

I

Keď chceme hovoriť o počiatkoch, resp. o vzniku indického materializmu, môžeme pokojne opakovať Rádhakrišnanov názor, že „materializmus je taký starý ako filozofia“¹, názor ktorý je výsledkom poznania, že dejiny materializmu v starovekej Indii nemôžeme sledovať iba od určitého, presne vymedzeného rozhrania: traduje sa, pravda, názor, že zakladateľom najvýznamnejšej školy staroindickej materialistickej filozofie bol Čarváka,² pravdepodobne bráhmaň, ktorého žiaci a nasledovníci šírili materialistické učenie po celej krajine, stretávali sa v učených rozhovoroch s prívržencami iných svetových názorov a propagovali — museli ho teda i zdôvodňovať — svoj spôsob života. Nie je napokon dôležité, ako sa menovali jednotliví predstavitelia staroindického materializmu,³ dôležitejšie je, aké názory zastávali a aké je ich miesto v dejinách indickej filozofie. Z tohto hľadiska (a tiež preto, že o Čarvákovom živote nie je nič známe) možno vysloviť názor, že Čarvákovo meno má pre dejiny starej indickej filozofie predovšetkým symbolický význam a slúži iba na označenie určitého prúdu tejto filozofie. Inokedy sa náuka staroindického materializmu nazýva *lókájatam*, „pretože trvdí, že je iba tento svet, čiže lókah“.⁴

Prvky materialistického učenia obsahoval už naivný realizmus védskych hymnov a svetonázor najstarších a stredných upanišád, takže je viac než pravdepodobné, že historický — ak ho za takého možno považovať — Čarváka nevytvoril učenie celkom nové; tzv. „Čarváka daršana“, Čarvákov (filozofický) systém, bol iba dôslednejším a fundovanejším formulovaním už dávno predtým

¹ „Materialism is as old as philosophy ... Germs of it are found in the hymns of the Rg-Veda.“ (Sarvapalli Radharkrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, London 1956, 277; český preklad Praha 1961, 271.)

² O indickom materializme ako o „Čarvákovskej teórii“ a o jeho prívržencoch ako o „čarvákovcoch“ hovorí S. Rádhakrišnan v cit. diele, London 1956; český preklad Praha 1961, str. 270, 273, 277, 691; podobne i Surendranath Dasgupta v práci *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 1922, 55; Helmuth von Glasenapp hovorí o „materializme čarvákovcov“ (der Materialismus der Carvakas) a zaraďuje ho medzi „učenia, ktoré popierajú mravný poriadok sveta“ (*Die Philosophie der Inder*, 2. Aufl., Stuttgart 1958, 126); súčasný indický filozof marxistickej proveniencie Debinrasad Chattopadhyaya vychádza z názoru, že indický materializmus sa neobmedzoval iba na systém „čarvákovcov“, ale tomuto predchádzalo obdobie živelne materialistických názorov (D. Chattopadhyaya, *Lokayata. A study in Ancient Indian Materialism*, Delhi 1959, preklad z bengálciny, ruský preklad Moskva 1961).

³ Anonymní tvorcovia indickej starovekej filozofie je omnoho väčšia, než napr. vo filozofii antickej; dejiny indickej filozofie najstaršieho obdobia sú v prvom rade dejinami systémov, nie ich individuálnych tvorcov a predstaviteľov. Chronologická neurčitost indických literárnych a kultúrnych pamiatok si vynútila to, že sa hovorí iba o ich následníctve, postupnosti a málokedy o absolútnom datovaní.

⁴ S. Rádhakrišnan, c. d., 272. V sanskrte loka (mask) = svet.

existujúcich názorov. Pretože ak aj odhliadneme od primitívneho živelného materializmu védského obdobia, nájdeme výrazné doklady materialistických tendencií v upanišádovom období; uvádzajú sa najčastejšie niektoré časti jednej z upanišád Sámavédu, *Čhándógja-upanišády*,⁵ ale materialistické prvky myslenia môžeme nájsť i v upanišáde ešte staršej, v *Kaušítaki upanišáde*, ktorá patrí medzi upanišády Rgvédu; máme na mysli vysvetľovanie podstaty života ako dychu (prána).⁶

Avšak obdobie rozkvetu staroindického materializmu,⁷ o ktoré nám v tejto štúdií ide predovšetkým, možno určiť do obdobia medzi 7. až 2. storočím pred n. l. Presvedčajú nás o tom, v prvom rade zachované narážky na materializmus v písomných pamiatkach rôzneho charakteru a citovanie materialistických názorov v spisoch odporcov, pretože pôvodné materialistické diela sa nezachovali. S odmietavým postojom voči materialistickým náhľadom a s ich reprodukováním sa stretávame v už spomenutej *Čhándógja-upanišáde*,⁸ kde sa im tiež pripisuje démonský pôvod,⁹ v *Katha-upanišáde*¹⁰ a v *Bṛhadáranjaka-upanišáde*.¹¹ Ešte viac miesta venujú materialistickým názorom a ich vyvracaniu písomné literárne pamiatky tzv. epického obdobia (od r. 600 pred n. l. do r. 200 n. l.,¹² najmä *Bhagavadgítá* (filozofická časť eposu Mahábhárata) a taktiež epická básnická skladba *Rámájanam*.¹³

V *Bhagavadgíte* sa dozvedáme, že materialisti „tvrdia, že svet je neskutočný, bez (morálneho) základu (apratistha), bez vládca, nevznikol v dôsledku kauzálnej následnosti, skrátka: je podmienený žiadostivosťou“.¹⁴ Komentátor *Šankara* (okolo 789 až 820) k tomu dokladá: „Je to názor lokájatikov, že zmyslová vášeň je jedinou príčinou všetkých živých stvorení“.¹⁵

Z buddhistických pamiatok obsahujú najviac zmienok o materialistickej filo-

⁵ Ide najmä o tieto časti: I, 9, 1; IV, 2, 1–6 (tzv. Uddálakovo učenie); VI, 8, 6. Nemecký preklad upanišád: Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Zweite Auflage, Leipzig 1905; angl. preklad *The Upanisads*, transl. by F. Max Müller, vol. I of the *Sacred Books of the East*, Dover, New York 1966.

⁶ *Kaušítaki-upanišáda* III, 2.

⁷ Tu i ďalej hovoríme o materializme v jednotnom čísle, hoci je pravdepodobné, že išlo o viaceré materialistické učenia a smery. Bolo by však veľmi ťažké presne ich diferencovať na základe dochovaných fragmentov.

⁸ *Čhándógja-upanišáda* VI, 1–16.

⁹ Tamže, VIII, 8, 1–5.

¹⁰ „Jestvuje iba tento svet a niet žiadneho vyššieho (sveta).“ *Katha-upanišáda* I, 2, 6.

¹¹ II, 4, 12; III, 2, 13; V, 5, 1.

¹² Podľa S. Rádhaakrišnana, c. d., 265–266.

¹³ *Rámájanam* II, 108, 3–17, transl. by R. T. H. Griffith, Benares 1915.

¹⁴ *Bhagavadgítá* XVI, 8; transl. by Sarvapallí Rádhaakrišnana; George Allen & Unwin Ltd., London 1955.

¹⁵ C. d., str. 386 — Podľa v. Glasenappa (*Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958, 128) sú proti materialistom namierené i verše *Bhagavadgíty* (IV, 40), v ktorých sa hovorí: „Avšak nevediaci, ktorý nemá žiadnu vieru, ktorý sa uchyľuje k pochybnostiam, hynie. Pre pochybujúce duše nie je ani tento svet, ani onen svet, ani nijaká blaženosť.“ Pravdepodobne tu však ide o útok proti skeptickému v širšom zmysle.

zofii *Díghanikája* a *Madždžhimanikája*, zbierky dlhých a stredne dlhých textov tzv. pálijského kánonu.¹⁶

Názor o veľkom rozvoji staroindickej materialistickej filozofie v tzv. budhistickej dobe podporuje i poznanie celkovej situácie indického myslenia, ktoré bolo v týchto časoch neobyčajne plodné: vydalo zo seba také osobnosti, ako bol Gautama Buddha (narodený okolo r. 560 pred n. l., zomrel okolo r. 483), učiteľ džinistov Mahávira (zomrel približne r. 477 pred n. l.), prívrženec neortodoxnej sekty ádžívikov Gošala Maskaríputra (5. stor. pred n. l.). Žili v časoch politického pohybu a spoločenskej labilnosti, ktorá na druhej strane vyvolávala ako svoj protipól snahy o upevňovanie spoločenských vzťahov, v časoch, keď každý z početných indických štátnych celkov, navzájom medzi sebou neustále bojujúcich, usiloval sa strhnúť na seba čo najväčšiu politickú moc a umožniť sebe samému širšie uplatnenie.

Charakter spoločenských zmien, ktoré sa odohrávali v období začínajúcom okolo piateho storočia pred n. l. v Indii, bol značne zložitý a historici sa dodnes nevedia zhodnúť na tom, o aké zmeny presne šlo. Je pravdepodobné, že to bol proces transformovania pôvodnej rodovej spoločnosti na kastový systém, a z hľadiska zmeny výrobného spôsobu podmieňujúceho ostatné spoločenské zmeny, že išlo o prechod z prvotnopospolnej spoločnosti k triednej spoločnosti. Táto otázka však vôbec nie je jednoduchá pre bádateľa narábajúceho pojmami, ktoré vznikli v inej — európskej — civilizačnej sfére.¹⁷

Obdobie spoločenskej nerovnováhy, pretože tak možno v každom prípade charakterizovať túto etapu indických dejín, sa pochopiteľne odrazilo i v určitých zmenách v oblasti filozofickej tvorby a náboženského myslenia: autorita najstarších svätých kníh hinduizmu — védov — je čoraz častejšie popieraná, upanišádové špekulácie¹⁸ už nemôžu postačiť ako odpoveď na páličivé problémy človeka svojej doby. Nové otázky si vyžadujú nové odpovede v oblasti morálky a medziľudských vzťahov: dáva ich Buddhovo etické učenie, prispôsobuje sa im etika a metafyzika nábožensko-filozofického učenia džinizmu a predovšetkým týmito otázkami sa zaoberajú i materialistické školy, ktoré — popierajúc akékoľvek autoritárstvo — ostro napádajú dokonca i také základné kamene indickej filozofie ako bola náuka o sťahovaní duší (sansára) a karmanový zákon.¹⁹

¹⁶ *Díghanikája* II, 23; angl. preklad z jazyka páli T. W. Rhys Davids and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogue of the Buddha*, Oxford 1899, 1910 (*Sacred Books of the Buddhism II*, III); *Madždžhimanikája* I, 513 n., angl. preklad Robert Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha (Majjhimanikaya)*, London 1926—1927, (SBB V, VI).

¹⁷ Pozri o tom J. Chesnau, *Asijský výrobný spôsob — nová etapa diskuse*, zborník *Rané formy civilizace*, Praha 1967, str. 119—152 a Maurice Godelier, *Pojem „asijský výrobný spôsob“ a marxistická schémata vývoje spoločnosti*, tamže, 153—201.

¹⁸ Podrobnejšie o nich píšem vo svojej štúdií *Vývin eticko-antropologických názorov v ranej filozofii Indov*, *Filozofia* 2, 1968.

¹⁹ Doktrína o sťahovaní duší (sansára) je uznávaná všetkými indickými náboženstvami a väčšinou filozofických učení. Jej princíp spočíva v tom, že duša zomretého nezaniká s telom ale vstupuje opäť do pozemského života v inom tele. Vzniká, tak zvláštna idealistická teória „kontinuity života“. So sansárou je bezprostredne spätá náuka o karmane, o odplate za všetky

Popieranie dosiaľ uznávaných staroindických bohov bolo vlastné všetkým trom spomenutým neortodoxným systémom, aj keď prvé dva nemožno označiť za celkom ateistické; treba si však hneď uvedomiť, že otázku ateizmu si v Indii žiaden svetonázor — azda s výnimkou materialistického — priamo nekládol. Filozofia mala v orientálnych krajinách od svojich prvopočiatkov význam predovšetkým ako návod k správne mu životu. Ak by sme hovorili v súvislosti s indickou filozofiou o dialógu medzi ateizmom a teizmom, medzi materializmom a idealizmom, museli by sme si uvedomiť, že aplikujeme pojmy západnej filozofie na myšlienkový celok odlišných kvalít: interpretovať niektoré systémy indickej filozofickej tradície ako idealistické alebo materialistické často nemá význam, pretože hlavný zmysel a posanie indickej filozofie spočívalo predovšetkým v etike a teda i vo formulovaní hlavných zásad správneho života. Z toho vyplýva, že uvažovanie o človeku bolo osou všetkých filozofických úvah starých Indov; špekulácie metafyzické, noetické, kozmogonické, prípadne logické a iné mali do značnej miery iba pomocný význam. Táto skutočnosť sa prejavila i v myslení staroindických materialistov — lokájatikov: je pravdepodobné, že materialistické názory — ako sme uviedli — sa v takej či onakej forme vyskytovali počas celého obdobia vývinu ranej indickej filozofie, avšak práve určitá neistota v problémoch medziľudských vzťahov, ktorá zachvátila predovšetkým učenia spočívajúce na mytologicko-idealistických názoroch v období prechodu indickej spoločnosti od občinového života k triednemu zriadeniu východného civilizačného typu, umožnila staroindickému materializmu presadzovať svoj svetonázor so zvýšenou intenzitou.

To všetko sa odohrávalo v období, keď vzťah indických filozofov a náboženských mysliteľov k problematike človeka sa zásadne menil, čoraz viac sa orientoval na problémy jednotlivca, na etickú podmienenosť jeho vzťahov k iným jednotlivcom alebo ľudským kolektívom. Buddhická náuka — ako reakcia na védske a upanišádový idealizmus — so svojím hlásaním etického optimizmu a tzv. „strednej cesty“ vedúcej ku spásu jednotlivca, sa vzdala viazanosti človeka na božský princíp a proti individualistickej askéze upanišád postavila antropocentrickú aktivitu v medziľudských vzťahoch. Zmena spoločenskej situácie sprostredkované podmieňovala zmeny v pohľade na človeka a presuny v hierarchii etických a filozofických hodnôt.

Jednou zo závažných príčin rozšírenia neortodoxných a „heretických“ názorov v tzv. buddhistickom období bolo skostnatenie obetného rituálu bráhmaizmu, ktorý sa stal samoúčelným prejavom tradicionalistických praktík kňazov. Pochybnosti o význame obetí viedli k snahám o reformovanie védskeho ritualizmu alebo dokonca priamo k jeho popretiu, ako to bolo i v prípade materialistických heretikov, ktorí ostro poukazovali na samoúčelnosť a nezmyselnosť podobnej viery a na zbytočnosť činov z nej vyplývajúcich.

činy: stahovanie duší sa totiž deje v závislosti od skutkov individua v predchádzajúcom živote. Karmanový zákon možno prekonať určitým spôsobom života, dodržiavaním zásad správneho konania a správania sa s ľuďmi i so živočíchmi; tak unikáme z kolobehu životov a dosahujeme svoje vyslobodenie, spasenie.

Najznámejší z materialistov tohto obdobia — a pokiaľ to môžeme vzhľadom k nedostatku prameňov posúdiť aj najvýznamnejší — bol Buddhov súčasník Adžita Késakambalin (asi 6.—5. stor. pred n. l.), pravdepodobne prvý známy teoretik a prvý učiteľ materializmu, ktorého existencia je doložená v buddhistických prameňoch,²⁰ ak odhliadneme od viac-menej legendárneho Čarváku a od niektorých upanišádových mysliteľov, ktorí mali k materializmu nepochybné sklony (napr. Uddálaka Aruni v *Čhándogja-upanišáde* VI, 1—6). Andžitovi Késakambalinovi pripisujú buddhistické pramene nasledujúce slová:

„Človek je utvorený zo štyroch elementov. Keď zomrie, zemský element sa vracia späť do celku zeme, vodný element do vody, ohňový element do ohňa a vzdušný element do vzduchu, zatiaľ čo jeho zmysly miznú do priestoru. Štyria muži dvíhajú telo na márach; klebetia (o mŕtvom človeku) až po horiacu hranicu, na ktorej jeho kosti získavajú farbu holubieho krídla a jeho obeť sa obracajú na popol. Sú bláznami tí, ktorí kážu dobročinnosť; a tí, ktorí zastávajú existenciu (imateriálnych kategórií), hovoria prázdny a lživý nezmysel. Keď telo umrie, blázon i mudc rovnako podliehajú rozkladu a zániku. Nemôžu prežívať po smrti.“²¹

S teóriou štyroch (prípadne troch alebo piatich) skladobných elementov večerého súcna sa stretávame už v upanišádach,²² no až materialistickí filozofi dokázali túto abstrakciu využiť ako základný moment pri budovaní etického systému: zo splývania týchto základných elementov — ktoré sa podľa nich nachádzajú vždy a všade, i v človeku, ako jediné konštituujuce prvky, na ktoré možno zredukovať človeka práve tak ako ktorýkoľvek predmet v prírode — zo splývania s ich pôvodným, nediferencovaným celkom dokazovali materialisti márnosť všetkého usilovania o poznanie nejakého absolútna — ktoré i tak nejstuje, a ktoré je preto zbytočné hľadať; a pokiaľ sa toto hľadanie absolútna v nematerialistických náukách súčasníkov viazalo na určitý spôsob života, prípadne podmieňovalo určité konanie, správanie sa a dodržiavanie istých morálnych zásad (a tak je to takmer v každom staroindickom filozoficko-náboženskom systéme) popierali staroindickí materialisti i tieto zásady ako lživé výmysly a koncipovali svoju vlastnú teóriu uplatnenia ľudských schopností v tomto živote, ktorého cieľom a zmyslom má byť podľa nich radosť a zmyslový pôžitok.

Nie vždy boli materialistické názory vyslovené tak pregnantne ako v uvedenom citáte údajného výroku Adžitu Késakambalina; niekedy sa prejavovali

²⁰ *Dighanikája*, I, 55; angl. preklad F. W. a C. F. A. Rhys Davids, London 1899, 1910 (SBB II, III).

²¹ *Dighanikája*, I, 55, cit. angl. preklad.

²² Porov. napr. *Čhándogja-upanišáda* 6, 2, 3 n., cit. angl. a nem. preklad, kde sa hovorí o troch pôvodných elementoch, z ktorých vzniklo všetko bytie. Helmuth v. Glasenapp však zastáva názor, že učenie, ktoré je na tomto mieste vykladané, „nemožno označiť s H. Jacobim za materialistickú teóriu, pretože elementy sú predstavované ako mysliace božstvá...“ (H. v. Glasenapp, c. d., 126).

ako skepticizmus, mravný nihilizmus alebo pohrdanie autoritami. Napriek tomu sa však pokúsime určiť niektoré základné črty, ktoré boli typické pre indický materializmus tohto obdobia. Patria k nim podľa nášho názoru tieto charakteristické znaky:

1. Náuka o bytí spočíva na tvrdení, že všetko, čo existuje, teda i človek, sa skladá zo štyroch (prípadne troch alebo piatich) hmotných prvkov, ktorými sú zem, voda, oheň a vzduch (niekedy k nim pridávali ako piaty prvok éter). Duša, ktorá by bola odlišná od tela, ani žiadna iná duchovná imateriálna substancia nejestvuje. Tieto názory priamo podmieňujú materialistickú teóriu človeka: duševno v indivíduu vzniká kombináciou základných elementov. Indický materializmus patril medzi tie učenia, ktoré popierali existenciu akéhokoľvek transcendentna.

2. Negativizmus v otázke posmrtného života: človek po smrti zaniká bezo zbytku, náuka o sansáre (sfahovaní duší) je lživá, karmanový zákon neplatí. Obete, ktoré majú obetujúcemu zabezpečiť po smrti dobro, nemajú z tohto dôvodu zmysel, všetko sú to len výmysly podvodných bráhmanských kňazov.

3. Senzualizmus a empirizmus v poznávaní sveta: možno veriť len vlastným zmyslom,²³ autoritu védov a posvätných kníh treba zásadne popierať. Absolutizovanie skúsenosti je v staroindickom materializme stavané ako opačný protipól oproti inému extrému — neplodným špekuláciám. Materialisti boli súčasne zástancami relativizmu v poznaní, pretože všetky názory ľudí sú podľa nich subjektívne podmienené.

4. Sprievodnými znakmi materialistických učení boli: hedonizmus, životný optimizmus a vulgárny ateizmus, ktoré logicky vyplývali z prechádzajúcich názorov.

III

Je iba predpokladom, že indický materializmus jestvoval v ucelených myšlienkových formuláciách od najstarších čias vývinu filozofického myslenia v Indii; je však na druhej strane dokázateľným tvrdením, že jednotlivé — i keď fragmentárne — materialistické názory a názorové tendencie nachádzame v pomerne hojnom počte v dielach filozofického i literárneho charakteru predbudhistického i pobuddhistického obdobia, a to nielen v kultúrnych pamiatkach písaných sanskrtom, ale aj v tých ktoré boli vytvorené inými jazykmi.²⁴ To všetko nasvedčuje tomu, že staroindický materializmus nebol iba nejakým náhodným výplodom pôžitkárskeho jednotlivcov, že hedonistický spôsob života, ktorý do istej miery propagoval, bol podopieraný relatívne vyspelými a prepracovanými

²³ Vládca Pájasi, prívržencem materialistického učenia, napr. vizuálne sledoval počas zložitých pokusov s odsúdenými zločincami, ako duša opúšťa telo mŕtveho, aby tak preukázateľne zmyslovo zistil jej existenciu. (Pozri o tom J. Filipický, *Materialistické tradice v indickém myšlení*, Fil. čas. 4, 1968, 505—506.

²⁴ Pozri napr. preklady z tamilčiny v práci A. M. Pjatigorskij, *Materiály po istorii indijskoj filosofii*, Moskva 1962.

názormi: v opačnom prípade by sme ťažko vysvetľovali rozšírenie jeho učení a snahu ostatných filozofov o ich vyvrátenie.

Ďaleko najväčšou zásluhou indických materialistických mysliteľov a zároveň najvýraznejšou odlišnosťou od idealistických a náboženských smerov bolo popretie posmrtného života a poukázanie na nevyhnutnosť smrti, po ktorej už nenasleduje nič. Život človeka zaniká v prázdnote, jeho činy sú viazané iba na jeho existenciu, pre neho samého strácajú význam v okamihu umierania: hinduistický karmanový zákon o odplate za vykonané činy je z tohto hľadiska nepotrebný a staroindickí materialisti ho popierajú.

Uvedenie si tohto prázdna, v ktorom mizne život ľudského jednotlivca, neobsahovalo prvky spoločné s buddhistickým učením o nirváne. Nirvána síce býva charakterizovaná ako „rozplynutie“, totálne oslobodenie a súčasne odosobnenie človeka dosiahnuté spravidla askézou — vždy má však pozitívny zmysel — prerušenie večného kolobehu znovuzrodzovania a dosiahnutie stavu splynutia s božstvom. Avšak smrť bola pre staroindických materialistov vymedzená výhradne a výrazne negatívnym spôsobom, problém smrti bol vyslovený v celej svojej nahote a drastičnosti, nezahalený žiadnymi eschatologickými ani teologickými útechami.

Zatiaľ čo napr. Bhagavadgítá kladie otázku, ako môžeme usmrtiť vnútorné Ja, keď vieme, že je nezraniteľné a večné,²⁵ pre čarvákovcov-lókajatikov už žiadne vnútorné Ja, žiadna duša nejestvuje: o smrti človeka má význam hovoriť iba ako o jednotnom, jednorázovom a v zmysle svojej platnosti vzhľadom k jednotlivcovi absolútnom akte, voči ktorému sa správa ľudská bytosť ako homogénna, celistvá jednotka, ktorá zaniká zásluhou svojej evidentnej a nepopierateľnej vlastností zanikať bezo zvyšku a výlučne len ako celok.

Indickí materialisti vyriešili „veľkú tému“ smrti tak, že smrť človeka považovali za jedinú a nevyhnutnú etickú hranicu a normu: po nej už nasleduje iba nedefinovatelné prázdno, ale pred ňou je život plný, pokiaľ ho jednotlivec dokáže naplniť svojimi činmi. Iba v priebehu tohto plného života, ktorý je nami bezprostredne vnímaný a žitý, má človek možnosť uplatniť sa ako človek. Je nezmyslom hľadať predpoklady tohto uplatnenia v transcendentnej oblasti.

Doktrínu o sťahovaní duší (sansára), pôsobiacu v súlade so zásluhami a činmi v predchádzajúcich zrodeniach (karman), ktorá je platná pre všetky idealistické indické filozofie, nepovažujú materialisti za reálne platnú ani z toho dôvodu, lebo je racionálne nezdôvodniteľná, zmyslami nezistiteľná a empiricky nedokázateľná. Existenciu transcendentných javov („transcendentna“ z gnozeologického, kantovského hľadiska) indickí materialisti popierali. Nič principiálne nepoznatelné nejestvuje.

Strata viery v *iné* kritériá pravdivosti morálnych hodnôt než v zmyslové zážitky a pocity a rozumové dokazovanie viedla od spekticizmu až k nihilizmu a k hedonizmu v názoroch na spôsob života. Základným cieľom života sa pre staroindických materialistov, ako sme už spomenuli, stala radosť. Treba však

²⁵ *Bhagavadgítá*, II, 21, cit. preklad.

upozorniť na to, že bola chápaná nielen vulgárne, vo význame zmyslového pôžitku, ale aj vo význame radosti z dobrého činu a užitočného poznania, ktoré mohlo spríjemniť život sebe i druhým ľuďom.

IV

Na vrchole systému hodnôt upanišádovej filozofie stál duchovný Átman, ktorý jediný sa považoval za dôstojný objekt ľudského poznávania a ktorý zároveň ako predmet sebaskúmania, autoreflexie mohol vystupovať aj ako symbolizovanie antropologických a súčasne i kozmických hodnôt človeka.

Učenie indických materialistov však nehladalo v človeku ani v prírodnom poriadku žiaden im nadradený vyšší princíp božského pôvodu a charakteru. Človek sa tak v istom zmysle stáva účelom sám sebe; vyhľadáva radosť — nie preto, aby si zabezpečil lepšie znovuzrodenie, ale iba preto, že svoj život vedie po ceste konania, ktoré nie je závislé na nijakých transcendentálnych faktoroch bytia. Táto antropologická samoúčelnosť má svoje korene v analógii s chápaním reálneho sveta, ktorý podľa staroindických materialistov takisto nemá žiadne transcendentné pozadie a jeho pôvod i jeho zmysel spočíva iba v ňom samom.

Ak však reálny svet nemá z ontologického hľadiska žiadnu transcendentnú príčinu, musia indickí materialisti urobiť zásadné zmeny v tradičnej koncepcii hierarchie hodnôt — predovšetkým etických — a to najmä vzhľadom k ortodoxným systémom bráhmaizmu. Pri tejto príležitosti si musíme uvedomiť ten fakt, že staré védске náboženstvo bolo vo vedomí obyvateľstva árijskej Indie hlboko zakorenené a už dávno svojimi kultami prenikalo aj do jej neárijskej časti; to nám do určitej miery vysvetľuje skutočnosť, že materialistický svetonáhlad sa v Indii nepresadil v takom rozsahu, ako názory jeho odporcov.

Podľa upanišádových mysliteľov bol systém etických hodnôt a noriem záväzný pre každého, kto chcel žiť dobrým a správnym životom, v snahe dosiahnuť poznanie Átmana, alebo sa k nemu aspoň priblížiť. Keď však dosiahol toto poznanie, ocitol sa mimo dobra a zla, v oblasti etického relativizmu, pretože mal zo svojho stanoviska vymedzený obzor pohľadu na svet a na jeho hodnoty do takej šírky, ako mu to jeho nová „podstata a prirodzenosť“ dovoľovala. Predstava iného sveta, ktorý sprostredkuje znovuzrodenie v určitej forme, síce zmiernovala strach pred smrťou (a bola azda aj dôvodom pre nižšie ocenenie hodnoty ľudského života), zároveň však bola iba náhradným kritériom hodnoty ľudských činov a veľmi ťažko mohla spĺňať funkciu etického kritéria.

Možno povedať, že popretie akejkoľvek inej skutočnosti okrem tej, ktorú človek „žije“, vníma a pociťuje, vytvorilo v axiológii, ktorú možno vypátrať v náukách staroindických materialistov, určité vákuum, nevyhnutne vyžadujúce doplnenie o prijateľné (danou kultúrno-historickou úrovňou myšlienkového rozvoja) hodnotové kritérium.

Nové chápanie smrti, aj keď bolo pokrokom v tom zmysle, že protestovalo

proti bezobsažným teistickým a eschatologickým špekuláciám, nebolo v tom smere dostačujúce, lebo smrť bola podľa neho iba rozhraním medzi bytím a nebytím, medzi plnosťou zmyslami vnímaného sveta a prázdnotou jeho neexistencie, totálneho rozkladu vnímateľa. Smrť sa stala abstraktnou hranicou medzi bytím a nebytím, pojmom bez obsahu.

Keby boli materialisti ponechali smrti aspoň aureolu neznámeho, tajuplnosti a záhadnosti, bola by mohla azda slúžiť ako nekonečná priepasť, do ktorej sa rúti všetko, čo má význam pre nás, pokiaľ žijeme. Stala by sa tak akýmsi absolútnym, zbožšteným kritériom hodnoty ľudských skutkov. Avšak vzhľadom na to, že umieranie — prechod žijúcej bytosti k smrti — bolo predstavené celkom naturalisticky — predovšetkým ako rozklad hmotného základu ľudského jednotlivca, s ktorým súvisí neoddeliteľne i bezzvyškový zánik jeho duševného príviesku — nemohla takúto pozíciu zaujať. Na vyššej úrovni ako staroindický materializmus riešil túto problematiku raný indický buddhizmus.

Podľa chápania indických materialistov človek nenachádzal spoľahlivé kritérium pre hodnotenie morálnosti či nemorálnosti svojho konania v sebe ani mimo seba: materialisti neuznávali také bezprostredné „božské“ spojenie medzi človekom a prírodným celkom ako filozofi upanišádového obdobia, nepoznali, resp. neuznávali panteistický upanišádový princíp „tat tvam asi“ („to si ty“)²⁶ — a na druhej strane zas ich uvažovanie o tomto vzťahu neprebiehalo na takej rovine, aby dokázalo vzhľadom na prírodu vyprodukovať názory o oddelenosti — v zmysle subjektu a objektu — medzi človekom a prírodným celkom, do ktorého je tento človek zaradený, „situovaný“. Len preto hľadali prívrženci materializmu niekedy únik v krajnostiach hedonizmu, v zmyslových rozkošiach a v pôžitkárstve. Ich „životný optimizmus“ bol antropologickým pesimizmom z hľadiska zániku jednotlivca po jeho fyzickej smrti: bol to odvážny pohľad na problém človeka najmä preto, lebo materialisti neuznávali možnosť ovládnutia mechanizmu života a smrti nezaoberali sa ním, prijímali ho ako prírodnú danosť. Smrť bola pre nich koncom všetkých schopností človeka, ich konečným a absolútnym zánikom.

Pre materializmus aj z týchto — alebo práve z týchto — dôvodov stratili akýkoľvek zmysel asketické ideály upanišád. „Zatial čo upanišády predpisujú rezignáciu, prísny život a rozvíjanie univerzálnej dobroty a lásky, materialisti hlásajú náuku neovládanej energie, sebauplatňovania a voľného pohrdania akoukoľvek autoritou.“²⁷ Uznávajú jedine hmotu (presnejšie niekoľko hmotných elementov), ako stavebný materiál celého sveta, pretože hmotné prvky vytvárajú i človeka. Učenie staroindických materialistov o hmote ako základe bytia bolo tak obohatené o zaujímavý antropologický aspekt.

Na záver by sme namiesto ďalšieho hodnotenia staroindického materializmu chceli uviesť poznámku, že takýto postoj k človeku, k jeho životu a k ľudskému konaniu mohol postaviť prívržencov materialistickej filozofie v starej Indii pred názorovú dilemu:

²⁶ Pozri o tom moju štúdiu vo *Filozofii*, 2, 1968.

²⁷ Sarvapalli Rádhaakrišnan, *Indická filozofia I*, Praha 1961, 275.

Možno — za predpokladu, že príroda je necitlivá voči ľudským potrebám a voči človekom uznávaným hodnotám — obhajovať názor, že človek je sám sebe vrcholným a jediným hodnotovým kritériom, názor, že jeho blaho a pocit spokojnosti a duševnej i fyzickej vyrovnanosti je najvyššou normou ľudského konania a správania sa?

Alebo — na druhej strane — že človek ako taký je in abstracto mimo dobra a zla z hľadiska etického, teda názor, ktorý hľadá v človeku čosi „božské“, resp. mimosvetké a ktorý je tým do istej miery príbuzný názoru mysliteľov upanišádového obdobia?

Oba názory by podopieralo najmä ostré odmietnutie učenia o sansáre a karmanového zákona, tak typické pre všetkých materialistov. Nemôžeme, pravda, s určitosťou tvrdiť, že „dilemu“ v staroindickom materializme buddhistického obdobia formulovali s takou presnosťou a vyhranenosťou jednotlivých stanovísk, ba či vôbec došlo k jej formulovaniu ako problému, ktorý treba riešiť. Pravdepodobne nie; ak ju uvádzame na tomto mieste, tak len ako ilustráciu dvoch tendencií, ktorá sa v rámci indického materializmu v priebehu siedmeho až druhého storočia pred n. l. očividne prejavovali.

ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Далимир Г а й к о

Осветы на вопросы о смысле человеческой жизни мы находим не только в философских и этических концепциях буддизма и джинизма, а также во взглядах индийских мыслителей — материалистов. Индийский материализм, хотя и его идеи сохранились лишь в отрывках и в трудах его противников, представляет собой один из четырех основных элементов (наряду с браманизмом, джинизмом и буддизмом) философии индийцев. Мы можем лишь предполагать, что индийской материализм представлял собой цельную философскую систему с древнейших времен развития философского мышления в Индии; но, с другой стороны, следует считать доказанным утверждение, что отдельные, отрывочные материалистические тенденции в большом количестве представлены в произведениях философского и литературного характера, относящихся как к добуддистскому, так и к послебуддистскому периоду, причем не только в произведениях написанных на санскритском языке а также в иноязычных произведениях.

Индийский материализм также не отказывается от искания субстанции бытия (он приходит, например, с теорией четырех элементов), но его основное значение заключается в создании такого взгляда на человека и на его отношение к миру, который резко противоположен браманизму.

Наибольшей заслугой индийских материалистов и одновременно наиболее выразительным отличием от идеалистических и религиозных течений было их отрицание загробной жизни и указание на неизбежность смерти, после которой ничего больше не следует. Осознание этой пустоты, в которой пропадает жизнь человеческого индивидуума, не заключало в себе элементов общих с учением о нирване. Хотя и нирвана, как правило, характеризуется как „рассеяние“, полное обезличение человека, достигаемое, как правило,

путем аскезы, она всегда имеет положительное значение: прекращение постоянного круговорота возрождения и отождествления с богом. Но для индийских материалистов смерть определялась явно отрицательным способом, незатуманенным никакими эсхатологическими и теологическими утешениями.

Отрицание какой бы то ни было дорогой действительности кроме той, в которой человек живет, которую воспринимает и ощущает, создало в аксиологии, которую можно обнаружить в учениях индийских материалистов, определенный вакуум, нуждающийся в заполнении приемлемым критерием ценности. Новое поимание смерти не было в этом отношении достаточным, так как смерть, согласно этому пониманию, была лишь границей между бытием и небытием, между полнотой воспринимаемого мира и пустотой его несуществования, полного разложения и гибели воспринимающего.

COMPREHENSION OF MAN IN OLD INDIAN MATERIALISM

Dalimír Hajko

Replies to the problems of the sense of human life can be found not only in the philosophical and ethical conceptions of Buddhism and Jainism but also in the views of Indian materialistic thinkers. Indian materialism — though its thoughts have been preserved only in fragments and in the writings by its adversaries, is — together with Brahmanism, Jainism and Buddhism — one of the four big wholes of thought in early Indian philosophy. It can only be assumed that Indian materialism existed in rounded formulations of thought since the oldest times of the development of the philosophical thought in India. On the other hand, it can be proved that the individual, fragmentary materialistic tendencies are rather numerous in the works of a philosophical and literary character of the pre-Buddhistic as well as post-Buddhistic period, and that not only in the works written in Sanskrit but also in those created in other languages.

Even Indian materialism does not give up the search for the substance of being (e. g., it creates the theory of four elements), but its basic meaning consists in conceiving such a view of man and his relation to the world, which was in a sharp contradiction to Brahmanic doctrine. Indian materialists denied life after death and pointed out the inevitableness of death which is followed by nothing at all; this is their greatest merit and, at the same time, the most clean-cut difference from the idealistic and religious movements. The realization of this emptiness in which the life of human individuals vanishes, did not contain common elements with the doctrine on nirvana. Although nirvana is sometimes characterized as „dissolution“, total impersonalization of man, reached, as a rule, by asceticism, it has always a positive meaning: the interruption of the eternal course of rebirths and the attainment of the state of merger in the Deity. However, for Indian materialists death was defined in a markedly negative way, without any eschatological and theological consolations.

The denial of any other reality except for that which is „lived“, perceived and felt by man, created in axiology which can be found out in the teaching of Indian materialists, a certain vacuum which necessarily needs completing by an acceptable criterion of value. In this direction the new conception of death was not sufficient because death was, according to this conception, only a dividing line between being and non-being, between the fullness of the perceived world and the emptiness of its non-existence, of total decay and extinction of the percipient.