

УДК 140(4+540)

О.В.Кіхно,
кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

ДИХОТОМІЯ ІСТОРІОСОФСЬКИХ ТА ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКИХ ВИМІРІВ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА ІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Перш за все необхідно відмітити, що звичайно в історії філософської думки історичні та еволюційні виміри та відповідні моделі світобачення виникають не одночасно. Можна вважати, що історичний інтерес супроводжує людство від самих початків, але треба зауважити, що народження історизму як світогляду кульмінує в ідеології Історичного Прогресу аж десь у XIX ст., а вже після цього несподівано, ніби Афіна з голови Зевса і так само, як і вона, у доволі озброєному вигляді з'являється концепція еволюції.

Можна виділити декілька історично-послідовних варіантів бачення людиною буття інших людей та й всього світу взагалі. Перший – це *Світ-як-Статика*. У такому світі якісно нічого не змінюється і така візія притаманна перш за все різним формам буденної свідомості. Ніщо не є новим під місяцем, як все було, так все і буде, все повертається «на круги своя» – такий погляд поетично оспіваний Еклезіастом. Але й значно більш рафінований науково-природничий світогляд, що спирається на такі фундаментальні науки про «неживе», як фізика, хімія та навіть астрономія, не просто базується на загалом статичному баченні речей, а й, можливо, психологічно культивує його, робить ще міцнішим та «герметичним» для інших варіантів бачення.

Динамічний світогляд, що протистоїть статичному проходить, очевидно, декілька стадій становлення. Багатьом стародавнім міфологіям і філософським системам, які узагальнювали давній міфологічний досвід, властивий циклічний погляд на світ. *Світ-як-цикли* переживає відповідно чотири, або й більше часових періодів – від Золотого віку до Залізного в еллінських міфах, від Сатія-юги до Калі-юги в індійських, а потім Колесо Часу знову, скоріше за все

повторить ці самі чотири періоди. Такий погляд притаманний також багатьом близькосхідним міфологіям та міфологіям доколумбової Америки. У дуже зміненому вигляді він відображається в деяких історіософських побудовах, що нас цікавлять – від теорії циклів культури та цивілізації та теорії культурно-історичних типів або мета- культур Віко, Данилевського, Шпенглера, Леонтьєва до історіософських побудов власне ауробіндівського «Людського циклу».

Ще один підхід: *Світ-як-Літопис*. Він притаманний часто більш антропоцентричному погляду на реальність. У центральному фокусі тут світ людини, літописці-хронікери старанно перераховують та нанизують одні на інші події, не турбуючись зв'язувати їх якомусь смисловою та логічною послідовністю, або роблячи це спорадично. Це первинний історичний світогляд і Шпенглер у «Присмерку Європи» намагається навіть протиставити культурні світи, які зацікавлені у фіксації різноманітних історичних деталей, такі як культури Китаю або Єгипту, культурним світам, що менш цікавляться точністю історичних фактів і дат, як-от, наприклад, індійський та грецький культурам. Парадигми *Світ-як-Літопис* та *Світ-як-Цикли* виникають і розвиваються майже одночасно, грецька метакультура навіть більш історично юна порівняно зі східними. Якщо домінування циклічних концепцій якомусь пов'язане з більшою «поглинутістю» культури природним світом з його природними, астрономічними і навіть астрологічними циклами, то надуважна літописна фіксація минулих подій очевидно пов'язана із взагалі більшою прив'язаністю до минулого та людського минулого, з особливою вірою в безсмертя душі і увагою до світу предків – як відомо, саме ця риса особливо вирізняла серед інших єгипетську та китайську релігії і, зокрема, в Китаї, зробила на тисячоліття актуальним конфуціанський консерватизм.

Значно більше динаміки несло у собі ветхозавітне біблійське одкровення, оскільки в ньому були закладені аж три взаємозалежні історіософські концептуали. Книга Буття говорить про шестиденне, або шести-епохальне, якщо прийняти потрактування Василя Великого, поетапне творення всього сущого. Це вносить щось принципово нове у світосприймання порівняно з циклізмом або історичною прив'язкою до літописів та біографій великих людей. Другий концептуал – біблійна ідея гріхопадіння, яка не зводиться до екзистенційних

«виборів» Адама та Єви і не обмежується ними, а теж розгортається у своєрідну поетапність – людство робить дедалі нові і нові «кроки» в один раз вибраному напрямі – історія Каїна та Авеля, Потоп, Вавилонське стовпотворіння, Содом і т.д. Третій концептуал виник значно пізніше, в пророцьку епоху, і він пов'язаний з історіософією Даниїла та її подальшим тлумаченням. В історіософії Даниїла з її чотирма всесвітніми монархіями, що змінюють одна одну, присутній у знятому вигляді той самий стародавній циклізм, адже голова, груди, стегна і ступні біблійного велетня зроблені відповідно з металів різної цінності від золота до заліза, і тут просвічує та сама зміна чотирьох ер-віків.

Але це вже майже «еволюційний», якісно змінений циклізм, в якому приховано наявний новий, *історично-динамічний* світогляд. Про його специфіку писав Бердяев у своєму «Смислі історії», також описував цей процес народження історизму О.Мень. «Друга точка зору – ми будемо називати її динамічною – народилася не як роздумування, не як висновок із деяких позитивних даних природи або чисто інтелектуальних абстрактизованих процесів. Ідея динаміки народилась із Одкровення, розум зовсім її не підказав. Нам тепер це здається дещо дивним, тому що, коли ми маємо перед собою картини еволюції зірок, еволюції рослин, еволюції матерії і т.д., нам здається, що динамізм притаманний природі. Але до нашої ери ніхто про це не підозрював, навіть Аристотель, який стояв буквально поряд – здавалося, один крок йому до еволюціонізму, оскільки він усю градацію живих істот продивився, йому й у голову не приходило, що світ – це рух» – так розмірковує Мень у праці «Про Христа і Церкву» [3, 43].

Отже, з біблійних часів ми можемо говорити про генетичну картину світу, а від часів Даниїла навіть про народження історизму в нашому сучасному розумінні. Звичайно, цей історизм вписаний у більш широкий, космічний контекст творення, у процес поетапного гріхопадіння, утворює між ними щось на зразок проміжної ланки, бо тут природно-біологічні та історичні процеси присутні у змішаному та взаємозалежному вигляді. Моральне гріхопадіння Адама і Єви радикально міняє й їхню біологічну тілесність (концепція «шкіряних риз») і, окрім того, закон воздаяння вносить смерть у саму тканину природи, подальше гріхопадіння людей радикально

скорочує тривалість їхнього життя і призводить до Потопу, потім моральні проблеми Содому і Гоморри призводять до природного катаклізму і навіть утворення нового – «Мертвого» моря. Як бачимо, моральний регрес у біблійському світогляді пов'язаний навіть з певними геологічними та тектонічними процесами.

Тут потрібно зробити декілька попутніх зауважень. По-перше, кожний новий світогляд – *статичний, циклічний, літописний, генезисний* (книга Буття) та власне *історичний* аж ніяк не виникають лише як специфічні інтелектуальні концепції, кожен світогляд маніфестує новий своєрідний психологічно-екзистенційний досвід, щось із часом міняється в самій душевній структурі та переживаннях людської душі. По-друге, жодна з названих світоглядних форм не зникає з появою нової, вона модифікується і доживає до наших часів то у вигляді буденної, то природничо-наукової, то міфологічної свідомості. По-третє, як у формі зв'язку концепції Даниїла з циклічними концепціями, так й у формі взаємозалежності природних та історичних процесів у біблійному переданні закладений архетиповий зв'язок природно-біологічного та історичного, який, на нашу думку, прослідковується в паралелізмі, з одного боку, еволюційних, а з іншого – історіософських побудов в актуальних для нас концепціях мислителів XIX–XX ст. – Шрі Ауробіндо, Гердера, Гегеля, Данилевського, Соловійова, Шардена. І нарешті, четверте, історизм, як логічний та динамізуючий погляд на історію, від часів Даниїла пов'язаний також з есхатологізмом, тобто системне бачення минулого виникає у дивній єдності з певним передбаченням майбутнього, саме настання месіанської ери пов'язувалось із системою пророцтв Даниїла.

Настання християнської епохи на європейському цивілізаційному просторі внесло нові зміни в бачення історичного процесу як системи. По-перше, багато побудов християнських історіософів від Августина і Іоахима з Флориди до Босюета, Гегеля, Фіхте та Соловійова схилялись до того, що ми назвали б висхідним, оптимістичним, прогресистським баченням історії. Історичні епохи тут – етапи сходження до більш високого стану, а не епохи деградації, як у книзі Буття чи книзі Даниїла. По-друге, самих історичних епох у значній частині побудов стає більше і вони знов таки можуть пов'язуватися з біблійними днями творіння – згадаймо побудови в Августина та

в «Історії та майбутті теократії» Соловйова. У самій ідеї відповідності історичних періодів біблійним дням творення прослідковується взаємозалежність природних та історичних епох, яка буде нас цікавити в контексті зв'язку історіософських та природно-еволюційних побудов. Звичайно, у християнській філософії були й тринітарні, теж висхідні побудови – від трьох епох в Іоахима з Флориди до трьох епох у «Смислі творчості» Бердяєва. Нарешті, християнська історіософія ще значно активніше, ніж попередня біблійна звертається до власне есхатологічної проблематики.

Абсолютно революціонізуючим фактором для всіх світоглядних парадигм ХІХ–ХХ ст. стало висування наприкінці ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. нової еволюційної концепції становлення життя на Землі. У праці Бюффона «Епохи природи» (1778) зроблена спроба розділення історії Землі на періоди (на сім епох), а загальний вік Землі визначався як 75 тисяч років, що для того часу було майже фантастичною цифрою. А потім доволі швидко з'явилися праці Ламарка і виникла перша цілісна теорія еволюції рослинного та тваринного світу. Приходило нове бачення *Світу-як-Еволюції*. Тейяр де Шарден у «Божественному середовищі» відзначав, що всі попередні наукові відкриття не заторкнули так безпосередньо світоглядні почуття віруючої людини. А попередні відкриття – це ж і коперніківський геліоцентризм, і руйнівні для попередніх релігійних поглядів спостереження в телескоп мертвої поверхні Місяця, які робили сумнівними рафіновані візіонерські побудови Данте і Мільтона. Відкриттю концепції еволюції передували і філософський трепет Паскаля перед просторовою безоднею Всесвіту, і дійстична доктрина та побудови Ньютона, що перетворювали сотворений Всесвіт (Ньютон був віруючою людиною і зятим тлумачем Апокаліпсису) на щось на кшталт грандіозного годинникового механізму.

І все ж... еволюція. Ось як Шрі Ауробіндо описував її вплив на свідомість всього ХІХ ст.: «Теорія еволюції була головною нотою думки дев'ятнадцятого століття. Вона не лише впливала на всю науку і розумову позицію, а й значно подіяла на його моральний темперамент, його політику, його суспільство. Без неї була б неможливою та повна перемога матеріалістичних поглядів на життя і універсум, яка стала найхарактернішою рисою доби, що ще триває – перемога, що впродовж певного часу здавалась остаточною – або

такі важливі наслідки цієї великої переміни, як занепад релігійного Духа і крушіння релігійних вірувань. У суспільстві і політиці вона призвела до заміни моральної ідеї прогресу на еволюційну і до наступної матеріалізації соціальних ідей і соціального прогресу, перемоги економічної людини над ідеалістом» [8, 237].

Звичайно Шрі Ауробіндо акцентував у цьому тексті, на нашу думку, лише одну половину істини. Природничо-еволюційним побудовам належить радше одна половина «заслуги» у побудові того нового світогляду, який запанував у ХІХ–ХХ ст. Друга частина належить власне соціальним, тобто спочатку ліберальним («Свобода, Рівність, Братерство»), а потім соціалістичним та комуністичним ідеям, які хоча й перепліталися з природничо-науковим постулюванням еволюції і утворювали з ними тандем, водночас зберігали і свої суто «гуманітарні» корені, які тягнулись із просвітницького і ще раніше – власне християнського, «боголюдського» гуманізму. Шрі Ауробіндо говорить про три найвластивіші риси епохи модерну: занепад релігійного Духу, заміну моральної ідеї прогресу на еволюційну та перемогу економічної людини над ідеалістом. Звичайно цю думку треба уточнити – навіть така радикальна форма матеріалізму, як марксизм зберігала й суто моральний пафос, і водночас акцентувалася не лише на еволюційному витісненні моральних догм, а й створенні нової моралі – власне класової. М.Бердяєв і С.Булгаков, які самі були на початку adeptами марксизму, відзначали, що марксизм постійно зберігає і необхідну пропорцію впливу власне моральних і навіть релігійних оцінок, згадаймо хоча б працю Булгакова «Маркс як релігійний тип».

Але в цілому революціонізуючий характер еволюційної теорії Шрі Ауробіндо описував дуже вірно. З іншого боку, говорячи про вади матеріалістично-механічного еволюціонізму, які вже стали очевидні на початку ХХ ст., Шрі Ауробіндо, будучи adeptом більш спіритуалістично інтерпретованої еволюційної теорії, вказує на певні доповнення, які могли б залишити цю теорію евристично плідною вже для новітнього часу. У своїх розвідках про еволюцію [Див.: 8, 237–242] він пропонує корективи – заміна ідеї боротьби за існування як фактору еволюції на ідею взаємодопомоги з усіма моральними та ідеалістичними наслідками, які з цього випливають. Вказуючи на неможливість пояснити з позиції механістичного

еволюціонізму суперечність відкриття вже у післядарвінівську епоху механізму спадковості, він пропонує розглядати не функціонування механізму спадковості лише у матеріальному тілі, а вважає, що нові спадкові ознаки формуються спочатку в більш психічних вимірах, в його термінології – у вітальному і ментальному світах, а далі вони розгортаються у власне матеріальному полі. Постулювання психічних і духовних вимірів, що визначають поступ матеріальної еволюції, допомагає, на думку Шрі Ауробіндо, уникнути суперечності механічного еволюціонізму, які пов'язані з відсутністю викопних проміжних ланок в еволюційних ланцюжках. Спіритуалізація самої ідеї еволюції, яку пропонує Шрі Ауробіндо, діє можливість говорити вже не про поступову еволюцію, а про несподівані й швидкі, стрибкоподібні зміни в матеріальному світі, що накопичуються у «психологічних» планах буття. Таким чином Шрі Ауробіндо багато в чому відводить ті заперечення, які виникають щодо ідеї еволюції з боку генетики та й креаціоністських побудов.

Ці ідеї Шрі Ауробіндо узгоджуються з ключовим для тейярівського «Феномена людини» постулатом про існування «внутрішнього речей», про внутрішній «психізм» та внутрішню енергію, які притаманні всім речам навіть на найелементарніших рівнях існування, тим більше вони узгоджуються з поглядами самого Шрі Ауробіндо та Сатпрема про «свідомість», наявну у будь-якому тілі від атома до людини. Звичайно, постулати Шардена звучать більше «іманентистськи» порівняно з баченням Шрі Ауробіндо, але ж він сам відзначає у своїй книзі, що буде розглядати лише «феномен людини», проте вже «весь феномен». Шрі Ауробіндо і Сатпрем не ставили перед собою таких обмежень, отже могли більше теоретично «трансцендувати» за феноменальний поріг.

І Шрі Ауробіндо, і Сатпрем, і Шарден, і В.Соловйов пропонували нове інтегрально-духовне бачення світу, яке знімало б традиційне відчуження матеріалізму та спіритуалізму з їхніми однобічними апріоріями і в якому еволюційний погляд, витримуючи й знімаючи всі критичні зауваження на свою адресу, міг би стати фундаментом оновлено-духовного, інтегрального погляду на буття. Звичайно і в свідомості С.Булгакова і Бердяєва, які ідейно починали з марксизму, еволюційно-природнича складова нарівні з більш гуманітарною, соціальною теж пронизувала і детермінувала весь їх

подальший філософський пошук і це неодмінно треба враховувати.

Тейяр де Шарден не тільки паралельно з Шрі Ауробіндо запропонував ряд постулатів, які коректували механістичне уявлення про еволюцію – вчення про внутрішнє речей, про тангенціальну та радіальну енергію тощо. Він був цілком впевнений, що беззастережне прийняття вчення про еволюцію як про dokonаний факт може надати нове дихання розгортанню та прогресу релігійного світогляду, який він поділяв. Він же формулював ще одну світоглядну умову, яка робила це «нове дихання» можливим.

«У XIX – на початку XX ст., – писав він, – намагались головним чином прояснити *минуле людини*, результати цих пошуків зі всією очевидністю встановили, що поява думки на Землі біологічно відповідала *гомінізації-життя*. І ось тепер пучок наукових пошуків, спрямований *вперед*, на продовження «людського феномена», виявляє у цьому напрямку ще більш дивуючу перспективу зростаючої *гуманізації* людства» [4, 251]. Далі він пояснює свою думку: «Відповідно до сучасної антропології рід людський вже не являє собою статичної сукупності складених разом елементів, але утворює новий *надорганізм*, що є слухняний законові глобального зростання. Подібно до всього живого, людина виникла не лише як *індивід*, але як *вид*. Отже, попри його індивідуальний цикл доречно було б визнати і вивчати його *видовий цикл*» [4, 252].

Тейяр де Шарден лаконічно формулює в цих двох абзацах апріорії, які об'єднують як індійських, так і європейських представників філософії Еволюційної Перспективи – Шрі Ауробіндо, Сапрема, Соловйова, М.Федорова, Шардена, К.Льюїса, Бердяєва, а саме – погляд дослідника не повинен бути зосереджений віднині переважно на минулому, він має бути перенесений у надскладну, але конкретну площину футурологічної перспективи. І в центрі для Тейяра має бути навіть не майбутнє еволюційне становлення індивіда, але становлення людства як виду, більше того, як певного, на його думку, надорганізму. Можливо і для того, щоб відхилити будь-які звинувачення у тоталітарних тенденціях, Шарден у «Феномені людини» доповнив цей концептуал людства як надорганізму чотирма ідеями: колективного виходу, Любові-Енергії, точки Омега і персоналізації.

Ключовим тут є, звичайно, погляд у Майбутнє, бачення, і до того ж напружено-уважне, конкретизуючого нового поверху еволюції

після нинішнього, тобто ментального. Цей переніс акценту на еволюційне Майбутнє є і в баченні Нового людства у Льюїса і Боголюдства у Соловйова, в Супраментальному людстві Шрі Ауробіндо і Сатпрема. Сатпрем в книзі про Шрі Ауробіндо пропонує розповсюдити такий же «коперніканський», «футуроцентричний» переворот і на сфери психології і психоаналізу. Він вважає, що європейська психологія, досліджуючи підсвідоме, дивилася в еволюційне минуле людини і знаходила лише темний бік істини «реінтегрувала демонів» у людині. Сатпрем сподівається, що психологія майбутнього буде відшуковувати суперрозум, еволюційне майбутнє й зможе таким чином почати реінтегрувати в людині «богів».

Сатпрем описує й погляд Шрі Ауробіндо на Майбутнє, яке вже є актуальним нині, як на трансцендентний еволюційний простір, що не народжується із Минулого, а парадоксальним чином саме проявляється в Минулому й Сучасному і тягне їх до себе. Таким чином ці три внутрішньо споріднені ідеї Шардена, Сатпрема і Шрі Ауробіндо стосовно Майбутнього обґрунтовують принципову відмову від «споглядаючого минуле» епіметеївського погляду, який домінує як серед істориків, так і серед біологів-еволюціоністів. У грецькій міфології, як відомо, Епіметеєві протиставлявся як його антагоніст Прометей – той, хто дивиться вперед, «перефразуючи» це ім'я українською – «Той, хто шукає попереду мету». Це проблема прив'язки до минулого не була подолана навіть духовним еволюціонізмом «Феноменології духа» Гегеля, хоча була очевидною для Шеллінга і Фіхте. Вона не знімається навіть традиційним релігійно-есхатологічним виміром часу, оскільки тут йдеться не про Суд і кінець часів, а про те, що може відбутися за роковою ризикою кінця нинішнього порядку речей. Тим більше не зводиться філософія Еволюційного Майбутнього до суто суспільних, утопічно-соціальних побудов. Неможливо тут побачити, як ми відмічали вище, й тоталітарних тенденцій, які рішуче відкинули й вищепераховані індійські та європейські мислителі. Звичайно, картина Майбутнього завжди буде поступатися чіткістю картині Минулого, оскільки тут ми ніколи не володіємо конкретним фактажем.

Вихід один – лише той, хто дуже конкретно знає і систематизує факти Минулого й оцінив різноманітні парадигми його бачення, може будувати до певної міри обґрунтовані моделі Майбутнього.

Шрі Ауробіндо з його концепцією вже нині існуючого Майбутнього вважав крім того, що духовне сходження розуму на більш високі щаблі у спогляданні або в інтегрально-йогічній практиці дає можливість побачити звичайно не абсолютно точно детерміновану футурологічну картину, але так би мовити її програмне забезпечення, тобто вірогідні варіанти і перспективи.

У будь-якому разі на рубежі XVIII–XIX ст. виникає не просто бачення *Світу-як-Еволюції*, яке пронизує мислення німецьких філософських класиків та їхніх матеріалістичних та позитивістичних «спадкоємців», а створюються передумови вже для такого світоглядного феномена, який ми й пропонуємо називати філософією *Еволюційної Перспективи*, *Еволюційного* або *Надрозумного Майбутнього*. Звичайно, метафорично окреслення цієї нової еволюційної хвилі дане у поетичних візіях гетевського «Фауста» та ніцшевського «Заратустри». Гете пропонує саме ще далеко не термінологічне слово «Надлюдина» і він же розгортає у своїй драмі діалектику Розумового і Життєвого, яка поступово перетворюється в діяльнісній перспективі Гете на дихотомію споглядання й могутньої дії, волі до знання та волі до влади. Ця проблема Свідомості і Сили, Розуму і Життя буде особливе актуальною для Шрі Ауробіндо і Шардена протягом усієї їхньої творчості, та для багатьох побудов Бердяєва, пов'язаних із символізмом будь-якої культури та соціальним та релігійним спрямуванням вольових векторів людини. («Смисл творчості», «Смисл історії», «Воля до життя та воля до культури»).

Ніцше у «Заратустрі» проголошує людину канатом, що простягнутий між мавпою й Надлюдиною. Шрі Ауробіндо з його постійною уважністю до етимологічних питань відчував, що німецьке «Уберменш» і означає власне Суперрозум і, отже, ставати Надлюдиною для нього – досягати надрозумового стану. Для Тейяра де Шардена ніцшевське поняття Над-людина трансформувалось у «Феномені людини» у поняття Над-життя і це, мабуть, пов'язано, зокрема, з його більшою світоглядною та соціальною зацікавленістю. Але він вживав і поняття надсвідомість [Див.: 4, 252] для означення нової еволюційної стадії, крім того був разом з Вернадським творцем терміна «Ноосфера». Соловйов ще у «Філософських началах цільного знання» окреслював Абсолютний рівень пізнання як надраціональний і говорив про однобічність раціонального пізнання.

Схожі думки розвивав Бердяєв у «Смислі творчості». К.Льюїс у «Просто християнстві» твердив, що християнин має віддати свій звичайний розум, але потім отримає його «назад» на більш високому рівні. Соловйов у статті про Ніцше відзначає зв'язок поняття Надлюдина з поняттям як духовного, так і тілесного безсмертя. І цей зв'язок, як ми знаємо, залишається ключовим для інтегральної йоги Шрі Ауробіндо та Сатпрема. Отже, з усіх боків і для більшості актуальних для нас мислителів уявляється доречним уточнюючий термін «Філософія Надрозумного Майбутнього» поряд з більш широким «Філософія Еволюційної Перспективи».

Звичайно, найбільш концентроване вираження Філософія Еволюційної Перспективи отримала у творчих побудовах Шрі Ауробіндо, Сатпрема та Тейяра де Шардена і загальний, намальований ними каркас може допомогти окреслити ланки, яких бракує навіть у Бердяєва, К.Льюїса чи можливо навіть у Соловйова, хоча в останнього майже всі ці побудови присутні в більш імпліцитному вигляді, щоправда більше просякнуті і зв'язані термінологічним апаратом ХІХ ст. І Шрі Ауробіндо, і Шарден вирізняють чотири стадії еволюційного процесу. Відповідно, у Шрі Ауробіндо це *Матерія – Життя – Розум – Надрозум*, для Шардена – *Переджиття – Життя – Розум – Наджиття*.

Термінологічна відмінність може бути пояснена не лише творчою специфікою двох мислителів. Назва четвертої стадії для обох мислителів визначається дещо амбівалентною діалектикою. У Шрі Ауробіндо – Надрозум (Суперрозум) заперечує саме стадію Розуму, а у Шардена Наджиття, заперечуючи стадію Думки, діалектично повертається до попередньої, другої стадії – Життя (своєрідне заперечення заперечення). В обох мислителів перші дві стадії відносяться до еволюційного майбутнього. Назви трьох з чотирьох стадій у Шардена пов'язані зі словом «Життя»: Переджиття – Життя – Наджиття, і це характеризує специфічну, більш біологічно-віталістичну настанову мислителя, що крім того зумовлено і його біологічним професійним фахом. У Шрі Ауробіндо два рази в його класифікації зустрічається слово «Розум», воно маніфестує його етимологічні та загалом більш філософські та гуманітаристські зацікавлення. Акценти Шрі Ауробіндо скоріше не віталістські (згадаємо, зокрема, його та сатпремівські неодноразові пасажі про

небезпеки і ворожі сили вітального плану психіки), а іморталістські. Врахуємо, що коли К.Льюїс у своїй праці «Просто християнство» зіткнувся з необхідністю термінологічно розрізнити звичайне земне Життя, що веде до смерті та є її протилежністю і Життя вічне, яке вже смерті не знає, він назвав перше грецьким терміном «Біос», а друге «Зое».

Якщо ми будемо враховувати таке термінологічне «посередництво» Льюїса, ми можемо вважати, що, акцентуючись на терміні «Життя», Шрі Ауробіндо міг тим не менше, навіть більш послідовно, ніж Тейяр говорити про конечність подолання смерті, а в більш рішучий і послідовній постановці цього питання криється принципова відмінність у поглядах Шрі Ауробіндо і французького палеонтолога. Чотири стадії еволюційного сходження у Шрі Ауробіндо, Сатпрема і Шардена корелюють з чотирма поверхами, на яке розділяли буття ще грецькі неоплатоніки, а саме: *Космос – Світова Душа – Розум (Нус) – Єдине*. Отже, саме розділення має дуже глибокі історично-архетипові корені. Неможливо також заперечити зв'язок Шрі Ауробіндо і Шардена з німецькою ідеалістичною філософією, в її як історично-еволюційних (Гегель), так і футурологічних (Фіхте, Шеллінг) побудовах, хоча філософія Шрі Ауробіндо, Сатпрема і Тейяра де Шардена пропонує значно глибшу футурологічну трансформацію в ключі радикальних одночасно ментально-свідомих та біологічно-тілесних змін.

Як пам'ятаємо, філософія Шрі Ауробіндо пропонує, на відміну від німецького ідеалізму, зняти й заперечити традиційне протиставлення спіритуалістичних та матеріалістичних апіорій, постулює їхню обмеженість і недостатність. Уся еволюція для Шрі Ауробіндо – це етап великої і безкінечної Ліли-гри, що споконвіку відбувається поміж двома полюсами Духом (Свідомістю) і Матерією (Силою). Власне еволюції передуює інволюція (максимальна самоконцентрованість і спокій Духа) та деволуція – низхідний рух Свідомості і її спуск у світ Матерії. Наприкінці деволуційного циклу Свідомість остаточно заглиблюється в Матерію-Силу, але не зникає в ній. Рух висхідний, еволюційний – це повернення Свідомості. Надзвичайно важливою стадією цього повернення, еволюції Свідомості-Сили є стадія супраментальної (надрозумової) трансформації людини і просвітлення тілесності, яка робить можливим досягнення безсмертя.

Отже, крайнощі спіритуалізму та матеріалізму примирюються в ідеї духовної, трансформаційної зміни матерії.

Сатпрем відзначає: «Проявлення Духа в супраментальній свідомості та новому тілі, новій расі є таким само неунікним, як поява *Homo sapiens* після приматів. Єдине суттєве питання полягає в тому, чи буде ця нова еволюція здійснюватися з нашою допомогою, чи без неї» [6, 268]. Далі він дослівно цитує думку Шрі Ауробіндо: «якщо духовне розкриття на землі – це скритий сенс нашого народження в Матерії, якщо й насправді в Природі здійснюється певна еволюція свідомості, то людина, така, як вона є, не може бути завершальною точкою цієї еволюції і вона є занадто недосконалим знаряддям духа, сам розум є занадто обмеженою формою і знаряддям... Але тоді, якщо людина не здатна вийти за межі ментальності, то вона має бути перевершена, мають проявитися суперрозум і суперлюдина, проявитися і стати на чолі творення... Ми безпосередньо наблизилися до нової кризи трансформації, кризи такої самої радикальної, як і ті, якими були відмічені поява Життя в Матерії та поява Розуму в Житті» [6, 268].

Головним знаряддям трансформації свідомості і тілесності Шрі Ауробіндо вважає індійські психоенергетичні йогічні практики, кожна з яких має свої вузькоспеціалізовані завдання. Шрі Ауробіндо пропонує об'єднати головні види йоги – Хатха-йогу, Бхакті-йогу, Карма-йогу і т.ін. – в інтегральну єдність і цитує в «Синтезі Йоги» Вівекананду, який вважає йогу засобом, що дає можливість стиснути еволюцію індивідуума до розмірів одного життя, декількох років або декількох місяців тілесного існування. До всіх традиційних йог він додає свої власні практики, що об'єднуються в Інтегральній та Супраментальній Йозі.

Перед людиною, зауважує Шрі Ауробіндо, стоїть вибір: чи вона дозволить Природі самій звершувати свою повільну трансформаційну роботу, чи людина може стати свідомим співробітником власної еволюції і прискорити її плин. Людина, зауважує Шрі Ауробіндо, може прийняти виклик або залишити його непоміченим.

Нова надрозумова стадія розвитку людини не лише висуває на перший план новий керуючий принцип – Супраментальну свідомість, а й трансформує три попередні стадії еволюції – розумову, тваринну та фізичну. Шрі Ауробіндо вважає, що людство зараз

перебуває у стадії такого самого радикального метаморфозу, як у часи появи Життя у Матерії та Розуму в Житті. Мислитель, говорячи про те, що людина є обмеженням знаряддям духа, описує різні форми обмеженості людини – творчої, ментальної та життєвої. Неодноразово Шрі Ауробіндо твердить про те, що людина, крім того, цілком занурена в ілюзію роз'єднання, вона знаходиться у полоні власного «єго». І, нарешті, головною маркуючою і воістину фатальною обмеженістю людини є «звичка вмирати». Мислитель послідовно розглядає етапи трансформації і просвітлення на свідомому, підсвідомому та клітинно-тілесному рівнях, описує небезпеки, які зустрічаються на цьому шляху.

Людина, вважає Шрі Ауробіндо, має відкрити своє справжнє «я», свою душу, «психічне» і піднятися по 5-ти поверхах ментального розуму. Вершина цього піднесення – досягнення рівня Геніальності – розглядається Шрі Ауробіндо не як «чудесний дар небес», а як закономірний етап становлення людської особистості, який треба осягнути.

Повна й остаточна трансформація здійснюється за рахунок сходження у підсвідоме і на клітинно-тілесний рівень особливої інтенсивної Сили, яка відповідає досягнутому супраментальному рівню свідомості – Супраментальної Сили. Усі ці еволюційні побудови Шрі Ауробіндо, безперечно, міцно корелюють з власне історіософськими поглядами Шрі Ауробіндо, вираженими у працях «Людський цикл», у збірнику «Духовна еволюція людини», численних статтях часів співробітництва у «Ар'ї». Відкриття психічного та настання Суб'єктивного Віку в історії людства, осягнення Глобального розуму і проблематика Геніальності, численні проблеми суспільства, побудованого на принципах Глобального Розуму або Супраментального Розуму, проблеми єдності людства і осягнення справжнього людського «Я», проблемні колізії національного буття і історичної взаємодії Заходу і Сходу – в усіх цих питаннях прослідковується одночасно еволюціоністська та історіософська складові. Теорія історичних циклів у Шрі Ауробіндо не лише перегукується з теоріями культурно-історичних типів, а й тісно пов'язана з особливостями його бачення процесів космічної еволюції та інволюції.

Погляд на філософію Шрі Ауробіндо крізь призму філософських

побудов Тейяра де Шардена дає можливість вивести розуміння багатьох ідей індійського мислителя на більш високий рівень конкретності. Інколи творчість Шардена дає змогу заповнити закономірні лакуни у побудовах Шрі Ауробіндо і навпаки. Зокрема, Шрі Ауробіндо пропонує у своїх працях достатньо стислий з точки зору наукового дискурсу нарис еволюції і це не компенсується працями Сапрема та Мірри Рішар. Зате у «Феномені людини» надається грандіозна картина сходження Життя до власне ментальної стадії. Навпаки, історіософські побудови Шардена бідніші, ніж «цикли суспільства» Шрі Ауробіндо та описові «екскурси» Сатпрема. Загалом, при правильному фокусуванні типологічно подібних ідей Шрі Ауробіндо і Шардена виходить значно більш багата і конкретна картина. Еволюціоністські лінії, так впевнено проведені Шрі Ауробіндо, надзвичайно виражають на тлі і на фундаменті природних класифікацій французького мислителя. Шарден будує свою модель еволюції на концепції розгортання та зростання тангенціальних і більш складних радіальних енергій, хоча звичайно енергетичний підхід проблем становлення Життя і Розуму у Шрі Ауробіндо поданий у більш активному йогічному ключі.

Ідея інтегруючої Любові-Енергії в концепції «Феномена людини» не може безпосередньо відповідати ідеям Шакті, Агні та Супраментальної енергії у Шрі Ауробіндо, але в «Синтезі Йоги», хоча в дещо іншому ключі, описується Йога Божественної любові. Звичайно любов у Шардена з його пошуком над-органічного синтезу – значно більш соціалотворювальний фактор, ніж у Шрі Ауробіндо. Тейяр у «Феномені людини» будує надзвичайно для нього важливу лінію поетапної інтеграції: електронів – в атоми, атомів – в молекули, а потім – в клітини, клітин – в багатоклітинні організми. За цією самою органічною аналогією він бачить і збирання колись людства в єдиний суперорганізм планетарного масштабу, який буде діалектично поєднуватися з феноменом дедалі більшої персоналізації («Коллективний вихід»). Шрі Ауробіндо, Сатперм і Мірра Рішар говорять про людство як про єдине Тіло і при цьому Шрі Ауробіндо пише про унікальність психічного центру кожної людини, який тільки проявлюється дедалі інтенсивніше від реінкарнації до реінкарнації. Звичайно, християнин Тейяр зовсім в іншому ключі, ніж Шрі Ауробіндо, пише про індивідуальне безсмертя людини і говорить у «Феномені

людини» про логічну необґрунтованість матеріалістичної концепції передачі від покоління до покоління лише артефактних надбань при зникненні в небуття потенційно і творчо значно багатших індивідуальних людських центрів або «Я».

Звичайно, концепція об'єднання людства у Шардена містить у собі значно більше органіцистських побудов. Він виступає скоріше, з одного боку, як спадкоємець Конта з його ідеєю Великої Істоти та Спенсера з його органіцистським соціологізмом, а з іншого боку – традиційно католицького погляду на християнське людство як на містичне Тіло Христа. Тут Тейяр значно ближче до В.Соловйова і К.Льюїса, ніж до Шрі Ауробіндо, як власне і в ідеї того Центру, навколо якого буде об'єднуватись майбутнє людство. Для Тейяра ідея центру Омега, яку він виводить із логіки суто науково-теоретичних побудов, водночас є і точкою перетину наукового та релігійного світогляду – він пропонує об'єднати цю ідею з ідеєю Космічного Христа. Шрі Ауробіндо говорить про Космічну Свідомість у значно менш персоналізованому ключі, хоча готовий розглянути тему аватарів – неодноразових низходжень божественного. Серед цих аватарів він бачить і Христа. Омега для Тейяра значною мірою перебуває поза часом, він найвищою мірою актуальний ще на початку становлення Землі, таким чином, якщо проінтерпретувати наукові конструкції Тейяра у поняттях біблійної мови, Омега є одночасно і Альфою. Ця ідея корелює з ідеєю Шрі Ауробіндо про актуальність Майбутнього у Сучасному і про його вплив на Сучасне. Аватари Вішну для Шрі Ауробіндо – символічна ілюстрація етапів еволюції.

Навпаки, В.Соловйов та К.Льюїс більш активно, ніж Тейяр, говорять про земне втілення Логоса як про іманентний фактор еволюції [Див.: «Виправдання Добра» та «Просто християнство»].

Фактором прискорення «колективного виходу» Тейяр вважає обмежені розміри Землі, це впливало, на його думку, ще на процеси перших синтезів та полімеризації на молодій Землі. Саме округлість і обмежені розміри Землі, на думку Тейяра, лежало в основі всіх диференціацій й усього прогресу біосфери. Тейяр створив майже персоніфікований образ Матері-Землі (Деметри). Усієї цієї проблематики і подібних метафор немає у філософії більш схильних до поетичних замальовок Шрі Ауробіндо і Сатпрема. Проте, наприклад, існування Нації-Душі для Шрі Ауробіндо – не метафора, а реальність.

Цікавою є альтернативні аспекти самого виходу людства на нові еволюційні обрії для обох мислителів. Шрі Ауробіндо говорить, що якщо людина не забажає бути свідомим співробітником Еволюції, Природа, щоправда більш повільно, буде все ж розгортати свої цикли. Тейяр не бачить можливості для людства призупинити або проігнорувати Еволюційний Процес. Проте він більш послідовно говорить про унікальність самого сезону переходу у Наджиття і стверджує, що жодний інший зоологічний вид не може замінити нас на цих шляхах, якщо Тейяр у «Божественному середовищі» пише про пекло і говорить про психологічно надскладну для нього, але конечну необхідність постулювати кінцеве розділення людей, то Шрі Ауробіндо з його оригінальною концепцією реінкарнаційних циклів говорить про необхідність і навіть обов'язковість загального спасіння. Саме в цьому відношенні неоведантист Шрі Ауробіндо виявляється ближчим до позиції Федорова, Соловйова, Бердяєва, Булгакова, С.Семенової, О.Меня і навіть Григорія Нисського, ніж християнин Тейяр де Шарден. Усі названі християнські мислителі палко відстоювали концепцію загального спасіння. По-різному Шрі Ауробіндо і Тейяр де Шарден розглядали питання співвідношення Сходу і Заходу в історіософській перспективі. Шрі Ауробіндо сповідував своєрідний індійський месіанізм і необхідність засвоєння індійської йогічної традиції для супраментальної трансформації людства, хоча критика обмеженостей традиційного індійського світогляду у нього перегукується з відповідною критикою у «Феномені людини». Тейяр бачив переваги Заходу в історичній перспективі останніх тисячоліть. І нарешті, важливою є й питання часових термінів, які обидва мислителі відводили для виходу на новий еволюційний ступінь. Тейяр, постулюючи, що розгортання будь-якого біологічного виду на Землі потребує багато мільйонів років, бачив перед людством на шляху до Наджиття багатотисячолітню перспективу. Шрі Ауробіндо вважав, що весь процес переходу може зайняти всього лише триста років. Який величезний контраст! Можливо саме ним і пояснюється менша увага Тейяра до історіософських побудов, із двох полюсів людської думки – гуманітарного і природничого автор «Феномена людини» все ж віддав перевагу еволюційно-природничим побудовам. Поет, драматург та політичний діяч Шрі Ауробіндо присвятив власне історіософським побудовам значно більше уваги.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Paris, 1991.
3. Мень А. О Христе и Церкви. – М., 2007.
4. П.Тейяр де Шарден. Божественная среда. – М., 2003.
5. П.Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
6. Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. – Л., 1989.
7. Соловьев В. С. Собрание сочинений в 12-ти томах. – Брюссель, 1966.
8. Шри Ауробиндо. Практическое руководство по интегральной йоге. – К., 1993.

Кіхно О.В. Дихотомія історіософських та еволюціоністських вимірів у європейській та індійській філософській думці

Стаття присвячена взаємодії історичних та еволюційних концепцій в історії світової філософської думки. Автор досліджує різні етапи становлення історичного світогляду. Він стверджує, що кожний новий світогляд – статичний, циклічний, літописний, генетичний та власне історичний аж ніяк не виникають лише як специфічні інтелектуальні концепції, кожен світогляд маніфестує новий своєрідний психологічний досвід, щось із часом змінюється в самій душевній структурі та переживаннях людської душі. Жодна з названих світоглядних форм не зникає з появою нової, вона модифікується і доживає до наших часів у формі то буденної, то природничо-наукової, то міфологічної свідомості.

Ключові слова: еволюційний, історичний, психологічний досвід, статичний, циклічний, літописний, генетичний, міфологічна свідомість.

Kihno A. The dichotomy of historical and evolutionist measuring in the context of European and Indian philosophical idea.

The article is devoted to co-operation of historical and evolutionary conceptions in the history of world philosophical idea. An author probes the different stages of becoming of historical world view. He asserts that every new world view – static, cyclic, chronicle, genetic and actually historical in no way arise up only as specific intellectual conceptions, every world view demonstrates new original psychological experience, something in course of time changes in a heartfelt structure and experiencing of the human soul. None of the adopted world view forms disappears with appearance of new, it is modified and lives so long to our times in both form workaday both naturally scientific or mythological consciousness.

Key words: evolutionary, historical, psychological experience, static, cyclic, chronicle, genetic, mythological consciousness.