

Дуйкін В.Р.

КОНЦЕПТ НООСФЕРИ В ФІЛОСОФІЇ П.ТЕЙЯРА де ШАРДЕНА

Поняття “ноосфера” за своїм смисловим навантаженням є одним з найбільш невизначених в науці, а тому з моменту появи постійно привертає до себе увагу фахівців різних галузей наукового знання. Прототипічні уяви на кшталт ноосфери виникають ще в античній філософії і набувають характеру розмислів стосовно Космосу. Так, Платон потрактовує Космос як “єдину живу істоту” і, окресливши картину виникнення і облаштування світу, робить висновок, що, сприйнявши в себе смертні і безсмертні живі істоти і поповнившись ними, наш космос став видимою живою істотою, яка обіймає все видиме, чуттєвим богом, образом бога, доступного розумінню, найвеличнішим і найкращим, найпрекраснішим і найдосконалішим, єдиним і однорідним небом [1, 541]. Але вже гуманістами Відродження, а далі остаточно раціоналізмом XVI-XVII, і аж до середини ХХст. на перший план виводиться проблематика Землі. Формується парадигма мислення, яка характеризується здебільшого своєю некосмічністю. Людина західної цивілізації вірила, що структура світу раціональна; що реальність, за своєю організацією, подібна до людського інтелекту, а точніше, є такою формою людського розуму, як розум математичний. “Саме в ньому, - зазначає Х.Ортега - і-Гассет, - магічний ключ до необмеженої влади над речами” [2, 81]. Об’єднує класичну античність, Відродження і новочасний європейський раціоналізм те, що влада над Космосом, влада над природою і влада людини за допомогою розуму над речами здійснювалася на ґрунті *віри*, оскільки людина *вірила*, що опанувала Космосом, опанувала природою і, врешті-решт, опанувала собою. Саме на підставі віри людина і створювала концепції “масштабних соціальних модернізацій”.

Починаючи з ХХ ст., ніби по вертаючись до античності, вже ціле людство, а не лише окремі персонажі всезагальної драми в стосунках наукових парадигм, опосередковано, за допомогою ще не до кінця усвідомленого конструювання феномену ноосфери, знову виходить на космічні виміри своїх зазіхань. І зараз не суттєво, хто першим - Е.Леруа, П.Тейяр де Шарден чи наш співвітчизник В.І.Вернадський включив у ментальне поле це поняття. Кожний з них зробив чимало для того, щоб воно набуло належного статусу в структурі сучасної науки. Так, досліджуючи біосферу, В.І. Вернадський основну увагу зосередив на еволюції біосфери, на виразу цієї еволюції в структурі наукового знання як знання про духовну творчість людської особистості, оскільки саме наукове знання і науки в цілому уособлюють “шукання основних законів людського наукового пізнання, тієї сили, яка перетворила в нашу геологічну епоху, обійняту людиною біосферу в природне тіло, нове за своїми геологічними і біологічними процесами - в новий її стан, в *ноосферу*” [3, 94]. Як зазначає Ю.К.Плетніков, що для В.І.Вернадського ноосфера – таке ж матеріальне утворення, як і біосфера [4, 64-65]. Але на рубежі 70-х років ХХ ст., поняття ноосфери стає інструментом суспільних наук: філософії, історії, соціології, економіки, екології, етики, а вже на кінець 80-х років ХХст., як зазначає В.М.Борякін, своєрідним інтегратором ідей у дослідженні питань ноосфери стає сама філософія [5, 75]. Зрозуміло, що в світлі цієї ролі з’ясування місця концепта ноосфери в філософії П.Тейяра де Шардена набуває особливої ваги.

В структурі концепта еволюції П.Тейяра де Шардена суттєве місце посідає закон складності свідомості. І з застосування саме цього закону Тейяр починає розгортання однієї із найсуттєвіших частин еволюції всесвіту – еволюції людини. Історія розвитку мисленнєвої діяльності історичної людини, продуктом якої власне і є ноосфера, безпосередньо пов’язана зі становленням різноманітних форм релігійно-філософського світогляду, філософії і моралі, за допомогою яких відбувається формування більш-менш цілісної картини світу.

Тейяр виходить із загально прийнятого принципу, що вже майже 40 тис. років мозок людини не зазнає будь-яких суттєвих змін. З цим пов’язується і відсутність видимих змін у рефлексії особи. Розум, будучи складним соціальним утворенням, є однаковим як для людини нашого часу, так і для людини палеоліту “на тому ж самому нервовому субстраті, але за різних соціальних умов, які складаються у часі (просторі – часі) по суті” [3, 96]. Це питання залежності форм мислительної діяльності від соціальної практики і рівня культури є предметом уваги сучасної когнітології [6, 4], однак одностайної відповіді не досягнуто. На етапі Ното еволюція у Тейяра здійснює поступ беручи за вихідний матеріал не клітину, а людську особу, яка уподібнюється до як би гігантської надлюдської молекули. І в залежності від аспекту висвітлення, вона отримує назву “упланетизованого людства”, “духа землі”, а також і “ноосфери”. Саме ноосфера означає (і детермінує) поступове і невідворотне зростання культурно-цивілізаційних досягнень людства, які піднімаються над гео- і біосферою. Саме на ноосферу як загально планетарний феномен покладаються певні сподівання, оскільки саме в планетарних вимірах сьогодні виявила себе криза концепцій масштабних соціальних модернізацій [7, 40]. Саме ноосфера утворює пласт, який ніби огортає Землю. Хоча окремі покоління людей народжуються кожного разу однаково біологічно визначеними, але застають на сцені життя декорації, які вказують на змінний модус культурно-цивілізаційного пласта людства. Саме культурно-цивілізаційні надбання людства утворюють для нових поколінь людей необмежені можливості “буття чимось більшим”, що у Тейяра означає також і зростання свідомості, свободи і персоналізації. Відразу значимо, що інтерпретація культурно-цивілізаційних надбань людства за допомогою категорій свідомості, свободи і персоналізації дуже нагадує бергсонівське розуміння тривалості, яка визначається за допомогою категорій пам’яті, свідомості і свободи, хоча, як підкреслює Ж.Дельоз, “свідомістю і свободою тривалість є саме тому, що перш за все вона – пам’ять” [8, 129]. Тейяр основний акцент робить на феномені зростання свідомості. Зростання свідомості здійснюється, по-перше, у фазі несвідомого, де людина в

основному ще спирається на інстинктивну і відчуттєву форму діяльності і завдяки яким відбувається первісне закріплення людини в цьому світі на ґрунті природної агресивності і силового тиску. По-друге, зростання свідомості здійснюється в фазі підсвідомого, яке характеризує перехід від реакційно-силового відношення людини до світу до індивідуально-психологічних засад формування внутрішнього світу людини на ґрунті розсудкової діяльності. І врешті-решт свідомість здійснює себе як рефлексія. У фазі рефлексії свідомість відкриває простір для здійснення свободи і персоналізації. При цьому у Тейяра поняття персоналізації обґрунтоване поглядом, у відповідності до якого істинна персоналізація, яка здійснюється під впливом любові, а не сили, не переплавляє елементи в один гомогенний блок, а навпаки, диференціює їх. Тому в теоретичному плані ноосфера Тейяра не має анонімного характеру. Вона не уподібнюється до загальнолюдського терміта. Ноосфера – це єдність, в якій неповторність людської особистості отримує своє здійснення.

Ноосфера, яка символізує об'єднання людства в єдиний надособовий, наднародний і надетнічний організм, вказує на те, що вже стверджується під впливом об'єднуючих сил, які вже діють. Враховуючи цю обставину, не бачимо вагомих підстав для суттєвої опозиції в розумінні ноосфери В.І.Вернадським і П.Тейяром де Шарденом. І тим більше неправомірно, спираючись лише на певний фрагмент і лише “Феномена людини” П.Тейяра де Шардена, робити висновок стосовно того, що “соціальна і діюча людина з цього визначення фактично випадає”[9, 738]. Стосовно питання щодо можливості розгортання ноосфери “поза біосферою”, у Тейяра позиція була досить чіткою. Він не виключав можливості феномену міжпланетарної і зоряної міграції, а з цим і явища “переселення” ноосфер. Хоча ця гіпотеза видається Тейяру мало вірогідною, якщо враховувати дані сучасної астрофізики і її реальні можливості [див. 10, 31; 11, 303; 12, 318-321; 13, 419].

Першою з таких суттєвих об'єднувальних сил є значне зростання кількості людей на Землі при обмеженій поверхні континентів. На думку Тейяра, мова йде про наближення критичного моменту в процесі демографічного насичення Землі. Відповідно до всезагальної космічної діалектики множинності і єдності ця проблема може бути вирішеною за допомогою створення нового типу організації життя на Землі. При цьому Тейяр не бере до уваги мальтузіанську палітру антигуманних вирішень, особливе місце в якій посідає війна.

Другою важливою об'єднуючою силою, на думку Тейяра, є поступ науки і техніки. Якщо уважно придивитися до сучасних технологічних досягнень, аж до надбань сучасної інженерної генетики, то дійсним дієвим суб'єктом все більшою мірою стає не стільки окремо взятий індивід, група людей чи народ, а людина. І Тейяр не випадково звертає увагу на ту обставину, що саме людство щораз більшою мірою утворює організм, який вмонтовується в загальний метаболізм. Це те перетворення соціального організму і енергії призводить до формування такого типу універсальності, який “досягається завдяки утворенню технократичного універсалізму. З планетарним розгортанням “універсальної і гармонійної держави” утверджується дійсно всезагальний світовий порядок”[Див.14, 49]. І дотримуючись духу цього порівняння, можемо вести мову стосовно того, що людство знаходиться на шляху формування його об'єданого мозку, серця і очей. Вже сьогодні безпосередньо контури такого об'єднання виявили себе у феномені глобальної інформації. “Нині ми повинні константувати трансформацію, еволюцію виробництва інформації у феномен ексформації, оскільки всі ці гігабайти знань існують вже самі по собі, поза людським мозком і незалежно від нього”[15, 8]. Тут необхідно зауважити, що у відповідності до Тейяра, процеси об'єднання не можуть відбуватися автоматично. Це значною мірою пов'язано з тим, що за останні два століття еволюція значною мірою виявляє себе не як *самоеволюція*. Вона здійснює себе здебільшого не за рахунок простого саморуху, а в основному за рахунок свідомого і об'єданого зусилля людства. Основоположні рушійні сили еволюції все більшою мірою діють з боку мети і майбутнього. З цієї нагоди маємо у Тейяра чимало постулатів, в яких увага зосереджується саме на кристалізації і засобах, які збуджують ці сили.

Перш за все Тейяр звертає увагу на необхідності працювати над розповсюдженням нового типу *етики*. Вона повинна стати більш відкритою і динамічною в порівнянні з вкоріненими етичними системами. “Якщо істинним є наше покладання, що світ досягає вищої фази в когнітивній реальності, то організація особистісних людських сил становить на Землі найвищу стадію космічної еволюції і, в результаті, моральність виявляється не менш важливою справою, ніж найвище досягнення механіки і біології. Будова світу здійснює остаточний поступ завдяки моральним силам”[16, 80]. Таким чином, морально-етичний аспект картини світу є досить суттєвим: в картині світу він виконує *нормативну функцію*. При цьому, важливою складовою цієї нормативності, як з'ясовується, є спрямованість у майбутнє, а отже і передбачення того, що може бути зміненим, а що повинно залишитися сталим. Але головний акцент в ній повинно бути зроблено на розвитку *смислу* загальнолюдських цінностей. Саме вони повинні виконувати об'єднувальну по відношенню до людства функцію. Ще А.Бергсон звернув увагу на цінність любові людини як людини, що є властивою ознакою звитяжців моральності і містики [Див.17, 102]. Саме таку любов, яка є моральною цінністю, Тейяр постулює для всього людства, оскільки вона є суттєвою ознакою “упланетизованого людства” і тією любов'ю, яка фактично розбудовує світ [10, 90]. Зрозуміло, що ця ідея не є новою. Вона давно включена до складу ідейного потенціалу світових релігій і проголошена багатьма філософами, починаючи від Сократа. Але у Тейяра вона знаходить нове обґрунтування.

По-друге, втілення етичного моменту може досить успішно здійснюватися за умови, якщо вже є в наявності якийсь загальне бачення його призначення. Це те призначення, що набуває вигляду потенційності, яка, в свою чергу, розкривається (змістовно) завдяки меті і діяльності. А це змушує Тейяра головний ак-

цент робити саме на моральності динамічній: “Новий гуманізм потроху всюди дає сходи завдяки неухильній грі рефлексії. Вже не гуманізм рівноваги, а рух, в середині якого жодна цінність не залишається осторонь – так і перш за все в галузі релігії, – якщо не визнає належного місця життя і не прихилиться до вимог якогось ультралюдського космічного майбутнього” [18, 3]. Тейяр вважає, що таке бачення повинно включати в себе не будь-які, а саме суттєві елементи власне його філософії, до яких він відносить еволюційність світу і його конвергенцію. Це той світ, в якому домінантами є любов, свідомість, персоналізація, праця і віра в прогрес.

До одного з важливих чинників, які сприяють об’єднанню людства, Тейяр відносить організацію і розвиток загальносвітових наукових досліджень. Ноосферальна за своєю сутністю, ця ідея ще не набула реального втілення, хоча його необхідність стає все більшою мірою очевидною. Оскільки, у відповідності до Тейяра, один із основних принципів життя стверджує: “бачити або загинути”, то живі системи необхідно розглядати як “когнітивні системи”, в структурі яких життя виявляє себе як “процес пізнання” [19, 103], яке глобалізує людство. Тому сучасне людство, не дивлячись на суттєве збільшення витрат на наукові дослідження, може не витримати, якщо не вийде на загальноземну економічну, геофізичну, демографічну, еволюційну політику.

Ноосферний зріз в загальному процесі здійснення еволюції відкриває важливу умову самоеволюції людства - необхідність культивувати “бажання життя”. Минуле еволюції засвідчує, що своїм здобуткам в минулому вона зобов’язана не стільки механічній своїй силі, яка поза сумнівом відіграла свою позитивну роль, а *духовній*, “радіальній енергії”, яка, на думку Тейяра, випромінюється з внутрішнього речей. Саме вона спонукає людей до пізнання і робить можливим їх пізнання [Пор.20, 28]. Роль духовного чинника значною мірою зросла з того часу, коли еволюція почала усвідомлювати себе. Ця обставина зумовила зростання стану критичності і сумніву. По-іншому кажучи, приріст свідомості у фазі самосвідомості людства несе з собою посилення критицизму. Серед питань, за допомогою яких людство опитує світ і себе, все настійніше звучить питання про *сенса* зусилля спрямування еволюції. Пошуки відповіді на це запитання, на думку Тейяра, вимагає з’ясування ще принаймі двох питань, які все настійніше висуваються на перший план: чи спроможна ноосфера уникнути тотальної смерті, незалежно від того, коли це може наступити? Чи в кінці свого шляху людство буде являти собою щось безособове (зауважимо, що обриси такої безособовості людства вже проступають сьогодні)? Власне кажучи, що ми отримуємо в кінці шляху, якийсь тип “досконалого суспільства”, чи Бога? Тейяр на початку ХХ ст. відчув, те, що опинилося у центрі сучасного філософського дискурсу, а саме, що історія має смислолюдський аспект перетворення природного в соціоприродне “домобудівництво” життєвого топосу, розгортання хроноструктури буття в здійсненні особистісних доль, утвердження пасіонарних форм життєдіяльності і її “вістових” духовних підсистем, пошуку богоподібності людини і відкуплення його бід, встановлення планетарного розмаху людських сутнісних сил. З цього боку, всесвітня історія може згортатися в особистісній структурі, рухатися до монадних форм репрезентації своїх результатів [7, 34-35]. Оскільки Тейяр де Шарден дуже часто і з різних причин повертається до необхідності уточнення формулювання питання про “смысл життя” в контексті ноосфери (до речі буде зауважити, що всі його розмірковування працюють саме на це запитання), то буде слухним більш ретельно зупинитися саме на цьому моменті.

Тейяр виходить з того, що еволюція людства проходить дві фази. Перша фаза, яка отримала назву “дивергенції”, тривала з моменту переходу порогу рефлексії і до тих часів, поки рільництво і скотарство як форми діяльності *Homo sapiens* зумовили характер заселення і підпорядкування Землі. Приблизно 10 – 15 тисячоліть до ери християнства, а отже майже водночас з початком цивілізації, почалася фаза “конвергенції” як початок створення ноосфери. Необхідно зазначити, що в цій фазі є в наявності дві критичні точки. Перша – це усвідомлення людством самого факту еволюції і опанування її спрямування. Усвідомлення самого факту еволюції є настільки важливою подією, що його можна порівняти хіба що з фактом відкриття вогню. Але це усвідомлення несло з собою нові проблеми і певною мірою загрози для життя людства. І Тейяр акцентує увагу саме на ролі механізмів у вдосконаленні людської діяльності, яке призвело до вивільнення величезних запасів людської енергії. Остання, будучи некерованою, знаходить вихід у війнах. Таким чином, людська енергія набуває тенденції переродження в “огиду до життя”. Тому Тейяр і звертає увагу на недостатність народних автаркій, руйнування природного середовища, демографічний вибух, на проблеми, які виникають в результаті вивільнення ядерної енергії і таке інше, що значною мірою впливають не лише на хід історичних процесів, але і на створення таких історичних систем, в яких за дужками опиняється сам смысл людського буття.

Друга критична точка у розвитку ноосфери може виникнути у невизначеному майбутньому, через мільйони років. Природно, що про це майбутнє ми в даний час навряд чи можемо вести мову з впевненістю. Але можемо передбачати, що ця критична точка буде пов’язаною з моментом переходу свідомості людини до якісно нового рівня, зумовлюючи певним чином “пароксизм ноосфери”, який рано чи пізно має відбутися, правда за умови, якщо процес зростання будь-якої фізичної предметності зустрінеться з кінцевим порогом якісних змін. Ця точка у філософії французького філософа співпадає з його християнською вірою у друге пришестя Христа і Кінечного суду. Таким чином, у становленні ноосфери суттєва роль Тейяром надається християнству, яке стало вагомим чинником становлення європейської цивілізації.

Бог Тейяра виявляє значну залежність від людської волі. Такий підхід має своїм джерелом досить специфічну модель одкровення, у відповідності до якої не лише Бог потрібен світу, але і світ може ніби показати щось буттю Бога. В результаті отримуємо певним чином протиставлення вже усталеному в хри-

стіянській філософії поняттю Бога, як буття, що має в собі абсолютну повноту екзистенції (*Ens a se*), створеного, випадкового і партиципованого (*ens ab alio*) буття. Але оскільки Бог, за християнською метафізичною традицією, не може підлягати становленню і зростанню, Тейяр розрізняє ніби дві “фазы” Бога: трансцендентну і іманентну. Трансцендентна становить сутність Бога і має позачасовий характер, є незмінною і нескінченою. “В першій фазі необхідно спочатку покласти (так само як і в класичній філософії) невідворотну і самоіснуючу присутність “Першого Буття нашої точки Омеги. В противному випадку було б неможливо (як з логічної, так і з онтологічної точки зору) здійснення будь-якого подальшого кроку”[21, 191]. Друга, на думку Тейяра, менш суттєва. Бог занурюється в світ, щоб привести його до завершення, і таким чином Бог сам збагачує своє власне буття. Це дієва сторона метафізики Тейяра, яка виявляє себе метафізикою об’єднання. “Тим, що є нового у Тейяра, - зазначає П.Шошар, - не є ані наукові досягнення, ані релігійна концепція, а факт, що ці два світи: світ науки і світ віри, які більшістю наших сучасників сприймаються якщо не ворожими, то у всякому випадку відокремленими, становили для нього єдиний світ в гідної подиву гармонії мислі і життя”[22, 331]. Тут Тейяр не лише ставить по-новому питання, але і йде далі, намагаючись об’єднати метафізику з таємницею самого Бога. Такий підхід намічається у Тейяра вже в 1917 році і час від часу, в тій чи іншій формі постійно з’являлася у нього[Пор.: 23, 169-197].

Концепція Бога, який сходить в лоно світу, відповідає християнській догмі про Втілення. Церковна традиція в основному робила наголос на антропологічному вимірі Втілення, оскільки спасенню стає перш за все людина. Спасіння ж решти створінь якоюсь мірою лише жевріє у віддаленні. Тому Тейяр вирішує розширити і значно радикалізувати інтерпретацію Втілення. Весь гігантський космогенез покривається діяльністю Христа, обожнюється, а Христос набуває “повноти”.

Окремого значення стосовно цих, досить метафізичних розмірковувань, набувають етичні висновки. І тут перш за все слід звернути увагу на ту обставину, що релігійної цінності набуває не лише молитва, таємниця і взагалі вся практика, що спрямована на пошуки саме *вертикального контакту* з Богом, формування інтерсуб’єктивного поля в трансцендентному. Релігійної цінності набуває будь-яке людське зусилля, яке спонукає завершенню Землі (*achèvement de la Terre*). В цьому зусиллі людина розглядається як помічник Бога у справі творення, яке має постійну тривалість. Оскільки Бог створює і спасає весь фізичний світ, а не лише його моральну сутність, то релігійної цінності набуває не лише інтенція, але і результати людської діяльності. З огляду на це стає зрозумілим, чому Тейяр докладає чимало зусиль, щоб переконати читача в тому, що як в саму природу свідомої діяльності людини, так і в саму християнську віру включено переконання, що щось із результатів людської діяльності зберігається назавжди. І це питання особливої ваги, оскільки це збереження адекватно представлено і онаявнюється в структурі ноосфери.

Література

1. Платон. Тимей. Соч., т.3, ч.1. – М., 1971
2. Ортега-и-Гассет Х. История как система. – Вопросы философии. – 1996. - №6.
3. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – М., 1977
4. Плетников Ю.К. Дві концепції ноосфери. – Філософська думка. – 1988. - №2
5. Борякін В.М. Дослідження ноосфери як філософська і спеціально наукова проблема. – Філософська думка. – 1988. - №2.
6. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К., 1985.
7. Крымский С.Б. Метафизические ракурсы философии истории. – Вопросы философии. – 2001. - №6.
8. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2000.
9. Сидоренко С., Хоменко Г. Філософське відлуння Вернадського// Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000, т.1. – К., 2000.
10. Teilhard de Chardin P. L'Énergie humaine. – Paris, 1962.
11. Teilhard de Chardin P. L'Activation de l'Énergie. – Paris, 1963.
12. Teilhard de Chardin P. L'Apparition de l'Homme. – Paris, 1956.
13. Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno Solages, Henri de Lubac, André Ravier. – Paris, 1974.
14. Малахов В.С. Еще раз о конце истории. – Вопросы философии, 1994, №7-8.
15. Толстоухов А. Qua vadis, людино ? // Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. – К., 2000.
16. Teilhard de Chardin P. Pisma Wybrane. – Warszawa, 1967.
17. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
18. Teilhard de Chardin P. Ce que Mond attend en ce moment de l'Eglise de Dieu. – Paris, 1952.
19. Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. М., 1996.
20. Гильдебранд Д. фон. Что такое философия? – С.-Пб., 1997.
21. Teilhard de Chardin P. Moja wizja świata. – Warszawa., 1987.
22. Chochard P. Teilhard de Chardin l'humaniste, socialiste et la réconciliation des Humanismes. “Syntheses”, №169-179 (juni-juli). – Paris, 1960.
23. Teilhard de Chardin P. L'Union Créatrice // Écrits du temps de la guerre (1916-1919). – Paris, 1976.