенство: то есть право каждого человека участвовать, по своим силам и качествам, в общем усилии продвигать, одно через другое, будущее индивида и вида <...> *участвовать* в общем Человеческом Деле. <...> Братство: то есть, от человека к человеку, смысл их органической связи, основанной не только на нашем более-менее случайном сосуществовании на поверхности Земли или даже общем происхождении, но на факте представлять все вместе *передовой фронт*, острое поднимающейся эволюционной волны»⁷. Оба мыслителя предлагают активно-эволюционное содержание этим трем понятиям, выступая против той антиэволюционной установки на онтологическую неподвижность, «фиксизм», которая установилась в современном

обществе, в том числе и на этапе глобализации, несмотря на всю нынешнюю социальную суету и экономическую активность.

Еще воцарение капитализма было воспринято наиболее чуткими его критиками как своего рода *второе грехопадение* рода людского. В первом, библейском, *падении* Господь, как мы помним, в наказание отлучает наших прародителей от райской жизни, бросает их в смертную земную юдоль, преградив путь к эдемскому *древу жизни*, дабы не восполнили они тут же утраченное, не обрели «бесплатной» вечной жизни. Во втором же, реально-историческом — люди вообще махнули рукой на такое стремление, отказались идти тернистым путем искупления и преображения своего смертного и смертоносного греховного естества к древу бессмертия, т. е. высшей природы. *Второе грехопадение* (а его последствия окончательно прорисовались на стадии современного потребительского общества) тождественно полной секуляризации человека, утверждению исключительной *отмирности* его жизни, неоязыческому идеалу окончательного устройства в рамках и пределах смертной, страстно-самостной, *падшей* его природы, т. е. принципиально антиэволюционному выбору. «Мануфактурно-промышленное» неоязычество, культ «мануфактурных игрушек», все более изолируемых в самом избыточном ассортименте, служит все тем же языческим богам эроса, торговли и войны (новой Венере, Гермесу и Марсу), любым страстям и порокам человека, выбравшего, по выражению Федорова, «последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта» (I, 84).

Тот или иной религиозный или, если хотите, псевдорелигиозный принцип всегда лежит в основе фундаментального выбора цивилизации, являясь как бы структурирующим *геном*, располагающим ее уклад в достаточно четкой и определенной конфигурации. И хотя современное неоязычество — это *религия отказа* от настоящей *религии* (ибо последняя по самой своей сути, как постоянно напоминает о. Тейяр, предполагает превозможение наличного эволюционно-несовершенного человека, идеал восхождения его к высшей ступени бытия), оно формально не теряет «религиозного» качества (*religio* — соединяю), связующего социум и его членов в единый преобладающий тип и склад, в одну систему «ценностей».

О разрыве мира на два антагонистически противостоящих друг другу лагеря — западный, капиталистический, «демократический» и восточный, социалистический, «тоталитарный» — Тейяр де Шарден писал как «о самой большой схизме, которую когда-либо знало человечество». Слово для феномена, противоречившего утверждаемой мыслителем «социальной унификации человечества», выбрано было точное. Уподобив его схизме, расколу единой церкви, ученый и мыслитель видел в нем «противоречивый лепет рождающейся человеческой веры»⁸, неспособной еще по-настоящему выразить себя, бросающейся в крайности, в каждой из которых он видел свои достижения и провалы, да и своеобразное родство. Ведь сама русская революция и последующее строительство нового социалистического общества были отмечены наступлением индустриальной, городской цивилизации с ее духом рационализма и секулярности на одно из традиционных обществ, основанное на связи с природой и космосом, на вековом крестьянском укладе, нравственно-религиозных, общинно-родственных ценностях.

Интересно, что советский период с его пафосом реконструкции, индустриализации, бурного американизма пятилеток стал одним из наиболее ударных и успешных продвижений мирового процесса западной модернизации, профанирующей секуляризации аграрно-религиозных стран и регионов. (Не забудем, что и идеи материалистического социализма, марксизма были восприняты с Запада, правда, их пересадка в особую национально-психологическую почву прошла без мутаций.) Своеобразие советского периода индустриального цивилизаторства огромной крестьянско-христианской страны заключалось в методах: делать предполагалось не западным долгим путем на основе экономических закономерностей, а авральнo-штурмово, на идейном энтузиазме, на нравственно-взнуздываемых стимулах и частично — на дешевом рабском труде заключенных. Такая цивилизаторская задача, да еще решаемая в невиданно сжатом, на пределе сил темпоритме, требовала особой одержимости, аскетизма, редукции человека до эффективного работника — всё для дела, ничто не щадится: здоровье, личная жизнь, существование других. И вот, штурмуя реки, строя ДнепрогЭС или Магнитку, покоря сопротивление матери, строители как будто взыскивают какой-то цитадели высшего блага,

берут бастион окончательного счастья, чуть ли не «земного рая» (все это прекрасно передано литературой эпохи). Здесь была так и неосознанная тогда подменная эйфория. И была она недолга. Нравственно-энтузиастические стимулы работали в целом значительно хуже *нормальных*, быстрее девальвировались.

Но как ни парадоксально, советский период со всеми его тенями и дефектами (террором, тоталитарным единомыслием, гигантоманией круглых цифр, в которой исчезал конкретный человек, рабским трудом Гулага...) вряд ли должен так уж презрительно третироваться нынешним либеральным лагерем. Этот период приблизил его идеалы и цели: вестернизацию России, сход ее со своих традиционных путей. Правда, индустриализация сделала СССР военной сверхдержавой с угрозой экспансии коммунизма по миру, что было совершенно неприемлемо для Запада. И нынешний западный штурм России производился уже более адекватными для нового скрыто-колониального этапа глобализации методами, а потому и более радикальными, сносящими подчистую национальные достижения: промышленность, науку, образование...

Локомотив глобализации, путь которому — и на всех парах — открыло поражение СССР в холодной войне, крах планово-социалистической системы, принес в Россию, на всё огромное постсоветское пространство и капитализм, и свое корыстное геополитическое задание, и стандарты гедонистически-потребительского общества (а они играют особенно внове, *на вынос*, агрессивную роль, обесценивающую, деградирующую местное общество и культуру). И во всем этом надо разобраться. С одной стороны, капитализм, рыночное общество вполне соответствуют взгляду на себя как на наиболее *натуральный* экономический строй, основанный на первично-природных инстинктах человека: утверждение своего «я», своей самости, эрос собственности, борьбы, в которой побеждает сильнейший, стремление продлить себя в детях, наследующих плоды вашего труда и стяжательства... Одним словом — это уклад *по мерке* человека, умело эксплуатирующий его умения и таланты, страсти и пороки, фобии и компенсации, и оттого гибкий в своем балансировании, сильный в своей неустойчивой устойчивости.

С другой стороны, идейные критики капитализма обнаруживают в нем тенденции к отчуждению личности, фетишизации вещи, к стандартизации труда и человека, наконец, к торжеству массовой культуры, создающей легкий вкус к бездумному развлечению, к чувственному комфорту, а то и к растлению, наркотизации сознания... И обе стороны правы — и то, и это в нем сосуществует: инстинктивная естественность и *зверобожие*, но и механистическая отрегулированность, изощренная манипуляция сознанием всех и каждого, приводящая к созданию человека внедренных, умело отработанных реакций и вкусов, ощущаемых как «свободно» выбранные, — при особо тщательном погашении в нем метафизических забот и беспокойств, любого порыва к онтологическому восхождению. Принципиально не пестуясь, духовное зрение и дерзание (как важнейший дар, оправдывающий библейское указание о создании человека «по образу и подобию Божию»), *космическое, эволюционное чувство*, о развитии которого в человеке так заботился о. Тейяр, вообще не открываются: не востребуемые, они скукоживаются в атрофированный отросток. Это и есть пресловутое господство бескрылого буржуазно-мещанского духа, обеспложивание стихийно-творческих, религиозно-трансцендирующих энергий в человеке, которое так ужасало уже первых критиков капитализма, западных романтиков, русских славянофилов, Герцена, Достоевского, Федорова, и того же Тейяра де Шардена... Пожалуйста, борись, хитри, развивай те или иные умения, научные и культурные таланты, бесцельно играй, уходи в свои фантазии и виртуальность, сладко забывайся или лучше — хватай удачу, не оглядывайся на отставшего и упавшего, превосходи себя — но только в плане прагматического, временного земного успеха! У элитной части молодежи пестуются разум и знания прагматические, узко-профильные, *мораль успеха* — для большинства престижно существовать и действовать в не-производственной сфере (финансов, юриспруденции, политологии, сервиса, торговли), в индустрии развлечений, шика-шока...

Цивилизация досуга и развлечения как будто пытается окончательно заглушить всегда живший и звучащий в человеческой душе метафизический зов к высшей природе (в который так верил о. Тейяр,

полагая его выражением эволюционного импульса). Громкие дразнения гедонистической, психоделической массовой культуры обрушиваются прежде всего на молодое поколение: рок, попса, секс, травка, ублажение сенсорных точек при приятном погашении или полном отключении сознания, культ насилия, право на убийство... Казалось бы, как распалют зоны чувственного удовольствия и ошаления, *зажигать погорячее, погорячее*, а жизнь вокруг, люди становятся... все холоднее — холодеет, жестянеет мир, самочувствие каждого, отношения людей между собой, государства, общества к ним, их к государству, истории, бытию вообще.

За несколько десятилетий, прошедших после кончины о. Тейяра, оглушительно обнаружилась правота его предупреждений о капитальном значении для созидательного продвижения эволюции ценностных и психологических факторов: рефлекса высшей цели, одушевленной прежде всего обоснованной надеждой на победу над смертью. Современные психологи и социологи говорят о широком поражении самых благополучных стран (более трети населения) «ноогенными неврозами» — проявляют они себя в гедонистической наркотизации сознания (забыться от бессмыслицы и неизбежной смертной бездны!), но и в эпидемии самоубийств, разгуле разрушения и саморазрушения... *Конец света* гнездится в недрах самого человека, отравленного смертными токсинами. Нигде так отчетливо и выразительно как в литературных, идеологических, философских концентратах не выходит наружу неотступный, неизбываемый, часто подсознательный страх смерти, ужас уничтожения «я», доходящий иногда до окончательного отчаяния, целящего во всё сразу и вместе: в себя, других людей, всё живое, наконец, землю, космос, весь универсум. Психологи уже исследовали механизм переноса подсознательного, полусознательного и сознательного страха смерти с себя на другого. Этот сдвиг остро ощущается в садистических актах, но он же на деле широко проявляется в самых разных эксцессах ненависти, жестокости, убийства, сотрясающих межчеловеческие, межнациональные, межгрупповые отношения.

Сдвигов и переносов всегда было немало: мирной кончине в домашней постели предпочитали гибель в распалении бранного эроса,

медленная агония жизни добровольно прерывалась мечом харакири, факелом камикадзе, теперь шахиды в одно мгновение уносят свои и чужие жизни. И наконец, «О, если бы со мной погибла вся вселенная!», «Всё утопить!», всё взорвать, привести к коллапсу! Nihil, nihil — ничто, ничто — на таком сатаническом порыве только и утоляются ожесточенно-безнадежные, обезбоженные ум и сердце, метафизически озлобленные до предела. Вот они крайние манифестации антропологического кризиса, о котором предупреждал о. Тейяр, залегающие в иррациональных глубинах секулярного, предполагаемо «разумно» устроившегося общества!

Сейчас неистовство нести смерть другому, убивать, гибнуть самому залило книги, газеты, журналы и — особенно *заражающее*, касающееся глаз, ушей, *чувствительности* множеств — теле и киноэкраны. «Идеал» ублажения всех рецепторов и чувствилищ — на краткое время живота — культивируемый обществом потребления (правда, его блага наш нередко нищий, озлобленный зритель лакает разве что глазами с экранов телевизора), остро приправлен по-своему вылезавшей метафизикой смертного человека. Это и в сверхэксплуатации факта бренности и эфемерности человека: сколько трупов оставляет любой триллер и боевик, пиф-паф и всё! — нет только что улыбавшегося, действовавшего, кому-то дорогого человека! Это и в разверзающихся безднах эротизма и оргазма, сплетенных в своих темных корнях с самоистребительными и садическими импульсами... А совсем изгнанное из сознания, *забытое* и *забитое* в душевное подполье чувство вины перед умершими, вольно-невольное вытесненными из жизни, извращенно трансформируется в фильмах ужасов и дурной мистики в кладбищенские ужастики, в навязчивые мотивы разлагающейся, отталкивающей плоти, в жаждущих мести выходцев с того света, вампиров... А фильмы катастроф и предвосхищений мрачного грядущего вбивают ощущение хрупкости возводимого нами на гиблой бытийственной почве мира... В современной масс-культуре глобального мира своими потрясенными фибрами тысячи и миллионы одновременно переживают (неопознанно и смеженно) настоящие метафизические коллизии, касающиеся естества смертного человека, его кричащих несовершенств, «кризисности», глубинного

невротизма, демонических вывертов. Другое дело, что такая культура накрепко зацепляет человека в этом бешено крутящемся колесе, не дает ему тяги восхождения, лишает надежды, света, Бога, распяливает в неизбывных противоречиях его страстно-самостной, убийственной природы. Возьмем лишь один пример: культовый фильм «Убить Билла» — какая эстетизация убийства, превращение этого акта в красиво-жестокий, кровавый балет!

Здесь особенно очевидно *смертопоклонство* современной массовой культуры, как собственно всей потребительской глобалистской цивилизации, отбросившей главный христианский завет: «Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26). Именно работа этого врага, густая трагическая тень, которую бросает она на существование сознательного и чувствующего существа, отравляя ядами отчаяния, циничного вызова, нигилизма глубины его психики, направляется никем иным, как антагонистом Бога Живого, владыкой небытия, не зря названном «имуций державу смерти» (Евр. 2:14) ⁹.

Недаром «последней пружинной» эволюции, ее движущей силой в человеке Тейяр де Шарден называл «вкус к жизни», под которым понимал «такое психическое расположение, одновременно интеллектуальное и относящееся к чувствам, в силу которого жизнь, мир, действие кажутся нам в целом светлыми, интересными, несущими наслаждение» ¹⁰. Это расположение, свойство нашего существа — «сущностно динамично, созидательно, отважно» и «скрывает в своей глубине <...> спокойную и изначальную решимость продолжать жить и сверх-жить», являясь тем, напоминает о. Тейяр, что Эдуард Ле Руа вслед за Блонделем называл «глубинной волей» (с. 239). Эта «глубинная воля», *вкус к жизни* вовсе не ограничивается физическим и душевным здоровьем отдельной личности, их ценность выходит за рамки, так сказать, «частной гигиены» индивидуального духа, представляя «энергию всемирной эволюции, которая в форме врожденного влечения к бытию бьет таинственным ключом в самой первичной и, следовательно, самой неконтролируемой глубине каждого из нас» (с. 240). Мир вообще остался бы недвижимым или закрутился по бесплодному кругу, если бы изначальное в глубине его не существовало «восходящий фактор, который в терминах человеческого опыта и есть это самое желание

существовать...» (с. 243). И так, именно воля к бытию, дух роста движет Вселенной «по ее главной оси усложнение — сознание», от практического *нуля сознания* к его рефлексивной форме, утверждая эволюционный приоритет бытия над небытием и выявляя «конечную психическую природу эволюции» (с. 243).

Ясно, что без учета этого решающего фактора «вкуса к жизни» выстроить точную и эффективную «энергетику человеческой массы» невозможно. К тому же, в отличие от эволюции «неодушевленной» материи или животных, где «тенденция к выживанию» является более-менее постоянной величиной, в силу незначительнейшего «психизма» первой или бессознательного следования инстинкту сохранения у вторых, в случае с человеком, с его развитой рефлексией и психикой, с новым качеством *само-критики* и новыми *персональными* требованиями к бытию «вкус к жизни» подвергается серьезным испытаниям. Тейяр де Шарден приглашает представить нам (причем с полной убежденностью, явившейся будто бы в результате исчерпывающих исследований), мир таким, каким он казался тем же современным ему экзистенциалистам: «слепая, холодная и герметически закрытая Вселенная» (с. 244), ничем не детерминированный абсурдный мир, из которого нет выхода, — разве мог бы антропогенез и ноогенез устойчиво творчески продолжаться, не проник ли бы в самое сердце этого процесса, через сердца и умы самих его носителей, такой червь, который неизбежно подточил бы его, обрек на распад...

О. Тейяр приглашает нас задуматься над сдвинутыми приоритетами нашего внимания и действия: великое множество специалистов разных профессий и рангов занято проблемами энергетических, экономических ресурсов земли (исследуют, подсчитывают, дают прогнозы и рекомендации!), но никто не озаботится, насколько важно, так сказать, измерять и анализировать *температуру* вкуса к жизни, заботиться о его поддержании, увеличении, бить тревогу в случае его резкого падения... Эволюция, повторяет о. Тейяр констатацию Джулиана Хаксли, в человеке стала *сознательной* и ей самой теперь — через свое разумное орудие — располагать своими движущими силами, самой превосходить себя. А теперь представьте, что это орудие теряет *вкус к эволюции*. И тогда без настоящего осознания общего

дела, творимого человечеством, без заинтересованного и страстного к нему интереса, без проистекающей отсюда радости жизни, человек, «пораженный биологической тошнотой, несомненно устроит забастовку против Жизни даже на вершине своих возможностей открывать и творить» (с. 245). Ведь сверх-человеческое растет из человеческого, и импульсом этого роста является как раз воля, желание жить и превосходить себя, причем это желание можно интенсифицировать, как оно же может деградировать и угасать. Тейяр де Шарден уверен: ноосферное человечество придет к необходимости создать специальную науку, которая будет и теоретически исследовать природу и условия функционирования этого нашего первичного и столь ответственного для судеб нас самих и космогенеза в целом *желания*, и практически находить способы «поддерживать и все шире открывать в глубине человека источник его жизненного порыва» (с. 245).

Он видит два направления такой работы: одно, так сказать, *физико-химическое* — постоянное умножение нашей органической *витальности* при помощи разного рода тонких медицинских препаратов, и второе, основанное на специальных духовных, психических методиках — интеллектуальное, эмоциональное воздействие на наше сознание, воздействие, многократно увеличивающее желание жить, мощь жизненного темперамента, душевное горение... (и здесь особенно важным является внедрение в самое существо человека высшего идеала). Не отделяя эти два направления друг от друга, тем самым еще раз утверждая замечательное взаимодействие тела и духа, о. Тейяр всё же отдает предпочтение именно второму, «усилию культивировать в современном человеке растущую рефлективную страсть к обволакивающему его Универсуму или, точнее, к порождающему его космогенезу» (с. 246). Миру, становящемуся «самосознанным и самодвижущимся», «мыслящей Земле» особо, жизненно необходимой становится «вера — и великая вера — и всё больше веры» (с. 246). Не обезбоживание, не секуляризация, торжествующие в глобализации, а напротив, всё большая религиозизация, освящение жизни высшей целью с ее действительно реальной надеждой на высшее личностное благо — так на первый план выступает то, что о. Тейяр называет «эволюционной ролью религии» (см об этом подробнее в последней главе книги).

Идеологи глобализации с ее реально торжествующей гипертрофией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта *качества жизни*, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задаются ценностями потребительства и комфорта, пусть и в более изощренном культурном ассортименте и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемерид, со своей неизбежной теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), а это и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический, который определял и Федоров, и Тейяр де Шарден, — победу над старением, смертью, возвращение к преображенной жизни уже унесенных ею.

Итак, настоящей альтернативой глобализации (и, если хотите, ее радикальной созидательной коррекцией) является ноосферная, активно-эволюционная, активно-христианская мысль, родившаяся на Востоке и на Западе, в России и во Франции. У нас она, как мы уже знаем, часто объединяется в понятии русского космизма, на Западе — это христианский эволюционизм Тейяра де Шардена. В своем синтезе эта мысль может и должна стать универсальным ответом на идеологию и практику глобализации, представляя собой созидательно-спасительный вариант планетарного, а то и космического устройства жизни. Отметим глубинные родственные черты русского космизма и учения о. Тейяра. Хотя классический период развертывания этого философского и естественно-научного течения в России приходится на столетие (со второй половины девятнадцатого до середины двадцатого века), уже отстоящее от нас более чем на полвека (как и комплекс идей Тейяра де Шардена, развивавшийся независимо) его по-настоящему широкое, массовое усвоение еще не началось. А дальнейшее углубление и уточнение новыми научными достижениями, актуально-современное

синтезирование этого наследия продолжается — в силу господства совсем другого цивилизационного выбора — больше в боковых, так сказать, капиллярных, мало видимых частях культурного организма. То же, по существу, происходит и с наследием о. Тейяра, в последние два десятилетия задвинутого на боковую академическую полку.

Русский космизм в обеих своих ветвях — активно-христианской (Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Горский, Н. Сетницкий) и натурфилософской, естественно-научной (А. Сухово-Кобылин, Н. Умов, К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский, В. Муравьев...) стоит, как и тейяровская философия, на идее *активной эволюции*. Суммируем уже нам известное. Основываясь на безусловном эмпирическом факте *цефализации*, т. е. неуклонного роста головного мозга, *усложнения* и утончения нервной системы в ходе эволюции живых существ, приводящей к созданию человека, русские космисты делают вывод, что на человеке эта внутренняя закономерность эволюции, намекающая на некий ее идеальный телеологический импульс, не останавливается. Эволюция (или, если хотите, замысел Божий о мире и Своем венце творения) выдвигает человека, наделенного *разумом*, уже не как страдательно-пассивного, а как *сознательно-творческого* агента своего дальнейшего разворачивания — и не только в уже взятом ею векторе все большего развития духа в лоне материи, но и все большего управления духом материи. Этап сознательно-активной эволюции, диктуемый требованиями разума, причем «разума верующего» (используя выражение славянофилов), *разума сердечного*, направляемый активно-христианским идеалом, призван вести к преображенному состоянию природы человека, ныне существа еще смертного, *промежуточного*, кризисного, и природы мира, отданного стихиям разрушения и энтропии. Этот будущий преображенный порядок бытия получил различные названия: у Федорова — регуляции природы, *психократии*, у Вернадского — *ноосферы*, заимствованной у Тейяра де Шардена и Ле Руа, у религиозных мыслителей — Царствия Божия, Царствия Небесного.

А теперь вернемся в современный мир, увы, губительно далекий от сознания стоящих перед ним ноосферных требований и задач, замеча-

тельно выраженных Тейяром де Шарденом: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше»¹¹, — за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь». И что же мы видим? Глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных вызовов, рождающих глобальные кризисы. О чем это говорит? То, что глобальные проблемы — экологические, демографические, антропологические, а сейчас и новые, террористические... — так неотдиряемо облеклись в форму кризисов, и кризисов грозных, свидетельствует по меньшей мере (как в случае с фатально галопирующей болезнью), что решаются они как-то радикально *не так*, лечатся принципиально порочно, раз доходят до такой чуть ли не летальной остроты. Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) — поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшегося в русском космизме и Тейяром де Шарденом), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех земель, объединенных в сверхорганизм, сочетающий мощь огромного коллектива и развитую персональность каждого его сознательного элемента.

И касаются глобальные проблемы именно онтологически-эволюционных (метабиологических, как говорил о. Тейяр), глубинно натуральных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, главного — несовершенного, противоречивого естества самого человека (антропологический кризис). Причем недооценивается, а то и просто игнорируется как раз антропологический кризис, разверзшийся в самом человеке, в его смертной природе, налагающей печать кричащей дисгармонии на все большие и малые цивилизационные плоды. Внешне этот кризис, повторим, обнаруживает себя в разливе наркомании, алкоголизма, агрессии, самоубийств, в бездумном прожигании жизни

или сладострастии погибели, мгновенной или растянутой, одним словом — в нигилистическом обесценении человека. Но уходит он в гнилой смертный корень, в явление «психо-невротического нигилизма», связанного с отсутствием или отрицанием цели и смысла жизни.

Между тем подход к глобальным проблемам сейчас лишь экономический, социальный, геополитический — и начисто лишен бытийственного, сущностного измерения. Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *смертную болезнь* человека (*смертный скандал*, как выражался о. Тейяр), на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор человечество никогда не учитывало смертно-природную основу вещей, сам бытийственный статус «падшего» мира в своих действиях в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого статуса. Опять же только христианская мысль да литература напоминали нам об этом *гиблом* онтологическом фундаменте (на Западе экзистенциалистская литература — с крайним отчаянием, у нас религиозные философы, да такие литературные гении, как Достоевский и Андрей Платонов — с надеждой на преображение). Вот и коммунистический рай на земле провалился в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в природе человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника — смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым» (Федоров). Очередная обманная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «постистория» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором, не говоря уже о нигилистических угрозах, таящихся в том же ожесточенном отчаянии в спасении смертном человеке.

Недаром Тейяр де Шарден, говоря о «психологических условиях человеческого объединения», среди тех новых больших чувств и устремлений, которые должно пестовать и развивать в себе человечество

на путях «автоэволюции» к высшей природе (в противовес нынешней экзистенциальной смертной тоске, заглушаемой бесчисленными чувственными раздражителями), среди «космического чувства», «чувства Земли», «чувства единого человеческого рода» на первое место ставил «чувство необратимости», «усиленное требование необратимости»¹², как мы уже знаем, означающего личностное бессмертие. И здесь он удивительно смыкается с самым радикальным за всю мировую историю борцом со смертью. Как мы уже хорошо усвоили, русский родоначальник активно-христианской мысли, автор «Философии общего дела» Николай Федоров как раз вводит так недостающую высшую цель в историю, а также в жизнь всех без исключения людей, живших, живущих и кому еще жить в будущем, всех поголовно смертных: *истребление* этого «последнего врага», преодоление теперешней смертной, кризисной, *опасной* для себя и мира природы человека, созидание нового бессмертного статуса бытия (в полном составе всех поколений), распаханного на вечность космического созидания. При этом, искупляя зло и порок, спасаются все. Тейяр де Шарден, ставя ту же задачу, разрешает ее в логике своего видения мира, конвергирующего к Божественной точке омега.

Оба философа убеждены: только такая полнота благого идеала, выше которого и помыслить и помечтать невозможно, имеет реальные шансы на воплощение. Конечно, не сразу, а в длительном процессе *нащупываний* и *проб*, как «биологически» формулировал Тейяр де Шарден, через *синяки* и *шишки*, набитые на дефектных путях, через опаматование, длительное воспитание и созревание в онтологическом деле всё еще несовершеннолетнего рода людского. При кажущемся фантастическом дерзновении такого идеала он отвечает высшим критериям: религиозным чаяниям, религиозному максимализму и эволюционному закону восхождения духа в лоне материи, убедительным вестником которого был в своем учении о. Тейяр. И оба мыслителя, и русский, и французский, именно с уяснением этой высшей цели и идеала связывают достижение наконец-то *совершеннолетия* («меры возраста Христова») родом людским, таким еще буйным подростком, играющим в свои нередко злые, отчаянные и бессмысленно-губительные игры.

Пока же все мы живем сейчас в ситуации кризиса самой идеи человека: прометеистский энтузиазм самостийного человека и титанической общности, перестраивающих мир, который расцвел в 1920—1930-е годы, во многом сгинул в той бездне зла, которая разверзлась позднее на полях невиданно кровавых сражений, в концентрационных лагерях, печах крематория, в истребительном ядерном грибе... Массовое переживание постепенно обнаруживавшихся страшных, не вмещающихся в нормальное сознание фактов, на которые оказался способен человек, прежде всего в жесткой коллективной упряжке, подгоняемой ложной идеологией, и более поздняя рефлексия над этими фактами начали *съедать* остатки той гуманистической веры, которая так оптимистически-горделиво зачалась в эпоху Возрождения. Кризис гуманизма, о котором так много толковали на революционном переломе 1917 и следующих годов, продолжался весь этот век, длится он и сейчас, уже в новой фазе, когда не только потерян Христов центрообраз, отринут и Прометей, бывший заглавной фигурой, если хотите, паролем *человекобожеского* дерзания, а вылезает уже Зверь, *зверобожие*, экзальтация *нижнего этажа* в человеке, его инстинктов зоологического эгоизма, безудержного наслаждения, «законного» попираания слабого, сладострастие вытеснения... И этот зверь начинает уже нередко глядеться *Зверем из бездны*, когда разум, интеллект, призванный по своей природе водить духовным ростом в человеке (как учил нас тот же Тейяр де Шарден), подключается своей изошренностью и фантазией к обслуживанию низменной, страстно-самостной стороны в нем. Тогда-то и появляется это неизвестное всей прочей твари, живущей в инстинктивной природной мере и целесообразности, качество сатанизма.

С этим уходит и всякое воспарение к идеалу, к абсолюту, к красоте блага, к духовному возрастанию — осмеивается как тоталитарное, глупое, пресное. И в искусстве какое там творчество по законам красоты, как много того, что С. Булгаков называл «трупом красоты», причем трупом, становящимся объектом иронических, цинических и прочих малопривлекательных операций. Скажут — выволакивание безобразного, копание в гное и распаде обнажает изнанку природно-смертного бытия и тем по-своему необходимо как экзистенциально

трезвое освоение для себя объемной реальности павшего мира. Но такого уже было накопано навалом западной литературой в XX веке. А сейчас многие русские писатели взялись и их переплюнуть. Я уж не говорю, сколь часто и в серьезной литературе стелется фоном, пронизывает насквозь, стоически-иронически обыгрывается смертное отчаяние, безнадежность, а безопорное, обезбоженное бытие так и сползает в иллюзию, пустоту и ничто (последнее — ярко у Виктора Пелевина). А что говорить о таких культово сфабрикованных фигурах, как Владимир Сорокин, у него не просто господствует усугубленный де Сад, а по сути истерически-больное, хотя по виду и наслаждающееся, умножение мерзости и хулиганского цинизма, когда человек, этот смертный, так легко и позорно портящийся продукт, без души или надежды на спасение и преображение, «закономерно» превращается в кусок мяса, который можно в пределе расчленивать, толочь, превращать в зловонную кашу...

Идея человека падала вместе с идеей коллективизма — и ныне, в XXI веке, это падение нисколько не остановлено, приведя, в частности, и к широкому проникновению в умы и психику обессиливающего пассивно апокалиптического сознания. Причем сознания всякого, и так сказать, *научно-позитивного* толка: неразрешимые глобальные кризисы нас задушат, взаимная классово-групповая, региональная и религиозная ненависть и борьба обескровят, космические угрозы реализуются и довершат дело — наше конечное уничтожение. Тут же и *религиозный* апокалиптизм: индивидуально и узким кругом трепещем и благочестиво готовимся к грозному явлению последнего Суда над миром, а остальных, недостойных, пусть расточит огненный гнев Господень, припечатает вечной карой — заслужили вполне! Вот тут-то и надо спасительно услышать голоса людей эволюционного, активно-христианского авангарда, его великих мыслителей и пророков.

Я не буду здесь специально представлять *науку о человеке* русской религиозно-философской традиции, мыслителей русского космизма: их отличал высокий библейский пафос достоинства и величия человека, вершинного, сознательного творения Божия («Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил

его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его» — Пс. 8:6—7), и вместе с тем развитие поправки ап. Павла к этому псалму — «Ныне же еще не видим, чтобы всё было ему покорено» (Евр. 2:8). Увы, человек так и не начал по-настоящему, всем своим родом главного Дела: освобождения от «рабства тлению», от «тела смерти» (Рим. 7:24), от порабощения «немогущим и бедным вещественным началам» (Гал. 4:9) мира: пока он раб микроба, роковой случайности, страстей, собственной злой, саморазрушительной самости, смерти, наконец, интегрирующей в себе все эти его натуральные слабости и ущербы. Что не позволяет, как радикально-заостренно полагал Лев Платонович Карсавин, удостоить человека звания истинной, целостной личности (таковой пока является лишь Бог), но обретение такого высшего личностного качества ему всё же светит как раз в проекции на его онтологическую трансформацию в существо преображенное и бессмертное в составе «симфонически-личного бытия» человеческого многоединства, раскрываемого в его «лицетворении» или «обожении»¹³.

В своей персоналистической философии Николай Онуфриевич Лосский полагал, что каждая тварь в мире, начиная с низших форм жизни и даже с электронов и протонов, таит в себе потенцию, зачаток индивидуальности, лица, личности (в чем он, как видим, переключается с видением о. Тейяра, добавим еще, что Лосский называл «развитие, ведущее к Царству Божию», «нормальной эволюцией», в смысле «исполнения норм воли Божией»¹⁴). Личность же, оформившаяся в человеке, отличается от всех прочих тварей тем, что на своей эволюционной ступени она уже способна к новой, высшей, сознательно-творчески обретаемой природе. Прочитую определение личности о. Тейяром, данное им в неопубликованной при жизни статье «Чтобы ясно видеть это» (июль 1950), где он подчеркивает уникальное значение каждой личности, ее незаменимую включенность в целое Универсума: «С “экзистенциальной” точки зрения каждая рефлексивная монада (т. е. человеческая личность. — С. С.) определяется (по природе, ценности и функции) как особый очаг видения и действия, радирующий из единственной и определенной точки времени и пространства на всю целостность (прошлую, настоящую и будущую) Мира вокруг нее.

А это значит, что по своему строению и структуре каждое человеческое это элементарно, но незаменимо и “неперемещаемо” со-экстенсивно всему Универсуму»¹⁵.

В докладе «Вера в человека», произнесенном о. Тейяром на Мировом конгрессе религий (во французской секции) 8 марта 1947 года, он начинает с раскрытия этого понятия: «Под “верой в человека” мы понимаем здесь более или менее действительную и страстную убежденность в том, что у человечества, взятого в своей органической и организованной целостности, впереди есть будущее»¹⁶. Причем будущее не в смысле какого-то дления жизни человечества — в чреде лет, столетий и поколений, а как серии восходящих этапов, как прогрессии ко всё более высокому и совершенному его состоянию, достигаемому трудом, творчеством, одолениями и победами. Иначе говоря, не просто выживание, но установка на *сверх-жизнь*, когда будущее понимается как общее поприще ее реализации. И в наше время глобализации, когда особенно погашено фундаментальное и универсальное стремление человека к самопревосхождению, к сверх-бытию, разве что ставится задача относительно долгого и стабильного выживания (ибо в абсолюте, в том самом дальнем будущем, маячит лишь неизбежная гибель!). Как и для русских мыслителей, настоящая, прочная вера в человека для о. Тейяра включает в себя трансцендентную, Божественную вертикаль, как выражается он, «Другого, который выше человека»¹⁷.

Тейяр де Шарден был свидетелем утверждения веры в человека «полностью автономного, самодостаточного, единственного хозяина, ответственного за судьбу свою и мира», повторившего в мировом, массовом масштабе «героический соблазн всех времен: титанов и Прометея, строителей Вавилонской башни и Фауста»¹⁸. Французский мыслитель, понимающий не меньше русских религиозных философов, всю ущербность и «двусмысленность» «промеева или фаустианского духа само-обожения, центрированного на материальной организации Земли», тем не менее вовсе не готов припечатать, как это часто делается с христианской стороны, его «неискоренимое желание расширения и победы, его неукротимое чувство мощи и прогресса» как нечто «сатанинское»¹⁹. Более того, как Федоров, обращавшийся

к верующим и неверующим, идеалистам и материалистам, к людям разных конфессий, разной мировоззренческой ориентации с призывом к объединению в одном общем деле, Тейяр де Шарден, движимый тем же духом синтеза, полагает, что *двусмысленность* прометеизма может быть выправлена «на следующей стадии психической эволюции»²⁰, как, впрочем, и многое другое сейчас еще несовершенно-дефектное. Для него важна та вера в человека, в будущее мира, некий импульс к восхождению, которые всё же есть и в прометеизме, и в секулярном гуманизме, — и значит возможна их христианская коррекция, возможно «найти общий язык», при встречном раскрытии активно-преобразовательного потенциала самого христианства. «Доведенные до предела, обе траектории сближаются в конце концов. Потому что по своей природе всё, что есть вера, поднимается, а всё, что поднимается, неизбежно конвергирует»²¹. Для начала чрезвычайно важна сама первичная вера в человека (которая именно сейчас так, увы, утеряна), эта вера создает продуктивную среду для сближения и единения, для развития более содержательно точных и сложных форм идеала и цели.

Людей, группы, народы, регионы обычно объединяет *общий интерес*, некая физическая необходимость, материальные преимущества (экономические, политические), когда совершенно очевидно жизнь и благосостояние каждого выявляет свою зависимость от успешного действия объединенного целого. Тейяр де Шарден приводит пример последней войны, когда забота о сохранности своих наций перед лицом одной опасности явилась «фактором синтеза» «широких частей Земли». Правда, такая форма объединения, диктуемая *извне*, достаточно хрупка, легко рассыпается в новых исторических условиях и геополитических играх. Так и сейчас, в эру глобализации, партнеры подобного более тесного *синтеза* могут меняться в зависимости от интереса, превращаться в соперников и врагов. Только «идя изнутри, — подчеркивает о. Тейяр, — а не форсируясь извне, человеческое единение может длиться и расти»²². И движущей силой такого прочного единения может быть не общий интерес, в традиционном материальном смысле, а «общее стремление», основанное на вере в человека. Причем вовсе недостаточно провозгласить принципы такого единения,

призвать к согласованному видению Мира и задачи человека в нем, чтобы явилась ее реализация в общем эволюционно-онтологическом деле. Нужный, полный эффект объединения явится лишь из самого начавшегося движения, в процессе самого дела. Такой подход был характерен и для мысли Федорова. Именно из самого дела явится согласие и гармония, а не наоборот, как обычно предполагают утописты: мы даем вам спасительный, рациональный рецепт, точную роспись действия и поведения, все приходят к единодушному мнению и тогда — берутся за осуществление идеала.

Однако вернемся к глобальным проблемам, кроме уже рассмотренной, связанной с антропологическим кризисом. Хотя по сути все они стянуты в один узел — вокруг того же человека. Подход экологов в наше время, как известно, отмечен справедливыми претензиями к хищнической деятельности человека в природе. Но мало замечена тенденция, вписывающаяся в фундаментальный выбор нынешнего мира: попытка вообще дискредитировать право человека на активную преобразовательную линию, на лидера эволюции. В природопоклонном культе, смазывающем эволюционную, онтологическую специфичность человека, его хотят поставить в один ряд с другими «гражданами биоты», от комара до слона, не желая вникнуть в смысл новой ступени мирового развития, появления рефлексии, разума, ноосферы. Мыслители активно-эволюционной линии в своей сути противостоят такой неязыческой эконософии²³, ставя проблемы экологии в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» в надежде на освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8:19, 21), как необходимость настоящего осуществления библейской заповеди об *обладании землей* и мудром *владычестве* над ее созданиями. Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным стихийным силам, потрясающим род людской в землетрясениях, наводнениях, цунами, засухах... и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т. д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и

должно стать делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество *в общем деле*. Тейяром де Шарденом были принципиально поставлены преобразовательные задачи человечества в отношении природных сил, а в русском космизме более проективно конкретно промыслены пути и способы *регуляции природы*, в том числе и мирное использование войска, превращение орудий истребления в орудия спасения (как пример пророческой эффективности такого проекта можно привести современные разработки использования своего рода космического ядерного щита в качестве защиты от вторжения нежелательных небесных тел, могущих нести апокалиптическую угрозу жизни на земле).

Глубинный порок глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рождается радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жесткую, четко выборочную планетарную селекцию (Африку к ногтю спидом и племенным геноцидом, Россию ужать до 30–40 млн. уже спущенным каскадом депопуляции и т. д. и т. п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести миллиардов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит, умножение возможностей регуляции совокупным человечеством сил и энергий природы («внесение в нее воли и разума»), но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. И Тейяр де Шарден, в отличие от русских космистов, хотя и видел «финал» эволюции без выхода в космос, в конвергенции сознательных элементов мира в Божественной точке и сфере Омега, никогда не выступал за численное сокращение человечества, кому планировал еще не одну тысячу лет стоять у штурвала эволюции, направляя себя и мир к физическому и духовному совершенству.

Но все же космическая экспансия землян в проектах русского космизма, на мой взгляд, более убедительно и радикально подрывает гедонистическую «мораль» избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного существования* — урвать, насладиться, одна живем! — за счет планетарного большинства). Главное — эта экспансия снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе нынешней философии *свертывания* рода людского, запертого масштабами одной планеты, снимает тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. На такую грандиозную задачу может работать только новая наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения *Жизни*, синтезировавшая свои отрасли и дисциплины, творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации метафизических императивов активно-христианской веры.

В таком деле, буквально, лично касаясь всех, христианский идеал доходит до своей полноты, отказывается от пассивности, от фатального понимания апокалипсических пророчеств (те — лишь угроза, дурной прогноз на возможный антиэволюционный, противобожеский, ложный выбор, а не роковой, неотменимый приговор), освобождается от «слишком человеческой», мстительной, рождающей бунтарский нигилизм идеи разделительного, не всеобщего спасения, усваивает принцип обращения злонаправленных сил и энергий в созидательные и благие, задачу искупления носителей зла и греха, их деятельной реабилитации и преображения. И тогда от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, даже бывших некогда носителями и держателями веры, именно такое активное, *деловое*

христианство, вступившее в новую творческую эпоху своего развития, раскрывшее универсализм Благой Вести, свой активный богочеловеческий характер, получает для себя возможность воистину мирового триумфа: вырваться к своему возрождению, более того — к тому *шествию* по всей планете, к той христианской революции душ, умов и воли, которую заповедал Христос («Шедше научите все народы...»).

Очень важно в наше время преодолеть фатум одного единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем сам этот новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать зов грядущего, начинает определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, выдвигаемой и мыслителями русского космизма, и Тейяром де Шарденом. Эта цель — не просто благородная мечта *прекрасных душ*, она обоснована эволюционно-научно, нравственно, религиозно, ее даже теоретическое для начала освоение обществом начнет реально действовать как направляющий, эволюционный фактор.

Объединение мира, внедрение эталона «открытого общества» сейчас идет, по сути, ради скрытой корысти трансатлантических корпораций, кому необходим свободный доступ к источникам энергии и дешевой рабочей силе; здесь же действует единообразная удавка демократических «прав человека», часто вовсе не приложимых в западно-манипулятивном их виде к целым большим регионам с другими вековыми религиозными и культурными традициями и ценностями. А ведь прикладывают, и с каким напором, выкручивая руки непокорным архаистам, забрасывая отработанные социальные технологии по соблазнению главным образом молодежной массы... Глобалистский прогресс, диктуясь дефектным, если не идеалом, то заданием, сгущает тени, изнанку человеческой природы, усиливая в поле *низшей свободы*

душевный хаос человека, а-моральные, а то и преступные его импульсы. И тогда антиглобалистский отказ от такого прогресса, от космополитического рыночного диктата, опора на традиционные натуральные основы и ценности, мультикультурализм... — такой «ретроградный» выбор кажется более сохранно-нравственным, избегающим сатанически-изоэренных извращений разума и поведения, как то происходит в глобалистском «авангарде». Часто «отсталость» лучше, глубже, органичнее, человечнее (божественнее), чем безудержное предполагаемое *вперед* на ложных путях.

Однако по-настоящему продуктивно противостоять процессу нынешней глобализации вряд ли получится через островки местной автаркии, самозамыкания в своих этнических, культурных нормах и ценностях. Нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов ноосферы, активного христианства. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосчувствий, логик. А вот планетарному, ноосферному человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования человеческой природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни и эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом (вспомним хотя бы с детства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты). «Действительно <...> мифология и фольклор полны символов и иносказаний, в которых проступает глубоко укорененная в землю воля проложить себе путь к небесам»²⁴, — писал Тейяр де Шарден, утверждая, что стремление к

сверхбытию, основанное на вере человека в себя, в свои силы, — истинное его качество, «более древнее, чем любая цивилизация, представляющее глубинный импульс истории, вынесшей каждого из нас к бытию»²⁵.

Отвечая в начале февраля 1949 года на одну из анкет ЮНЕСКО (текст так и остался неопубликованным), Тейяр де Шарден размышляет об истинной демократии, которую можно назвать ноосферной (хотя здесь он не употребляет этого понятия). В связи с реальностью тогдашнего разделения мира на режимы демократические, свободного предпринимательства, и тоталитарные, авторитарные, строившие социализм, он подчеркивает, что оба из них пытаются — со своими слабостями и издержками — развивать лишь одну из сторон продолжающегося антропогенеза: *персонализацию* и *тотализацию*, тогда как «биологически <...> не может быть настоящей демократии без сбалансированного сочетания этих двух взаимодополнительных факторов...»²⁶. Ученый и мыслитель выделяет самые необходимые общие условия, на которых может строиться «любой проект демократической институции». Это, во первых, — дать индивиду максимальное поле «свободной ориентации, в котором он мог бы развить свое своеобразие», при условии, что это развитие пойдет в направлении роста сознания и духа, т. е. по главной оси ноосферной гоминизации. И при этом, компенсируя возможный индивидуалистический крен, необходимо способствовать движению к конвергенции, развитию разного рода «коллективных организаций, лишь в лоне которых, в силу самих законов антропогенеза, индивидуальные инициативы могут найти свое завершение и прочность»²⁷.

Эта операция синтеза личности и общности, сложная и тонкая, не может проходить по одному лекалу, она требует особой «меры, такта, “искусства”», предоставляя различным народам и регионам максимум самостоятельности в выборе своих форм такого синтеза. Да, человечество подвергается объективным воздействиям эволюционного сжатия и объединения, но состоит оно из частей еще очень неоднородных, с разной историей, экономическим, политическим, психическим складом, и их «демократизация» требует предельной *гибкости* и *воображения*, модальностей и вариаций... «Можно на-

десять сформулировать и, более того, реализовать демократический идеал только в процессе многочисленных *проб* и *нащупываний* (как это происходит с самой *Жизнью*)»²⁸. Только свободный выбор, открытие и развитие каждым национально-культурным сегментом человечества «своей особой формы свободы», сама энергия такой предварительной поляризации может затем «обеспечить конвергенцию и устройство этой множественности в единой связанной планетарной системе»²⁹. Главное при этом пестовать и умножать то, что о. Тейяр называл *чувством Рода*, единого человеческого рода — от чего, на его взгляд, и зависит в конечном итоге осуществление на Земле поистине демократического уклада, несколько не принудительного, а единодушно принятого.

Контраст идеалов глобализации и ноосферы ярко выступает и в их, с одной стороны, игровом (несовершеннолетнем), иллюзорно-эфемерном, с другой же — в серьезно-религиозном отношении к жизни, человеку, истории. *Игра, человек играющий* утверждает чуть ли не как самое изысканно-эстетическое употребление жизни, к чему в последнее десятилетие прибавилась еще массово культивируемая азартная, опустошающая карманы и души игромания и особенно опасный соблазн (прежде всего для молодых) ухода в мир виртуальности, вытесняющей, заменяющей реальность. Это грозит созданием какого-то нового типа человека, атрофирующего в себе те восприятия и качества, что были востребованы самой эволюцией: внимание к объекту, распахнутость на мир, подлежащий познанию и изменению, а тут — какая-то инволюция, уход в себя, в фантазии, наркотически-игровые иллюзии, безразличная отрешенность от действительности. Хуже того, в тех же компьютерных играх, психофизиологически лепящих молодое поколение, азартно тренируются навыки разрушения, злого соперничества, убийства. А ведь могли бы — при другом фундаментальном выборе — по меньшей мере развивать тот самый «вкус к жизни» и «вкус к эволюции», как говорил о. Тейяр, порыв к захватывающе прекрасным формам преображенного бытия, к творению высшей, гармоничной реальности, к виртуальному для начала путешествию «в обширные и странные края», где, как выражался Гийом Аполлинер, «новые огни и никогда не виданные цвета»...

Активно-христианский и ноосферный идеал предполагает переход от мира секуляризованного с его ценностной относительностью, враждой ко всему абсолютному, от цивилизации принципиально *вне-космической*, игровой, стоящей на приятии смерти и оттого вполне допускающей и даже ожидающей где-то в более-менее дальнем горизонте фейерверк всеобщей гибели, к утверждению смертоборческого сознания, могущего объединить всех людей Земли, к *религиозации* мира, *освящению* всей жизни и спасительного для каждого космически-преображающего дела.

Примечания

¹ Teilhard de Charden Pierre. Transformation et Prolongement en l'Homme du Mécanisme de l'Évolution // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. P. 321.

² Teilhard de Charden Pierre. Le sens de l'Espèce chez l'Homme // Ibid. P. 207.

³ Ibid.

⁴ Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым. 1940—1944. С. 127.

⁵ О симптомах этого нового цивилизационного расизма писал уже Александр Панарин (1940—2003), философ и политолог. См. его книги: «Православная цивилизация в глобальном мире» (М.: Эксмо; Алгоритм, 2003); «Стратегическая нестабильность в XXI веке» (М.: Эксмо; Алгоритм, 2004); «Народ без элиты» (М.: Эксмо; Алгоритм, 2006).

⁶ Teilhard de Charden Pierre. L'Essence de l' Idée de Démocratie // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5. P. 312.

⁷ Ibid.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. Les Conditions psychologiques de l'Unification humaine // Ibid. V. 7. P. 184.

⁹ Вспомним относительно недавнее дело об «интеллигентном» немецком каннибале, посылавшем в Интернет заявку на исполнение своих желаний. И чуть ли не массовый отклик — около ста человек, готовых немедленно отдаться на изощренно-эротическое съедание по кусочку, начиная с самого пикантного. Один так был выбран (по крайней мере, зафиксирован правосудием), сам помогал и воодушевлял расчленителя и пожирателя его самого, к тому же обессмертившего сей черно-сатанинский акт на видеопленке. Бог учит нас эвристически, считал Федоров, — уроки на научение, на выводы подает нам сама реальность. Вот оно — да, крайнее, да, живописно-зловещее, да, шоковое наведение на понимание: какая патологическая деструктивность, какой извращенный инстинкт самоистребления живет в кризисном существе смертного, отчаявшегося в радикальном изменении

своего положения в мире человека! Какая разница, в какой могиле пойти на корм червям, окончательно расплыться в ничто, почему бы не в желудке и тканях другого, превратив свой уход туда в дьявольски-ликующую оргию!

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Le Gout de vivre // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. P. 239. Далее ссылки на эту статью «Вкус жизни», написанную в ноябре 1950, даются в тексте после цитаты, где в скобках указывается страница издания.

¹¹ Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. С. 240.

¹² Teilhard de Charden Pierre. Les Conditions psychologiques de l'Unification humaine // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. P. 182.

¹³ Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 469.

¹⁴ Лосский Н.О. Бог и мировое зло // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 341.

¹⁵ Teilhard de Charden Pierre. Pour y voir clair // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 7. P. 226.

¹⁶ Teilhard de Charden Pierre. La Foi en l'Homme // Ibid. V. 5. P. 235.

¹⁷ Ibid. P. 238.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. P. 239.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. P. 242.

²² Ibid. P. 241.

²³ См. подробнее: Семенова С.Г. Две мировоззренческие альтернативы для XXI века (новое экологическое сознание и русский космизм) // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8—10 декабря 1995. Вып 1. М., 1996. С. 9—22.

²⁴ Teilhard de Charden Pierre. La Foi en l'Homme // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. V. 5. P. 235—236.

²⁵ Ibid. P. 236.

²⁶ Teilhard de Charden Pierre. L'Essence de l' Idée de Démocratie // Ibid. P. 313.

²⁷ Ibid. P. 314.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. P. 315.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
----------------	---

ЧАСТЬ I

Жизненный путь отца Тейяра и становление его видения

Глава первая	
НАЧАЛО ПУТИ	13
Детство и отрочество. Метафизика души	13
Годы учения и открытий	23
Глава вторая	
НОВЫЙ ДУХОВНЫЙ РУБЕЖ	47
Годы войны. Первые произведения	47
Париж. Переписка с Морисом Блонделем, защита диссертации, новые друзья	62
Глава третья	
ВРЕМЯ СВЕРШЕНИЙ	83
Первое путешествие в Китай	83
Снова Париж. Изгнание	92
Китай. Экспедиции, открытия, труды	103
Вечно-женственное и женское в жизни и мысли отца Тейяра	125
Глава четвертая	
ШЕСТЬ ВОЕННЫХ ЛЕТ. ИЗОЛЯЦИЯ ОТ МИРА	147
Внутренняя драма изгнанника	147
Душевная тоска и отношение к смерти. Дневники уединения	160
Глава пятая	
ПОСЛЕДНЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ (1946–1955)	170
Возвращение на родину, физические и духовные испытания, визит в США	170
Поездка в Рим. Новые осложнения и достижения	187
Экспедиция в южную Африку. Добровольная ссылка в Америку	205
Завершение судьбы	217

ЧАСТЬ II

Учение отца Тейяра в основных этапах и идеях

Глава первая	
РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ.	
ЭССЕ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ (1916–1919)	239
«Космическая жизнь»	241
«Борьба против множественности»	256
«Великая Монада»	261
Философия творческого единства	266
Глава вторая	
«БОЖЕСТВЕННАЯ СРЕДА»	276
Активность человека и ее обожение	279
Сфера пассивности и ее обожение	286
Христианская аскетика в балансе активности и пассивности	294
Божественная среда, ее природа и развитие	301
Сфера и Центр. Мистический «Рай» отца Тейяра	302
Вселенский Христос и человечество	305
Эскиз эсхатологии отца Тейяра	313
Глава третья	
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН —	
КЛЮЧ К УНИВЕРСУМУ	324
Развитие ткани универсума.	
Тангенциальная и радиальная энергии	328
Жизнь и ее экспансия	333
От молекулы к клетке	333
Механизмы экспансии жизни	336
Древо жизни	341
Имеет ли эволюция направление и цель? Исторический экскурс	344
Цефализация — нить Ариадны в лабиринтах Эволюции	349
На пороге великого рождения	352
Сфера мысли	356
Природа рефлексии	356
Очеловечивание вида	361
Распространение человека — развертывание ноосферы	365
Предгомиды — неандертальцы — гомо сапиенс	366
Неолит. Возникновение цивилизации	369
Современная эпоха	374
Эволюционное сознание	375

<i>Быть или не быть — возможный кризис эволюции</i>	379
<i>Условия движения вперед</i>	382
Горизонты сверхжизни и сверхсознания	386
<i>Две опасности</i>	386
<i>Мегасинтез человечества</i>	389
<i>Задачи новой науки</i>	394
<i>Личность и Омега</i>	399
<i>Высшая форма человеческой энергии</i>	404
<i>Бытийственные качества «космической точки Омега»</i>	408
Завершение Земли	416
<i>Прогнозы и подступы</i>	417
<i>Новая наука</i>	421
<i>Организация человеческой энергии</i>	423
<i>Синтез науки и религии</i>	430
<i>И вот финал</i>	432
Христианская ось эволюции	438
Глава четвертая	
НАУКА О БУДУЩЕМ. СТАТЬИ 1940—1950-х годов	446
Ноосфера, ее структура и этапы развития	448
<i>Рождение ноосферы</i>	449
<i>Анатомия ноосферы</i>	457
а) Социальная наследственность	457
б) Руки человечества. Техника	461
в) Мозговой аппарат	468
<i>Физиология ноосферы</i>	470
<i>Стадии ноосферы и ее будущее</i>	475
Автоэволюция, активация энергии и барьер смерти	483
К вопросу о конвергенции Универсума	496

Глава пятая

БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ

ОТЦА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА	506
Вселенский Христос, Творение и первородный грех	509
Евангельский духовный код	523
Как я верую. Религиозная исповедь отца Тейяра	533
<i>Первый этап веры: вера в мир</i>	536
<i>Вера в дух, бессмертие и личность</i>	539
<i>Выбор религии</i>	544
Сущность христианства	559
<i>Тройная вера</i>	559
<i>Религия онтологического прогресса</i>	562

Ряд важнейших догм	
в свете христианского «супер-эволюционизма»	564
а) Троица	564
б) Исторический Христос	567
в) Откровение и чудеса	569
г) Первородный грех, искупление и ад	571
д) Космическая сила Евхаристии и Внехрамовая литургия	578
е) Материя и дух. Христианская святость	581
Христианство и наука	583
<i>Анализ и синтез</i>	585
<i>Принцип максимума. Метафизика действия</i>	594
<i>Синтез двух вер</i>	600
«Христианское» (Последняя исповедь и последний синтез)	603
<i>Конвергенция Универсума</i>	605
<i>Эмергенция (возникновение) Христа. Пан-аморизация</i>	609
<i>Христианизация мира. Божественная среда</i>	611
<i>Религия завтрашнего дня</i>	615

НООСФЕРА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

(Вместо заключения)	633
-------------------------------	-----