

Zmysel bolesti a utrpenia v živote človeka

Zlatica Plašienková

Utrpenie, bolesť i nešťastie patria prakticky k základným životným skúsenostiam každého človeka. Naša vlastná alebo cudzia skúsenosť s nimi vyvoláva súčasne veľa existenciálnych otázok: čím sú tieto fenomény, ako si máme s nimi poradiť alebo dokonca aký zmysel majú v živote človeka?¹

Poodkryť mnohoznačné dimenzie jednotlivých podôb bolesti alebo utrpenia, pochopiť ich zmysluplnosť, ale aj nezmyselnosť je údel, ktorý stojí pred nami raz ako výzva, inokedy ako imperatív a často možno ako každodenná úloha, ktorú plníme, odkladáme na neskôr, alebo dokonca ignorujeme. Napriek tomu bolesť sprevádza človeka od narodenia po smrť, veď napokon „*život sám je s bolesťou spätý už pri zrode a prežívať znamená vždy do istej miery aj prebolievať*“ ([3], 20).

Pocitovanie, prežívanie i reflektovanie bolesti má vždy individuálny rozmer, ale neraz nadobúda veľa všeobecných znakov a významov, ktoré vyjadrujú jednotu ľudskej skúsenosti. Naše reflexie sa môžu často odlišovať, ba až vylučovať, ale môžu si byť v niečom neraz podobné alebo až zhodné.

Napriek mnohorakosti, diferencovanosti a jedinečnosti prejavov individuálnej bolesti je to práve realita skúsenosti s bolesťou, ktorá nás všetkých spája.² Táto skúsenosť má takpovediac komunikatívny, prenosný a nadčasový charakter, vďaka nej sme schopní zdieľať svoje bytie s inými.

Bolesť je neodmysliteľná súčasť tejto našej skúsenosti, je to fenomén, ktorého filozoficko-etické pochopenie patrí nielen k zaujímavým, ale predovšetkým k prenikavým ponorom do jeho podstaty. Skúsenosť bolesti totiž naliehavo núti človeka náležite sa pozastaviť, vždy akosi opä-

¹ Termíny utrpenie, bolesť a nešťastie sa v bežnom jazyku často zamieňajú, napriek tomu, že nie sú identické. Hoci aj v tomto príspevku budem termín utrpenie a bolesť používať viacmenej synonymicky, chcela by som upozorniť, že základný rozdiel medzi týmito pojmami možno vymedziť nasledovne. **Nešťastím** môžeme napríklad označiť také osudové udalosti, ktoré *spôsobujú* bolesť alebo utrpenie jedného alebo viacerých ľudí. Pri **bolesťi a utrpení** je možné rozlišovať ich fyzickú, psychickú i duchovnú podobu, pričom za utrpenie sa bude považovať taká bolesť, ktorá má dlhotrvajúci charakter. Utrpenie však môže byť spôsobené nielen dlhotrvajúcou bolesťou, ale tiež inými príčinami. Veľmi často býva späté aj s takými javmi ako sú strach, smútok, výčitky. Pri utrpení ide vždy o zásah do psychickej oblasti trpiacej osoby, pričom sa tu manifestuje predovšetkým postoj človeka k utrpeniu a tiež k jeho prežívaniu.

² Okrem toho možno pripomenúť, že naša individuálna skúsenosť s bolesťou sa môže viazať aj na jej minulé, nielen prítomné pocitovanie, resp. reflektovanie.

tovne a nanovo reflektovať tento komplikovaný fenomén nášho života a zaujať k nemu postoj. To znamená, otvára novú podobu poznania alebo cesty k poznaniu, ktoré vedú k životnej filozofii, k základným životným postojom, k rozpoznaní či rozpoznávaní určitých životných istôt a zmysluplnosti života (ba dokonca i sveta a celku bytia), do ktorého akosi prirodzene vstupuje aj bolesť (i keď nikdy nie celkom osamotená, bez „svojho doprovodu“, bez „stigiem“ a „svojich tlmočníkov“).

Naša vlastná sebareflexia, ktorá je spätá s fenoménom bolesti, nesie so sebou veľa výziev. Najčastejšie sa prejavujú v podobe či už nahlas alebo nemo vyslovených otázok typu: „Čo môžeme očakávať od bolesti?“, „Čo môžem (alebo mám) s bolesťou urobiť?“, „Má bolesť nejakú hodnotu?“, „Je bolesť v živote človeka tým, čo určuje jeho smerovanie?“ „Aké sú cesty bolesti?“

Vo formulovaní týchto otázok by som mohla pokračovať, pretože dimenzie bolesti sú takmer nedozerné, ale obmedzím sa iba na ilustráciu niektorých. Odpoveď na každú z nich však zachytáva inú dimenziu či vrstvu bolesti, vyrastá často z iného zdroja a otvára rozdielny priestor pre prijatie bolesti, alebo jej odmietnutie, pre jej oslobodzujúci, alebo uväzňujúci charakter, poukazuje na novú nádej a triumf, alebo na beznádej a zúfalstvo, pokiaľ neusmerní svoju silu k vektoru večnosti. Iba variácie odpovedí v tomto rámci vyúsťujú do umenia pretavenia bolesti, do pochopenia jej hlbokého zmyslu, ktorý je často spätý aj s krehkou a boľavou ľudskou láskou, ale odvíjajúcou sa v kontexte absolútnej Božej lásky.

Nech by sme sa však pýtali akokoľvek, všetky otázky implikujú to, čo v tejto súvislosti veľmi zasvätené o bolesti povedal napríklad P. Strauss: „*Boleť je súčasť životného konceptu. Je najvernejší sprievodca našich životov. Zatárala sa medzi ľudský rod, lebo sa nemala kde zakosiť.*“ ([7], 63) Tento básnik, zástupca „*pokolenia lyricko-filozofických hľadačov*“ – ako sám seba nazýva v liste priateľovi J. Rybákovi ([8], 82), je presvedčený, že prítomnosť bolesti v našom živote je „*neodmysliteľná a celkom neodstrániteľná kategória. Dá sa opísať, dá sa pochopiť, precítiť, ale nedá sa do nej preniknúť. Boleť je jedna zo záhad ľudského bytia...*“ ([7], 62)

Azda najmarkantnejším znakom „záhadnosti“ bolesti je protirečivosť a ambivalentnosť, ktoré vyúsťujú do skutočnej paradoxnosti bolesti, prípadne paradoxnosti našich prístupov k bolesti. Ba je to priam celý komplex prejavov paradoxnosti bolesti, ale aj nášho vzťahu k nej, ktorého výslednou súradnicou je naše životné smerovanie.

Pripustiť jednoduché konštatovanie, že prakticky každá bolesť má svoje paradoxy a že sa jednoducho „*nedá uložiť do Prokrustovho lôžka čierno-bielej schémy*“ ([3], 18), ale že si vyžaduje komplexnejší pohľad, znamená tiež pýtať sa na tieto paradoxy. O aké paradoxy teda najčastejšie ide?

Jedným z mnohých paradoxov je napríklad ten, že hoci nás bolesť na jednej strane často zraňuje a „*vháňa do samoty a izolácie*“, na druhej

strane nám tiež „pomáha prekonávať individualizmus a egoizmus“ ([3], 25), ruší cudzotu okolo nás a učí nás súcitiť. Bolesť má teda silu **ubližovať i zbližovať**, aj keď nie vždy tieto jej stránky zachytíme a pochopíme, pretože bolesť sa prejavuje nielen v plnej nahote, ale sa aj ukrýva. Niekedy má dokonca „*tak blízko k rozkoši, že je dosť ťažké určiť presnú hranicu medzi nimi...*“ ([3], 18). Zároveň „*k paradoxom bolesti patrí, že aj keď zanikne, ešte vždy na ňu spomíname: nielen pamäťou jaziev, kýptov, vyprázdnených telových dutín.*“ ([3], 18) Spomíname na ňu napriek tomu, že by sme chceli na ňu zabudnúť. Ukazuje sa, že naša pamäť je oveľa „silnejšia a hlbšia“ práve vo vzťahu k bolesti a svoju intenzívnosť prejavuje aj v súvislosti s jej rôznymi podobami: telesnou, psychickou a duchovnou bolesťou³.

Táto skutočnosť, teda vzťah pamäti a bolesti nadobúda konkrétne podoby viac menej závislé od nášho postoja k nej. Tým získava bolesť akoby svoju „ne-od-izolovanú“ podobu, ba až konkrétnu „tvár“, stáva sa personifikovaným bytím. Platí pre ňu to, čo je charakteristické aj pre literárne postavy, ktoré nie sú „*sebestačné, uzavreté iba do seba, do svojho vlastného vnútra...*“ ([4], 59), aj keby nimi chceli byť.

Práve táto zvláštna ontológia „personifikovanej bolesti“ nám niekedy dovoľuje s bolesťou hovoriť. Bolesť je **príležitosť pre rozhovor**. Filozofka E. Farkašová dokonca vo svojich etudách o bolesti napísala, že si vie bolesť lepšie predstaviť v osobe ženskej bytosti, s ktorou si vie lepšie porozumieť a dohovoriť sa s ňou, ako sa k tomu priznáva: „*S bolesťou ako ženskou bytosťou viem akosi lepšie vychádzať, nie je agresorom, dobyvateľom, ktorý sa nevzdáva, kým obeť nepodľahne, je oveľa viac tichou výstrahou, pripomienkou: patríam k životu, som ním tak, ako je ním pôžitok, radosť, hocičo iné.*“ ([3], 19 – 20)

Dalším paradoxom je, že raz je bolesť našou celoživotnou spoločníčkou, inokedy vítanou alebo trpenou návštevníčkou, ba niekedy je **časťou nás samých**, lebo „*sama nadobúda tak trochu charakter osobnosti, s ktorou prebýva...*“ ([3], 17). Bolesť tak môže byť nielen príležitosť pre rozhovor, ale aj samou **partnerkou** nášho rozhovoru. Vedíme s ňou veľmi intímny rozhovor, „*takmer pri prahu počuteľnosti*“ ([3], 17), vyjednávame s ňou, uzatvárame kompromisy, hľadáme pre ňu vlastnú reč dohovoru.

To, čo z tohto konštatovania vo filozoficko-etickvej rovine vyplýva, je uvedomenie si toho, aké dôležité sú v našom živote (roz)hovory s bytím ([3], 31), i s „personifikovaným bytím“, s bytím raneným, poraneným alebo zasiahnutým bolesťou, s roztriešteným a paradoxným bytím. Uvedomujeme si to oveľa viac vtedy, keď výsledkom týchto (roz)hovorov je naša schopnosť **pokory**, odvaha prijať takéto bytie, ale aj trpezlivosť znášať ho, a tak ho súčasne sublimovať, pretvárať a transformovať za účelom duchovného zrenia a rastu.

³ A možno, doplnila by som ešte, aj s podobou bolesti druhovej, sociálnej, všeobecne ľudskej.

Znak paradoxnosti a takpovediac prefažká cesta protikladnosti bolesti sa ukazuje aj v tom, že **straty a nálezy** späté s bolesťou, sú vždy iného druhu, zasahujú nás v rôznych životných obdobiach, pripravených i nepripravených, často zaskočených, zmätených, nedokonalých, ale vždy vyžadujúcich našu osobnú odpoveď na bolesť. „*Život lidské osoby je vždy něco nedokončeného, nedokonalého ve své křehkosti, plně protikladů – a jen když si to tak uvědomíme, víme, že jsme lidmi.*“ ([1], 217)

Možnosť našej sebaidentifikácie, zachovania životnej, dynamickej kontinuity a osobnej integrity, sebapotvrdenia a autentického prežívania dotykov so životom, s bytím sa aktualizuje – paradoxne – aj vďaka bolesti a cez bolesť.

Tu mi dovoľte odcitovať z básne jednej mojej priateľky, moravskej poetky, žijúcej vyše 20 rokov v americkom exile, ktorá zakomponovala bolesť do podoby akejsi básnickej prosebnej modlitby, ktorej vyslyšanie znamená usúvzťažnenie, prijatie a vnútorné pochopenie bolesti vo vzťahu k Bohu: „*Dej nám vychutnat bolest / v podhůří hrdel- / hluboce tak / až sama se v hloubku promění / ...*“ a zároveň prosí: „*Dej nám lásku / lásku k nám přivolej zpět / ty láskyplný / aby každá ztracená minuta našeho bytí / oťrela slzu věčnosti*“ ([2], 9). Autorkino chvejúce sa srdce, snáď len vďaka „*titánskej sile nežnosti*“ ([2], 9) môže túto prosbu vysloviť a tak súčasne pozdvihnúť svoj zrak k Bohu, pretože: „*Kdo jiný nežli Bůh / byl by tak přející*“... a súčasne: „*Kdo jiný nežli Bůh / by nám to hoře přál?*“ ([2], 11), aby sa s nádejou a vierou v múdrosť Božej lásky mohlo vydať v ústrety ľudskej bolesti, prijať ju a premeniť v niečo rýdze, očistené a naplnené.

No treba si uvedomiť, že prijať cestu bolesti to nie je iba čisté martýrstvo, je to aj cesta túžby po ľudskej láske a radosti, po ich napĺňaní, je to cesta túžby odovzdať sa inému človeku i Bohu. Zakladá sa tak nielen na ich pochopení v čisto ľudskej usúvzťažnenosti a ukotvenosti, ale ústi predovšetkým do roviny ich „odovzdanosti“, usúvzťažnenosti a ukotvenosti v Bohu. Doznanie tejto roviny je všezahrňujúcou vertikálnou nášho bytia.

Pokorné vykročenie po ceste bolesti je tak nádejou na nové svetlo. Holandský lekár a filozof F. J. J. Buytendijk by v tomto kontexte dodal: „*Tak se naplní smysl bolesti jako nejobecnější a nejrealnější formy utrpení v nejmocnější skutečnosti lidského života, v lásce*“ ([1], 236), ale samozrejme, ukotvenej v Bohu. V tomto duchu môžeme pokojne zacitovať aj P. Straussa: „*Bolest je žitá legenda, božská paradigma. Kým mení člověka v obět, mení aj letokruhy možnosti jeho rastu. Keď sa neočakávane stratí, scvrkne sa duša ako balón, z ktorého unikol vzduch.*“ ([7], 61 – 62) Akoby aj tu platil Straussov hlboký postreh: „*Dá sa žít s bolestou, ale aj bolestou.*“ ([7], 63) Básnik (sám pre seba) vedel, aký význam má bolesť v jeho živote, vedel totiž „*s peniazmi bolesti zaobcházat*“ ([7], 60), lebo vedel načúvať mlčanlivému Božiemu hlasu aj cez bolesť, cez bolestné bytie.

Takýto spôsob uvažovania nás núti naozaj nastoliť otázku: aký význam má bolesť pre osobu, ako na ňu človek odpovedá, s akým druhom „bytostného poranenia“ táto bolesť súvisí? Je výzvou hľadať odpoveď na otázku o samom zmysle bolesti.

Aj keď miera bolesti je nemerateľná a každý pokus o kvantifikovanie zlyhá, pokúšame sa ju vyjadriť, zhodnotiť alebo aspoň nájsť miesto, ktoré jej v živote patrí. Pretože je jedinečná v každom individuálnom živote a nemôžeme preceňovať alebo podceňovať jej zmysel z pozícií výlučnosti alebo jej všeobecnej poznateľnosti, možno predsa len je dobré si uvedomiť jednu pravdu: „*druhého bolí všetko tak ako teba*“ ([3], 21), čiže druhého bolí všetko tak ako mňa.

Toto je najvhodnejší predpoklad vzťahovania sa k iným bytostiam, východisko chápania väzieb medzi nami a druhými. Toto presvedčenie môže dôjsť k tomu, že bolesť sa dá pochopiť aj ako „... *vstupná brána do sveta iného človeka...*“ ([3], 19). Iste to nie je jediná brána a možno ani nevedie do sveta každého človeka, ale to nič nemení na tom, že to-uto bránou naozaj je.

Bolesť teda v nijakom prípade nie je okrajovou ľudskou záležitosťou. „*Stretnutie s bolesťou, skutočné stretnutie s vlastnou i cudzou bolesťou, je vytvorenie novej skutočnosti, novej životnej sily. Životná sila pozostáva len z prekonaného utrpenia.*“ ([7], 60) Tieto úvahy ma ešte logicky vedú ku krátkemu pozastaveniu sa pri otázke imanencie a transcencie bolesti. Je bolesť imanentná danosť ľudského života, ktorá nás významne posúva k tomu, čo transcendujeme alebo čo nás transcenduje? Je to teda „*transcendencia cez bolesť. Smerovanie nielen k sebe, ale aj ponad seba?*“ ([3], 20) Zdá sa, že áno, aj keď platí, že „*väčšina ľudí sa bolestiam vyhýba. No existujú takí, ktorí ju naopak vyhľadávajú: zámerne, programovo, profesionálne.*“ ([3], 18) Nebudem teraz analyzovať toto tvrdenie, dôkazov v oblasti výtvorného umenia, literatúry či hudby by sme našli nadostač. Chcela by som len poukázať na to, že bolesť a reflexia jej miesta v našom živote býva koniec-koncov aj predmetom filozofických reflexií, o čom nás dejiny filozofie dostatočne presvedčajú. Len význam či miesto bolesti v živote je v týchto reflexiách rozdielne interpretované. Ako príklad môžem uviesť dva rozdielne prístupy, s ktorými sa môžeme stretnúť napríklad vo filozoficko-etických koncepciach A. Schopenhauera a Teilharda de Chardin.

Keď A. Schopenhauer (v snahe ponúknuť eudaimonológiu „zrádzajúcu“ pritom svoju základnú metafyzickú koncepciu) v zhode s aristotelovskou tradíciou pokladá za najvyššie pravidlo životnej múdrosti vetu, že „*rozumný človek vyhledáva bezbolestnosť, ne rozkoš*“ ([6], 23), alebo tiež inak povedané, že „*rozumný človek netouží po rozkoši, nýbrž po bezbolestnosti*“ ([6], 23), jej významovým odkazom súčasne je to, že pôžitky a všetky podoby šťastia sú negatívne, kým bolesť je pozitívna. Pozitívna v tom zmysle, že dáva o sebe vedieť, že sa hlási v podobe prekážky, ktorú treba odstrániť alebo sa od nej oslobodiť. Preto je najlep-

šie sa jej vyhýbať, čím sa zároveň vyhýbame početným zlám. Čím početnejším zlám unikáme, tým sme – z eudaimonologického hľadiska – vlastne „šťastnejší“. Inými slovami, „šťastne žiť“ znamená iba „žiť menej nešťastne“. Preto sa mudrc vyhýba zlu, a len blázni bežia za pôžitkami sveta, tvrdí A. Schopenhauer.

Pokiaľ by sme toto Schopenhauerovo odporúčanie žiť čo najbezbolestnejšie, napriek všetkej opatrnosti, ku ktorej nás nabáda, akceptovali (a často zrejme aj akceptujeme), predsa len by sme nechopili ten význam bolesti alebo to jej „ozmyslenie“, ktoré môže dosahovať ten človek, koho bolesť poznamenáva, ten, kto ju prežil alebo prežíva, ten, kto ju vie prijať, ba dokonca „*len ten, kto má skúsenosť zdruvujúcej bolesti*“ ([3], 11). Ide totiž o formotvorné, ba až ontotvorné pôsobenie bolesti, ktoré „... *hnetie náš život, naše myslenie a cítenie do podoby, ktorá sa líši od podôb, do ktorých väčšia bolesť ešte nezasiahla.*“ ([3], 15) Toto je úplne iné stanovisko, než je schopenhauerovské, a musím podotknúť, že ani tu nejde o nejakú apoteózu bolesti alebo o nejaký druh apologetiky, neznamená teda jej oslavu, ale predovšetkým jej hlbšie poznanie.

V tejto súvislosti stačí pozastaviť sa pri tvorbe liptovskej poetky Margity Dobrovičovej, ktorá „*písala básne z bolesti a v bolesti, poznamenaná chorobou. Neodvažujem sa povedať, že v istom zmysle bola choroba a bolesť pre Dobrovičovú ako poetku požehnaním, no celkom iste bola pre jej tvorbu žriedlom skúseností, ktoré by inak nemohla spoznať...*“ ([3], 16).

Platí tu skutočnosť, že cez bolesť „dovíďme akosi ďalej“, čo ale neznamená, že bolesť nás nevyhnutne robí „**lepšími**“ alebo „**horšími**“, lebo „*bolesť sama osebe nie je ani etická, ani neetická*“ ([3], 14), ale s určitou nás robí „**inými**“. Toto poznanie je neraz aj poznaním nás samých, našich možností i obmedzení, súvislosti nášho života, toho, čo do neho vstupuje, ale aj toho, čo z neho vyplýva a kam smeruje. Vyúsťuje často do poznania, ktoré nie je idealizované, ale empiricky neustále životom overované, viažuce sa na človeka, jeho „malosť“ či „veľkosť“ a, samozrejme, na jeho vzťahovosť k bytiu, k ľuďom, k sebe samému a Bohu.

Dalo by sa povedať, že takmer vo všetkých dobách mnohí kresťanskí myslitelia niesli akúsi štafetu, ktorú odovzdávali ľudstvu s pocitom, že práve im sa podarilo vysvetliť, alebo aspoň prijateľným spôsobom zdôvodniť existenciu rôznych podôb utrpenia vo svete. Či už to boli pokusy a rozmanité spôsoby ukázať zmysel utrpenia v celku sveta alebo v individuálnych prípadoch. Na tomto základe bola často ponúknutá výzva alebo návod, ako prijať dané utrpenie, respektíve ako ho znášať alebo prekonať.

Tu je zaujímavá aj myšlienková iniciatíva Teilharda de Chardin, ktorá vyvierala z uvedených tradičných metafyzických potrieb filozoficko-teologického rázu (zdôvodniť existenciu zla vo svete v súvislosti s existenciou Boha), ale bola na tomto poli inšpirovaná aj jeho vlastným, osobným záujmom. Zároveň však bola motivovaná snahou objasniť da-

nú tému tak, aby neprotirečila známym vedeckým poznatkom z oblasti fyziky (otázka entropie, rozpadu, chaosu) či biológie (bolesť, utrpenie a smrť všetkého živého).

Výsostným záujmom Teilharda je pritom nielen hľadanie „miesta“ utrpenia, ale aj jeho pozitívneho významu v našom živote. Východiskovú platformu porozumenia utrpeniu ľudského jedinca (v teilhardovskej perspektíve) nachádzame v akceptovaní skutočnosti, že utrpenie je vždy viac menej späté aj s inými zložkami života, že sa vždy niečoho dotýka, že nejestvuje len vo svojej izolovanosti. Ak by sme trvali na jeho absolútnej „izolovanosti“, nikdy by sme nemohli kontextuálne nahmatávať jeho „významy“, čo by už dopredu znamenalo zbaviť ho akéhokolvek zmyslu, nie to ešte teilhardovsky mu pričítať pozitívny zmysel. Teilhard pracuje v priestore tohto základného interpretačného rámca, ale nevymyká sa ťažkostiam, ktoré so sebou nesie. Aj on sa preto pýta, či môže človek vedome prijať utrpenie, či ho môže vo svojom živote akceptovať ako nevyhnutnú súčasť, ba či sa s ním môže dokonca identifikovať? Či je prijateľné rozumom i srdcom?

V danej súvislosti mu na pomoc prichádza jedna z jeho obdivuhodných metafor. Je to metafora stromu – biologického organizmu, živého systému, ktorý – ukotvený vo svojom prostredí – musí čeliť všetkým vnútorným prekážkam a nepriaznivým vonkajším vplyvom. Jeho rast je výrazom toho, ako v daných podmienkach dokáže odolávať a žiť. Hoci nepohoda, nečas a búrky občas polámu vetvy a aj listy na strome uschnú i kvety zvädnú, všetko je tu na „svojom mieste“, je svedectvom toho, ako rástol strom, ktorý ich niesol a nesie ďalej.

Oproti tejto metafore stavia druhú, významovo celkom opačnú. Je to metafora umelo uvitej kytice kvetov, umelý celok, v ktorom sú pekne naaranžované jednotlivé prvky, ale pospájané iba navonok, kde vonkajškové spojenie nahradilo vnútorné, organické. Sotva niektorý z týchto prvkov uvädne, kytica pôsobí podivne, lebo každý kvet bol natrihaný zvlášť a nemá vnútorné prepojenie s inými kvetmi tohto „umelého“ celku.

Náš život tak môžeme chápať na spôsob stromu alebo kytice. Čo si vyberieme? Organickú sústavu preniknutú dynamizmom rastu, alebo umelo pospájané prvky? Kto teda sme? Listy a kvety veľkého stromu, kde sa všetko objavuje v pravom čase a na správnom mieste tak, ako si to vyžaduje organický celok, alebo kvet uvitej kytice umelého celku?

Tieto metafory otvárajú nielen bránu predporozumenia, ale aj rovinu porozumenia. Teilhard si je istý, že utrpenie, ktoré treba pretvoriť (čiže prekonať a premôcť v určitom ohľade), je možné iba cestou jeho „prijatia“. Prijaté utrpenie znamená nechápať ho ako nepriateľa, s ktorým máme urputne bojovať.⁴ Zaujať nepriateľskú pozíciu neznamená, že ono ustúpi. Prijaté utrpenie, akceptovať ho rozumom a srdcom je

⁴ Upozorňujem, že tu nejde o automatické prijatie akéhokolvek utrpenia a bolesti ako prejavov zla.

možné vtedy, ak ho uvidíme v akejsi úlohe „duchovnej energie“, sily, ktorá nás odkláňa od egoizmu, individualizmu, kompenzuje naše omyly a tak nás môže orientovať, centrovať, vnútorne zjednocovať v hlavnom duchovnom evolučnom smere, v našom personalizačnom raste.

Tým má utrpenie nielen svoje „miesto“ v našom živote, ale je mu implicitne prisúdená aj konštruktívna hodnota. Je teda takým sprievodným javom na životnej ceste človeka a v procese jeho vlastného evolučného, duchovného zrenia, ktorý má aj pozitívny zmysel. Podľa Teilharda utrpenie môže človeka povzniesť veľmi vysoko. Okrem toho je tu ešte jeden rozmer individuálneho utrpenia. Rozmer, ktorý môžeme sledovať v perspektíve celku evolutívneho sveta. Každý pokrok, ku ktorému v evolúcii sveta dochádza, sa uskutočňuje za cenu neúspechov a mnohých zranení. A práve táto vesmírna perspektíva hovorí o tom, že všetci „trpíci, ať patři ke kterémukoli druhu, jsou výrazem této tvrdě, ale vznešené podmínky. Nejsou to bezcenné a umenšené prvky, jsou to prostě ti, kteří platí za postup a vítězství všech. Jsou to padlí na poli cti“ ([9], 254), dodáva Teilhard. Takže, hoci utrpenie je istá podoba „umenšenia“, nerobí z nás „umenšené prvky“ sveta. „*Trpícím lidem přísluší, aby vyslovněji a čistěji než ostatní mířili k tomu, co je božské; aby se starali o dýchání pro své bratry, kteří pracují jako horníci v hlubinách hmoty. A tak právě těm, kteří ve svém oslabeném těle nesou váhu světa v pohybu, dává prozřetelnost jako odměnu být nejaktivnějšími činiteli tohoto pokroku, který je zdánlivě obětoval a drtil.*“ ([9], 254)

Tieto Teilhardove úvahy už majú podľa mňa charakter veľmi osobných postrehov, ktoré sa vzťahovali na život jeho chorej, ale v spoločnosti „Katolíckej jednoty chorých“ nesmierne aktívnej sestry Marguerite-Marie.⁵ Ona bola v jeho očiach tou, ktorá nenahraditeľným spôsobom spolupôsobila na „obrátene“ ľudského utrpenia a vkladala sily, ktoré jej ešte zdravotný stav umožňoval využiť, do tých foriem práce a úloh, ktoré nik nemohol nahradiť. Jej činnosť bola pravým príkladom „odovzdania sa“ skutočnosti, a teda pravým opakom kapitulácie pred utrpením. To ona sa starala aj o jeho „dýchanie“ (baníkom zeme tu Teilhard najpravdepodobnejšie nazýva aj seba samého).

Teilhard tak mohol urobiť teoretický záver, podporený praktickou skúsenosťou. Vedomé prijatie utrpenia dovoľuje človeku transcendovať samého seba, „prekročiť seba“ a otvoriť sa vesmírnej evolučnej perspektíve, čiže otvoriť cestu smerujúcu k Bohu.

Mohli by sme teda uzavrieť, že naša osobná skúsenosť s bolesťou odkrýva „tajomstvo nepoznaného sveta“ otázok, hľadání, odpovedí..., ale aj životodarnej nádeje ako zdroja neuveriteľnej ľudskej sily, ktorá nám dáva krídla.

⁵ Teilhardova sestra Marguerite-Marie ako dvadsaťročná ochorela na nevyliciteľnú chorobu a bola pripútaná na lôžko, ale napriek tomu aktívne pôsobila v Katolíckej jednote chorých.

Ak by som teda na záver mala poukázať ešte aspoň na jedno zo stanovísk, ktoré v kontexte skúsenosti bolesti vystupujú najviac na povrch, vybrala by som predovšetkým stanovisko akceptovania bolesti ako **skúšky a možnosti voľby**. „*Bytie v bolesti je skúškou a ako také otvára pred človekom nové možnosti voľby, prinajmenšom alternatívne: vzdať sa, alebo obstáť, vydržať. Aj my, ktorí sa jej bojíme a unikáme pred ňou na tisícoraké spôsoby, vieme, že skúška, akej nás vystavuje, ponúka možnosť slobodného rozhodovania. Je to primálo?*“ ([3], 11 – 12), môžeme sa opýtať spolu s E. Farkašovou?

Dopovedať, nie odpovedať na túto poslednú otázku, by som chcela básnickými slovami Jula Rybáka: „*Ono to raz na každého príde... / Jedno: mladý – starý, / za jara či v zime. / A my silou mocou vymýšľame fígel, / jak to podlezieme, / abo preskočíme.*“ ([5], 50)

Tisícoraké spôsoby úniku pred bolesťou nemôžu zvrátiť skúšku bolesti. Dômyselné i menej náročné, dokonca celkom obyčajné a mechanické pokusy únikov sú len provizórnym „riešením“ alebo chvíľkovou rezignáciou, ktoré skôr či neskôr pominú, ale nezvrátia jej nástojčivú prítomnosť. Bolesť je vždy aj „*spôsob bytia vo svete*“ ([3], 15), aj **cesta**, ktorú si volíme a ktorou kráčame. A možno práve **jedna z Ciest**, ktorú by sme v kresťanskej symbolike mohli nazvať aj **cestou krížovou**. Práve na tejto ceste sa vyjavujú všetky antropologické, personálne a etické atribúty každého človeka a jeho schopnosť pochopiť zmysel bolesti a utrpenia.

Literatúra

- [1] BUYTENDIJK, F. J. J.: Osobní odpověď na bolest. In: *Bolest a naděje*. Vyšehrad 1992.
- [2] ČAČALOVÁ, L.: *Milostní akord*. PmD – Poezie mimo domov, München 1991.
- [3] FARKAŠOVÁ, E.: *Etudy o bolesti a iné eseje*. Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, spol. s. r. o., Bratislava 1998.
- [4] FARKAŠOVÁ, E.: O „vedľajších“ postavách v literatúre (Textokruhy II). In: *Uvidieť hudbu a iné eseje*. Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, spol. s. r. o., Bratislava 2003.
- [5] RYBÁK, J.: *Láska a smrť*. Bibliofilské vydavateľstvo pri Východoslovenskej odbočke Spolku slovenských spisovateľov, Košice 1994.
- [6] SCHOPENHAUER, A.: *Životní moudrost*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1992.
- [7] STRAUSS, P.: *Úsmev nad úsmevom*. DAKA, Bratislava 1992.
- [8] STRAUSS, P.: *Sám za sebou (Zápisky r. 1970)*. CompuGraph s. r. o., Košice 2004.
- [9] TEILHARD DE CHARDIN, P.: Smysl a pozitivní hodnota utrpení. In: *Bolest a naděje*. Vyšehrad 1992.