

Ще виразніше формулює ренесансно-гуманістичну ідею стихійного самоутвердження людини, її здатності через моральне самовдосконалення і щонайповнішу реалізацію закладених у неї Богом творчих і розумових потенцій набувати рис Божественної істоти С.Оріховський. Людина, стверджує він, пізнавши всі земні і небесні речі, а до того ж саму себе, домоглася того, що справді рівною Богові стала [Sinko T. *Erudycja klasyczna Orzechowskiego.*- S. 72]. Водночас, головне призначення людини він вбачає в тому, щоб, спираючись на свою Божественну натуру, осягнути Бога (“аби з Богом, у Трійці єдиним, бути заодно”) та через спасіння досягти вічного життя. Загалом же, С.Оріховський неоднозначно оцінює відомий вислів, написаний на храмі Аполона в Дельфах, латинізований варіант якого звучить як “*Nosce te ipsum*” (“Пізнай себе самого!”). З одного боку, він здатність людини до самозосередження вважає найвищим благом, а з другого – критикує Арістотеля за намагання, спираючись на цей принцип, формувати остаточну мету людського життя і діяльності. Отже, тут С.Оріховський мислить у ренесансно-гуманістичному ключі [Lichtensztul J. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.*- S. 47]. Він переконаний, що будь-яке самопізнання і самозосередження повинно здійснюватися заради віднайдення у самому собі творчих потенцій до того чи іншого важливого роду діяльності у земному житті, тобто остаточна мета цих пошуків має бути спрямована назовні. Згодом у П.Могили проблема самопізнання трансформувалась у проблему цілісності людини, “її свідоме збирання себе у переображення згідно з визначеними для себе моральними і духовними пріоритетами з метою спрямування себе до добра й істини” [Нічик В.М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – поч. XVII ст.).- С. 368].

Проаналізовані нами латиномовні і староукраїнські пам'ятки XV – поч. XVII ст. засвідчують, отже, що погляди їхніх авторів на проблему людини, на її призначення у світі можна схарактеризувати або як ренесансно-гуманістичні, або як такі, що наближаються до них, містять у собі ренесансно-гуманістичні тенденції. До перших ми беззастережно відносимо латиномовних авторів (Григорій Саноцький, Юрій Дрогобич, Павло Кросненський, Станіслав Оріховський, Симон Пекалід, Шимон Шимонович, Севастян Кленович, Іван Домбровський, Йосип Верещинський). До других – діячів братства та Острозького культурно-освітнього осередку (К.Транквіліон-Ставровецький, Мелетій Смотрицький, Лаврентій та Стефан Зизанії, Касіян Сакович,

Софроній Почаський, Ісайя Копинський, Хома Євлевич, Захарія Копистенський та ін). Їхнє осмислення проблеми людини відзначається оригінальністю, різноманітністю інтерпретацій і віддзеркалює особливості розвитку ренесансно-гуманістичних ідей на українському ґрунті.

*В.Дуйкін** (м. Черкаси)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ВЕКТОР МОРАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Стан глобалізації, в який вступило сучасне людство, переводить проблему моральності із плану вибору окремої людини у контекст суспільний і навіть планетарний. Це наводить нас до оригінальної моральної концепції П.Тейяра де Шардена, яка є предметом аналізу у цій статті.

П.Тейяр де Шарден, будучи свідком тієї непомірної ціни, яку сплатило людство за науково-технічний прогрес, особливо протягом першої половини XX ст., розглядає її як безповоротно страчену енергію “духа Землі” [Teilhard de Chardin P. *Ї Énergie humain.*- Paris, 1962.- P. 42]. Він розумів, що, з одного боку, гострота соціально-економічних і особливо духовних проблем затьмарює погляд людини у майбутнє, робить її буття невизначеним, а з іншого – штовхає людину до пошуку такої основи, заради якої варто було б жити, тієї основи, що мусить бути “своєрідним камертоном її збудженої душі, мірилом її вчинків” [Малахов В.А. Етика.- К., 1996.- С. 5].

Тейяр де Шарден усвідомлював, що однією з таких основ є кардинальні питання моральності, питання вибору моральних цінностей. Він звернув увагу на те, що однією з важливих причин “омертвіння людської енергії” є надзвичайна розпорошеність етичних думок, яка виявляє себе, з одного боку, в тлумаченні моральних цінностей в їх статичному характері, а з іншого – в недостатньому усвідомленні конвергентної структури світу. Тому інколи під виглядом плюралізму морально-етичних ідей маємо, по суті, справу з “етичним хаосом”, за яким не завжди чітко можна визначити, що є

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

** © Дуйкін В.Р. , 2003

кращим: діяльність творення чи насолода споживання, безкорисність чи відвертий егоїзм.

У вирішенні етичних проблем П.Тейяр де Шарден використовує властивий для нього метод, за допомогою якого він намагається розглядати людину і всі аспекти її життєдіяльності в *космічних вимірах* – у зв'язку людини з *всезагальним історичним процесом*, по відношенню до якого людина не є просто свідком, але, будучи безпосередньо в нього включеною, несе за нього відповідальність. З цієї точки зору, тейярівська етика виявляє себе чимось більшим, ніж просто збірка настанов, завдання якої зводиться до регуляції людських стосунків. Тейярівська етика перш за все є усвідомленням того виняткового місця, яке займає людина у Всесвіті, а тому є і специфічним виявом обов'язків, які вона повинна виконувати.

До оцінки тейярівської етики необхідно підходити і з урахуванням того, що це все-таки християнська етика і, будучи такою, вона містить у собі потенціал космічного виміру, не втрачаючи при цьому ознак, які притаманні їй саме як християнській етиці. Більше того, в розбудові *космічної христології* етика Тейяра набуває особливого блиску, оскільки в її межах мотивовано присвячена Христу діяльність людини набуває такого потенціалу *творчої активності*, який спрямовує цю діяльність на завершення світу.

В останні місяці свого життя, за свідченням одного з найавторитетніших у Європі дослідників теоретичної спадщини Тейяра Клода Кено, він мав намір написати есе, яке повинно було отримати назву “Гуманізм і гуманізм”. Головна думка, яку Тейяр хотів розвинути в цьому есе, була сформульована в листі від 30 березня 1955 року [Cuenot C. Pierre Teilhard de Chardin. Le grandes étapes de son evolution.- Paris, 1958.- P. 457] і полягала в тому, що необхідно відрізнити дві форми гуманізму.

По-перше, давній гуманізм за *грецькою моделлю*, яка представляла готовність людини до найвищого *естетичного розвитку* (Платон і Ренесанс). Антитезою цьому гуманізму, прихильниками якого, як відомо, ще залишається значна частина людства, є вже помітні обриси нового гуманізму – “*еволюційного неогуманізму*”, в основу якого покладається ідея “*над-людини*”. І якщо давні греки і кращі представники італійського Відродження мріяли про людину гармонійного розвитку, то в роздуми Тейяра включена людина, яка реалізує себе у всій повноті еволюційного шляху. Це – людина, яка здатна піднятися над собою, щоб збагнути свою дійсну мету, яка

знаходиться в надлюдському бутті. Це – гуманізм космогенезу, який витісняє “*анахронічний гуманізм Космосу*”.

Тейяр де Шарден не написав задуманого есе, але, незважаючи на це, на підставі аналізу його праць можемо стверджувати, що вся його справа зрештою була підпорядкована дослідженню багатоаспектності саме цього гуманізму. Відчуттям духовних тенденцій нашої епохи, нетрадиційністю інтерпретації гуманізму він надає неоціненну послугу природничим наукам, роблячи спробу описання духовного обличчя нового ідеалу людства, контури якого вже видимо проступають в обрисах об'єднаної Європи. “Новий гуманізм поступово повсюди дає сходи завдяки неухильній грі рефлексії. Вже не гуманізм рівноваги, а рух, всередині якого кожна цінність залишається осторонь – *так і перш за все в галузі релігії*, якщо не визнає належного місця життя і не прихилиться до вимог ультралюдського космічного майбутнього” [Teilhard de Chardin P. Ce que Monde attend en ce moment de l'Église de Dieu.- Paris, 1952.- P. 3].

Оригінальність розмірковувань Тейяра полягає в тому, що він протиставляючи своє розуміння гуманізму традиційній християнській концепції життя, все-таки намагається включити його в саму тканину християнства, знаходячи відгук у сучасних тенденціях розвитку науки. Відомий дослідник теоретичної спадщини Тейяра П.Шошар з цього приводу зазначав: “Тим, що є новим у Тейяра, є ані наукові досягнення, ані релігійна концепція, а лише факт, що ці два світи – світ науки і світ віри, які більшістю наших сучасників сприймаються якщо не ворожими, то у будь-якому випадку розділеними, становили для нього єдиний світ в гідної подиву гармонії мислі і життя” [Chochard P. Teilhard de Chardin l'humaniste, socialiste et la reconciliation des Humanismes. “Syntheses”, № 169-170 (juni-juli), 1960.- P. 331]. Але в своєму намаганні стосовно поєднання релігії і культури Тейяр виходив з урахування традиції, яка склалася у католицизмі.

Починаючи від древності і до Ренесансу провідні католицькі мислителі і митці намагалися довести до гармонійної єдності ідеали грецької культури і перспективи Євангелія. Ця тенденція, яка досить яскраво виявила себе як у патристиці, так і у представників християнського середньовіччя, значною мірою була посилена в епоху Гуманізму і Бароко. Тут слід зазначити, що в бігу століть образ людини не зазнав принципових змін з часів давньогрецьких, виступаючи константою для образу Всесвіту, однак у Тейяра ці ідеї були підпорядковані переминам, які реально здійснювались в суспільстві. Але в будь-якому випадку слід враховувати ту обставину,

що як у часи Тейяра, так і сьогодні людство приймає широку палітру моральних цінностей, духовно сповідуючи принципи не лише сьогодення і майбутнього, але і минулого, незважаючи на те, що їх реальна життєдіяльність розгортається сьогодні.

Під впливом розвитку науки, реального запровадження нових форм організації життєдіяльності людей, формування принципів громадянського суспільства концепція людини, яка адаптується до історії еволюції, активно торує шлях когерентному і динамічному баченню людини і світу в цілому. Тому у Тейяра образ Космосу набуває характеру космогенезу, а образ людини – антропогенезу. А це вказує на те, що суто історичний вимір моральних засад людського буття виявився недостатнім, оскільки зароджується *новий гуманізм*, котрий під впливом цієї нової перспективи маніфестує, що людина усвідомлює свої творчі завдання і свою відповідальність по відношенню до світу.

Сучасна католицька думка вже досить далека від *первинного гуманізму рівноваги*, запозиченого у стоїків, у відповідності до якого особа покірливо, незворушно, з повним внутрішнім спокоєм сприймає всі повороти долі, якими неочікуваними і катастрофічними вони б не були, хоч він достатньо довго був визначальним критерієм для західної культури. З огляду на вище покликання людини християнськими мислителями ставиться завдання про необхідність відокремлення цього гуманізму від самої сутності християнського призначення. Але виконання цього завдання виявилось набагато складнішим від вирішення тих морально-етичних проблем, над яким працювали мислителі древності і більш пізніх століть.

Спочатку, як відомо, християнське призначення не було включене в жодну культуру. Сьогодні ми маємо принципово іншу ситуацію: євангелічне послання прийшло до нас збагачене мислительними категоріями давніх греків і римлян, а також мовою класичної культурної традиції. Тому сьогодні католицькі мислителі опинилися перед більш складним завданням – необхідністю вписати євангелічне послання в сучасний ноєматичний простір, але в його автентичній чистоті, що передбачає необхідність звільнення його від тих вторинних нашарувань, що з'явилися протягом минулих століть. Але для того, щоб виконати це завдання, необхідно осмислити й зрозуміти сутність самого одкровення неогуманізму, який здійснює значний вплив на духовне життя людства.

Зрозуміло, що виконання такого досить вагомого за своїми масштабами завдання не по силі одній людині. І сам П.Тейяр де

Шарден розумів, що воно має вирішуватись в межах церкви співпрацею всіх творчих зусиль. Він перш за все прагнув до того, щоб християни почали усвідомлювати проблеми, які постали перед сучасним людством і перед християнським світом в цілому, а тому намагався якомога швидше створити програму подальших досліджень, закласти фундамент в підвалини майбутньої духовної спільноти, не створивши, на жаль, логічно завершеної морально-етичної концепції.

Ставлячи до розгляду морально-етичні проблеми, Тейяр намагався торувати шляхи новому типу християнина – християнина, для якого вболівання за земні завдання в світі, який еволюціонує, співпадало би з любов'ю до Христа – як мети і завершення цього світу. Він намагався створити образ християнина, який вдвляється в майбутнє і віра якого гармонує з новими вимірами світу.

Зрозуміло, що Тейяр бачив ті загрози християнській етиці, які впливають у зв'язку з переорієнтацією на образ світу, що знаходиться в зміні, а тому значні зусилля спрямовував на переконання церковних авторитетів, які стояли на сторожі християнської етики. Привертає до себе увагу і та обставина, що він намагався поширити свій ідейний вплив і на представників сучасної йому науки, особливо тих, котрі вважали, що саме в науці, яка за самою своєю суттю має антирелігійну спрямованість, знаходиться підґрунтя атеїзму. Це, як правило, той атеїзм, який вбачає в релігії найрафінованішу форму відчуження людини. Однак у Тейяра віра в Бога безпосередньо не кореспондується з відчуженням людини від самої себе і своїх земних завдань. В цьому зв'язку Ж.Лакруа зазначає, що “Бог не даний людині в готовому вигляді, він є завданням для знаходження Його людиною і водночас гарантією, що пошуки сенсу і реалізація завдання не є недоречними; праця є ... вищим обов'язком тому, що вона є незмінним посередником людини в пізнанні навколишнього світу, що вже не є умовою цього світу” [Lacroix J. Le sens de l'atheisme moderne.- Paris, 1959.- P. 65].

Саме тому Тейяр, покладаючи, що антропогенез спрямований до христоргенезу, змушений був шукати якраз у цій перспективі найвищу винагороду, включаючи всі свої зусилля саме в цей історичний процес. Саме у зв'язку з цим він будував систему усвідомлення своєї моральної відповідальності як перед світом, так і перед церквою. Тому моральність у Тейяра пов'язана динамікою решти світу.

У свою чергу, динамічна моральність, як її розумів Тейяр, не є епіфеноменом цієї “решти” світу. Вона характеризує рушійну силу і

розквіт еволюції. З урахуванням цієї обставини, традиційні уявлення, які склалися в діалектико-матеріалістичній філософській парадигмі під впливом природничо-наукового матеріалізму стосовно відношення явищ духовної і матеріальної культури, знімаються в когерентному образі світу, який еволюціонує в бік духа. При цьому моральні чинники в еволюційному поступі набувають найвищого онтологічного значення. “Якщо істинним є наше покладання, що світ сягає вищої фази у мислячій реальності, – пише Тейяр, – 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 і, навпаки, завданням моральності є розбудова світу” [Teilhard de Chardin P. Pisma Wybrane.- Warszawa, 1967.- S. 80]. У розбудову світу Тейяром включається і такий важливий моральний чинник, як любов, оскільки “любов фактично будує світ” [Teilhard de Chardin P. L'Énergie humaine.- P. 90]. З цього випливає, що з тих пір як еволюція почала усвідомлювати себе як самоеволюція, поступ вже не може здійснюватися з опорою на інстинкти. Поступ здійснюється за допомогою свідомої і вільної, або морально кваліфікованої людської діяльності. Але свідомо і вільно здійснюваний поступ значно посилює вплив ризиків, природа яких у невпевненості, можливості гальмування, а інколи і цілковитої зневіри людини у власне призначення.

Зрозуміло, що в цьому випадку значення моральних чинників в поступі людини набуває особливої ваги. Тому подальша доля світу певною мірою буде залежати, як зазначав свого часу ще Платон, від того, що “буде справедливим і несправедливим, прекрасним і спотвореним, добрим і злим” [Платон. Евтифрон. Собр. соч. в 4-х т.- М., 1990.- Т. 1.- С. 302].

Суттєвою ознакою тейярівської етики є її внутрішній динамізм. І в цьому плані її можна розглядати як своєрідну опозицію до вже відомих світських і релігійних типів статичної етики, оскільки сама сутність засад статичної етики набуває вигляду гріховності, обмежуючи енергію людського поступу. Тому найважливішим питанням нової етики і стало питання щодо можливостей персоналізації світу за допомогою управління і активізації людської енергії. А завдання моральності вже не зводиться до простого збереження і забезпечення індивіда. Воно полягає в пошуку інструментів спрямування його в “напрямку очікуваної мрії таким

чином, щоб “квант” особовості, що ще знаходиться в стані розпорошеності серед людства, міг би повною мірою і безпечно вивільнитися. Мораліст, подібно до еквілібриста, був до сих пір юристом, який намагався утримати стан рівноваги. Тепер він стає техніком і інженером духовної енергії світу” [Teilhard de Chardin P. Pisma Wybrane.- S. 81].

Динамічно інтерпретована моральність поціновує людську діяльність у відповідності до трьох правил, які, на думку Тейяра, за своїм призначенням, співпадають з розвитком Землі: а) добрим, в кінцевому рахунку, є *лише* те, що спричиняється до зростання духа на Землі; б) добрим є (в основному і особливо) *все те*, що сприяє духові у розвитку Землі; в) врешті-решт, *найкращим є те*, що забезпечує найвищий розвиток духовних зусиль Землі [Там само.- S. 82]. Наприклад, у відповідності до першого правила, при використанні грошей недостатньо справедливості у мінових стосунках. У здавалось би суто економічні відносини повинна бути включена ідея розвитку духовної енергії ноосфери, суттєвим елементом якої і є любов. Саме вона є чинником, який моральність індивіда підпорядковує забороні спричинення кривди. Але вона, з іншого боку, “забороняє індивіду буття в нейтральності і пасивній екзистенції і зобов’язує його до діяльності, яка має на меті максимальне задоволення його автономії і особистості” [Там само.- S. 83].

У двох наступних правилах моральності, привертає увагу вимір творчості в тій сфері, яка завжди була пов’язана з інноваціями. Тейяр вважає, що найважливішим законом моральності Всесвіту, який еволюціонує до Духа, є необхідність апробації всього, аж до отримання позитивного результату. Зрозуміло, що тут не йдеться про моральну свободу як самоціль. Швидше за все тут мова йде про необхідність на власне людському ґрунті пролонгації моральності одвічного, основоположного механізму еволюції, яким є *tâtonnement* – просування навпомацки, використання всіх можливостей для того, щоб остаточно вибрати з усього можливого найкраще.

Обмеження енергії, а також її відверте марнування передбачає також і її використання у недостойному для людини спрямуванні (напр. огида до життя і ненависть). В світлі тейярівської етики і огида до життя, і ненависть до нього, набувають характеристики “первородного” гріха. Але пам’ятаймо, що йдеться про енергію, яка має три аспекти: вона “опредметнена” в певних психофізичних здібностях, вона “контрольована” і, таким чином, реалізована в певних науково-технічних інструментах, але найважливішим є те, що йдеться

саме про “одуховнену енергію”, яка безпосередньо наповнює нашу думку, почуття і діяльність.

Своєрідними похідними від форми “первородного гріха” Тейяр розглядає стан “сонливості енергії”, невігластво, брак віри, відсутність здорових амбіцій і відверту брехню. Останньому з перелічених він приділяє особливої ваги, оскільки, не дивлячись на свою узвичаєність, в ноосферній цивілізації вона набуває особливо загрозливих рис.

В ноосфері деструктивні наслідки цього виду гріха зростають тією мірою, якою зростає взаємозалежність людей в процесі використання ідей і надбань всього людства. За цих умов необхідність істини перетворюється ніби в біологічну умову існування і розвитку ноосфери. Тому немає нічого дивного в тому, що в брехні, яка супроводжується *taedium vitae* і ненавистю, Тейяр бачить основну загрозу для людства, яке об'єднано зв'язками планетарного характеру ноосфери.

Зрозуміло, що тейярівська концепція моральності вимагає і нового типу рефлексії. Відомо, що достатньо розповсюдженим є стан свідомості, який відображується у філософській традиції, що відокремлює цінність інтелектуальних поглядів стосовно моральності від самих моральних цінностей. При цьому, моральні цінності традиційно більше розташовувались в сфері волі і емоцій, а моральні оцінки – у сфері інтелекту. Так, А. Шопенгауер зауважує, що “ в той час як творці інтелектуальних творів, хай це будуть навіть перші шедеври в світі, із задоволенням приймають винагороду, якщо тільки вони можуть її отримати, майже кожний, хто здійснив щось видатне в моральному відношенні, відхиляє від себе будь-яку моральну винагороду. Це особливо буває при моральних подвигах, коли, наприклад, хто-небудь врятував життя іншого або навіть багатьох із загрозою власному життю; тоді він зазвичай, навіть коли він бідний, безумовно, не приймає ніякої винагороди, бо відчуває, що від цього постраждала б метафізична цінність його вчинку” [Шопенгауер А. Об основі морали // Свобода волі и нравственность.- М., 1992.- С. 247]. Досліджуючи природу моральних відмінностей, Д.Юм також доходить висновку, що моральність “не може мати своїм джерелом розум”, оскільки “моральність збуджує афекти і здійснює або попереджує вчинки”, а тому “розум сам по собі в цьому відношенні зовсім безсилий”, – і це є серйозною підставою для його висновку стосовно того, що “правила моралі не є висновками нашого розуму” [Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья. О морали. Соч., в 2-х т.- М., 1966.- Т. 2.- С. 604]. У свою чергу, А.Бергсон зосереджується

на тій обставині, яка до сих пір мало цікавила філософів, що в галузі моральності будь-яка дедукція є оманливою, не дивлячись на те, що “моральне життя є життям раціональним”. На думку вченого, це не означає, що вона “має витoki або навіть основу у чистому розумі”. У свою чергу, “ претензія на те, що мораль на повазі до логіки, змогла народитися у філософів і вчених, які звикли поклонятися логіці і схильні, таким чином, міркувати, що у будь-якій галузі і для всього людства в цілому логіка нав'язується у якості вищої влади” [Бергсон А. Два источника морали и религии.- М.,1994.- С. 91, 92].

Разом з тим є підстави вважати, і це суттєво, що суто раціоналістичних підстав недостатньо для підтримання всіх моральних переконань. Зокрема це стосується витончено-ніжних переконань, які виходять за межі так званого природного закону. Прикладом може бути рекомендація прощення кривдникам їх вини, незастосування насилля в боротьбі навіть за найслухніші закони, милування іншої людини як людини, а не тільки як представника того чи іншого народу чи раси. Подібного роду рекомендації обґрунтовані не стільки розумом, скільки містиккою, джерела якої можемо побачити в Божественному одкровенні, яке проявляє себе у вічній творчості природи і переступає через розум, виявляючи себе як заперечення будь-якої дедукції.

Тейяр звертає увагу на той факт, що моральність – це не лише інтелектуальне бачення того, що є моральним. Моральність безпосередньо стосується і культивування волі, а також емоцій. Розглядаючи річ за допомогою інтелекту, людство визначило свій подальший шлях, який, за Тейяром, є єдиним і чітко визначеним. Це – шлях до подальшого об'єднання різноманітного. Ухвала спільного інтелектуального бачення як моральної мети є досить незвичним, хоча і важливим елементом її реалізації, але не більше того. Два генії, справедливо зауважує Тейяр, можуть не мати сердечного спілкування, але якщо змушені співпрацювати, то їх повинно об'єднувати порозуміння волі і почуттів [Teilhard de Chardin P. Ce que Monde attend en ce moment de l'Église de Dieu.- P. 371]. Водночас демографічні, економічні і культурно-цивілізаційні чинники здійснюють так поставлену моральну мету більш-менш механічно, відсуваючи кінцеве духовне об'єднання людства.

До сих пір ми мали вправу з системою умов диференційованої людської єдності, які здійснюють вплив ніби ззовні і існують як потенційність, як горизонт, що завжди знаходиться попереду. Дійсною силою, що структурує людство по шкалі, є *с м и с л братерства*, а

також інші нові смисли (як, наприклад, смисл поступу), які з різних причин ще мало розбудовані і які необхідно свідомо культивувати.

Неодноразово звертаючись до необхідності розвитку культури серця, Тейяр разом з тим уникає можливості звинувачення в сократизмі. Питання ототожнення моральних цінностей з наукою про ці цінності, мабуть, і надалі буде залишатися відкритим. Мусимо зазначити, що тейярівська теорія моральності є більш інтелектуальною, ніж “моральною”, в тому сенсі, що спирається на дещо однобічно змальоване бачення природи людини. Разом з тим існують важливі причини для того, щоб у сфері моральних діянь розрізнити дуалізм добрих і злих сил, а не монізм добрих сил, коли злі сили просто винесено за дужки, як у Тейяра.

І ХХ ст. дало нам багато прикладів такого дуалізму. Концентраційні табори, масові вбивства невинних людей ставлять перед філософією фундаментальне питання, яке в даному випадку може бути сформульованим суто по-кантівськи: що собою являють умови, які роблять можливим появу таких страхітливих фактів? Тейяр цієї проблеми не піднімає почасти тому, що про ці факти був мало поінформований, але почасти, як здається, тенденційно, що може ставити під сумнів цілісність його бачення. У цьому контексті гідна уваги та обставина, що після іспитового ядерного вибуху на острові Бікіні в 1945 році Тейяр як природознавець був в захопленні від необмежених корисних можливостей, які перед людством відкриває ядерна ера, а дев'ять років після цього прославляв ядерні реактори в Каліфорнії [Teilhard de Chardin P. L' Avenir de l' Homme. - Paris, 1959.- P. 178-179; Teilhard de Chardin P. Pisma Wybrane.- S. 219-230]. Водночас, в його працях відсутні будь-які сліди реакції на атомне бомбардування Хіросіми і Нагасакі. Думаю, що таке ігнорування зумовлене тим, що цей факт не вписувався у його “інтелектуалістську” моральну концепцію поступу людства до Духа.

Перелік злочинів останніх воєн з суто еволюціоністської філософської точки зору, очевидно, і може розглядатися як щось другорядне (за винятком тих, які заслуговують на кваліфікацію “злочинів проти людства”). Але за будь-яких обставин суттєвою моральною проблемою залишається факт, що окремо взята людина, яка не вмотивована ніякими суспільними ідеями, а лише своїми власними внутрішніми схильностями, може беззаконно вбити іншу людину. Здається, це може означати, що в природі кожної людини є, в різних пропорціях до сил добра, *сили демонічні*, які в жодному разі не можемо віднести до конструктивних сил, оскільки вони істотно

протилежні їм. Ці факти швидше вказують на дуалізм добра і зла в світі, який знайшов вираз в прадавньому переконанні стосовно того, що одночасно існують і Бог, а разом із ним – і Сатана.

Будучи не дуже переконаним у своєму оптимізмі стосовно можливостей моральної консолідації людства, Тейяр доповнює свою гіпотезу щодо завершення розвитку людства в цілковито новій формі життя, яке охоплює все людство, об'єднуючи його в мирі і любові, іншою – за своїм змістом діаметрально протилежною. Тут провідною є ідея розриву ноосфери між добром і злом, оскільки у відповідності до закону, з якого ще не було жодних винятків, “зло в своїй специфічно новій формі, вдосконалюючись водночас з добром, дійде до своєї вищої фінальної ступені.

Немає вершин без прірв”[Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М., 1987.- С. 226]. Тому традиційний моральний вибір і тейярівської нової надлюдини здійснюється на шкалі добра і зла.

*А.Канах** (Йорданія)

СУЧАСНІ ІДЕОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДІЯЛЬНОСТІ АСОЦІАЦІЇ БРАТІВ МУСУЛЬМАН**

Практично у всіх країнах світу існують мусульманські громади, які нараховують більше мільярда осіб. Значна частина мусульман зосереджена на Близькому і Середньому Сході, де існують різні політичні і громадські організації, які беруть активну участь у житті ісламського світу та впливають на розвиток сучасного суспільства. Серед них можна виділити організації, що забезпечують регіональну стабільність і координують міждержавні відносини. Це – Ліга арабських держав, Організація ісламська конференція і ряд інших. Постійно діють міжнародні недержавні об'єднання, зокрема Ліга ісламського світу, Народний ісламський конгрес, численні неурядові релігійно-політичні організації. Існує безліч організацій, що займаються благодійницькою, просвітительською, культурною чи політичною діяльністю в рамках законодавств своїх країн. Протягом

* Аммар Канах (Йорданія) – аспірант кафедри філософських і соціальних наук Севастопольського Національного технічного університету.

** © Канах А., 2003