

віруючого”. Серед тих десяти заповідей, у формі яких написані ці „дороговкази” є наступні:

4. ...Докладаю зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми. Вчуся цінувати суспільну єдність через участь у громадському і політичному житті.

8. Шукаю правду і справедливі закони. Шаную право інших у їхніх пошуках добра та істини. Протиставляюся всім видам насильства.

Отже, аналізуючи загалом українську католицьку богословську думку слід наголосити, що в питанні гуманізації війни вона має ряд характерних особливостей:

- ✓ оперує категоріями, притаманними європейському католицизму, іноді запозичуючи їх, або ж намагаючись подекуди випередити, чи внести свій оригінальний внесок в розвиток теолого-теоретичних поглядів на проблеми війни, миру, насильства, справедливості;
- ✓ акцент робиться на особистісному морально-практичному вимірі.

Звичайно, розвиток воєнно-гуманітарної проблематики в українському католицизмі пов'язаний з поглядами лише окремих богословів-теоретиків, що свідчить про його системну незавершеність та потребує подальшої уваги дослідників.

Оцінюючи загалом внесок регіональних традицій у воєнно-гуманітарне вчення католицизму, слід наголосити на тому, що ці традиції, як правило, більш відкриті до діалогу з іншими релігійними традиціями та культурами (африканською, північноамериканською, ісламською, православною, протестантською тощо), що сприяє не лише наповненню змістом поняття „католицька” в значенні „вселенська” церква, а й дозволяє останній через ці традиції здійснювати діалог культур, взаємовплив та взаємозбагачення. Церква таким чином стає відкрита до потреб сучасного світу та володіє певною „гнучкістю” у визначенні „потреб” та подоланні „викликів” сучасного світу.

Оскільки сучасна західна культура у своїй основі діалогічна, тому прийняття для України діалогу як цінності веде до інтеграції з західними системами цінностей, до зближення культур. В силу історичних реалій Україна завжди була тією територією, де постійно тривав діалог у своїх міжетнічних та міжкультурних формах. Це надає підставу думати, що орієнтація України на діалогічну модель культури приведе зрештою до відновлення традицій.

ІДЕЯ АБСОЛЮТУ У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Визнання європейського спрямування розвитку українського суспільства як визначального робить нагально необхідним включення до українського духовного простору здобутків європейського цивілізаційного поступу, у структурі якого вагомим значення набуло християнське осмислення смислу людської історії.

Філософсько-історичний пошук смислу історії привертає увагу значної частини вітчизняних і зарубіжних дослідників. Тут достатньо послатися на праці С.Кримського, І.Бойченка, І.Гобозова, Є.Бабосова, А.Лоя, Л.Когана, Г.Гурєєва, а також М.Гайдеггера, М.Бердяєва, Г.Ріккєрта та ін. В той же час християнський вектор філософсько-історичних досліджень, а в його складі філософсько-історична позиція П.Тейяра де Шардена, ще не знайшла адекватного її значенню відображення на сторінках спеціальної літератури. Особливої уваги у філософсько-історичній позиції П.Тейяра де Шардена заслуговує ідея Абсолюту, яка з цієї причини, а також з огляду на її недослідженість і буде предметом розмірковувань у цій статті.

Досліджуючи минуле людства, Тейяр де Шарден, як і всі видатні діячі науки, час яких пробив на зламі XIX-XX ст., намагається збагнути розвиток людства: як він здійснювався в минулому, здійснюється в сучасному і буде здійснюватися в майбутньому. Цілком закономірно в поле зору дослідника у зв'язку зі з'ясуванням смислу історії з необхідністю потрапляють і питання історичного пізнання та історичного часу, без яких не можна розкрити сутність історичної свідомості у всій її повноті, але ключовим концептом філософсько-історичного дискурсу Тейяра є Абсолют.

Безпосередня зацікавленість П.Тейяра де Шардена історичною проблематикою, з'ясуванням сутності людського буття і його сенсу була зумовлена подіями першої світової війни. Саме війна кардинально змінює у монастирській Тейяра, фронтний досвід живить історичною свідомістю весь інший досвід, набутий до цього. Особливого впливу зазнає його містичний досвід, який у Тейяра розгортає себе певними концентричними колами, що впродовж часу стають все більш

* Дуйкін В.Р. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Дуйкін В.Р., 2003

визначеними в *екклезіастичному сенсі* – як “сенса Абсолюту”. Саме еклесіастичний сенс Абсолюту живив його фронтову ностальгію, геологічні і палеонтологічні розмірковування.

Поняття “містика” у Тейяра за своїм смисловим навантаженням є набагато ширшим, ніж у геологів. Він писав, що під “містикою” він розуміє “науку і мистецтво осягнення одночасно – Універсального і Духовного буття, яке є діянням заради звільнення від множинності, або матеріальності, – ось більш глибоке, ніж будь-яке задоволення амбіцій, багатства і влади, головне бажання душі людини” [Teilhard de Chardin P. *Comment je vois.*- Paris, 1948.- P. 32]. На цьому тлі з необхідністю постає питання про походження наукового досвіду Тейяра як вченого. Так, геологію і палеонтологію Тейяр відкривав для себе практичним шляхом, через “контакт з реальністю”. Однак згодом він проголошує, що “будь-який інший досвід”, науковий або ні, мав би “ті ж результати” [Див.: Lubac H. de. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.*- Paris, 1962.- P. 15]. Містичний досвід, сформований під впливом фронтових почуттів, укорінився в його усвідомленні “буття в історії”. І своєрідне “викидання струменя” цього містичного світла виявилось необхідним для його особистісного самовизначення та визначило шлях його наукових пошуків. Суперечлива спорідненість історичної свідомості і містичного досвіду є у Тейяра очевидною, – більше того, у нього історична свідомість рефлектується у містичному досвіді.

Підпорядкованість об’єкта сакральним цінностям була характерною для історичної свідомості первісного християнства, для якого історія поставала як есхатологія. Первісна християнська спільнота усвідомлювала не стільки світ сучасного, скільки світ нового еону, який мав бути в кінцевій точці. Це та точка, яка мусила б відкрити вихід у повноту вічності. Тому “смісл цієї історії, – зазначає М.О.Бердяєв, – яка здійснюється в цьому земному еоні, полягає в тому, щоб цей еон, виходячи зі стану своєї недосконалої ... увійшов у якусь повноту буття життя вічного” [Бердяєв Н.А. *Смысл истории.*- М., 1990.- С. 54]. Але нового еону не було досягнуто, що породило кризу первісного християнства: з’ясувалося, що вірування, містика існують в часі, хоча й незалежно від нього, – так відкрився незалежний світ земної історії.

Але у Тейяра інша картина. У нього містика набуває вигляду історичної пристрасті, яка одуховнена містичним сенсом. Віхами містичного досвіду Тейяра є три моменти, які визначені, по-перше, як “смісл Абсолюту”, по-друге, як “смісл Христа” і, по-третє, як те, що можна назвати “сміслом духовним”. Ці три моменти не слід розглядати в

хронологічній послідовності, але генетичний зв’язок між ними є очевидним. Розглянемо їх.

Намагаючись з’ясувати “смісл Абсолюту”, Тейяр звертає увагу на те, що “пристрасть чітко домінувала” в його житті після часу великого відступу буття. Це була “пристрасть Абсолюту”. Тейяр завжди відчував безупинну потребу в речах вагомих і завершених [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269]. Це та пристрасть, яку він називав “сміслом Повноти”, “сміслом Абсолюту”. Особливо виразно це визначено в істинно біографічних творах Тейяра – *Mon Univers* (1917) і в *Le Coeur de la Matier* (1950). Вони є своєрідним свідченням його внутрішньої еволюції – еволюції, яка набуває деякої психологічності та історичності, як *Vita Nuova* у Данте, або *Warheit und Dichtung* у Гете.

Тейяр кожного разу робить визнання, що історія його внутрішнього життя є історією пошуку Абсолюту і що без надії на зустріч з ним він втрачає “сміливість дії” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269- 270]. З іншого боку, коли він займається дослідженням природи, то в ній також намагається відкрити Абсолют, зізнаючись при цьому, що і в дослідженні природи здебільшого “він не є вченим, а релігійною людиною” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 270]. Але в такому разі чи не перекидає Тейяр реальності, якою опікується позитивна наука? З іншого боку, якою мірою може бути ефективним дослідження Абсолюту в середовищі предметного світу, суттєвою характеристикою якого є мінливість? І нарешті, чи реально узгоджувані між собою смісл Абсолюту і сенс історичності?

Відповідь на поставлені питання необхідно міститься у змісті й застосуванні Тейяром самих категорій “смісл/сенс” і “Абсолют” при розбудові моделі світу, який складається у нього із трьох царин: слова, мислі і діяльності, – на відміну від класичних метафізичних систем, де поняття світу утворює “дійсність, цінність і смісл” [Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре.*- М., 1998.- С. 41]. Інакше кажучи, уява про людину у Тейяра не відрізняється від спільного для всієї християнської традиції погляду, відповідно до якого людина належить водночас двом світам – природному і надприродному. М.Мамардашвілі називав останній “невідомою країною”, “небаченою таємною батьківщиною будь-якої свідомої істоти”. “Всі ми, – писав він, – оскільки ми істоти свідомі – маємо другу батьківщину, і, як духовні істоти, як люди, є саме її громадянами” [Мамардашвили М.К. *Мысль под запретом. Беседы с А.Э.Эпельбауэн// Вопросы философии.*- 1992.- №5.- С. 105].

Поняття сенсу безумовно включає ідею активності свідомості. Зрозуміло, що в нашому випадку мова йде про змагання до Абсолюту. По відношенню до суб'єкта Абсолют збагачує сучасне духовним змістом, водночас залишаючи його певною мірою завуальованим, зверненим до свого прихованого (у названому). Відбувається своєрідне включення об'єкта в суб'єкт, яке і викликає почуття задоволення і повноти. Оскільки ця повнота реально є в суб'єкті, то вона сповіщує йому про себе в акті дослідження. Повнота в пізнанні виходить зі стану прихованості тією мірою, як суб'єкт вступає в одісею Абсолюту. Відкривши абсолютне начало в сенсі, Тейяр відкриває й джерело активності своєї ідеї, рефлексії, досвіду, яке його “безпосередньо” живило, надаючи йому “фундаментального задоволення”. “В усьому я усвідомлюю володіння метою через досягнення Абсолюту” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269-270], – зазначав Тейяр де Шарден. Таким чином “сенса” глибоко укорінюється Тейяром в коло статичного споглядання, водночас приводячи в дію всю його невичерпну енергію, його розуміння історії як шляху сенсу до Абсолюту, як внутрішнього звернення до минувшини в структурі інтроспективної активності. Тому історія є своєрідною одіссеею, яка протікає в часі. Вона є, як солідарно зазначає М.Гайдеггер, “специфічною подією екзистивної присутності, причому такої, що “минуле” в бутті-одне-з-одним і разом з тим, як таке, що “передається за традицією”, і подія, яка продовжує впливати, вважається історією в підкресленому смислі” [Хайдеггер М. *Бытие и время*.- М., 1997.- С. 379].

То що ж розуміє Тейяр під “Абсолютом”? Абсолют може бути представлений у нього як синонім трансфеноменального, так би мовити, як “онтологічна реальність, яка водночас протиставляється феноменології і конститує свою основу” [Cuenot C. *Priere Teilhard de Chardin. Le grandes etapes de son evolution*.- Paris, 1958.- P. 210]. Між тим Тейяр постійно опікується наданням цій реальності вигляду і навіть серця “сенсу”. Такий образ реальності не відкривається відразу і назавжди. Це відкривання здійснюється прогресивно, у послідовних втіленнях, в яких кожного разу виявляється нова риса Абсолюту.

Першою з цих рис, на думку Тейяра, є *стійкість*. “Стойкість, – пише він, – безсумнівно є для мене фундаментальним атрибутом буття” [Teilhard de Chardin P. *La Coeur de la Matière*.- Paris, 1976.- P. 4]. Але цей атрибут не є результатом субстанції, як він його мислив спочатку, – стійкість є наслідком конвергенції. Розуміння цього приходить не відразу. Тейяр починає з пошуку Абсолюту в твердому (стійкому, постійному). При цьому до уваги не береться людський чинник як визначальний

детермінант нестійкості. Асоціюючи стійкість із цілісністю, Тейяр розмірковує про камінь – спочатку як місце для відпочинку, а потім як об'єкт геологічних досліджень, що дозволяє йому відкрити нову рису Абсолюту – його універсальність. Це подібно до того, як з деталі раптово виростає “сенса космічний”, або “сенса цілого” [Teilhard de Chardin P. *La Coeur de la Matière*.- Paris, 1976.- P. 5]. Тейяр шукає стійке в геології. Для нього освячення знання каменя є вираженням “ненаситної потреби підтримання контакту з видом основи, або матриці, універсальності буття” [Teilhard de Chardin P. *La Coeur de la Matière*.- Paris, 1976.- P. 5], потім у сфері живого (рослин і тварин) і, врешті-решт, у царині енергії. Як бачимо, продираючись у “сенса космічний”, Тейяр виявляє себе спочатку в елементарному пантеїзмі – розлитому і розчиненому. На цьому етапі ціле маніфестується як домінування стійкого, і Тейяр бажає розчинитися в ньому.

Досягнувши рівня інтуїції еволютивності, Тейяр відкриває для себе другу основну рису Абсолюту – його *динамічність*. Тейяр випробовує на рух три елементи, до яких ставить запитання: матерія, життя і енергія. Матерія і дух з цього часу розташовані в його інтуїції як живі, розчинені в одному онтологічному продукті. З цього часу Абсолют є не лише стійкістю й універсальністю, він розглядається переважно як життєвий дух. Це той дух, який все приводить в дію і конститується собою ж як мета всього того, що покладається еволюційно. Інакше кажучи, Абсолют є універсальним рухом до духу, який виступає як його ж дух і може бути досягненим в завершеному космічному процесі. Абсолют, будучи центром космічного процесу, виявляє себе як двигун і рушійна сила.

Тейяр, надаючи перевагу пристрасті до Абсолюту, постійно відчуває себе в цьому духовному центрі. Цьому його стану відповідає одинока монада, яка в фактичній частині течії є виразом історичного становлення цілого. Таким чином, Тейяр приходить до Абсолюту не через перебіг реальності, а через ідею прогресу, тому Абсолют – це не тільки вершина, а й мета руху. Отже не дивно, що у Тейяра “примат духу” прирівнюється до “примату майбутнього” [Teilhard de Chardin P. *La Coeur de la Matière*.- Paris, 1976.- P. 9]. І коли мова йде про “абсолют”, то це може означати і “дух”, а “дух”, завжди передбачає у Тейяра майбутнє. Спрямованість у майбутнє, очікування його приходу вказує на те, що вся реальність, а особливо людина, знаходяться в стані історичності. Тому й Абсолют набуває рис історичності. Він динамічний. Очевидно, що окрім суто теологічної компоненти, яка проглядається в розмірковуваннях Тейяра, відчувається вплив ідеї ноосфери В.Вернадського, яка

створювалась на основі синтезу принципів геокосмічної еволюції нашої планети з принципом морально-культурного поступу людства [Див.: Шинкарук В.І. Кант і гуманістичні традиції в філософії // Кантівські студії-1999.- К., 2000.- С. 11-12].

Історичні пристрасті кожного разу занурюють Тейяра в реальність, яка й складає його шлях до Абсолюту, а деякою мірою і є його абсолют. Отже, ніщо не залишається за межами Абсолюту, що “об’єднує в становленні”, а для Тейяра є “формулою переваги” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 275]. Таким чином, ми виявили перший великий зріз тейярівської містики, який вкорінений в його історичній свідомості.

Звичайно, тут у Тейяра, з одного боку, “сенса Абсолюту” ще не є рафіновано містичним, оскільки він ще не набуває завершених християнських рис. Однак уже в основному змісті поняття “містика” Тейяр виокремлює сенс християнський, який включає його загальну релігійну позицію, а тому і в цілому його розуміння містичності отримує релігійне забарвлення. Тейяр визнає, що завдяки домінуванню у ньому ідеї Абсолюту він проникає в природу швидше не як вчений, а як релігійна людина [Teilhard de Chardin P. Écrits du temps de la guerre (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 270]. Не важко побачити, що в питанні про “Абсолют” Тейяр фактично солідаризується з розмірковуваннями Л.Ранке, який виходив з того, що всі “людські покоління на протязі всього історичного процесу мають самі по собі відношення до Абсолюту, всі вони наближаються до Божества, – в цьому є Божественна справедливість і Божественна правда” [Див.: Бердяев Н.А. Смысл истории.- М., 1990.- С. 151].

На наше глибоке переконання, пристрасть Тейяра до Абсолюту співпадає з істинним зусиллям його життя – найяскравіших “відкриттів Бога в світі” ХХ ст. [Lubac H. de. La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.- Paris, 1962.- P. 15]. Його дослідження Христа, надихаючи сенс історичності, маніфестують другу стадію його містичного досвіду.

На цьому етапі розгортання містичного досвіду Тейяра, поняття “містика” набуває вужчого сенсу. Містичний досвід тут повинен розглядатися швидше як “дослідження Бога в Христі” [Cuenot S. Pierre Teilhard de Chardin. Le grandes etapes de son evolution.- Paris, 1958.- P. 166]. В Христі, який, на думку Тейяра, здійснив “перший контакт між двома половинами: християнами і язичниками [Teilhard de Chardin P. La Coeur de la Matière.- Paris, 1976.- P. 21]. В Христі, який забезпечив вирішальний контакт двох сторін Абсолюту – трансцендентної і іманентної.

Отже, на думку Тейяра, істинною наукою є та, що пропонує завершальну участь людства, і такою наукою є “наука про Христа” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 46], яка пронизує все. Але в чому полягає відношення між наукою про Христа і історичною наукою? Слід нагадати, що тейярівське усвідомлення Христа не містить в собі розуміння Христа як реального історичного центра. Як історичний центр він його не цікавить “У смислі, – пише Тейяр, – Христос “товариш” (...), він здається мені незачаровуючим. І як такий, не тільки не цікавить мене, а навпаки, він мене обурює” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 44]. Це, – додає він, – “ніби образ, або елементарний вираз Христа. Вони, в своїй виокремленості, здаються мені виокремленням і спотворенням Христа, оскільки розглядають його ізольовано, поза його відношенням до Христа-Омеги” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 46]. Саме це він має на увазі, коли нагадує про пересічних віруючих, для яких об’єктом є Ісус-Дитина і т.п.: “Мені також видається “штучним” і небезпечним спрямовувати основну увагу на Ісуса-Дитину або Ісуса-Робітника, а не на Святий Дух, оскільки остеронь залишається Дух Ісуса” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 46].

Разом з тим наведені розмірковування Тейяра стосовно деяких аспектів історичного походження Христа зовсім не означають заперечення ним факту пошуку “Христа, народженого Марією і померлого на Хресті”. Його не цікавить Христос як алегоричний або символічний персонаж. В цьому питанні він досить рішучий, оскільки такий підхід, на думку Тейяра, “такою ж мірою далекий він істини, яку робить відкритою божественний простір в його можливості приєднувати до себе ті аспекти християнської містики, які не витікають з Євангелія Ісуса” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 141]. Але тейярівський Христос “захоплює з собою” еволюційний рух, який відкриває майбутнє. Для того, щоб відкрити істинне обличчя Христа-актуального і діяльного, нема потреби постійно занурюватися в минуле, бо ж Христос не є нерухомим персонажем. Але такої нерухомості він набуває в спробах виразити його саме як суто історичний персонаж. Тейяр розглядає Ісуса як двигун історії. Повертаючись спиною до “Христа історичного”, Тейяр виявляє постійну зацікавленість феноменом Христа-в-історії.

Христос-в-історії набуває деяких відмінних рис, але це ті риси, які дають змогу краще відповісти на поставлене нами до розгляду питання. Це – риси Христа Тотального, яким він є у св. Павла, і Христа Фінального, який “здійснює об’єднання Універсуму до тих пір, поки Бог

є всім у всьому” [Cuenot C. Prierre Teilhard de Chardin. *Le grandes etapes de son evolution.*- Paris, 1958.- P. 141], адже сказано у св. Павла, що Христос оголосив нам “таємницю волі Своєї за Своїм уподобанням, яке постановив у Самому Собі, для урядження виповнення часів, щоб усе об’єднати в Христі, – що на небі, і що на землі” (Еф. 1: 9-10). Тейяр зазначає, що між Словом, з одного боку, і Людиною – Ісусом, з іншого, в посланнях Св. Павла всюди чітко проступає вид “третьої природи” – це Христос тотальний і тоталізуючий, у якого, внаслідок трансформації Воскресіння, тіло індивідуальної людини, народженої Марією, стає носієм не тільки космічного елементу, але й останнього психічного центра універсального об’єднання [Teilhard de Chardin P. *Comment je vois.*- Paris, 1948.- P. 31]. Так Христос через свою універсальність виводиться на рівень Абсолюту, який, на думку А.Бергсона, має дві сторони: “дух, пронизаний метафізикою, і матерію, яка пізнається наукою” [Див.: Делёз Ж. *Критическая философия Канта: учение о способностях.* Бергсонизм, Спиноза.- М., 2000.- С. 114]. Це Абсолют, який в перспективі горизонту набуває рис еволюційного становлення. З огляду на це, Христос собою ж втягується в космічний рух, а разом виступає і як центр, що поляризує історичний рух (Христос-Омега), або двигун, який завершує себе на протязі тривалості. В результаті фактор тривалості вказує на те, що Христос ще “не завершив свого формування” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre (1916-1919).*- Paris, 1976.- P. 48]. Неважко зрозуміти, що Христос тут розглядається зануреним в історію. Саме і в такому аспекті він і складає проблему тейярівського Христогенезу [Teilhard de Chardin P. *Le Christique.*- Paris, 1955.- P. 7].

Зрозуміло, що як містичний досвід, так і розкриття сенсу історичності неможливе у Тейяра тільки за допомогою Христа. Дослідження Тейяром Христа стимулювало його пасіонарний інтерес до еволюційного становлення, до історії. Воно стимулювало бажання зануритися в світ, який ще тільки створюється і в якому є Христос, що завершується. Це відчуття “зануреності всієї природи у Бога” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre (1916-1919).*- Paris, 1976.- P. 49] і Бога в природу перетворюється в усвідомлення Тейяром узгодження природної історії з її священним характером: якщо все рухається до Христа еволюційного, то історія цього руху також є святою. Так відбувається перехід містичного досвіду Тейяра на щабель аналізу сенсу Духу як гармонізації людського самоусвідомлення і божественного провидіння.

Тейяр визнавав наявність духовного потенціалу для руху до завершення у всіх поширених релігійних течіях, і навіть світоглядну впливовість марксизму, з яким не можна не рахуватися [див. Teilhard de Chardin P. *Trois choses que je vois// La fondation Teilhard de Chardin.*- Paris, 1968.- P. 11]. Однак коли Тейяр веде мову про Христогенез, то він орієнтується на панівні для того часу ідеї філетизму у еволюції, пов’язуючи Христогенез з католицькою філою у християнстві – “християнський полюс землі”, яка здібна уособити певну “філетичну гілку в завершенні людства” [Lubac H. de. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.*- Paris, 1962.- P. 16]. Оскільки, на думку Тейяра, католицькій церкві належить провідна роль, то Христос досягає успіху тільки завдяки їй, концентруючи себе в ній як кінечний центр всього. Незалежно від ставлення до ідеї домінування католицької філи у християнстві, незаперечним залишається той факт, що Абсолют виявляє себе тільки через світ, який вступає у фазу свого завершення, з тих пір коли Христос своєю персоною утворює його центр. Разом із тим з’ясовується, що кожна з релігійних філ містила в собі потенціал для конвергенції і для конституювання однієї єдиної релігії. Ядром цієї конвергентної властивості була ідея Христа Універсального, “який по суті, задовольняє всіх” [Teilhard de Chardin P. *Comment j’y crois.*- Paris, 1969.- P. 25]. Отже “сенса духовний”, взятий як сенс Абсолюту і сенс Христа, робить можливим онаявлення характеристик історичності, які і раніше виступали в них, але в прихованій формі.

Таким чином, філософсько-історична концепція Тейяра, незважаючи на достатньо вагому природничонаукову компоненту у його розмірковуваннях щодо еволюційного характеру поступу дійсності, формується у контексті історичного характеру свідомості, заплідненої ідеєю Абсолюту. Ця обставина дозволяє йому розглядати саму історичну свідомість через призму містичного досвіду. Тому у загальному плані погляд Тейяра на людину реалізується в традиційному для християнства дискурсі належності її двом світам – природному і надприродному. Водночас загальна стратегема еволютивності у поступі дійсності змушує його схилитися до динамічного розуміння Абсолюту, розглядаючи його не лише як абсолютну трансценденцію, але і як життєвий дух, який набуває суттєвих рис Христа-в-історії. Динамічний характер Абсолюту у філософсько-історичній концепції Тейяра дозволяє йому вивершити розбудову ідеї людини, історії і їх смислу.