

BHAGAVADGÍTÁ A JEJ KONCEPCIA ČLOVEKA¹

DALIMÍR HAJKO

Medzi významné úlohy každej filozofie patrí vyriešenie jej vzťahu k iným svetonázorovým a filozofickým sústavám, ich kritické hodnotenie. Marxistická filozofia okrem konštruktívneho formovania vlastných názorov venuje značnú pozornosť i tejto problematike. Poznávanie filozofického myslenia rozvojových krajín, tzv. „východnej filozofie“ (do ktorej zaraďujeme i názory indických filozofov) začína byť v rámci marxizmu stále dôležitejšie: svedčia o tom nielen práce marxistických filozofov (z viacerých spomeňme len sovietskych vedcov A. D. Litmana, M. P. Anikejeva, M. A. Pjatigorského, S. N. Grigoriana a ďalších), ale i potreba reagovať na otázky súvisiace s duchovným oslobodzovaním sa týchto krajín spod vplyvov kultúry svojich niekdajších európskych vládcov. V Indii nachádzajú tieto snahy pevnú oporu v starých indických tradíciách; to nás oprávňuje tvrdiť, že len poznaním kultúrneho dedičstva tejto krajiny dobre porozumenie novým snaženiam jej ľudu. Príspevkom k tomuto poznaniu chce byť i predkladaná štúdia.

1.

Indická filozofia v najstaršom období svojho vývinu sa zaoberala človekom, po prvé, z hľadiska jeho vzťahu k iným ľuďom, po druhé, z hľadiska jeho situovanosti vo vesmírnom celku, po tretie, z hľadiska jeho sebauvedomovania skúmala vzťah človeka k sebe samému, a napokon po štvrté, z náboženského hľadiska. Všetky tieto prístupy k problematike človeka sa striedavo, jeden častejšie, iný menej často, dostávali do popredia záujmu staroindických filozofov, podľa toho, aké otázky a problémy so sebou prinášal vývin filozofického myslenia a aké odpovede si vyžadovala spoločenská situácia i sociálne postavenie jednotlivca v tom-tom období.

Avšak napriek všetkej pestrosti náhľadov a riešení môžeme povedať, že záujem o pozitívnu odpoveď na problémy ľudskej existencie bol v starej Indii mimoriadne veľký a vždy nástojčivo pocitovaný.

Z tohto dôvodu — a z dôvodu mnohých originálnych riešení jednotlivých otázok človeka — ostávajú indické nábožensko-filozofické systémy práve tak, ako i materialistické názory aj v modernom svete zdrojom inšpirácie a poučenia, no súčasne sú takou oblasťou filozofie, s ktorou sa Západ, usilujúci o univerzalizmus duchovnej kultúry, musí náležite vyrovnáť.

Jedným z najdôležitejších filozoficko-náboženských diel starovekej Indie je Bhagavadgítá. Jej učenie je dodnes živé v krajine svojho vzniku; každý kto pozná dejiny modernej Indie a jej boj za politické a hospodárske oslobodenie spod koloniálneho útlaku, vie, aký význam mala Bhagavadgítá na filozofické a etické ná-

¹ Táto stať voľne nadväzuje na moje predchádzajúce štúdie z dejín indickej filozofie, publikované v tomto časopise: Vývin eticko-antropologických názorov v ranej filozofii Indov, *Filozofia* 1/1969 a Chápanie človeka v staroindickom materializme, *Filozofia* 6/1969.

hlady, ktoré hlásal Mahátmá Gándhí. Nazdávame sa, že pre poznanie a posúdenie novodobých filozofických prúdov je nevyhnutné poznať aj ich historické zázemie.

Bhagavadgítá je filozofická časť staroindického eposu Mahábhárata a ako taká býva považovaná z kultúrnohistorického a z dejinofilozofického hľadiska za dovŕšenie a v istom zmysle aj za uzavretie myšlienkového snaženia tzv. stredných upanišád (Švétášvatara-, Katha-, Íša- a Mundakaupanišáda), a to aj napriek tomu, že názory na dobu vzniku skladby sú rozličné a neraz si odporujú.

Sarvapalli Rádhakrišnan sa vyjadril o Bhagavadgíte ako o najpopulárnejšej náboženskej básni v sanskrtskej literatúre. „Je to kniha, podávajúca naučenie o filozofii, náboženstve a etike. Nie je pokladaná za šruti čiže zjavené písmo, ale považuje sa za smrť, čiže tradíciu. Ak však vplyv, ktorý má dielo na myseľ človeka, je akýmsi kľúčom na určenie jeho dôležitosti, potom Gítá je najvplyvnejším dielom v indickom myslení.“²

Nás však viac ako doba vzniku a ešte viac ako spoločensko-kultúrny vplyv básne, vyplývajúci z jej popularity, bude zaujímať význam skladby z hľadiska vývinu staroindických názorov na človeka. V tomto smere znamená Bhagavadgítá oproti tzv. stredným upanišádam určitý pokrok.

2.

Už niektoré upanišády hovorili o dvoch stránkach poslednej reality — najvyššieho božského princípu, ktorý bol na jednej strane charakterizovaný ako neutrálny Brahman (resp. ako Átman),³ teda ako absolútne, nemenné bytie, ktoré je — samo bez príčiny — poslednou príčinou všetkých vecí a celého svetového diania a na druhej strane ako osobný boh, nazývaný Íšvara, riadiaci priamo a bezprostredne osudy ľudí, objekt ich uctievania, prosieb a oddanosti. Táto druhá stránka koncepcie chápania boha ako božskej *bytosti* je formulovaná vyhraneným spôsobom práve v Bhagavadgíte.

Potreba osobného boha bola na jednej strane prejavom ďalšieho „zovnútorňovania“ filozofie, na druhej strane reagovala stále intenzívnejšie na problémy vzťahov jednotlivca a spoločenského celku. Išlo tu teda o zdanlivo divergentný vývin dvoch fenoménov v rámci toho istého neustále rozširovaného záberu pohľadu na skutočnosť človeka. Indická filozofia tzv. epického obdobia sa — i keď spravidla neuveďmele — obracala čoraz častejšie na jednotlivého člena ľudského spoločenstva, jednak ako na objekt svojho záujmu (do značnej miery totožného so záujmami vtedajšej spoločnosti), jednak ako na svojho adresáta.

Človeku Bhagavadgíta už pochopiteľne nestačil henoteizmus védskych hymnov, ani absolútny a neosobný božský princíp upanišád. Do popredia sa dostáva monoteistická tendencia, ktorá sa líši od monoteizmu upanišád chápaním vzťahu medzi človekom a bohom: smeruje k uctievaniu osobného boha, ktorý by bol človeku „radcom“, ktorý by ho viedol v životných situáciách a ktorého uctievanie by spočívalo na vrúcnej oddanosti k nemu. V náboženstve Bhagavadgity stráca

² Sarvapalli Rádhakrišnan, Indická filozofia I, Praha 1961, 507.

³ O problematike brahman-átmanového princípu vo filozofii upanišád pozri okrem iného moju štúdiu vo Filozofii 1/1969.

význam obetný kult rovnako ako upanišádové špekulácie. Hlavnému hrdinovi Bhagavadgíty — Ar d ť u n o v i — sa vo chvíli jeho sklúčenosti a váhania pred osudným rozhodnutím prihovára osobne boh Kršna. Kým v upanišádach bohovia síce vystupovali, ale s človekom sa dostávali do kontaktu a priameho styku obvykle až po jeho smrti, v Bhagavadgíte teda dochádza aj v tomto smere k pre-
lomu.⁴

Človek potreboval takto chápaného boha najmä preto, lebo začínal poznávať svoje kvality stále výraznejšie v ich spoločenskej zaradenosti. Nech nás nemýli v tejto súvislosti, že v Bhagavadgíte sa stretávame aj s pojmom nirvány: človek Gíty, pokiaľ sa snaží dosiahnuť nirvánu, je človekom, ktorého usilovanie o tento stav absolútneho pokoja a splynutia s božstvom je samostatnejšie (v zmysle zvýše-
ného sebauvedomovania), než to bolo u človeka upanišád.⁵ Do istej miery sa už začal vymaňovať z nehybnej spätosti s večným, panteisticky alebo inak chápaným božstvom, začínal poznávať, že stojí „mimo neho“, že pojem človeka nemožno interpretovať výlučne prostredníctvom pojmu boha, začínal chápať svoje oslobodzovanie tak, že vytúžený stav nekonečnej blaženosti môže dosiahnuť iba vytrvalým snažením, nevynímajúc z neho ani praktickú činnosť zameranú voči okolitej prírode, ani skutky, týkajúce sa vzťahov medzi ľuďmi navzájom. Požiadavka usmerňovania vlastného správania stala sa predpokladom pre chápanie človeka ako spoločenského tvora.

Cesta poznania a dosahovania boha však nie je podľa Bhagavadgíty iba jedna. Bhagavadgítá upúšťa od striktného asketického ideálu upanišád, ktorý sebaopotláčanie, schopnosť umŕtvenia žiadostí a túžob vlastnej osobnosti — ako prostriedok stotožnenia sa s Átmanom — kládol na vrchol stupnice prakticko-
etikých hodnôt. Človek Gíty má povinnosti aj voči iným ľuďom a najmä voči spoločenstvu, v ktorom žije.⁶

Podľa učenia Bhagavadgíty má rovnaký význam „introvertná“ *džňána* — *joga*, nachádzajúca svoje uplatnenie v hľbaní a v mystickom zrení ako vo svojom ciele a odvracajúca záujem toho, kto hľadá oslobodenie, od spoločenského života, a takisto aj „extrovertná“ *karma* — *joga*, ktorá je metódou praktického správania a vychádza z poznania interindividuálnych vzťahov. Obidva spôsoby uplatnenia človeka vo svete, a tým i jeho sebaformovania, sú podľa Bhagavadgíty správne, každý je, pravdaže, vhodný pre iný typ ľudí.⁷ V tomto zmysle predstavovali teda myšlienky Bhagavadgíty nielen rozvíjanie názorov upanišád, ale aj určitú zápornú reakciu na ich svetonáhľad, ktorý vo väčšine prípadov potláčal činnosť jednotlivca a aktivitu človeka obmedzoval na sebadisciplínu a askézu, na asketické ovládnutie fyzických i psychických procesov, ktoré sa v jeho organizme odohrávajú.

⁴ Tento názor nie je nový: okrem iných ho zastával napr. už český indológ minulého storočia František Čupr (Učení staroindické II, Praha 1877, str. 274).

⁵ Treba však rozlišovať medzi pojmom nirvány v bráhmanských a hinduistických učeniach a neskorším pojmom nirvány v budhizme.

⁶ Porovnaj Bhagavadgítá III, 20. Používam anglický preklad Sarvapalli Rádhakrišnana, The Bhagavadgítá, George Allen Unwin Ltd., London 1955, so sanskrtským textom a komentármi prekladateľa.

⁷ Bhagavadgítá VIII, 4; prekladám podľa cit. angl. vydania: „Nielen púhym odriekaním sa dosahuje dokonalosť.“ — Pozri aj III, 3.

Na druhej strane si musíme uvedomiť, že v Bhagavadgíte oproti pojmu boha stojí taký pojem človeka, ktorý ešte obsahuje i prvky staršieho chápania: možno ho charakterizovať tým, že napriek začatému sebauvedomeniu a do istej miery aj odporúčanej aktivite v každodennom živote, ostáva ešte stále pojmom „neindividualizovaného“ prvku spoločenského organizmu. Má voči nemu povinnosti, sú to však povinnosti jednej, sotva sa vydeľujúcej časti, oproti všeobsiahlemu (vzhľadom k prvkom tohto rádu) celku, ktorý ako celok môže jestvovať len vo svojej nedeliteľnosti.

Bhagavadgítá nielenže nepropaguje vieru vo večnosť ľudskej individuality — pretože individualita sa uprostred kolobehu zrodení neustále mení a stráca — ale neverí ani v možnosť jej utvrdenia pomocou akéhokoľvek snaženia jednotlivca: nie že by sme tým popierali svoju predchádzajúcu poznámku o pojme nirvány v Bhagavadgíte — chceme len povedať, že človek (jogín), ktorý sa usiluje síce dospieť do stavu úplného oslobodenia vedome a samostatne a uvedomele na to vynakladá svoje sily, dosiahnutím tohto stavu všetky spomenuté elementárne prvky prebudzujúceho sa sebavedomia stráca; človek sám v nirváne zaniká ako človek (to bolo napokon jeho pôvodným cieľom), „rozplýva sa“, aby prežíval ďalej jedine v totalite božstva, do ktorého vnikol a s ktorým sa stotožnil.

Ústredným cieľom filozofických snažení Bhagavadgíty (ale aj väčšiny ostatných indických filozofických systémov) je teda určitý stav; býva nazývaný aj mókša, spasenie, ktorý sa z etického hľadiska nachádza mimo dobra a zla. Príznačné je, ako už čiastočne vyplýva z predchádzajúceho, že pre dosiahnutie tohto stavu treba neobyčajne veľa odriekania, ale aj veľa sústredného praktického konania a usilovania — iba z tohto hľadiska vyzýva indická filozofia k aktivite — avšak cieľom snaženia ostáva vcelku pasívny stav umŕtvenia zmyslov, faktická likvidácia rozumu ako orgánu myslenia, a tým napokon úplné potlačenie vlastnej osobnosti jednotlivca.⁸ V tomto zmysle je idealistická filozofia Bhagavadgíty iracionalistickou.

Rozum sa teda stal iba akýmsi pomocným prostriedkom k zreniu Najvyššieho v Bhagavadgíte: „Kto je bez disciplíny, nemá rozum, a kto je bez disciplíny, nemá ani schopnosť hľbania. Kto je bez schopnosti hľbať, nenachádza nijaký pokoj. A ako by sa mohla tomu, kto nemá pokoja, dávať radosť?“⁹

Podľa učenia Bhagavadgíty pravý človek dosahuje sám seba tým, že sám seba stráca. Realizuje sa prostredníctvom asketickej morálky, ktorá ho z *iného hľadiska* popiera. Tieto zdanlivo neprekonateľné paradoxy skrývajú v sebe racionálne jadro: projekt človeka budúcnosti musí znamenať zánik človeka prítomnosti.

Uvedený názor predpokladá, že v človeku jestvuje čosi trvalé, akási božská schopnosť, ktorú človek potenciálne môže rozvinúť do stavu dokonalosti.¹⁰ —

⁸ Porovnaj Bhagavadgítá II, 51.

⁹ Bhagavadgítá, II, 66.

¹⁰ Je to náhľad, ktorého analógiu v európskej filozofii najdôkladnejšie a najfarbistejšie rozpracoval Majster Eckehart: jeho „göttliches Fünklein“ odpočívá v ľudskom duchu a čaká na to, aby ju človek rozduchal a poznaním seba samého si uvedomil svoju božskú podstatu, a tak seba samého vlastne poprel ako človeka pozemského, zakotveného vo všednom každodennom živote a v jeho starostiach. — Podobný názor nebol cudzí ani staroindickým upanišádám.

„Najvyššie je súčasne transcendentnou, kozmickou i osobnou skutočnosťou.“¹¹ Vo svojom transcendentnom aspekte sa však nezúčastňuje na dramatickom zápase dobra a zla, ktorý je podľa Bhagavadgíty ovládajúcim princípom sveta ľudí; toho je schopný jedine *osobný* boh — Íšvara — „žijúci v srdci každej bytosti“, s ktorým vstupujeme do osobného kontaktu jeho uctievaním a oddanosťou k nemu. Osobný boh je takisto „príčinou bez príčiny, je nehybným hýbateľom“;¹² je voči všetkému jestvujúcemu imanentný a transcendentný zároveň; je príroda a duch.

Bhagavadgítá v zmysle svojej idealistickej koncepcie sveta kladie dôraz na duchovnú stránku „božskej prirodzenosti“ a na duchovný kontakt medzi poznávajúcim jedincom a poznávaným bohom. Kršna, ktorý sa tu aj inde identifikuje s Bráhmanom (chápaným ako osobné božstvo — Íšvara), hovorí: „Zem, voda, oheň, vzduch, éter, duša, rozum, a sebavedomie, sú ôsmimi časťami, na ktoré sa rozkladá moja prirodzenosť. To je moja nižšia prirodzenosť. Poznaj... aj moju druhú, vyššiu prirodzenosť, ducha, ktorý je nositeľom tohto sveta.“ Boha ako najvyššie duchovno však nestačí iba poznať — *jedine oddanosť voči bohu* (bhakti) *umožňuje* — podľa Bhagavadgíty — *človeku vidieť ho vo svojej všeobšahujúcej podobe*.¹³

Možno teda pozorovať, že v svetonázore Bhagavadgíty stále výraznejšie vystupuje do popredia psychologický faktor subjektívnej oddanosti v náboženskej viere, práve ten faktor, ktorý v európskych podmienkach zaujal také dôležité miesto v kresťanstve. Jeho odraz v príslušnej filozofickej teórii človeka a sveta je ďalším dôkazom väčšieho rešpektovania jednotlivca a jeho spôsobu chápania sveta, ktoré sa prejavuje najvýraznejšie v názore, že spasenie možno dosiahnuť skôr uctievaním osobného boha než meditáciami o absolútne.

3.

Chápanie smrti a jej významu pre človeka možno najlepšie ilustrovať nasledujúcimi veršami z Bhagavadgíty:

„Ako muž odkladá obnosený odev a iný, nový si oblieka, tak opúšťa aj duša obnosené telo a vstupuje do iného, nového.“¹⁴

Ako vidieť, Bhagavadgítá zastáva dôsledne hinduistickú náuku o sťahovaní duší. Smrť ako fyzický zánik jednotlivca sa tak stáva pre svetonázor Bhagavadgíty faktorom z etického hľadiska nepríliš významným, jednoducho preto, že v duchu náboženského idealizmu smrť nebola považovaná i za zánik duševný: „Kto myslí, že umiera, kto verí, že bude usmrtený, mylí sa jeden i druhý. Tento nezomiera, ani onen nebude usmrtený.“¹⁵

Posmrtné prežívanie duše zomretého v inom tele je podľa Bhagavadgíty rovnako ako podľa niektorých upanišád¹⁶ samozrejým pokračovaním života

¹¹ S. Rádhakrišnan, Bhagavadgítá, Úvod k prekladu, London 1955, 29.

¹² Tamtiež, 33.

¹³ Porov. Bhagavadgítá, X, 8 n.

¹⁴ Bhagavadgítá II, 22.

¹⁵ Bhagavadgítá II, 19.

¹⁶ Bhagavadgítá II, 19.

každej ľudskej bytosti; na rozdiel od „večného života“ (dosiahnutého intuitívnym poznaním boha) nie je takéto prežívanie transcendentné pozemskému jestvovaniu ľudskej bytosti. Pre zrodeného je smrť práve takou samozrejmosťou, akou je pre zomretého nové zrodenie, prirodzene podľa jeho zásluh v predchádzajúcom živote. Tento kolobeh znemožňoval považovať smrť za vyvrcholenie a v úplnom zmysle dovŕšenie ľudského života; smrť nebola finálnym aktom ľudskej existencie, pretože nebola finálnym aktom existencie „života — jeho duchovného princípu“ — v ľloveku.¹⁷

Treba výrazne odlišovať toto hodnotenie smrti od hodnotenia, ktoré podali staroindickí materialisti. Podľa ich chápania nasledovala po fyziologickej smrti ľloveka prázdnota, o ktorej nemožno nič vedieť. Ak tvrdíme, že smrť ani v rámci učenia staroindických materialistov¹⁸ nemala hodnotu etického kritéria — meradla ľudských činov — tak najmä preto, lebo materialisti ju pokladajú za zánik ľloveka nielen v jeho fyzickej podobe, ale — na rozdiel od učenia Bhagavadgíty — i za zánik jeho duševnej stránky, ktorá je podľa nich od telesnej neoddeliteľná. Indickí materialisti teda pochopili smrť ako faktor, ktorý má celostný účinok na ľloveka — na druhej strane autor alebo autori Bhagavadgíty zastávajú určitý antropologický dualizmus, pretože dôsledne rozlišujú medzi Ja a ne-Ja ľloveka, z ktorých prvé je večné, pretože večný je božský princíp, na ktorom — uvedomele či nevedomele — participuje.

4.

Bhagavadgíta vytyčuje pred ľloveka ideál žítím a jeho peripetiami neotrasiateľného mudrca, ľloveka vediaceho, ktorý sa „oslobodzuje od zrodenia, smrti, staroby a utrpenia a dosahuje večný život“.¹⁹ Význam tohto ideálu spočíva v náboženskom presvedčení. Slová boha Kršnu: „vediaceho považujem za seberovného“²⁰, sú vyznaním viery autora Bhagavadgíty v principiálnu možnosť ľloveka dospieť vedením k „absolútnu“. Najvyšší princíp všetkého bytia nie je podľa učenia Bhagavadgíty oddelený od ľloveka neprekonateľnou hrádzou; aj keď je skutočnosťou iného rádu, ľloveku v zásade nič nebráni zmocniť sa jej. Predstava mudrca nestojí pred ľľudmi ako nedosiahnuteľný ideál, ale ako pozitívny cieľ, ku ktorému sa priblížiť je v ľudskej moci, v moci každého, kto spozná prostriedky na jeho dosiahnutie.

Pojem múdreho, vediaceho ľloveka je však od pojmu ľloveka, ktorý ešte nedosiahol poznanie natoľko odlišný, že ho možno na rozdiel od druhého interpretovať iba v súvislosti s pojmom boha, pretože metódy poznávania pravdy sú totožné s metódami poznávania boha: javové formy prirodzenosti mýlia ľľudí — mudrc musí ísť vo svojom poznávaní skutočnosti hlbšie, pod jej javovú formu. Pravý jogín odpočíva k tomuto poznaniu pomocou racionálnych prostriedkov. Jeho rozum odpočíva, ba dokonca prejavuje rozumového uvažovania a logického myslenia

¹⁷ Pozri Bhagavadgíta II, 26—27.

¹⁸ Pozri moju štúdiu Chápanie ľloveka v staroindickom materializme, Filozofia 6/1969.

¹⁹ Bhagavadgíta XIV, 20.

²⁰ Bhagavadgíta VII, 18.

by sa javili pri poznávaní najvyššieho božstva ako nežiadúce. „Poslednú pravdu“ možno poznať iba metódou intuície, ktorá je podľa Gíty adekvátna poznávaniu jednoty tvorstva, stmelenej najvyšším božstvom; túto jednotu a jej kvality nemožno poznávať po častiach. — Prvou vlastnosťou mudrca je teda úzkostlivá snaha dospieť k pravde, k bohu, k spoznaniu posledných princípov sveta.

Toto poznanie je už samo osebe dokonalosťou. Aby človek túto dokonalosť dosiahol, musí spĺňať niektoré predpoklady, z ktorých základným je schopnosť sebaovládania. „Kto nie je svojím pánom, ťažko dosahuje zanietenosť.“²¹ S tým súvisia predovšetkým známe i menej známe jogínske praktiky, ktoré sú v podstate psychosomatickými metódami, sledujúcimi ovládnutie zmyslového poznania i myšlienkových procesov, ktoré je síce ťažké, ale je možné.

Bhagavadgíta už vo svojich úvodných veršoch poskytuje strhujúci pohľad na hlavného hrdinu — Ardžunu, ktorého zachvátil nevysvetliteľný žiaľ — pocit ľútosti a strachu (ktorý by sme dnes azda nazvali psychickou depresiou), keď ostal sám — hoci uprostred svojich príbuzných — oproti blížiacej sa vojnovej zrážke, sám pred nutnosťou voľby; osudové rozhodnutie a z neho vyplývajúci pocit zodpovednosti na ňom spočívali celou svojou váhou. Na pozadí tejto krízovej, „hraničnej“ situácie, v ktorej sa malo rozhodnúť o živote jeho blízkych, vidí Ardžuna nízku hodnotu všetkých pozemských vecí, ktoré sa iným ľuďom zdajú vzácne a ktoré azda i on za také pokladal, kým sa neocitol v tomto stave. Teraz však vidí ich relatívnu, z hľadiska poznania príčin sveta nízku hodnotu a pýta sa, „aký úžitok máme z kráľovstva, . . . z pôžitkov alebo i zo samého života“.²² „Celá moja bytosť je zničená slabosťou môjho súcitu“, hovorí Ardžuna;²³ Rádhakrišnan vo svojich komentároch k anglickému prekladu v tejto súvislosti poznamenáva, že Ardžuna „nie je tiesnený iba zúfalstvom, strachom a pochybnosťami, ale silnou túžbou po istote“.

Tieto pocity postupne odstraňuje Kršnov výklad sveta, vychádzajúci z chápania človeka ako bytosti, ktorá na jednej strane speje k bohu — to je jej prvá, vyššia prirodzenosť —, ktorá však na druhej strane je zaradená do spoločenských vzťahov — a to je jej druhá prirodzenosť, ktorú od prvej nemožno oddeliť, pretože inak by celá koncepcia poeticko-filozofickej skladby strácala zmysel.

V Bhagavadgíte sa po prvý raz stretávame s chápaním človeka ako bytosti situovanej v spoločenských vzťahoch, všetkou svojou činnosťou a celým svojím bytím sa zúčastňujúcej na vytváraní, resp. formovaní týchto vzťahov. Etika celej skladby potom nevyhnutne vychádza zo spoločenskej zaradenosti človeka a v súvislosti s charakteristikou medziľudských vzťahov začína vytvárať nový pojem — pojem povinnosti. Bhagavadgíta tým kladie základy tendencií, postupne prevládajúcej v tzv. epickom období, totiž snahám, ktoré vymedzujú priestor úvahám o problematike človeka do oblasti funkčnej spätosti jednotlivca s určitou sociálnou oblasťou, v ktorej sa nachádza.

Dôležitosť, akú autor Bhagavadgíty pripisuje spoločenským vzťahom, je mož-

²¹ Bhagavadgíta VI, 36.

²² Bhagavadgíta I, 32.

²³ Bhagavadgíta II, 7.

né vycítiť už z veršov, v ktorých sa hovorí o primárnom spoločenskom zoskupení, založenom na pokrvných zväzkoch — t. zn. o rodine a príbuzenstve,²⁴ ale najmä v tých, ktoré už uvažujú i o kastovnom systéme ako o večnom princípe spoločenského usporiadania a ktoré z tohto hľadiska možno považovať za apologetiku už jestvujúceho no stále sa ešte rozvíjajúceho spoločenského zriadenia.²⁵

Autor Bhagavadgíty teda nielenže už naznačuje chápanie jednotlivca ako ľudskej bytosti existujúcej nevyhnutne uprostred spoločnosti a spoločenských zväzkov, ale kladie túto kvalitu ľudského jestvovania do samých základov svojho chápania človeka.

Pri čítaní skladby okrem toho zisťujeme, že Gítá chápe pojem povinnosti dvojakým spôsobom: jednak ako povinnosť jednotlivca voči spoločenským zákonom daným tradíciami a potrebami spoločenského celku, v ktorom sa — čo aj nie z vlastnej vôle — tento jednotlivec nachádza, jednak ako povinnosť voči sebe samému, voči nutnosti svojho sebazdokonaľovania, voči svojej „sláve“: „Keď neprijmeš tento boj z povinnosti,“ hovorí Kršna Ardžunovi, „stávaš sa vinným tým, že si zradil svoj zákon a svoju slávu“.²⁶

V citovanom verši — a jemu predchádzajúcich — sa spoločenské začlenenosti jednotlivca a z nich vyplývajúce povinnosti pociťujú obzvlášť silne: ako povinnosť bojovať za vlasť. Tento príklad nám okrem iného dokazuje jasne spoločenskú funkciu skladby a zároveň aj autorovo uvedomenie si významu tejto spoločenskej funkcie.

*

Z hľadiska problémov vývinu eticko-antropologických názorov v staroindickej filozofii, na ktoré sme v tejto štúdií obracali svoju pozornosť, znamená Bhagavadgítá významný prelom v staroindickom myslení, a to najmä preto, že popri svojom sociálnom chápaní „prirodzenosti“ človeka stavia do popredia i jeho spoločenskú aktivitu ako jednotlivca. V Bhagavadgíte teda ide predovšetkým o prejav vyššieho stupňa spoločenského sebauvedomenia jednotlivca, ktorý si postupne začína — aj keď ešte obmedzovaný ideálom večného pokoja a dokonalej blaženosti — uvedomovať nevyhnutnosť aktivity, aktívnej činnosti vo svojom každodennom živote v rámci spoločenského celku a zákonov, ktoré umožňujú spoľahlivý chod celého sociálneho mechanizmu.

Možno na záver povedať, že prepletanie sa dvoch základných motívov celej skladby — ideálu mudrca, spejúceho k dokonalému poznaniu základných príčin sveta a aplikácia pojmu povinnosti na životy hrdinov skladby — tvorí tomuto uvažovaniu rámec a východisko.

²⁴ Bhagavadgítá I, 38 n.

²⁵ Bhagavadgítá I, 43.

²⁶ Bhagavadgítá II, 33.

Далимир Г а й к о

Интерес к положительному ответу на проблемы человеческого существования в старой Индии всегда настойчиво ощущался. Это проявилось и в одной из наиболее важных индийских философско-религиозных произведений, в Бхагавадгите.

На первый план выступает монотеистическая тенденция, направляющаяся к почитанию личного бога, который бы являлся для человека „советчиком“, который бы вел его жизненных ситуациях и почитание которого состояло бы в страстной преданности ему. Такое понимание бога исходило из того, что человек начинал познавать свои качества все отчетливее в их общественной включенности.

Согласно учению Бхагавадгиты, равное значение имеют „интровертная“ джнана — йога, находящая собою применение в размышлении и в мистическом созерцании как в своей цели и отводящая интерес того, кто ищет освобождение, от общественной жизни, а также „экстрвертная“ карма — йога, являющаяся методом практического поведения и исходящая из познания интериндивидуальных отношений.

Согласно учению Бхагавадгиты, подлинный человек достигает сам себя тем, что он сам себя теряет. Он реализуется посредством аскетической морали, которая его с другой точки зрения отрицает. Эти на вид непреодолимые парадоксы скрывают в себе рациональное ядро: проект человека будущего должен означать гибель человека настоящего.

С точки зрения проблем развития этико-антропологических взглядов в древнеиндийской философии, на которые мы обратили внимание в данной статье, означает Бхагавадгита значительный перелом в древнеиндийской мысли, а именно потому, что наряду со своим социальным пониманием „естественности“ человека она ставит на передний план также его общественную активность как индивида. В Бхагавадгите, следовательно, речь идет прежде всего о проявлении высшей степени общественного самосознания индивида, который постепенно начинает — хотя еще и ограниченный идеалом вечного покоя и совершенного блаженства — осознавать необходимость активности, активной деятельности в своей повседневной жизни в рамках общественного целого и законов, которые создают возможности для надежного хода всего социального механизма.

BHAGAVADGĪTĀ AND ITS CONCEPTION OF MAN

Dalimír H a j k o

The interest in a positive answer to the problems of existence had been in ancient India always persistently felt. This appears also in one of the most important Indian philosophico-religious works in Bhagavadgītā.

The monotheistic tendency is brought forth aiming to worship a personal God that would be an „adviser“ for a man, that would lead him in the life situations and the worship of which would consist in the ardent loyalty to him. This conception of god has its origin in the fact that man started to discover his capacities more and more expressively in their social hierarchy.

According to the Bhagavadgītā taught the „introvert“ Djnāna — yoga is of the same signifi-

cance finding its use in meditation and mystical maturation, as its end, and turning away the interest of a man who seeks the exemption from the social life, and the same holds for the „extrovert“ Karma — yoga that is a method of practical behaviour and that draws from the knowledge of the inter-individual relations.

According to the Bhagavadgítá taught a real man reaches his very self when losing himself. He realizes himself through the ascetic moral that denies him from other point of view. These seemingly unsolvable paradoxes possess a rational core: a project of the man of future must imply the decay of the present man.

From the viewpoint of the problems in the development of ethico-anthropological views in the ancient Indian philosophy the attention to which we turned in this study, Bhagavadgítá means a significant turn in the thought of the ancient India and that, especially, because that apart from its social conception of the „naturalness“ of man puts forward also his social activity, as that of an individual. Bhagavadgítá, hence, means, first of all, a manifestation of a higher degree of the social self-consciousness of individual which gradually becomes — even when still limited by the ideal of eternal peace and of thorough bliss — to realize the inevitability of activity, of the active action in his everyday life within a social whole and its laws that enable a reliable course of whole social mechanism.