

ideological consciousness as a mediating part between them and a socially differentiated society. This realization cannot, however, deprive them of the self-consciousness which is inevitable for a futurist start on the development of the social reality. Culture which does not anticipate the development of reality, has nothing to tell the society and, as a matter of fact, is no culture any more even in that elementary sense of the term that it has anything to cultivate the society with and for.

## VÝVIN ETICKO-ANTROPOLOGICKÝCH NÁZOROV V RANEJ FILOZOFII INDOV

DALIMÍR HAJKO

### 1

Problém európskeho alebo ázijského centrizmu je dnes obzvlášť aktuálny. Na oboch stranách vznikajú a rozširujú sa prúdy, vychádzajúce z povedomia jedného alebo druhého kultúrneho typu, ktoré rôzne formulujú svoje projekty budúcnosti ľudstva a nemenej odlišne aj spôsob ich dosiahnutia.

Perspektíva duchovného a azda i fyzického konfliktu nie je v modernom svete zanedbateľná; hrozí stať sa po rozporoch, ktoré vyplývajú z odlišnosti spoločenského zriadenia, druhým veľkým nedorozumením medzi národmi dvadsiateho storočia, nedorozumením, ktoré má nebezpečné sklony zvecňovať každý duchovný konflikt a v ktorom sa fyzická sila stáva argumentom neraz i vo filozofickej diskusii. Jednostrannosť, nesprávnosť a tým aj škodlivosť podobných prúdov však nestačí iba konštatovať. Treba vytvoriť teóriu dorozumenia i na tomto poli, humanistickú teóriu, ktorá by vychádzala zo všetkého, čo pozitívne oba typy kultúr a civilizácií priniesli, teóriu, na ktorej by sa vytvoril reálny základ pre syntézu duchovných kultúr Východu a Západu, vychádzajúci z predpokladu ľudstva ako univerzálneho vlastníka všetkého, čo sa v rámci jeho tvorivej činnosti vytvorilo. Táto syntéza kultúr by však musela byť aplikovateľná na všetky oblasti života: na vedu, priemysel práve tak ako na literatúru alebo náboženstvo. A aby tento nový typ kultúrnocivilizačnej formácie ľudstva rešpektoval každý variant vývinu človeka a jeho myslenia, na to je potrebné, aby sa zaoberal i jeho „anomáliami“, za ktoré sa občas i dnes považujú niektoré ázijské myšlienkové prúdy, najmä vtedy, ak sú spojené so spoločenskými, pre európsky myšlienkový svet ťažko pochopiteľnými akciami. Treba si však uvedomiť, že každá takáto anomália má vo vývine civilizácie, v ktorej vznikla, svoje miesto, najmä zo stanoviska formulovaného pri spätnom pohľade na tento vývin, bez ohľadu na jej kladný alebo záporný význam z hľadiska tej či onej koncepcie; nevznikla sama od seba; poukazuje na možné smery ďalšieho vývinu, ktorým sa treba vyhnúť alebo ktoré treba využiť.

Ak dnes, v období rozvinutej technickej civilizácie v krajinách Európy a Severnej Ameriky obraciame čoraz častejšie svoju pozornosť na myšlienkovú kul-

túru Východu alebo tzv. „tretieho sveta“, má táto skutočnosť svoju pozitívnu príčinu vtom, že mnohí poprední vedci a myslitelia, usilujúci o svoj príspevok k všestrannému, harmonickému rozvinutiu osobnosti človeka, nachádzajú vo východnom myslení teoretický predobraz dodnes nerealizovaných a azda aj nerealizovateľných snáh o zjednotenie na základni etického kritéria rovnosti, ktoré by vychádzalo z poznania povahy človeka.

Nejedna z týchto a podobných snáh vychádza z idey humanizmu, ktorá má hlboké korene práve v indickej filozofii; a indickým filozofom išlo takmer vždy o to, aby tento humanizmus bol čo najmenej abstraktný. Na to nachádzame nemálo príkladov i v politickom živote modernej Indie.

O tom, že táto tradičná humanistická tendencia má dodnes významné postavenie v indickej filozofii, svedčia napríklad práce S. Rádhakrišnana a P. T. Raju, najmä pod ich spoločnou redakciou vydaný zborník *The Concept of Man*.<sup>1</sup> Títo filozofi, vychádzajúci z názoru, že ústrednou problematikou filozofie sú otázky podstaty človeka a zmyslu jeho života, usilujú o to, aby zdôraznenie významu problémov človeka a ľudských hodnôt spojené s riešením týchto otázok pomáhalo vytvárať teóriu integrálneho humanizmu. Podobné snaženia sa prejavujú i vo filozofických názoroch, ktoré zastáva R. Mukerjee, v jeho teórii mravného dovŕšenia človeka a dosiahnutia slobody poznáním a rešpektovaním „zákona integrálnej harmónie“ osobnosti. I väčšina súčasných indických nábožensko-filozofických prúdov a mysliteľov kladie tieto otázky do stredu svojej pozornosti (napr. Swami Sivananda).

Je pochopiteľné, že týmto súčasným snahám indických filozofov, ktoré sa výrazne prejavujú v skoro každom filozofickom systéme dnešnej Indie a ktoré sa viažu v mnohom na minulosť, aby mohli jej užitočné myšlienky interpretovať moderným spôsobom a prenášať ich do súčasnosti, porozumieme omnoho lepšie a úplnejšie, keď budeme poznať ich duchovných predchodcov.

## 2

Tri hlavné náboženské sústavy — *hinduizmus, buddhizmus a džinizmus* — boli významnými činiteľmi duchovného rozvoja a prvá z nich je podnes dôležitým regulujúcim faktorom v mnohých otázkach každodenného života indického národa. Z tohto hľadiska je pochopiteľné, že dominantné postavenie náboženstva v indickej mysli sa prejavilo svojším spôsobom i vo filozofii, a to najmä v raných etapách jej rozvoja.

Keď však hovoríme o zvrchovanosti náboženstva v indickej mysli, nesmieme tento fakt zjednodušiť v tom zmysle, že ak náboženstvo stálo pri kolíske zrodu filozofických úvah, mohla sa filozofia vyvíjať jedine pod jeho patronátom, a to výlučne ako filozofia teistická. Sama skutočnosť nás totiž ľahko presvedčí o opaku: Okrem teistických chápaní idey boha nachádzame v dejinách indickej filozofie aj názory ateistické, panteistické, a také, ktoré možno označiť ako pan-en-teistické.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *The Concept of Man. The study in comparative philosophy.* London 1960.

<sup>2</sup> *Pan* — všetko, *en* — v, *teos* — boh: všetko sa odohráva v bohu, ktorý je príčinou i riadia-

Panenteistická je podľa Glasenappa napr. staršia *Védánta Porahmasútry* alebo aj vývojová teória upanišád: uznáva vše-jediné Brahma, z ktorého pochádza všetko duchovné i hmotné a prostriedkom na dosiahnutie spásy je poznanie identity jednotlivjej duše a Brahmanom.<sup>3</sup> Túto významnú črtu hinduistického názoru na svet zovšeobecňujúc výstižne opisuje opäť Kumárasvámí: „V bráhmanskom učení naše nesmrtné, lahostajné, oblažujúce vnútorné Ja a Osobnosť, jedna a tá istá vo všetkom jestvujúcom, je imanentné Brahma, Boh v tebe.“<sup>4</sup>

Podobne ako v dejinách filozofie do krajnosti dovedený idealizmus oživoval materializmus a naopak, teizmus sa stával — najmä vo svojich extrémnych formách — provokáciou pre prvých hľadačov príčin a zákonov sveta, ktorá vyzývala na pokus o vytvorenie systému či koncepcie panteistickej alebo dokonca ateistickej (v Indii najmä *čarvákovci*, *Lókajáta*), často s hedonistickým nádychom a zameraním. Úrodnú pôdu pre vznik podobných náhľadov vytvárala napokon aj tá skutočnosť, že ani upanišády ani raný buddhizmus nešli vo svojom spiritualizme a iracionalizme až tak ďaleko, aby výslovne požadovali nejaké *sacri-ficium intellectus* od svojich prívržencov.

Spojitosť, ale zároveň aj diferencujúci moment — vo vzťahu medzi náboženstvom a filozofiou v Indii treba hľadať predovšetkým v širšom chápaní problematiky človeka a s ňou súvisiacich teórií eticko-antropologického charakteru. Sama filozofia sa totiž v Indii nikdy nedostala na takú úroveň, aby ju jej nositelia chápali a používali ako duchovný prostriedok aktívneho zmocnenia sa reálnej skutočnosti a jej pretrvávania. Prvé filozofické myšlienky upanišád a už aj ich zárodky z védského obdobia sa síce vyznačujú intenzívnou snahou vyrovnáť sa so svetom a definovať postavenie človeka v ňom, ale táto snaha (obsiahnutá dokonca i v spomenutom pan-en-teistickom chápaní idey božského princípu sveta) má prevažne charakter kontemplatívnosti, ktorej pôsobnosť a uplatnenie je síce vedené rozumom a vymyká sa aj z tradične chápaného védského náboženstva (možno to, pravda, interpretovať aj ako jeho rozvíjanie), ale ktorá za žiadnych okolností neprekračuje hranice vcelku pasívneho nazerania na svet, vymedzujúceho svoju bádatelskú aktivitu do oblasti ideovej špekulatívnosti v dobrom i zlom zmysle slova.

A napokon — to je od istej miery paradox — úlohu korektora na seba preberá indické náboženstvo — presnejšie systém pravidiel náboženskej morálky, ktorá myslenie, rozbehnuté na všetky strany nekonečného absolútna, privádza opäť do súvislosti s človekom.

Toto všetko sa však nedeje v nejakých za sebou nasledujúcich fázach, ale súčasne a v rámci toho istého kontinuálneho procesu, v neoddeliteľnej spätosti:

---

cim princípom sveta; prevyšuje ho tou časťou svojho bytia, ktorá sa nestala svetom. (Porov. Helmuth von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*: heslo *Hinduismus*, Frankfurt am Main 1957.)

<sup>3</sup> Teória spasenia a stavu oslobodenia je, pravda, v rámci Védántu rozvinutá širšie a mnohoroakejšie. Vyššie uvedené možno preto chápať len ako zjednodušujúci príklad.

<sup>4</sup> A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York 1943, str. 58. Stručne charakterizoval tento názov S. Rádhakrišnan: „God is in the world, though not as the world.“ (*Hindu View of Life*, Macmillan, New York 1926, str. 70.)

filozofia vystupuje z náboženstva, relatívne sa osamostatňuje, aby súčasne chápala človeka ako potenciálneho vnímateľa a aktuálneho nositeľa vše-jediného Brahmana, ktorý sa v ňom prejavuje ako duchovný princíp — individuálny *Átman*, totožný s predošlým, a zároveň i ako jednotlivca, ktorý jedine zachovávaním určitých presne vymedzených a do podrobností prepracovaných zásad každodenného života sa môže povzniesť k takémuto vzopätiu ducha.

Praktická etika indických náboženských sústav — ak ňou v tomto prípade rozumieme systém pravidiel pre každodenný život — je náuka, ktorá sa bezprostredne zaoberá človekom a jeho vzťahom k iným ľuďom a k sebe samému, ako sa on prejavuje v konaní a správaní sa jednotlivca. V tomto zmysle nie je, pochopiteľne, filozofiou a jej význam je pre filozofa nevelký a jednostranný. Keď však napriek tomu tvrdíme, že jestvuje jej vzťah k metafyzickému jadrú príslušnej teórie — v našom prípade i náboženskej sústavy —, môžeme oprávnenne predpokladať, že v tejto metafyzike (ale zároveň tiež v úzkej súvislosti s praktickou etikou) bude mať základ aj teória človeka, ktorá s oboma stránkami filozoficko-náboženského svetonáhľadu súvisí veľmi tesne, aj keď nie je na druhej strane úplne podmienená vzťahom praktickej etiky a metafyziky. A naopak, problematika človeka vo svojom najširšom chápaní sa takto javí ako základ, na ktorom možno lepšie pochopiť niektoré súvislosti vzťahov medzi filozofickými názormi a náboženskými sústavami v duchovnom živote Indie v samých počiatkoch kultúrneho vývinu ľudskej spoločnosti.

Filozofické problémy sa v Indii začali pertraktovať nie síce priamo v náboženstvom rúchu, ale v zrejmych náboženských súvislostiach. Náboženstvo svojou snahou odpovedať na otázky zmyslu ľudského života, postavenia človeka vo svete a jeho pomeru k poslednej realite — bohu, sa v Indii dostalo na takú hraničnú čiaru svojho spôsobu poznávania sveta, za ktorou už nemohlo vystačiť nielen s pojmovým aparátom primitívnych náboženských predstáv, ale ani s myšlienkovým vybavením relatívne rozvinutej teológie védského henoteizmu. V tom prípade, keď v európskej kultúre — zjednodušene povedané — nastupovala namiesto náboženstva veda, aby kvalitatívne odlišným spôsobom a na inej úrovni poznania riešila náboženstvom neriešiteľné problémy, aby jemu samému vyhradila priestor mystiky a racionálne nepostihnuteľných citových hnutí a sebe priestor poznávajúceho rozumu, v podobnom prípade v indických podmienkach táto zárodočná vedecká opozícia a vznikajúci vonkajší korelát náboženského uvažovania chýba. Preto sa všetky tieto zmeny formálne odohrávajú na pôde náboženstva, hoci i pojmová hĺbka a diferencovanosť i záujmová šírka už dávno presahujú jeho pôvodný rámec.

Je prirodzené, že obsah pomerne úzko chápaného náboženstva v západnom zmysle slova, či už ako „fantastického zrkadlenia vonkajších síl, ktoré ovládajú každodenný život ľudí v ich hlavách“ (Engels), alebo ako „v myslení, cítení, chcení a jednaní sa prejavujúca viera v jestvovanie nadprirodzených, osobných či neosobných síl, od ktorých sa človek cíti závislý“ (von Glasenapp), hodí sa aj na východné náboženstvá, ale iba vo všeobecnom, širšom chápaní. Sám osebe potom vymedzuje i približné rozhranie medzi náboženstvom a filozofiou.

V období, ktorým sa zaoberáme (t. j. prvé tisícročie pred n. l.) a ani dlho po ňom Indovia, koniec-koncov samé slovo „filozofia“ v našom zmysle vlastne nepoznali.<sup>5</sup>

Intenzívne pokusy vytvoriť z rozličných pozorovaní na nábožensko-mystickom, prípadne hedonisticko-materialistickom podklade ucelený svetonáhlad, ktorý by poskytoval a zdôvodňoval určitý systém praktických rád a pravidiel života, slúžiacich na dosiahnutie nejakého vopred vytýčeného cieľa — spasenia, oslobodenia, nirvány — však čiastočne zodpovedajú aj nášmu, európskemu chápaniu filozofie v zmysle životného usmerňovateľa.

Ak teda opakujeme, že filozofia v Indii nikdy nedospela k vlastnému sebauvedomeniu, môžeme tak hovoriť len zo stanoviska, ktoré si vymedzíme nasledujúcim spôsobom:

Filozofia v Indii — a vo východných krajinách všeobecne — nikdy sa nestala prostriedkom ľudskej aktivity prípadne sebauvyjadrením človeka, alebo vyjadrením takého druhu poznania, ktoré by svojho nositeľa výrazne vydeľovalo z prírodného celku, ktoré by ho stavalo proti nemu ako relatívne nezávislý, voči obklopujúcej ho prírode aktívny subjekt. Indická filozofia rozvíjala názor opačný, usilujúci pochopiť podstatu človeka a zmysel jeho existencie nie dobývaním sveta, ale vníkaním do jeho podstaty a napokon splynutím s ňou.

Svet nestojí v indickej filozofii proti človeku ako veličina, s ktorou ho treba uviesť do súvislosti subjektu a objektu; človeka možno podľa východných názorov poznávať len ako človeka *vo* svete, nikdy nie ako človeka *proti* svetu, proti prírodnej a spoločenskej realite. Pojem individua, individuality v západnom zmysle slova ostával Indom po dlhý čas celkom neznámy.<sup>6</sup>

Človek v indickej filozofii tohto obdobia nedospel k pochopeniu samého seba ako potenciálneho nositeľa „autentického“ bytia, v zmysle pravého, nezávislého a seba si uvedomujúceho jestvovania v rámci aktívneho formovania sa a formovania svojho okolia pre seba.

---

<sup>5</sup> Najbližšie k tomu, čo dnes rozumieme pod „filozofiou“, bol termín „ánvikšikí vidjá“, t. zn. „preskúšané vedenie“, ktorý sa nachádza už v Kautiljovej učebnici politiky a slúži ako označenie pre bádanie, ktoré k svojim výsledkom dospelo cestou správneho myslenia. Toto slovo sa však neskôr stáva synonymom pre „tarka-šástra“, t. zn. „na rozumovosti založená náuka“ a označuje potom len systém, ktorý sa zaoberá logikou a dialektikou. Aj slovo „átma-vidjá“, „vedenie o Ja“, zahŕňa len časť toho, čo počítame k filozofii. Jednotlivý filozofický systém sa nazýva v sanskrte „daršana“, t. j. „náhlad, spôsob nazerania“: spoločný výraz pre celok všetkých svetonázorových systémov však chýba, ako náhrada zaň sa dnes často používa výraz „tattavidjá-šástra“, „náuka o pravdivom vedení“. (Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Kröner Verlag, Stuttgart 1958, str. 9).

<sup>6</sup> Nesúlhasíme v tejto súvislosti s názorom S. Rádhakrišnana, ktorý píše: „Je nepravdou tvrdiť, že filozofie v Indii nikdy nedospela k sebeuvedomeniu alebo ke kritičnosti. Ba i v jejích raných stádiách bola náboženská víra korigovaná rozumovými úvahami. Svědčí o tom náboženský pokrok, zaznamenaný ve vývoji od védských hymnů po upanišady.“ (Sarvapalli Rádhakrišnan, *Indická filozofie*, 26—27, Praha 1961.)

Filozofické náhľady upanišád (o systéme tu nemožno hovoriť) si ako cieľ nekladli len vyjasnenie základných princípov bytia a podstaty kozmu, ale ich tvorcovia sa stavali zároveň do pozície neúnavných hľadačov podstatného základu človeka a zmyslu jeho života. Tieto problémy ich pochopiteľne nútili rozpracovávať aj niektoré otázky etiky medziľudských vzťahov, a tak vytvárajú (aspoň implicitne a bez výslovného formulovania) aj teóriu človeka, ktorú možno považovať za východisko všetkých ďalších eticko-antropoligických názorov bráhmizmu a napokon i raného budhizmu.

V staroindických upanišádach ešte nefiguruje v popredí chápanie človeka ako súčasti rozvinutého sociálneho organizmu; človek a „ľudská prirodzenosť“ sa skúmajú predovšetkým z hľadiska svojho vzťahu k bohu a k „božskej prirodzenosti“. Idea človeka sa v upanišádach koncipuje takmer výlučne ako súčasť široko chápanej idey boha. Z tohto hľadiska potom úvahy o postavení človeka medzi ľuďmi sú spravidla potláčané významnejším — podľa upanišádového chápania sveta — uvažovaním o vzájomnom vzťahu medzi človekom a absolútnym božským princípom sveta ako totality.

Podľa upanišádovej teórie je ontologickou podstatou všetkého jestvujúceho, príčinou vznikania a zanikania jednotlivín tvoriacich štruktúru sveta Brahman (neutrum), duchovné absolútno, neosobné a bez atribútov. Brahman je intelektom človeka nepoznatelné a pojmovovo nedefinovatelné. Dôsledne podmieňuje zmeny ontologickej reality, jej vznikanie a zanikanie, samo však nevzniká ani nezaniká.

Aby sme mohli poznávať svet, nemôže sa náš poznávací subjekt nachádzať mimo neho; podľa upanišád musí byť priamo jeho súčasťou. A aby sme mohli poznať svet dokonale, musí sa naše vnútorné Ja, naša „individuálna duša“, úplne stotožniť s týmto svetom.

Filozofia upanišád však nekončí iba pri intuicionistickej a antiracionalistickej epistemológii; dovádza svoju teóriu do krajných dôsledkov:

Všeobecný a absolútny kozmický princíp — Brahman — je identický s individuálnym psychickým princípom, nazývaným *Ātman*. Brahman teda je síce všesvetový univerzálny moment bytia, ale vzhľadom na človeka sa prejavuje iba ako *Ātman*, čiže ako vnútorná ľudská podstať, presnejšie tá časť, stránka podstaty človeka (ak pod „podstatou človeka“ rozumieme súhrn vlastností, atribútov, na ktoré možno zredukovať ľudské špecifikum bez porušenia jeho štatútu, miesta v systéme ontologických jednotlivín z hľadiska toho-ktorého filozofického systému, učenia), ktorá je vlastná všetkým veciam a javom, ale ktorá sa v človeku prejavuje zvláštnym, jemu špecifickým spôsobom.

Keď však celý problém obrátime, môžeme s menším oprávnením konštatovať, že *Ātman* je síce v človeku, je jeho dôležitou, ba podstatnou zložkou, ale nie je ním práve preto, lebo je identický s Brahmanom. Upanišádová filozofia dospela do slepej uličky preto, lebo nepoznala a nebola schopná si vytvoriť model človeka, ktorého charakteristickou vlastnosťou by bolo sebauvedomovanie a vyžívala sa napokon v prázdnych a bezobsažných špekuláciách.

*Ātman* si človek nemôže uvedomovať, môže ho poznať výlučne iba intuíciou,

vcítiením sa doň. Ak by sme aj upustili od vyslovene racionálneho chápania sebauvedomovania a priznali, že za istých okolností aj intuícia môže byť určitým druhom sebauvedomovania, ťažko by sme už mohli pripustiť, že pre človeka charakteristickým momentom sebauvedomenia je práve ten okamih, keď v sebe „vníma“ a „nazerá“ to, čo je spoločné všetkým javom. Keby sme pripustili správnosť takéhoto názoru, pripustili by sme podstatnú „rozplynutosť“ človeka v kozme. Jeho reálna závislosť na kozmických záujmoch by prestala byť reálnou, pretože realita by prestala voči človeku existovať ako realita, ale stala by sa ním samým, lebo aspoň jeho súčasťou.

V upanišádach sa však s takouto extrémnou polohou stretávame.<sup>7</sup> Upanišádová koncepcia človeka ešte neusiluje o odlišenie toho, čo je v človeku výlučne ľudské, od toho, čo je v ňom späté s prírodou, čo súvisí s jeho zakotvenosťou v ontologickom súcne, v ktorom sa ľudský druh síce nachádza, voči ktorému však svojou ontotvornosťou môže vystupovať aj samostatne.

Toto „prírodné“ chápanie človeka upanišádovou filozofiou však popri zvyškoch primitívnych názorov, ktoré ešte dostatočne nepochopili kvalitu podstatnej vydelenosti človeka z prírodného celku, skrýva v sebe myšlienkové jadro, ktoré sa stalo plodným zárodkom neskorších koncepcií:

Človek nie je chápaný ako bytosť predovšetkým rozumová, ani ako bytosť obdarená fyziologickými inštinktmi, ale predovšetkým ako bytosť, ktorej podstatou je podstata sveta. Ide teda o istý druh zabsolutizovania ontologických princípov: výlučnosť a jedinečnosť kvalít ľudskej existencie sa odmieta, pretože vraj ide iba o prejav jednej a tej istej podstaty všetkého bytia, ktorého súčasťou je sám človek.

Zaradenosť človeka do vesmírnych súvislostí vystihuje najlepšie názor upanišád, ktorý tvrdí, že Brahman je pre človeka principiálne poznateľný iba prostredníctvom Átmana, presnejšie: iba ako Átman. Napokon dospejeme k názoru, že svetový ontologický princíp možno spoznať jedine dokonalým poznaním samého seba. A keď si uvedomíme všetko to, čo sme si už povedali, zistíme, že špekulatívne úvahy a introspektívne zahĺbenie mudrcov upanišád usilovalo vlastne o poznávanie kozmických hybných síl; avšak nemohla to byť introspekcia v subjektivistickom zmysle, ale iba taká, ktorú uplatňuje nositeľ s plným uvedomením si vlastnej podradnej, čo i dôstojnej úlohy vo vesmírnom celku.

Teória človeka, ktorú obsahujú filozofické názory upanišád, resp. ktorú z nich možno utvoriť, by sa dala s prihľadnutím na to, o čom sme už hovorili, koncentrovane reprodukovať a vysvetliť takto:

#### *Po prvé*

Bytie tohto sveta, ak ho hodnotíme z hľadiska primárneho významu a zmyslu pre človeka ako mysliacu a seba si uvedomujúcu bytosť, ktorá je jeho súčasťou a zároveň jeho interpretátorom, možno podľa filozofických náhľadov upanišád vyjadrených „západnou“ terminológiou považovať za „ens a se“, za také súcno, ktorého kvality a vlastnosti závisia len od neho samého: jemu vlastný božský princíp a základ je obsiahnutý iba v ňom, nenachádza sa mimo neho, preniká

<sup>7</sup> Porovnaj napr. *Katha-upanišáda* I, 2, 15–23, III, 3.

ho; toto súcno je teda v istom zmysle (totiž v zmysle svojho kvantitatívneho rozsahu, mnohorakosti a kvalitatívnej nesúrodosti) širšie, zahrnuje nielen jednotliviny už si uvedomujúce Átman vo svete a intuitívne ho vnímajúce v sebe, ale i také, ktoré môžu tento všeobecný a všeprenikajúci princíp bytia vnímať len potenciálne, v istých vzťahoch a súvislostiach, a napokon také, ktoré sú nevedomé a Átman nemôžu „spoznať“ zo zásadných dôvodov.<sup>8</sup> Avšak svetové súcno je — na druhej strane — ponorené do onoho božského princípu, pretože tento ho prevyšuje z iného hľadiska (totiž z hľadiska svojej podstatnej, nečasovej priority), je mu nadradený ako jeho vše-jediné jadro a predpoklad jeho „a-se-itnosti“.

Takéto chápanie mohlo sa stať východiskom dualistických tendencií v indickej filozofii, hoci samo je prísne monistické. Zaujímavé je najmä to, ako sa v ňom prelína panteistické a pan-en-teistické stanovisko v chápaní štruktúry sveta. Treba však poznamenať, že v našej interpretácii ide o abstrakciu a domyslenie niektorých tendencií, ktoré v upanišádach nenájdeme nikde v tak presne formulovanom vyjadrení.

Postavenie človeka vo svete, ktorý sa štrukturuje takýmto spôsobom, možno v zásade chápať dvojako:

a) Možno ho charakterizovať ako závislé jestvovanie — obdoba „ens ab alio“ — ak predpokladáme (a to je paradox!) jeho určitú výlučnosť voči svetu a čiastočnú, relatívnu odlúčenosť od neho, alebo

b) ako potenciálne nezávislé, obsahujúce v sebe možnosť svojho oslobodenia a spasenia (nielen v náboženskom zmysle); to vtedy, ak predpokladáme jeho absolútnu súvzťažnosť k svetu a bezvýhradnú podmienenosť svetom v ontologickom zmysle, ktorá tomuto oslobodeniu predchádza a jej uvedomenie je zároveň predpokladom spasenia človeka — jednotlivca. To však vôbec nestačí: nevyhnutný je ešte predpoklad jednak univerzálnosti duchovného princípu, ktorého vrcholným a jediným vnímateľom vo svete živých bytostí je človek, a súčasne to najdôležitejšie — neschopnosť ontotvornosti ľudského individua ani ľudského rodu.

Pátranie človeka upanišádového obdobia po individuálnom duchovnom princípe, ktorý by svojou univerzálnosťou bol súčasne princípom všesvetovým, bolo vyjadrením snahy nájsť a vysvetliť jednotu človeka — ako intelektuálne a fyzicky vymedzenej jednotliviny — a sveta (vesmíru, kozmu), ako všezahrnujúcej, protikladne usporiadanej totality. Mudrcom upanišád išlo predovšetkým o taký postoj k svetu a k sebe samému, ako sme ho naznačili v bode b). Charakteristickým pre túto koncepciu bol názor, že človek nestojí oproti kozmu, ale že vo vzájomnom vzťahu oboch možno nájsť vyšší, obidvom spoločný — hoci v každom sa rôzne prejavujúci — duchovný princíp.

#### *Po druhé*

Ontologický idealizmus sa celkom prirodzene premietal do idealizmu etického. Ideál cnostného života sa neprejavuje ako výsledok istého konkrétneho postoja človeka k človeku (jednotlivca k jednotlivcovi), ale ako „znalosť večného života“.

<sup>8</sup> V ranom indickom myslení nejestvoval ešte ostro vyznačený rozdiel medzi živým a neživým. Podobne ako v najstaršej antickej filozofii sa chápal iba ako rozdiel v stupni kvality, jemnosti a nie ako rozdiel zásadný.



Ten, kto poznal, je povznesený nad akékoľvek etické kritériá,<sup>9</sup> je mimo dobra a zla. Tým, že vnikol do hodnoty všetkých hodnôt — do Átmana, strácajú preňho akékoľvek hodnotové kritériá svoj zmysel; vymaní sa z následkov svojich predošlých činov, všetko dovtedajšie konanie nemá preňho viac význam, stojí mimo zločinu a trestu: dokázal sa vymaniť z okov karmanového zákona nevyhnutnosti odplaty za každý čin v tomto alebo v nasledujúcom živote.

Tento bod v sústave upanišádového myslenia implikuje tvrdenie, že človek sa síce pohybuje vo svete zviazaný rôznymi vzťahmi a kozmickými súvislosťami, ktoré sa musia prejavíť i v dodržiavaní určitých etických noriem — avšak tieto normy sú voči poznávajúcemu človeku relatívne, ich absolútnosť v oblasti nepoznania a nevedenia sa mení na relatívnosť v oblasti vedenia — intuitívneho pochopenia podstaty vecí. V oboch oblastiach má však nadosobná zákonitosť odplaty za súhrn činov (karman) centrálné postavenie, či už ako nevyhnutne pôsobiaci alebo prekonaný faktor. Z tohto aspektu treba chápať i tvrdenie, o etickom univerzalizme indickej filozofie upanišádového až buddhistického obdobia.

### Po tretie

Vrcholným a základným problémom každej filozofie, ktorá sa snaží byť odpoveďou na otázky, týkajúce sa správneho života človeka a jeho zmyslu — a povedali sme si, že rané teologicko-filozofické úvahy Indov budeme predovšetkým z tohto hľadiska považovať za filozofiu — je problematika smrti, ako povinnosti a práva i ako hodnotového kritéria pre činy toho, kto disponuje životnými silami a schopnosťami. Tejto veľkej otázke sa pochopiteľne nevyhli ani myslitelia staroindických upanišád. Priamo sa týmito problémami zaoberali najmä v novších upanišádach. Napríklad v *Katha-upanišáde* hovorí bráhma Načikéetas bohovi smrti Jamovi: „Pochybnosť ovládne človeka v chvíli, keď myslí na to, čo sa s ním stane po smrti: Že je, tvrdia jedni, že nie je, tvrdia iní.“<sup>10</sup>

S problematikou smrti úzko súvisí aj koncepcia znovuzrodenia a kolobehu ľudských životov (sansára), ako dôsledok už spomínaného etického univerzalizmu. Morálne zákony platia v každom čase a na ktoromkoľvek mieste, lebo nie sú iba zákonmi ľudských bytostí, ktoré platia len v medziľudských vzťahoch, ale naopak, sú chápané v omnoho širších súvislostiach, ako určitá interpretácia alebo transformácia zákonov prírodných, kozmických. Podobne aj problematika smrti sa nerieši ako prevažne etická alebo antropologická otázka — hoci ide o špecifický „ľudský problém“ — ale predovšetkým ako kozmologická otázka. Úvahy o smrti sa snažia skôr vyrovnáť s problémom substančných premien ľudského telesného a duševného základu a s niektorými praktickými otázkami dôsledkov prevtelo- vania duší, než s problematikou etického zmyslu života ako spenia k smrti, prípadne s antropologickým významom uvedomenia si smrti ako zániku jednotlivca, alebo ako zlomu vo víre nepretržitého kolobehu prevtelo vania sa. Naopak, umŕtvenie tela i ducha prostredníctvom askézy, ktoré je vlastne zánikom individuality v našom zmysle slova, a teda i určitým druhom „smrti“, je v tejto koncepcii

<sup>9</sup> Porov. *Kaušítaki-upanišáda* III, 1: „...Tomu, kto ma spozná, nebude môcť byť žiadnym činom odňaté jeho miesto v nebi... ani matkovraždou ani otcovraždou, ak by ju spáchal.“

<sup>10</sup> *Katha-upanišáda*, I, 1, 20.

ideálom, cieľom úniku z onoho večného kolobehu, prejavom vyšších schopností človeka, métou ich využitia.

Fyziologická smrť teda nič neznamená, resp. znamená veľmi málo. Je iba predpokladom ďalšieho života, ktorý má — tak ako predošlý — príliš nízku hodnotu z hľadiska večne sa opakujúceho znovuzrodovania. Avšak dokonalé umŕtvenie vlastného „individuálneho“ (ak vôbec môžeme použiť tento termín) Ja, vlastnej osobnosti, nie je smrťou podobného typu, pokiaľ ho dosiahneme intuitívnym vnímaním a „stotožnením sa“ s našim vnútorným Ja — vše-jediným Átmanom: následkom podobného „stotožnenia sa“ stratí smrť takéhoto jednotlivca akýkoľvek význam, a to práve preto, že tento človek vzhľadom na nadosobný princíp už prestal byť jednotlivcom, prestal byť človekom vo všetkých špecifických črtách; prestal byť už atomizovanou súčasťou prírodno-spoločenského celku, ale stal sa týmto celkom v zmysle kvalitatívneho participovania (nie, pochopiteľne, v zmysle kvantitatívnom), rozplynul sa v ňom.

\*

Možno teda na záver konštatovať, že filozofi upanišád ešte nepozerali na človeka z hľadiska jeho špecificky ľudských vlastností, ktoré by ho vylučovali z prírodného celku a ktoré by vyžadovali zvláštny, samostatný prístup k nemu, nepoznali nijaké výlučne ľudské stanovisko záujmu o človeka, ktoré by bolo diferencované od prírodného stanoviska.

Jeden je svet, chápaný ako večné alebo dočasné prejavovanie sa jediného božstva, ktoré sa vyvíja v mnohosti, alebo túto už jestvujúcu mnohosť spravuje a manifestuje sa v nej. Ale táto mnohosť môže byť vysvetľovaná iba ako zdanie — májá — závoj, ktorý prikrýva nehybné a vo večnom pokoji sa nachádzajúce nemenné *Absolútno*.

Širokú škálu podobných názorov obsahujú upanišády. Často sú také pestré a mnohznačné, že ťažko vypátrať ich pôvodný význam. Ale jedno môžeme tvrdiť s istotou: upanišádové chápanie človeka ako „ens ab alio“ — bytia závislého — vzhľadom na božské princípy nemení nič na skutočnosti, že v upanišádach sa po prvý raz formulovala otázka o príčine ľudského jestvovania, o jeho zmysle a smerovaní, formulovala sa najkrajšie v jednej z tzv. stredných upanišád:

„Čo je prapríčinou všetkých vecí? Odkiaľ sme sem prišli? Prečo sme tu, v čom je náš základ? Na či rozkaz žijeme svoj život, v radosti i v žiali? Povedzte, mudrci!“<sup>11</sup>

#### 4

Prvá etapa vývinu filozoficko-náboženských systémov starej Indie, ktorej súčasťou je i filozofia upanišád, bola počiatkom kontinuálneho prúdu, ktorý nepretrývaný prudkými zmenami ani radikálnymi obratmi, napriek všetkej svojej vnútornej rôznorodosti a pestrosti si zachoval podnes zásadnú myšlienkovú celistvosť, stojacu na základni spoločného názoru o principiálnej jednote kozmického a

<sup>11</sup> *Svétášvatara-upanišáda* I, 1.

mravného poriadku sveta, zrejmu v čase svojich prvopočiatkov ako aj v priebehu celého svojho historického formovania, práve tak počas buddhistickej reformácie, ako i v období bráhmanskej protireformácie alebo v časoch mohamedánskeho vpádu. A pri pohľade na súčasný stav indického filozofického myslenia je ťažko nesúlasiť s moderným indickým bádateľom v oblasti veľkých filozoficko-náboženských sústav A. K. Kumárasvámim, ktorý označuje indické myslenie ako celok za „jediný z tých systémov, ktoré prežívajú s neprerušovanou tradíciou vo všetkých časoch a ktoré sú živé a zrozumiteľné i v súčasnosti mnohým miliónom ľudí.“<sup>12</sup>

Je pochopiteľné, že ak sa filozofia, ktorú možno charakterizovať takýmto spôsobom, pokúšala a dodnes pokúša presadiť svoje názory i v modernom svete Západu, vzbudzuje táto tendencia vždy a znovu dojem, že jej hlavným cieľom je obnovenie či „znovuobjavenie“ náboženstva. Tento pocit je okrem iného aj dôkazom toho, ako západné myslenie citlivo reaguje na antropologický moment, ktorý tieto učenia preniká.

Spiritualizmus ako aj — v týchto systémoch tak časté — popieranie suverenity ľudského rozumu v niektorých oblastiach poznania a na ceste ku spaseniu je na obtiaž každému materializmu a racionalizmu: obsah posolstva východnej filozofie, ktorá je vo viacerých smeroch kvalitatívne — najmä svojou metódou a svojou orientáciou — odlišná od filozofie západnej, sa preto nezriedka redukuje na všeobecný abstraktný humanizmus, prinášajúci vzájomnú úctu k dialógu a mimo-systémovú toleranciu; všetko ostatné sa neraz povrchno prehliada a odhadzuje ako nepotrebný balast.

Jestvujú, prirodzene, aj opačné tendencie, ktoré vyzdvihujú práve iracionálne, eschatologické a teistické stránky indického náboženstva a filozofie; a tie sú nemenej nebezpečné pre správne a neskresľujúce pochopenie myšlienkového dedičstva východných kultúr.

Obidva extrémne názory sa však spravidla nedokážu vyhnúť najmä určitej jednostrannosti, ktorá je im spoločná a ktorá spočíva v tom, že pri vyvracaní a popieraní názorov svojho ideového protivníka dosť často zanedbávajú faktické poznatky, dôležité najmä z hľadiska štúdia vnútornej výstavby a myšlienkových väzieb v štruktúre systémov východných filozofií. Máme na mysli predovšetkým koncepciu vzájomnej spätosti metafyzických základov filozofie, ako aj teórie mravnosti, morálky, ktorá je spravidla tesne spätá i so všeobecnými názormi na človeka. Táto viazanosť je napríklad v indickom filozofickom myslení mimoriadne dôležitá, lebo z nej pochádza a na nej buduje svoju koncepciu etický absolutizmus a univerzalizmus indického myslenia. Pravdepodobne žiaden iný typ filozofie nám nemôže tak dobre slúžiť ako príklad zakotvenosti teórie človeka v sústave ontologických princípov a názorov.

---

<sup>12</sup> A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, 3, New York 1943.

## РАЗВИТИЕ ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ В РАННИЙ ПЕРИОД ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Далимир Гайко

Актуальность проблемы европейского или азиатского центризма заставляет нас задуматься над возможностью всестороннего, гармонического развития личности человека, основанного на синтезе духовных культур Востока и Запада. Эти тенденции сказываются также в современной индийской философии (S. Radhakrishnan, P. T. Raju, R. Mukerjee, A. K. Coomaraswamy, S. Sivananda и др.) и в попытках ее представителей создать теорию интегрального гуманизма, которая, с одной стороны, была бы тесно связана с развитием этико-антропологических взглядов в индийской философии и, с другой стороны, решала бы также современные проблемы философии человека. Эти стремления можно лучше понять зная их духовных предшественников. К ним относится также философия упанишад, которая кроме объяснения основных принципов бытия и сущности космоса разрабатывала бы и некоторые вопросы этики взаимоотношений людей и, таким образом, создавала бы основу теории человека, на которой основываются все дальнейшие этико-антропологические взгляды в индийской философии. Идея человека понимается в упанишадах как составная часть более широко понимаемой идеи бога. С этой точки зрения потом рассуждения о положении человека в человеческом обществе, как правило, вытеснены на задний план рассуждениями о взаимоотношениях между человеком и абсолютным божеским принципом мира, как целым. Поиски индивидуального духовного принципа, который благодаря своей универсальности явился бы одновременно всемирным принципом, являются выражением стремления найти и объяснить единство человека как интеллектуально и физически определенной единицы и мира, как всеобъемлющего противоречивого целого. Характерным для этой концепции был взгляд, согласно которому человек не противопоставлен космосу и во взаимоотношении обоих можно обнаружить более высокий, общий обоим — хотя проявляющийся у каждого по-разному — духовный принцип.

Онтологический идеализм упанишад вполне естественно находил свое отражение и в этическом идеализме. Идеал добродетельной жизни представлялся не как результат определенного отношения человека к человеку, а как „знакомство с вечной жизнью“.

Философы упанишад еще не знают никакого исключительно человеческого уровня обследования человека, который отличался бы от естественного уровня. Однако, остается фактом, что в упанишадах впервые формулируется вопрос о причине и смысле человеческого существования.

## THE DEVELOPMENT OF ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS IN EARLY INDIAN PHILOSOPHY

Dalimír Hajko

The actualness of the problem of European or Asian centrism makes us study the possibility of all-round, harmonic unfoldment of man's personality by means of a synthesis of the spiritual cultures of East and West. These tendencies manifest themselves clearly even in the contemporary

Indian philosophy (S. Radhakrishnan, P. T. Raju, R. Mukerjee, A. K. Coomaraswamy, S. Sivananda etc.) and in the endeavor of their representatives to create a theory of integral humanism which would be connected with the development of the ethical and anthropological views in Indian philosophy and which would also respond to contemporary problems of the philosophy of man. These tendencies will be understood better if we know their spiritual predecessors. The philosophy of the Upanishads belongs among them. Besides the elucidation of basic principles of existence and the essence of the cosmos, it also investigated into some questions of the ethics of human relations, thus forming the foundation of the theory of man which can be considered as a starting point of all following ethical-anthropological views in the Indian thought.

The idea of man in the Upanishads is conceived as a part of the broadly understood idea of god. From this standpoint considerations on the position of man among people are then, as a rule, suppressed by the reflection on mutual relation between man and the absolute divine principle of the world as totality. The searching of the man of the Upanishads period for an individual spiritual principle which would be, by means of its universality, at the same time a principle concerning all the world, was the expression of the endeavor to find and explain the unity of man as an intellectually and physically defined individuality and of the world as the all-involving, contradictorily arranged totality. Characteristic of this conception was the view according to which man is not opposed to the cosmos but that in mutual relations of both of them a higher spiritual principle can be found which is common to both of them though it manifests itself in each one differently.

The ontological idealism of the Upanishads was quite naturally projected also into ethical idealism. The ideal of a virtuous life was not presented as the result of a certain concrete attitude of man to man but as the „knowledge of the eternal life“.

The philosophers of the Upanishads did not yet know any exclusively human level of inquiring into man which would be differentiated from the natural level. This does not, however, contradict the fact that the question of the cause of human existence and of its sense was formulated for the first time in the Upanishads.