

Zlatica Plašienková

Hodnota jednoty ľudstva: Solovjov a Teilhard ako inšpiračné výzvy doby

Úvod

Výzvy súčasnej doby, ktoré môžeme reflektovať na pozadí takých javov ako sú globalizácia či „planetizácia“, alebo v menšom meradle napríklad zmeny prebiehajúce na úrovni európskeho integračného procesu, sú rozmanité. Mnohé z nich nás nútia nanovo sa zamýšľať nad otázkou základu zjednocovania či dokonca samej hodnoty jednoty ľudstva.

V tomto kontexte pokladám za inšpiratívne aj myšlienkové dedičstvo V.S. Solovjova a P. Teilharda de Chardin. Musím úprimne priznať, že donedávna som pocitovala odhaľovanie niektorých myšlienkových paralel medzi Solovjovom a Teilhardom skôr ako svoju osobnú výzvu. V súčasnosti pokladám toto hľadanie už aj za výzvu doby a preto je mojím záujmom vystopovať, či niektoré ich myšlienky nadobúdajú výraznejšiu podobu aktuálnosti v kontexte odhaľovania súčasných (ekonomicko-sociálnych, ale predovšetkým kultúrno-duchovných) fundamentov globalizujúceho sa sveta a v jeho rámci, pochopiteľne, aj procesov prebiehajúcich na úrovni zjednocujúcej sa Európy¹.

¹ Mohli by sme dokonca skúmať, či predstavujú konkrétny prínos v procese, ktorý sa dnes vyznačuje najmä ako spojenie východnej kresťanskej spirituality so západnou spiritualitou, ale aj s filozofickou a vedeckou tradíciou západnej kultúry. V tomto smere je napríklad odkazu V. Solovjova venované viacero súborných prác (pozri: P. Ambros, L. Górká, S.A. Grib, J. Komorovský, N. Lebreccqúe, J. Novotný, I. Petshuk, O. Pugačev, J. Sutton, M. Tenace, M. Žust: *Vla-*

Koniec-koncov pochopenie a realizácia týchto procesov v nemalej miere súvisia aj s interpretáciou problematiky jednoty. A práve problematika jednoty – nahliadaná z najrozličnejších aspektov – patrí k centrálnym témam mysliteľského úsilia oboch autorov.

Hodnota jednoty

Moje uvažovanie o tejto téme sa zakladá na akceptovaní dvoch východiskových myšlienok, ktoré sa pokúsim ďalej rozvinúť prostredníctvom duchovného odkazu V. Solovjova a Teilharda de Chardin.

Prvá východisková téza hovorí: *každá jednota (na akejkoľvek individuálnej i sociálnej úrovni) predpokladá skúsenosť ambivalencie.*

Druhú východiskovú tézu možno sformulovať nasledovne: *proces vytvárania jednoty na úrovni akýchkoľvek sociálnych spoločenstiev (komúnít a celkov) je podmienený a spätý s procesom vytvárania jednoty na úrovni individuálneho (osobného, vnútorného) života jedincov tvoriacich toto spoločenstvo.*

Z prvej východiskovej tézy, ktorá tvrdí, že každá jednota je spojená so skúsenosťou ambivalencie, vyplýva, že sa dotýka rovnako jednoty na úrovni individuálneho človeka, jeho vnútra, ako aj jednoty na úrovni konkrétneho sociálneho spoločenstva. Naše chápanie a vytváranie jednoty tak musí túto skúsenosť ambivalencie predpokladať. Tak ako realizácia každej našej hodnotovej orientácie, zámeru alebo tendencie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie, tak aj realizácia napríklad *jednoty* ľudstva sa môže prejaviť ako hodnota ambivalentná.

Z druhej tézy vyplýva, že ak chceme vytvárať jednotu na úrovni sociálnych ľudských spoločenstiev, musíme najskôr (respektíve paralelne) vytvárať a hľadať jednotu v nás samých. S ohľadom na každého človeka to znamená uskutočňovať vnútorné zjednotenie jeho myslenia, cítenia a konania, zabezpečovať autonómnosť všetkých ich prejavov za predpokladu akceptovania mnohých vonkajších a heteronómných vply-

dimír Solovjov a jednotná Evropa. Studijní texty Centra Aletti XIV. Olomouc–Velehrad 2001, tiež *W kręgu idei Włodzimierza Solowjowa* (Red. W. Rydzewski i M. Kita). Kraków 2002. O niektorých iniciatívach hovorí aj M. Altrichter v štúdií pod názvom *Krizi nejen analyzujeme, ale i zakoušíme* uverejnenej v českom preklade Solovjovovej práce (pozri: V. Solovjov: *Kříze západní filozofie. Proti pozitivistům.* Olomouc–Velehrad 2001, s. 5–11).

vov a dosahovať kongruenciu svojho pôsobenia napriek tomu, že ľudská činnosť je vo svojom základe často inkongruentná (plná nesúhlasných, nezhodných momentov: od nesúladu motívov a cieľov konania, cez nesúlad s prostriedkami konania a pod.). V zjednotení nášho myslenia, cítenia a konania sa prejavuje akýsi vnútorný súhlas, harmónia, poriadok, ktoré vylučujú bezbrehú chaotickosť a tvoria relatívnu stálosť našich prejavov, nášho osobnostného zrenia a rastu, našej osobnej identity. Bez tejto vnútornej jednoty by sa v človeku prejavoval zrejme permanentný chaos a neustála vnútorná rozpoltenosť.

Pokiaľ by sme tieto aspekty extrapolovali v širšom kontexte na chápanie rozmanitosti sveta ako jednotného celku, mohli by sme pripustiť, že i tu jestvuje akási podoba jednoty, charakteristická rovnako svojou heterogénnosťou i homogénnosťou, silnejšou či voľnejšou väzbou a reláciami medzi jednotlivými jej elementami, väčšou či menšou mierou ich chaotickosti i usporiadanosti. Ak by sme v rámci tohto sveta skoncentrovali našu pozornosť na úroveň ľudského bytia reflektovaného v dejinno-historických procesoch, a to predovšetkým tých, ktoré sa v dnešnom globalizujúcom svete odohrávajú prinajmenšom v európskom kontexte, zistili by sme, že tematika jednoty ľudstva predstavuje mnoho vážnych a otvorených otázok.

Jednou z nich je napríklad aj otázka samého definovania *h o d n o t y j e d n o t y*. Európa predstavuje totiž spoločenstvo rozmanitých národov, kultúr, jazykov a ich lokálnych špecifik, ale súčasne je výrazom určitej ich jednoty. Podstatné je ale to, o aký typ jednoty ide, ako je táto jednota obsahovo vymedzená, aké sú jej určujúce piliere a fundamenty. Inými slovami, ide tiež o to, ako vôbec *teoreticky* chápeme *j e d n o t u* a ako ju *môžeme prakticky vytvárať*?

Spojením obidvoch téz dospievame k tvrdeniu, že ak je s vytvorením jednoty ľudského spoločenstva spätá naša osobná vnútorná jednota, ktorá je spojená so skúsenosťou ambivalencie, potom aj jednota vytvoreného sociálneho celku (povedzme na úrovni Európy) musí so skúsenosťou ambivalencie počítat.

Fenomén *ambivalencie* má mnoho významov a najčastejšie sa chápe ako výraz na označenie pozitívnej a negatívnej stránky zároveň, teda ako spojenie dvoch protikladných charakteristík. Okrem tohto vymedzenia možno použiť tento výraz v zhode s C.F. von Weizsäckerom aj v nasledovnom význame: „Ambivalenciou nazývam skúsenosť, že práve vtedy, keď dosiahneme alebo uskutočníme, o čo sme sa usilovali, zisťujeme, že to vlastne nie je to, čo sme chceli, ba že je to dokonca prekážkou toho, čo sme chceli“².

² C.F. von Weizsäcker: *Ambivalencia pokroku*. V: Idem: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? (Výber z diela)*. Bratislava 1995, s. 66.

V konkrétnom prípade tak môžeme napríklad zaznamenať ambivalenciu v našich osobných rozhodnutiach, v dôsledkoch našich činov, alebo v širšom kontexte, ako uvádza napríklad C. F. von Weizsäcker, vidíme ambivalenciu v technickom pokroku, v politických hnutiach, v sociálnych usporiadaniach a podobne. Znamená to, že aj proces globalizácie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie a táto sa nevyhnutne prejaví aj na úrovni vytvárania európskej jednoty.

Ak na jednej strane pripustíme realitu jestvujúcej ambivalencie, je dôležité si uvedomiť, že jej spoznanie, na druhej strane, nemôže znamenať napríklad nejaký únik pred vytváraním jednoty (na úrovni individuálno-osobnej i na úrovni sociálnych spoločenstiev), pred konaním, činnosťou, či rozhodovaním, ba skôr naopak, že je podmienkou nášho ďalšieho konania, a teda aj prebiehajúceho zjednocujúceho procesu (napr. pri súčasnom rozširovaní Európskej únie). Ambivalencii sa jednoducho nedá vyhnúť. Z vývojového hľadiska je dokonca veľmi potrebná. Ak by sme ju vôbec nepripustili, a teda nedokázali by sme ju vzťahovať aj na naše vlastné skúsenosti, rozhodovanie a konanie, pravdepodobne by sme nedokázali odhaľovať ani jej pravé príčiny a dôsledky. To by ale mohlo znamenať, že príčiny ambivalencie by sme viacmenej projektovali navonok, a tak hľadali vinníkov za naše rozhodnutia, konanie alebo dôsledky našich činov všade navôkol, len nie u seba. Tým by sme sa v podstate zbavovali našej vlastnej zodpovednosti a „presúvali” ju na iných. Pripustiť ambivalenciu či skúsenosť ambivalencie znamená hľadať jej príčiny aj u seba, nielen u iných (prípadne v okolnostiach sveta). A takýto postoj v určitom zmysle znamená aj jej čiastočné „prekonávanie” a vývojové napredovanie. Týka sa to rovnako jednotlivcov, ako aj relatívne uzavretých sociálnych celkov, povedzme národných spoločenstiev, štátov a pod.

Ak teda vytvorenie jednoty ľudstva nesie so sebou skúsenosť ambivalencie, je relevantné odhaľovať jej pravé príčiny. Iba tak možno predísť tomu, aby vytvárajúca sa jednota nebola „vyprázdnenou jednotou”, aby nebola len vonkajšou formálnou jednotou bez silných vnútorných väzieb, ale aby bola obsahovo rôznorodou, bohatou, a teda aj diferencovanou jednotou, hoci z hľadiska vývojovej perspektívy vždy ambivalentnou. Čo však môže byť základom takejto vývojovej, teda evolučnej jednoty ľudstva?

Už krátka sonda do dejín filozofického myslenia by poukázala na rozdielne chápanie hodnoty jednoty a toho, v čom spočíva, kde alebo ako ju môžeme nájsť, prípadne myslieť a vytvoriť. V tomto príspevku sa obmedzím na interpretáciu hodnoty jednoty v myšlienkovom odkaze Solovjova a Teilharda, aby som tak poukázala na ich inšpiratívnu silu v súčasnom kontexte.

Myšlienkové paralely Solovjova a Teilharda

Musím priznať, že už od samého začiatku skúmania ma zarážala veľmi blízka, aj keď svojím spôsobom pre každého špecifická, ale predsa len takpovediac celoživotná myšlienková orientácia Solovjova a Teilharda. Táto je skoncentrovaná v ich *videní* sveta, s dôrazom na jeho spirituálnu dimenziu. Tu vystupujú potom do popredia aj výzvy, ktoré zanechali svojej a najmä budúcej dobe. V danej súvislosti by sme mohli konštatovať, že v pozadí ich myšlienkového záberu je príbuznosť profesionálnej a duchovnej orientácie a z nej vyplývajúci záujem o otázky vývoja sveta, jeho smerovania, historicko-duchovnej premeny a úlohy ľudského spoločenstva i jednotlivého človeka v tomto procese.

Obaja myslitelia patrili do prúdu európskeho kresťanského myslenia na pozadí prevládajúcej pozitistickej orientácie západnej filozofie a vedy. Obaja sa usilovali o nájsť jednotu medzi vedou, teológiou a filozofiou a boli presvedčení o možnosti tejto veľkej syntézy³. Obaja mali mimoriadne vyvinutú senzibilitu a tvorivú intuitívnu emotívnosť, transponovanú do ich intelektuálneho povolania, čo sa prejavovalo na jednej strane veľkým napätím a na druhej hľadaním rovnováhy medzi – obrazne povedané – *srdcom a myslením*.

Okrem toho, rovnako Solovjov ako aj Teilhard, pod vplyvom ich duchovnej formácie, ale tiež štúdia prírodných vied, sú si veľmi blízki nielen v zdôrazňovaní potrebnej jednoty vied, filozofie a teológie, ale aj v špecifickom používaní reči, ktorá je podľa mňa práve výrazom vyššie spomenutej vzťahovej súvislosti „srdca a myslenia“. Táto reč preto nemá iba prísne vymedzený či striktné zaužívaný vedecký jazyk, ale je tiež bohatá na metafory a nádherné obrazné vyjadrenia. S tým sú, žiaľ, spojené mnohé nejasnosti interpretačného charakteru, ktoré u niektorých čitateľov vyvolávajú nedorozumenia a často aj povrchné odmietnutia ich myšlienok. Naviac, niekedy je takmer prakticky nemožné oddeliť reč vedy, filozofie a teológie od reči ich osobnej spirituality, mystických prežívaní a vízií, čo je pre mnohých neprekonateľná prekážka pre porozumenie ich odkazu.

³ Dôraz na syntézu vedeckého a metafyzického (v zmysle filozoficko-teologického) poznania nachádzame u oboch autorov. Solovjov predstavil svoju pozíciu predovšetkým v práci *Filozofické základy komplexného vedenia*, ktorá je pre pochopenie Solovjovho odkazu považovaná za kľúčovú (pozri: V. Solovjov: *Filozofické základy komplexného vedenia*. Olomouc–Velehrad 2001). Autor zdôrazňuje, že pokiaľ chceme dosiahnuť plnosť poznania, je potreba jednoty vedy, filozofie a teológie nevyhnutná. Solovjov tu používa pojem „slobodnej teosofie“ ako ich organickej syntézy a ako výraz pre „jednotnú vedu“.

Ale je to práve dimenzia ich spirituality, ktorej hĺbka sa prejavila aj v takej schopnosti týchto mysliteľov, ktorú by sme pokojne mohli označiť za určitú podobu profetizmu alebo vizionárstva. Manifestovala sa najmä tým, že sa sústredili aj na tie témy, ktoré na svoje „otvorenie“ ešte len takpovediac čakali. Obaja predvídali problémy modernej doby, ktoré iní súčasníci nevideli, a ak ich aj tušili, tak ich nedokázali (alebo nechceli) otvorene pomenovať.

Duchovná veľkosť typická pre Solovjova i Teilharda vyplynula predovšetkým z tej skutočnosti, ktorú môžeme pomenovať aj ako zhodu a súdržnú jednotu ich života s ich myslením. Bez známkov vnútornej rozpolotenosti (typickej pre mnohých mysliteľov), ale nie bez vnútorného napätia, hľadania, bez *skúsenosti ambivalencie*, bez permanentného vyrovnávania sa so skutočnosťou a snahou porozumieť sebe, dobe a vývojovej perspektíve bytia v kontexte Božieho stvorenia, sa u nich stretávame počas celého životného obdobia. Je to záznam a výpoveď o nájdení podstatnej istoty, ktorá je v základe celku bytia, nášho osobného života a vývojového smerovania ľudstva. Touto istotou, ktorá nakoniec dáva zmysel celému vývojovému svetu a je zárukou jeho jednoty, je u oboch Kristus. Je to Kristus, ponímaný v duchu svätópavlovskej tradície ako Kristus, ktorý je *všetko a vo všetkom* a ktorého kontúry sú naviac rámcované kozmicky alebo univerzálne⁴. Iba v rámci takto univerzálne či kozmicky videného Krista môžeme pochopiť to, čo Solovjov nazýva „zmyslom sveta“ a to, čo Teilhard nazýva „kozmickým“ či „kristovským zmyslom“⁵. Toto rámcovanie súčasne napomáha uvidieť duchovnú perspektívu zjednocujúceho sa ľudstva.

⁴ Tu je zreteľný predovšetkým Teilhardov interpretačný model chápania Krista, ktorý naznačuje jeho posun alebo – presnejšie – nový návrat k svätópavlovskej tradícii, v ktorej je Kristus *panenteisticky* interpretovaný ako „všetko vo všetkom“. Je to model rozšírenia tradičnej interpretácie Krista z aspektu jeho božsko-ludskej prirodzenosti, o rozmer univerzálne kozmicky (pozri bližšie: Z. Plašienková: *Kozmická kristológia u Teilharda de Chardin*. In: I. Kišš a kol.: *Kristus – Pantomokrator*. Bratislava 2002, s. 39–43 a J. Komorovský: *Idea kozmického Krista u Pierra Teilharda de Chardin a Vladimíra Sergejoviča Solovjova*. V: *Hieron III. / 1998. „Religionistická ročenka“*, s. 9–16. Solovjova interpretácia Ježiša Krista ako vyjavenia vesmírneho zmyslu, ako vtelenia božského Logu, tak ako je predstavená v práci *Prednášky o bohočlovečenstve* (v češ. prekl. I. de m.: *Čtení o boho-lidství*. Velehrad 2000) a v práci. I. de m.: *Duchovní základy života*. Velehrad 1996) tiež poukazuje na skutočnosť ponímania Ježiša Krista ako Bohočloveka (pravého Boha i pravého človeka).

⁵ Kozmickým zmyslom nazýva Teilhard z psychologického hľadiska uvedomenie si pocitu rodnej prepojenosti celého vesmíru. Terminologické spojenie „kozmický zmysel“ sa u neho ale kryje tiež s termínom „kristovský zmysel“. Tento termín nadobudol svoju konečnú a zreteľnú podobu v eseji *Le Coeur de la Matière* a v *Le Christique*. Dňa 18. 08. 1950 sa Teilhard zmieňuje o tom, že od vágneho

Vývojové perspektívy duchovnej evolúcie ľudstva

Ak pripustíme, že idea kozmického Krista je základnou myšlienkou Teilhardovej kristológie v zmysle vyústenia jeho kozmologickej a antropologickej koncepcie, tak treba tiež uznať, že je centrálnou aj vo filozofii Solovjova. Podľa všetkého práve v tomto duchu sa dá porozumieť jeho nasledujúcemu tvrdeniu: „Zmysel sveta, v ktorom je aj Božia pravda, je vnútorná jednota každého so všetkým [...]. Keď sa na zemi po mnohých tisícročiach živelného a kozmického boja, v ktorom sa vesmírny zmysel zjavoval iba ako osudová sila vonkajšieho zákona, objavila prvá rozumná bytosť, bolo to nové zjavenie – zjavenie vesmírneho zmyslu ako idey – vo vedomí. Keď sa potom po mnohých tisícročiach ľudských dejín objavil prvý duchovný človek, v ktorom prírodný život tela bol nielen osvietený božským zmyslom vesmírneho života, ale bol ním aj posvätený ako Duchom lásky, bolo to nové zjavenie toho istého zmyslu ako živej osobnej sily, ktorá môže pritiahnuť k sebe a osvojiť si živú silu hmoty. Ak bol prvý prírodný človek Božím obrazom a podobnosťou, nový duchovný človek je pravý Boh, pretože Božia bytosť, ktorá tvorí pravý zmysel všetkého existujúceho, sa po prvýkrát zjavila vo svete sama o sebe, ukázala sa svetu tým, čím bezpodmienečne je. Lebo Boh sám o sebe nie je ani osudový zákon, ktorý ťažko dolieha na prírodný život hmoty, ani rozum, ktorý iba osvetľuje tmu tohto života a vo svojom svetle ukazuje na jeho nepravdu a zlo: Boh je viac než to a môže urobiť viac než to, a Kristus ukázal to »viac« činom, že Boh je láska, čiže absolútna osobnosť [...]. Vo sfére večného božského bytia je Kristus večný duchovný stred svetového organizmu“⁶.

Toto vyjadrenie všeobecného zmyslu dejín a vesmírneho vývoja, ktoré – tak ako u Teilharda – aj u Solovjova možno pokladať za kristologickú dimenziu alebo zjednotenie kozmologickej a antropologickej stránky jeho učenia, nás oprávňuje predpokladať, že vtelený Kristus je súčasne ponímaný ako stred, ale aj ako pravá cesta k budúcej plnosti ľudstva a človeka. Mám na mysli najmä praktické ľudské nasledovanie Ježišovej lásky a tým účasť na jeho živote, na samotnom Vtelení, a teda i na mystickom zjednotení všetkých, ktorí veria v Ježiša Krista. V tomto zmysle sa aj na Solovjova potom môžu vzťahovať slová,

a všeobecného kozmického zmyslu prechádza teraz k tomu, čo nazýva kristovský zmysel (pozri: P. Leroy, H. Morin, S. Soulié: *Pèlerin de L'Avenir. Le Père Teilhard de Chardin à travers sa Correspondance (1905–1955)*. Paris 1989, s. 213).

⁶ V. Solovjov: *Duchovní základy života*. Velehrad 1996, s. 87–88.

ktoré vyslovil E. Rideau na adresu Teilhardovej duchovnosti, odvíjajúcej sa v bezvýhradnom prijatí Krista. „Táto bytostne *kristovská* spiritualita je založená na intenzívnej účasti na tajomstve Vtelenia, na existencii a živote Ježiša Krista”⁷.

Na tomto mieste treba pripomenúť, že Teilhardova spiritualita, zvláštna svojou štýlovosťou, v určitom smere presahovala kresťanskú tradíciu, napriek tomu, že integrovala kresťanstvo ako celok. Jej ponímanie je preto často poznačené mnohými interpretačnými nedorozumeniami. V prvom rade u mnohých vyvolala pocit prílišného naturalizmu, ba až zneuznávanie nadprirodzená. Teilhard často zdôrazňoval, že ako monista sa ponára do totálnej jednoty, ako pohan sa klania hmatateľnému Bohu a ako kvietista sa necháva rozkošné kolísať božskou fantáziou⁸. Ba v štúdii *Kňaz* dokonca vyslovene popisuje svoje poslanie ako potrebu „vnieť Krista do vnútra [...] naturalistických a pohanských skutočností”⁹.

Táto univerzálna prítomnosť Krista vo svete ho utvrdzuje v potrebe poukazovať na ich jednotu a byť jej zvestovateľom: „Ja sám, Pane, by som chcel svojim veľmi skromným dielom byť apoštolom a – ak to tak smiem povedať – evanjelistom tvojho Krista vo vesmíre”¹⁰.

Ak by sme sa ešte nakoniec pokúsili vyjadriť v koncentrovanej podobe Teilhardove úvahy a výraz pre označenie samého cieľa vesmírnej evolúcie, našli by sme ho v Teilhardovom chápaní procesu personalizácie. Personalizácia nie je totiž ponímaná len ako individuálna záležitosť, ako nájdanie a zdokonalenie nášho osobného vnútra, našej vnútornej jednoty, ale aj ako určujúca vesmírna tendencia, ako cieľ celého vesmíru, ktorý vyúsťuje a zjednocuje sa v najvyššom personálnom strede všetkých stredov, v Kristovi, či v mystickom bode Omega¹¹.

Tieto charakteristiky sa vzťahujú aj na Solovjovove filozofické úvahy, v ktorých dominuje hľadanie súvislosti vo vzťahu človeka a sveta:

⁷ É. Rideau: *Myslení Teilharda de Chardin*. Olomouc 2001, s. 405.

⁸ P. Teilhard de Chardin: *Pieseň vesmíru*. Ontario, Kanada, 1976, s. 22–23.

⁹ Teilhard de Chardin: *Kněz*. Idem: *Chut žit*. Vyšehrad 1970, s. 130.

¹⁰ Ibidem, s. 130.

¹¹ To znamená, že personalizácia predstavuje hlavný cieľ vývoja vesmíru, ktorý sa zavŕši v dosiahnutí posledného personálneho streda vesmíru, ktorým je osobný Kristus. Ako posledné centrum spirituálneho vývoja vesmíru je osoba Krista (z hľadiska náboženskej viery) totožná s finálnym bodom tohto vývoja, ktorý Teilhard označuje tiež bodom Omega (z aspektu jeho vedeckej a metafyzickej interpretácie). Podrobne som tieto otázky analyzovala na inom mieste (pozri: Z. Plašienková: *Vedecké a filozoficko-teologické aspekty evolučného učenia Teilharda de Chardin*. V: *Brnianske prednášky*. Brno 2003, s. 249–266).

„Základnou otázkou každej filozofie, ktorá chce byť univerzálna, by mala byť otázka o zmysle ľudskej existencie [...] načo je toto všetko, aký je zmysel tohto života?“¹². Už toto Solovjovo jednoduché pýtanie sa akoby naznačovalo, že filozofia, hľadajúc odpoveď na tieto otázky, nemôže byť oddelená od nášho vlastného života a jeho spätosti so životmi iných ľudí a univerzálnou súvislosťou s bytím vôbec. „Pre každého mysliaceho človeka je táto otázka čisto *osobná*, týka sa jeho vlastného bytia. Ale pretože sa všetky mysliace bytosti, ktorých sa táto otázka týka, nachádzajú zhruba v rovnakej situácii, každá z nich môže existovať jedine spoločne s ostatnými, teda zmysel ich života je vzájomne nerozlučne spätý. Z tohto pohľadu sa z osobnej otázky stáva otázka všeobecná. Otázka potom znie: aký je celkový zmysel ľudskej existencie, prečo vôbec ľudstvo existuje a čo bude záverom jeho bytia?“¹³

Takto nastolenú otázku nachádzame aj v Teilhardových prácach a špeciálne v jeho analýzach ľudskej činnosti a jej zmyslu v kontexte vývojového celku bytia. Obaja tak nazerajú hodnotu nášho konania len v súvislosti s celkovou vývojovou tendenciou. Solovjov je presvedčený, že „naše vedomie chce poznať *všeobecný a konečný cieľ* ľudstva, lebo je zrejmé, že hodnotu kusých a každodenných cieľov ľudského života možno určiť jedine vo vzťahu k všeobecnému a konečnému cieľu [...]“¹⁴. Bez predpokladu jestvovania tohto cieľa by stratili svoj význam a zmysel všetky naše individuálne ciele.

Teilhard dokonca vedome priznáva, že ak by tento posledný všeobecný cieľ a viera v nezvratnosť zachovania hodnotových výsledkov nášho úsilia u neho nejestvovala, stratil by akékoľvek pohnútky k svojmu konaniu.

Obdobné myšlienkové súvislosti medzi vývojovou univerzálnou tendenciou vesmírneho bytia a ľudského života, ako sme videli, sme našli aj u Solovjova. Chápať naše konanie v tomto univerzálnom rámci, ba dokonca prijať – slovami Solovjova povedané – absolútny univerzálny plán, vyžaduje aj našu vnútornú zrelosť a duchovný rast. „Všejednotná idea sa môže s konečnou platnosťou realizovať alebo vteliť iba v plnosti dokonalých individualít, to znamená, že konečným cieľom celého diela je najvyššie rozvinutie každej individuality v najúplnejšej jednote všetkých, a to nevyhnutne do seba zahrnuje i náš životný cieľ, a ten nechceme ani nemôžeme oddeľovať od cieľa univerzálného“¹⁵.

¹² V. Solovjov: *Filozofické základy komplexného vedomia*. Olomouc–Velehrad 2001, s. 14.

¹³ Ibidem, s. 14.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ V. Solovjov: *Krása v prírode. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. V: M. Těnace: *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad 2000, s. 230.

Finalizovanie tohto procesu sa neskôr premietlo v Teilhardových úvahách o Parúzii a v Solovjovových myšlienkach o boholudstve. Teilhardova interpretácia Parúzie – (ako druhého príchodu Krista) a Solovjovova predstava boholudstva sú isté analógie v chápaní završenia celej evolúcie. Je to interpretácia vývojového diania, ktoré sa v Niekom završuje a má v ňom svoj finálny koniec. Keďže celá evolúcia má svoju, podľa Teilharda, hmotno-duchovnú stránku (čo tiež nazýva vonkajškom a vnútornou vecí) a v jej priebehu (podľa zákona zložitosti a vedomia) narastá stránka duchojná (teda vnútorná), je zrejmé, že vyústenie evolúcie sa uskutoční na úrovni spirituálnej¹⁶.

Ak by sme tiež evolúciu sveta interpretovali v duchu Solovjovho terminologického vymedzenia, povedali by sme, že je „bohomateriálnym“ procesom, ktorý v ďalších nasledujúcich etapách smeruje k dokonalému Bytiu. Evolúcia tak dospeje k Bohu ako dokonalej Jednote a Všetkému. A pretože vývoj má podľa Solovjova svoj začiatok a koniec (v Bohu), môžeme povedať, že táto evolúcia určitým spôsobom vyjavuje aj rozmery večnosti, čím je zabezpečená prepojenosť prirodzeného a nadprirodzeného poriadku. Myslím si, že práve myšlienka o vzťahu prirodzeného a nadprirodzeného, ale aj otázka chápania imanencie a transcencie Boha vykazuje u Solovjova a Teilharda veľkú podobnosť. Ale rozdielnosť týchto predstáv o eschatologickej skutočnosti, o nastolení Božieho kráľovstva a teda „posledného zjednotenia“ Boha a sveta sa premietla do odlišných názorových interpretácií. Kým Teilhardova vízia a pozícia zostáva vždy po celý život silne optimistická, Solovjov dospieva na sklonku svojho života k jednoznačne pesimistickému postoju¹⁷.

Metodicky je ale zaujímavé pozastaviť sa pri Solovjovovej interpretácii vývoja ľudstva. Ak sa dejiny podľa neho začínajú rodinou, na spôsob biologického organizmu, ktorý v tomto prípade predstavuje akýsi ekonomický stupeň vývoja, môžeme postupovať ďalej, a to do takého vývojového stupňa, pre ktorý je charakteristický prechod od tejto čistej ekonomiky k širšej vzájomnej komunikácii ľudských jedincov. Tento vzájomný styk, ktorý v Solovjovovom poňatí môžeme označiť ako politický styk a komunikáciu, sa ale môže rozvinúť ešte ďalej. Toto rozvi-

¹⁶ Tieto otázky súvisiace s chápaním evolúcie, jej jednotlivých stránok a základných zákonov osvetľujem v inom článku (pozri: Z. Plašienková: *Evolúcia, človek a Kristus v koncepcii Teilharda de Chardin*. V: zb. *Kresťanstvo a biológia*. Trnava 2001, s. 140–163).

¹⁷ Teilhardova eschatologická vízia má silne optimistický ráz, kým Solovjovova vízia je v poslednom období jeho tvorby predstavená z pesimistickej a predovšetkým apokalyptickej pozície. Výstižný obraz Teilhardom očakávanej Parúzie zachytáva najmä *Epilóg* v jeho práci *Božské prostredie* (pozri: P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin* (Oe. IV.). Paris 1957, s. 194–203).

nutie smeruje na úroveň duchovnej komunikácie ľudí, ktorá je Solovjovom predstavená ako stupeň cirkevného spoločenstva. Táto vývojová etapa sa otvára ešte vyššej jednote, predstavujúcej plnosť (Teilhard hovorí Pleróma), t.j. jednotu a celistvosť bytia, kedy Boh bude vo všetkom (1K 15, 28).

Dovršenie zmyslu sveta vyžaduje aj aktiváciu ľudskej energie, vytvorenie jednoty osôb, ich spoločné zaujatie. A ak sa ľudstvo ešte neprebudilo, ak ešte stále spí, aj tak v ňom podľa Teilharda drieme veľká duchovná sila. V duchu Teilharda by sme mohli položiť otázku: Podujme sa ľudstvo na konfrontáciu s budúcnosťou, ktorá vyzýva ísť cestou spoločnej koreflexie? Bude mať odvahu a chuť ísť spoločne ďalej? Teilhard, vedomý si danej perspektívy, akcentuje potrebu nádeje. Živej, ľudskej, stelesnenej nádeje! Túto nádej potrebuje naša spoluparticipácia na vývojovom dovŕšení sveta, ktoré vyžaduje najvyššiu podobu zjednotenia všetkého na základe lásky. Do popredia našich reflexií sa tak nakoniec dostáva Solovjovom a Teilhardom zdôrazňovaný princíp jednoty a lásky.

Jednota a láska v kontexte výziev doby

Všetky dimenzie a kontextuálne väzby, v rámci ktorých môžeme princíp lásky a jednoty vystopovať, nemôže byť teraz predmetom tohto príspevku. Sústredím sa už iba na ich stručné vymedzenie v rovine ľudského bytia a života.

Idea jednoty a lásky sú neodmysliteľné princípy, pomocou ktorých obaja myslitelia budujú svoje filozofické koncepcie. Problém zjednocovania, ktorý je obsiahnutý takmer vo všetkých Teilhardových prácach, je prakticky najvýstižnejšie problémovo zachytený v krátkej eseji z r. 1936 pod názvom *Náčrt o osobnom univerze*, kde poukazuje na skutočnosť, že zjednocovanie je síce najblaženejším, ale najťažším procesom¹⁸.

Tu by som len na okraj chcela pripomenúť, že azda aj dnešná situácia v budovaní jednotnej Európy je výrazným obrazom tohto náročného procesu, ktorého výsledkom by mal byť očakávaný stav –

¹⁸ Idem: *Esquisse d'un Univers Personnel*. In: Idem: *L'Energie humaine* (Oe. VI.), s. 67–114

povedzme to filozoficky – akejsi blaženosti, prosperity a kultúrno-duchovnej (i keď vnútorne nesmierne diferencovanej) jednoty ako určitého stupňa v rámci celostného evolučného procesu. Kým však v súčasnosti skôr konkurenčne zápasíme o presadenie národných záujmov, o zachovanie národnostných špecifik a podobne (v rámci tejto tvoriacej sa európskej jednoty), Teilhard i Solovjov boli – zdá sa – vzdialenejší týmto konkrétnym problémom. Obaja akosi vsadili na jednu, duchovnú platformu kresťanskej orientácie, v rámci ktorej je možný – najmä podľa Solovjova – dialóg východnej a západnej tradície pri utváraní duchovnej jednoty¹⁹.

Solovjov je presvedčený, že fundamentálny princíp zjednotenia, ontotvorný princíp autentického bytia je láska. Jej význam akcentuje aj na úrovni zjednotenia nášho individuálneho a univerzálneho života. „Každý pokus oddeliť a izolovať individuálny proces obroduenia v skutočnej láske sa stretáva s trojakou neprekonateľnou prekážkou, pretože náš individuálny život so svojou láskou, oddelený od procesu univerzálneho života sa nevyhnutne javí po prvé ako fyzicky neudržateľný, bezmocný proti času a smrti, ďalej ako rozumovo prázdny, bezobsažný a konečne ako mravne nedôstojný“²⁰.

Tak je riešenie našich individuálnych otázok vždy včlenené do univerzálneho života a tohto do celého vývojového procesu. „Náš prerod je neoddeliteľne spätý s prerodom vesmíru, s pretvorením jeho foriem priestoru a času. Skutočný život individuality v jej plnom a absolútnom význame sa uskutočňuje a zvečňuje len v zodpovedajúcom vývoji univerzálneho života, ktorého sa môžeme a musíme aktívne účastniť, ktorý ale nevytvárame. Naše osobné dielo, pokiaľ je autentické, je všeobecným dielom celého sveta – realizáciou a individualizáciou všejednotnej idey a oduševnenej hmoty. Pripravuje sa kozmickým procesom vo svete prírody a pokračuje a zdokonaľuje sa historickým procesom v ľudstve. Naša nevedomosť o všestrannom spojení konkrétnych detailov nám pritom ponecháva slobodu konať, ktorá sa so všetkými svojimi dôsledkami už pri stvorení sveta stala súčasťou absolútneho univerzálneho plánu“²¹.

Ak by sme sa nad touto myšlienkou zamysleli opäť z perspektívy európskej jednoty, azda by sme sa mohli predbežne uspokojiť s tým, že dnešná určitá neznalosť konkrétnych detailov tohto procesu a s tým

¹⁹ Teilhard síce nie vždy akcentuje otázku tohto dialógu, ba skôr sa mi zdá, že preferuje rovinu akejsi transformácie východnej kultúry (v širšom kontexte, nie iba v zmysle kresťanskej východnej kultúry) do západnej.

²⁰ V. Solovjov: *Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. V: M. Těnace. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad 2000, s. 228.

²¹ Ibidem, s. 229–230.

aj niektorých nepredvídaných dôsledkov je snáď zárukou istého rozpätia našej slobody konať. A ak je dielo nášho národného i osobného charakteru naozaj autentické, zostáva dúfať, že je realizáciou, aj individualizáciou ontotvorného princípu jednoty a lásky. Ale môžeme sa celkom opodstatnene spolu s Weizsäckerom opýtať: nie je láska len bezmocnou požiadavkou, neúčinným a vlastne aj zbytočným apelom?²²

Teilhard pokladá lásku za najdôležitejšiu dimenziu celého vývojového procesu. U. Kingová dokonca hovorí, že Teilhard rozvíja tému lásky ako hudobník v úspešných variáciách na rozdielne príležitosti a kontexty²³. Interpretácia lásky ako takpovediac „kúzla“, ktoré činí človeka „úplným“, je v Teilhardovej koncepcii veľmi významným rozmerom nielen na úrovni jedinca, sociálneho celku, ale aj na úrovni celého vesmíru. A hoci bohatstvo a hĺbku tejto témy tu nebudem explikovať, chcem len poznamenať, že ani dôsledná interpretácia personalizácie a osobnej identity sa bez porozumenia fenoménu lásky nemôže zaobiť. Láska je interpretovaná tiež ako základné kritérium hodnotenia ľudského diela na spásu sveta. Okrem toho tu vystupuje do popredia súvislosť lásky a mystiky. Nie je to súvislosť jediná, pretože téma lásky vystupuje vo svojej prepojení aj s témou jednoty. Láska je centrálny fenomén, vďaka ktorému môžeme porozumieť personalizácii a socializácii. Láska ako transformujúca energia je sila, ktorá pretvára. Transformácia sveta cez silu lásky potvrdzuje jednotu sveta. Láska božská a ľudská je prameň energie, sila zjednotenia a transformácie. A bez nich nemôžeme tvoriť nový, vnútorne zjednotený svet.

Teilhard teda považuje lásku za univerzálnu vesmírnu silu, ba priam za kozmickú energiu, ktorá je najtajomnejšou zo všetkých energií, ale súčasne najzjavnejšou podobou na úrovni nášho bytia, na úrovni ľudského života. Je to totiž láska, ktorá zjednocuje, láska, ktorá duchovne prehĺbuje a vedie k osobnému rastu. Má teda aj výsostne personalizujúci rozmer a ústi, ako sme už spomenuli, v personálnom strede vesmíru – v Kristovi.

A pretože láska so svojim zmyslom pre univerzálne zjednocovanie prenikne podľa Teilharda ako vlna nového života, dovoľuje nám to začítiť príchut' absolútna. Metafora chuti a vône lásky sa stáva najvýstižnejšou pre opísanie skutočnej, prítomnej lásky, ktorá pramení z najvyššieho pólu vesmíru, z jeho personálneho stredu – Krista. Personalizovaný vesmír, centrováný a naplnený zjednocujúcou láskou je

²² C.F. von Weizsäcker: *Ambivalencia pokroku*. V: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? (Výber z diela)*. Bratislava 1995, s. 67.

²³ U. King: *The Spirit of One Earth. Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality*. New York, NY, 1989, s. 176.

teda originálna vízia, ktorá dáva tušiť ďalšie dimenzie kresťanskej spirituality.

Teilhard uprednostňuje odhaliť hodnotu zjednocovania, zoskupovania, v ktorej sme stláčaní, zviazaní vlastnými reakciami. Podľa neho ľudia budú stále viac pociťovať pulzovanie vzájomného priťahovania. Pripomína vlastne rôzne podoby týchto zoskupení: politické, ekonomické, náboženské... Pravdivá jednota je ale jednota diferencovaná. Je to jednota v zmysle vnútornom, aj v zmysle vonkajšom. Vnútorná jednota nás personalizuje dovnútra a navonok sa táto jednota prejavuje ako supra-personalita. Dôležité je poznamenať, že ak naozaj „jednota supra-personalizuje, kolektívne celky, ktorých zrodenie a nárast nás ľakajú, sa formujú v predvídanom smere evolúcie“²⁴. Sú oznamom a náznakom vyššej spirituality, a teda i väčšej slobody. V tejto transformujúcej sa mase je ťažké rozlišovať alebo hovoriť o presných cestách, alebo o prechodných štádiách tohto procesu, ale výber je istý. Sú to naše aspirácie (aj obavy) v smere vytvárania celkov, ktoré nás vedú dopredu. Takže Teilhard je presvedčený, že vytvorenie základu nás samých, univerzálneho ducha, ktorý je legitímny a posvätný v našom egoizme, sa musí podariť, musí dôjsť do cieľa. Aj keď Teilhardov optimizmus nie je možné v doterajších dejinách ľudstva celkom potvrdiť, alebo aspoň nie úplne, neznamená to ešte, že ako nádej do budúcnosti ho možno vyvrátiť. Jeho naplnenie je v ďalekej budúcnosti naozaj celkom možné.

Proces zjednocovania znamená pohyb elementov skutočnosti, vďaka ktorému sa zblížujú, prenikajú, spájajú, navzájom sa sebe otvárajú svojou vnútornou stránkou a tvoria stupňovito stále vyššie a lepšie zorganizované zoskupenia, systémy, celky²⁵. Z tohto hľadiska je teda zjednocovanie (unifikácia) tvorivým princípom skutočnosti. Vec, jav, ale aj historický proces sa nemôže uskutočniť inak, iba prostredníctvom unifikácie, spájaním sa, syntézou. Čo vyplýva z takto interpretovanej unifikácie alebo zjednocovania? Jednoducho to, že mnohosť, ktorá sa zjednocuje, sa nestráca v absolútnom zmysle, ale sa organizuje, spája, hoci sa elementy mnohosti zachovávajú.

Môžeme dokonca tvrdiť, že ide o dialektické spojenie „unifikácie prostredníctvom diferenciácie a diferenciácie prostredníctvom unifikácie“ („l'union par différenciation, – et la différenciation par union“), pretože pravá „unifikácia rozrôžňuje“, teda elementy zachováva!²⁶

²⁴ P. Teilhard de Chardin: *Esquisse d'un Univers Personnel...*, s. 81.

²⁵ V dôsledku toho nastupuje prechod procesov od neorganizovanej mnohosti (la Multitude, le Multiple, Pluralité) k jednote (l'Union, l'unité, l'Un). Jednota sa vynára z mnohosti.

²⁶ P. Teilhard de Chardin: *Esquisse d'un Univers Personnel...*, s. 103.

Z toho vyplýva že finálny stav, čiže stav najvyššej unifikácie bude najdokonalejším stavom, výsledkom pohybu celých dejín. Tento stav bude zahŕňať všetky jednotlivé procesy a obsah celej minulosti. Jednota je preto u Teilharda aj základná kategória spásy (bytia a dejín). Tu ale musím pripomenúť, že unifikácia je nemysliteľná bez procesov centrácie. Unifikácia a centrácia sú tak dva základné aspekty všeobecnej univerzalizácie. Univerzalizáciu pritom možno ponímať ako koncepciu, ktorá sa pokúša vytvoriť jednotný pohľad na vesmír a dejiny sveta v rámci jedného systému. Jadrom tohto systému je ale vnútorná dimenzia, ktorú môžeme len veľmi ťažko definovať. V každom prípade ale univerzalizácia znamená aj vyjadrenie zvnútorňovania procesu stavania sa a rastu, naviac v tomto procese univerzalizácie sa všetko nejakým spôsobom stretá, dotýka sa, ba možno vzájomne aj chápe.

V tomto horizonte úvah je napríklad požiadavka vzájomného pochopenia z hľadiska Európskej únie podľa všetkého významovo oveľa relevantnejšia a bohatšia, ako je len požiadavka kladená na dosiahnutie púhej zhody, dohody, konsenzu, súhlasu či samej integrácie. Práve vzájomné pochopenie je predpokladom takejto integrácie, pričom pochopenie znamená aj rešpektovanie odlišnosti drahého, teda rešpektovanie rozmanitosti, ktorá môže jestvovať aj v rámci diferencovanej jednoty. Naučiť sa vidieť iného v jeho odlišnosti, ba dokonca samého seba z pohľadu toho druhého je záruka vzájomného pochopenia. A aj keď sa nedosiahne úplná zhoda či absolútny súhlas, vždy je možná ľudská komunikácia, vrátane politickej komunikácie. Rezonancia na akejsi spoločnej vlne je tak možná a je tým úspešnejšia, čím viac podobných orientácii nájdeme. Tieto možno hľadať iba vtedy, ak sa o ľudskú komunikáciu vôbec usilujeme.

Žiaľ, takéto usilovanie nie je vždy zjavné. Niektorí autori poukazujú na skutočnosť, že v procese európskej integrácie chýbajú nové motivácie, ktoré by tento proces posúvali dopredu, pretože „[...] sily pôvodnej mierovej vízie ani dnešné ekonomické motivácie už proces európskej intergrácie ďalej neposúvajú“²⁷.

Už zanedlho, po rozšírení Európskej únie o nové národné štáty (ako prejavu následného zjednocovania) bude preto veľmi dôležité sledovať, či husté európske prepojenie administratívnych, ekonomických a politických štruktúr bude naozaj zmysluplné, či bude sledovať cieľ naplnenia zmyslu hodnoty jednoty. Bude i naďalej spoločné zaujatie, spoločné smerovanie, spoločná vízia, zanietenie a elán v prehľbujúcom kreovaní tejto jednoty pokračovať? Aké budú evropské hodnoty? Do

²⁷ I. Brodersen, R. Dammann: *Hledání nosné myšlenky*. „Kajka. Časopis pro střední Evropu. Nová Evropa“ 2003, č 11, s. 4.

popredia záujmu preto vstupujú nielen otázky ekonomické, administratívne a politické (to, čo by sme slovami T. Halíka mohli nazvať „telo Európy“), ale do popredia vstupuje aj otázka – opäť slovami T. Halíka – „duše Európy, jej duchovného smerovania“²⁸.

Metafora duše (ducha) by nemala byť chápaná len ako výraz pre kultúru, náboženstvo, filozofiu či ideológiu. Táto metafora je omnoho bohatšia. Teilhard by sem určite zaradil aj nádej, vieru, lásku. To sú – okrem iného – aj hodnoty a cnosti, ktoré sú dedičstvom „duše“ Európy. Ale udržia ju pohromade? „Jedno je isté: Európa je bytostná rôznosť, mnohostrannosť. Európa je horizont, ku ktorému vzhladáme najmä vtedy, keď sa naša rôznosť stala neúnosnou, vyústila do konfliktov, ktoré chceme prekonať. Európa je sen, ktorý vyvolávame z hlbín pamäti, akonáhle túžime po mieri a zmierení. Práve v takých chvíľach sa dovolávame spoločného európskeho dedičstva“²⁹. Treba ale pripomenúť, že spoločné dedičstvo je aj dedičstvom duchovným. Toto dedičstvo nie je len minulosť. Je to aj prítomnosť dnešného človeka, jeho zodpovednosť za budúci vývoj.

V teilhardovskom ponímaní je táto zodpovednosť spojená práve s vytváraním jednoty. Jednota musí byť ale v niekom zjednotená, nie iba v niečom. To znamená, potrebuje svoje personálne ohnisko, ktoré je súčasne duchovné ohnisko. Preto Teilhard jednoznačne vidí, že je potrebné sa zjednocovať v personálnom Bohu, čo podľa neho súčasne znamená brať veci vážne, s pokorou, úctou a zodpovednosťou. Skepsa a irónia tomuto procesu vonkoncom neuškodí, ba sú vlastne aj potrebné. Budúcnosť je tak otvorená a je vecou nás všetkých ju akceptovať aj z hľadiska už v úvode spomínanej skúsenosti ambivalencie, ktorú so sebou proces budúceho zjednocovania ľudstva bude prinášať.

Vytváranie tejto jednoty, ako sme taktiež naznačili, predpokladá vytváranie jednoty v nás samých, našu vnútornú premenu. Transformácia seba je predpoklad pre transformáciu spoločenskosti. A práve globalizácia, ktorá je dnes výraznou transformujúcou tendenciou zjednocujúceho sa sveta, je aj prejavom Teilhardovej interpretácie planetizácie ľudstva. Táto sa však odohráva predovšetkým na úrovni spirituálnej, teda na úrovni noosféry.

Noosféra – ako výraz pre označenie celého ľudského kultúrno-duchovného dedičstva, tvoreného ľudským rodom, je systém, ktorý predstavuje mnohosť individuálnych reflexií združených do jediného aktu ko-reflexie. Všetky ľudské myšlienky, city, túžby sa prelínajú. „Náro-

²⁸ T. Halík: *Duše Európy*. „Kajka. Časopis pro střední Evropu. Nová Evropa“ 2003, č. 11.

²⁹ Ibidem, s. 8

dy a civilizácie dospeli do takej miery vonkajších stykov, hospodárskej závislosti a duchovnej komunikácie, že ďalej už nemôžu rásť inak, iba tak, že sa prelínajú³⁰.

Noosféra ako duchovný obal našej planéty a Teilhardom charakterizovaná ako mysliača sféra, tvorí aj svoju novú spiritualitu. Spiritualita je výrazom vnútornej prepojenosti ľudí a ľudstva ako celku. To, čo môže ľudí spájať okrem ekonomicko-sociálnych otázok, je práve určitá podoba spirituality. V globalizujúcom svete jej význam stále narastá. Ak myslíme, cítime, milujeme, vždy prejavujeme svoju duchovnosť. Je to vnútorná dimenzia nášho života, ktorá presahuje zároveň všetky iné roviny.

Cesty rozvoja noosféry v budúcnosti idú podľa Teilharda v troch hlavných smeroch: organizovanie vedeckého výskumu, sústreďovanie výskumu na človeka ako predmet poznania a spájanie vedy a náboženstva. Toto sú tri prirodzené ciele jedného a toho istého postupu³¹. Súčasne je to postup nárastu duchovnosti ľudstva. A ľudstvo môže dosiahnuť tento nárast duchovnosti za predpokladu osobnej zrelosti každého z nás. Táto podoba kolektívnej spirituality môže presahovať čisto náboženskú alebo etickú tradičnú ukotvenosť, pretože jej hodnoty sú hodnotami, ktoré transcendujú toto rámcovanie. Patrí k nim pochopteľne aj solidarita, milosrdenstvo, zodpovednosť a láska. Dnes už pochopteľne do tejto duchovnosti patrí aj duchovnosť ekologická. Prehlbnie našej spirituality aj týmto smerom pokladám tiež za jednu z výziev dnešnej doby.

Záver

Uvedomujem si, že z týchto veľmi stručných poznámok nie je možné urobiť nejaké záverečné hodnotenia ani porovnanie filozofických úvah spomínaných mysliteľov, či dôslednú analýzu ich odkazu. To, čo azda ešte možno urobiť, je pripomenúť, že obaja vo svojej veľkosti i pokore nikdy nehládali na veci, svet a človeka len zdola, ale predovšetkým sa nechali skôr inšpirovať „zhora“. To znamená, že je to skôr obrátená per-

³⁰ P. Teilhard de Chardin: *Le phénomène humain (Oe.I)*. Paris 1955, s. 280.

³¹ Ibidem, s. 309–310.

spektíva pohľadu, akoby pohľadu Toho, kto na nás pozerá, ako na to upozornila aj M. Tenaceová³². Táto perspektíva ich preto vždy viedla dopredu a nahor, ale zároveň s úctou a láskou ku všetkému, čo už bolo na tejto ceste prekonané, lebo láska je jediná kráľovská cesta k svätosti – čiže božskej veľkosti.

Čo povedať na záver? Azda len tolko, že obidvaja myslitelia žili ukotvení v problémoch svojej doby, ale tiež akoby *nad* či *pred* ňou. A tak boli nielen architektmi celkov, projektantmi ciest, tvorcami vízií, ale tiež osamelí pútnici, tak ako to u výnimočných jedincov často býva. Tu ale možno dodať, že rovnako Solovjov ako aj Teilhard boli a občas ešte sú terčami rôznorodej kritiky. Svojnókom týchto kritik je napríklad aj kritika Teilhardovej spirituality (v rámci katolíckej tradície) na jednej strane a spochybnenie Solovjovovej duchovnej orientácie (v rámci pravoslávneho prostredia) na strane druhej. To všetko nám ale nebráni odhaliť ešte väčšiu príbuznosť ich duchovného videnia sveta.

Aj keď sa títo myslitelia nikdy nestretli, ich myslenie, vnímanie, prežívanie a konanie dovoľuje hľadať paralely v ich celostnom duchovnom smerovaní, ktoré je okrem iného príznačné aj nesmierne silnou intelektuálnou a mystickou vášňou. Bez nich by známky profetizmu a vizionárstva ich odkazov stratili svoje opodstatnenie a azda by sa už na nich dávno bolo zabudlo. Myslím si však, že v súčasnosti už opäť dozrel čas, aby sme, takpovediac triezvo, bez predsudkov či zveličení, hľadali nové cesty k týmto odkazom, a to aj v kontexte dnešného, tak problematického, zápasiačeho, a predsa sa zjednocujúceho sveta, ktorého krásu, rozmanitosť a mnohosť môžeme porozumieť len vďaka tejto vytvárajúcej sa jednote.

Zlatica Plašienková

The value of human community: Solovjov and Teilhard de Chardin as the inspiring challenges of modernity

Summary

The process of European integration is characterized by various challenges of modernity. Many of them compel us to reflect on the issue of uniting or even on the value of human being.

The author found inspiration for these considerations in two conceptions. First of them claims that the process of creating unity (on every individual and social

³² M. Tenace: *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad 2000, s. 11.

level) includes an experience of ambivalence. The second one pivots on the idea that the process of creating unity on every social level (communities) is determined by the parallel process on the individual level that is on the level of individual lives (personal, internal) of people comprising a given community.

The author of this article based her considerations on the inspiring spiritual heritage of V. Solovjov and Teilhard de Chardin, in the first place on their reflection on the principle of unity and love, which concerns the issue of human unity creation.

Zlatica Plašienková

Wartość wspólnoty ludzkości:
Sołowjow i Teilhard de Chardin jako inspirujące wyzwania
dnia dzisiejszego

Streszczenie

Globalizacja i zmiany spowodowane procesem integracji europejskiej wywołują potrzebę ponownego rozpatrzenia problemu wspólnoty, przy czym najistotniejszymi w artykule są kwestie rozumienia pojęcia wspólnoty, możliwości jej tworzenia, głównie zaś – problem definiowania wartości wspólnoty. Pod tym właśnie kątem zostały poddane oglądowi koncepcje myślicieli: V.S. Sołowjowa oraz P. Teilharda de Chardin. Porównanie ich poglądów pozwala stwierdzić istniejące różnice, ale i podobieństwa, wśród których jednym z najważniejszych dla obu myślicieli jest zasada połączenia idei wspólnoty z ideą miłości, co stanowi podstawę obydwu analizowanych koncepcji filozoficznych.