

Z dejín orientálnej filozofie

FILOZOFICKÉ NÁZORY RANÉHO BUDHIZMU

DALIMÍR HAJKO, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HAJKO, D.: Philosophical Views of the Early Buddhism. *Filozofia*, 30 (1976), No 5, p. 205–213.

Buddhism, as unorthodox teaching, has not accepted the authority of Vedas and rejected it and applied serious reservations towards the Upanishad doctrine as well. The Brahma-atman theory of the older and middle Upanishads, as well as the consequences resulting from it, were completely contradictory to the Buddhist teaching on the causal connection of all things, which could not respect the Upanishad opinion on the rise and development of everything existing (i. e. also man) by evolution from the only last principle. The man of the Upanishads was concerned first of all with the identification with „the world spiritual principle“ — while this identification was his cognition and vice versa. This was, according to Upanishad thinkers, the top of man's being, the final goal of his efforts. „The substance“ of man was thus defined ontologically in the Upanishads, essentially, while in Buddhism it is the ethical-anthropological definition of human substance from the point of view of earthly existence of man that is the matter.

Rozklad prvotnopospolnej spoločnosti v starovekej Indii, ktorý prebiehal asi v 7. až 6. stor. pred našim letopočtom, sprevádzali dva významné faktory: v hospodárskom živote rozvoj remeselnej výroby a obchodu, v spoločensko-politickom živote dovŕšenie rozdelenia spoločnosti na kasty, sprevádzané neraz napr. v najväčšej severoindickéj — magadhskej — ríši (1, s. 111) vnútroštátnym despotizmom. Stará ideológia a svetonázor bráhmaizmu už nedokázali na tieto zmeny reagovať. Vznikli v inej spoločenskej situácii a symbolizovali staré časy; neboli schopné stať sa ideológiou čínorodých, aktívnych vrstiev, ktoré sa ujímali moci. „Staré védske obojstranné náboženstvo stratilo svoju príťažlivosť ... Brahman, átman a iné pojmy upanišád sa stávali scholastickými a časom viedli k rozvoju metafyzických doktrín, ktoré hlboko ovplyvnili indické myslenie. Ale prostý človek nemohol usmerňovať svoj život podľa doktrín upanišád.“ (2, s. 50–51) Nepotreboval špekulácie o posledných príčinách bytia, ale návod pre „správny“ život. Takýto návod sa mu pokúšali dať viaceré sekty, heretické teórie a neortodoxné učenia, z ktorých popri džinizme bol najvýznamnejší budhizmus.

Väčšina indických historikov súhlasí s názorom, že šieste storočie pred n. l. je zvlášť významným obdobím v indických dejinách. V tomto období totiž spolu so svojím starším súčasníkom Mahávirom žil a pôsobil jeden z najväčších mysliteľov starovekej Indie Gautama Buddha (567–487 pred n. l.), prvá postava v dejinách indickej filozofie, o ktorej máme dôveryhodné historické údaje. Bol synom vládcu kmeňa Šákjov Šuddhódhanu. Po narodení dostal meno Siddhárta. Známy je aj pod menom Šakjamuni, Mudrc z rodu Šákjov. Svoj život začal v blahobyte, mal ženu a syna, no zriekol sa pohodlného života, aby pomocou askézy hľadal poznanie „najvyššej pravdy“, duševný pokoj a vyrovnanosť. Avšak

rovnako ako v pohodlí a hojnosti, ani v krutom sebatrýznení nenašiel to, čo hľadal. Vzdal sa teda oboch extrémov a začal žiť striednym vyrovnaným životom človeka obráteného do svojho vnútra. Táto „stredná cesta“ sa stala základom Budhovho svetonázoru.

Budhovo učenie, v Európe a v západných jazykoch označované ako budhizmus, je neortodoxným, filozoficko-náboženským systémom starej Indie. V ňom vyvrcholili snahy indických filozofov a mysliteľov tohto obdobia o vytvorenie systému etických zásad, návodu pre správny život, teórie, ktorá by nielen vysvetľovala postavenie človeka vo svete, správny vzťah jednotlivca k iným ľuďom a pod., ale ktorá by okrem toho dávala priamy návod, bez extrémnych prvkov a bez mnohoznačností, ako dosiahnuť správny pomer medzi viacerými komponentmi spoločenskej skutočnosti, medzi ľuďmi navzájom, a ako súčasne dospieť k duševnej vyrovnanosti jednotlivca.

Etická teória budhizmu tvorila jadro svetonázoru, ktorý si v najstaršom období svojho vývinu a ani neskôr nevybudoval vlastnú metafyziku v scholastickom zmysle. Raný budhizmus si ako cieľ kládol predovšetkým vyslobodenie ľudí z mravnej biedy a neistoty, snažil sa ich uviesť do stavu duševnej rovnováhy poskytnutím prijateľnej odpovede na kardinálnu otázku ľudskej existencie, otázku zmyslu života v súvislosti s nevyhnutnosťou smrti. Skutočnosť, že Budha nevykladal metafyzické zásady priamo, že o nich väčšinou mlčal a obmedzoval sa viac na poznanie a výklad etických pravidiel „správneho života“, nemožno ešte vysvetľovať ako púhe moralizátorstvo bez ďalšieho zdôvodnenia, lebo práve snaha odpovedať na problémy človeka precízne a so znalosťou vecí viedla budhistov k dôkladnému rozpracovávaniu otázok charakteru psychologického až biologicko-antropologického. „Budhizmus je v podstate psychológiou, logikou, a nie metafyzikou.“ (3, s. 347)

Sarvapalli Rádhakrišnan zastáva názor, že „budhizmus aspoň vo svojom pôvode je odnožou hinduizmu“ (3, s. 355), a okrem toho píše: „Raný budhizmus je iba, a my sa odvážime riskovať takú domienku, obnovením upanišádových myšlienok z nového hľadiska.“ (3, s. 354) Na prvý pohľad sa ani nemožno príliš pozastaviť nad tým, že indický idealistický filozof hľadá a nachádza pri spätnom pohľade na dejiny ranej indickej filozofie bezprostrednú spojitost medzi upanišádovou filozofiou a raným budhizmom. Nemožno sa nad tým pozastaviť už aj preto, lebo upanišády odkryli pre filozofiu široké pole pôsobnosti a poskytli útočisko názorom dosť rozsiahlej myšlienkovvej proveniencie. Ich koncepcia morálnych vzťahov bola koniec-koncov v mnohom predchodkyňou etických náhľadov budhistických škôl, avšak priame súvislosti tu platia len potiaľ, pokiaľ sa pozeralíme na človeka ako na spoločensky, medziludsky situovanú bytosť (teda výlučne z hľadiska etiky). Len čo sa však upanišádoví myslitelia zaoberali človekom z hľadiska jeho „ľudskej podstaty“ (teda z hľadiska filozoficko-antropologického), nemali ich myšlienky takmer nič spoločné s neskoršou budhistickou teóriou človeka.

Budhizmus ako neortodoxné učenie totiž neprijímal a odmietal autoritu védov a tak isto mal vážne výhrady voči upanišádovému učeniu. Brahma-

-átmanová teória starších a stredných upanišád, ako aj dôsledky, ktoré z nej vyplývali, boli celkom protikladné budhistickému učeniu o *príčinnej spätosti všetkých vecí*, ktoré nemohlo rešpektovať upanišádový názor o vzniku a vývine všetkého jestvujúceho (teda i človeka) evolúciou z jediného posledného princípu. Človeku upanišád išlo predovšetkým o stotožnenie sa so „svetovým duchovným princípom“, pričom toto stotožnenie bolo jeho poznaním, a naopak. To bolo podľa upanišádových mysliteľov vrcholom bytia človeka, konečnou metódou jeho snaženia. „Podstata“ človeka bola takto v upanišádach vymedzená ontologicky, a to esenciálne, kým v budhizme ide o eticko-antropologické vymedzenie ľudskej podstaty, z hľadiska pozemskej existencie človeka. Základ tohto vymedzenia tvorí budhistické učenie o štyroch základných pravdách, nazvaných aj „štyri ušľachtilé pravdy“, ktoré vysvetľuje pojem strasti (pálijsky dukkha sa prekladá aj ako „utrpenie“), poučá o jej vzniku a zániku, a napokon podáva návod — je ním tzv. „ušľachtilá osemdielna cesta“ — ako dosiahnuť vyslobodenie z kolobehu životov, a tak sa zbaviť opakovania strastiplnej existencie. „Podstata raného budhizmu spočíva v učení o strasti, pričom za strasť vyhlasuje budhizmus všetko, čo je spojené s praktickým každodenným životom, sám život, počnúc okamihom zrodenia a končiac smrťou.“ (4, s. 27)

Na ilustráciu uvádzame český preklad „štyroch ušľachtilých pravd“ podľa Iva Fišera (5):

„Toto pak je, mnichové, ušlechtilá pravda o strasti: zrození je strastné, stárí je strastné, nemoc je strastná, smrt je strastná, spojování s věcmi nemilými je strastné, odlučování od věcí milých je strastné, když člověk nezíská, po čem touží, i to je strastné — zkrátka: patero skupin lpění je strastné.“

„Toto pak je, mnichové, ušlechtilá pravda o vzniku strasti: je to ona žízeň, jež vede k znovuzrození, doprovázená radostí a vášní, tu a tam se z něčeho těšící — totiž: žízeň chtíce, žízeň bytí, žízeň zániku.“

V učení o „štyroch pravdách“ raný budhizmus absolutizoval tie neprijemné, strastné stránky ľudského života, ktoré majú biologicky nevyhnutný charakter — choroba, staroba, smrť — a tie, ktoré sa týkajú „sociálnej neusporiadanosti života“ (4, s. 27) plného trápení, nešťastí a útlaku človeka. Keďže všetky tieto „strasti“ boli spojené s každodenným, všedným praktickým životom a budhizmus nedokázal nájsť cestu k ich odstráneniu zmenou spoločenských pomerov, logicky mu vyplýval jediný možný záver: Strasť možno odstrániť *odvrátením sa* od každodenných starostí, popretím svojich túžob a svojich žiadostí. Hovorí o tom posledné dve „pravdy“ raného budhizmu:

„Toto pak je, mnichové, ušlechtilá pravda o zániku strasti: je to zánik oné žízne prostřednictvím úplné bezvášnivosti, je to vzdání se, odvrhnutí, uvolnění se, neulpívání na oné žízni.“

„Toto pak je, mnichové, ušlechtilá pravda o cestě vedoucí k zániku strasti: je to tato ušlechtilá osmidílná cesta — totiž pravý názor, pravé rozhodnutí, pravá řeč, pravé jednání, pravé žití, pravé snažení, pravá bdělost, pravé soustředění.“

Raný budhizmus namiesto o konkrétnych strastiach ľudí hovorí o abstraktnej

univerzálnej strasti, rozvíja akúsi metafyziku utrpenia. V jej centre stojí názor, že nech by bol človek akokoľvek utláčaný, musí sa dobrovoľne podriaďiť osudu, a jeho zmeny môže vyvolať iba zmenou seba samého, nie zmenou svojho okolia, spoločenského prostredia. Sovietsky marxistický historik filozofie N. P. Anikejev mohol preto právom napísať, že „práve toto zameranie raného budhizmu spolu s takými jeho zvláštnosťami, ako mníšska organizácia (sangha) jeho stúpcov, jeho lahostajnosť ku kastovému systému, odmietanie povinného plnenia védskych rituálov a niektoré iné, pôsobili pri zmene tohto prevažne morálno-etického učenia na rozšírené náboženstvo Ašókovho impéria“. (4, s. 28)

* * *

Ako sme už spomenuli, budhizmus rozpracoval veľmi zaujímavú teóriu, podľa ktorej život „je prúdom vznikania“ (3, s. 360) a „existencia je premena“ (3, s. 363). Nič nie je večné, trvalé. V Sanjukta Vinaja Budha povedal Kanččanovi: „Všetko to je jedna krajnosť; nič — druhá; stred — to je pravda.“ (6, s. 263) Budhistická „dynamická koncepcia skutočnosti“ (Radhakrišnan) obsahovala v sebe prvky dialektického chápania vývinu vecí. V otázkach Milindu sa stretávame napr. s takýmto názorom na pohyb: „V spojení s jestvovaním akejkoľvek veci vznikol jeden stav a druhý zanikol, a takým spôsobom prebieha pohyb. V jednom pohybe medzi dvoma stavmi niet prerušenia ani na okamih, lebo súčasne s hynutím jedného vzniká druhé.“ (6, s. 265) Pohyb sveta je teda podľa budhizmu podmienený vnútornými príčinami.

Táto koncepcia organicky súvisela i s budhistickými názormi na človeka, a to najmä z toho dôvodu, že umožňovala vysvetliť postupné „kvantitatívne“ zmeny jednotlivých častí pozemskej osobnosti človeka, ústiace do konečnej kvalitatívnej zmeny, ktorou je strata individuality, sprevádzajúca vymáhanie jednotlivca z kolobehu znovuzrodzovaní. Celý proces poznávania márnosti ľudskej existencie je vlastne poznávaním „štyroch ušľachtilých právd“ a odstraňovaním ľpenia na existencii prostredníctvom „osemdielnej cesty“, ktorá je spôsobom, ako odstrániť nevedenie. Poznávanie a zdokonaľovanie sa prostredníctvom „štyroch ušľachtilých právd“ a osemdielnej cesty môže však podľa budhistov prebiehať formálne, ale musí byť vždy preniknuté úprimným presvedčením.

Jedno má raný budhizmus úplne a bezvýhradne spoločné s inými indickými starovekými filozofickými smermi, a to snahu uniknúť, alebo nájsť spôsob uniknutia z kolobehu ustavičných znovuzrodení, ktorý plodí strach a utrpenie, do večnej blaženosti, do sveta pokoja, oslobodeného od bolestných premien existencie. Odstrániť existenčné pomery, zrušiť individuálny život vlastného Ja je túžbou každého pravého budhistu. Individuálny život totiž pre budhistov znamená určitú viazanosť k pozemskému životu a osobnosť človeka nie je schopná rozvinúť sily potrebné na svoje vyslobodenie. Budha zrejme vychádzal z poznania, že človek, ktorého osobnosť sa vyhraňuje v ustavičnom každodennom styku s inými ľuďmi, vecami a živočíchmi, zásluhou svojej nevedomosti získava k týmto bytostiam a javom nesprávny postoj, jeho vzťah k nim je zhubný pre neho samého a nevhodný je i z hľadiska budhistického altruizmu a humanizmu.

Individuálnu existenciu pozemskej osobnosti človeka charakterizuje trvanie smädu (tršná), ktorý je podľa budhizmu túžbou viažúcou jednotlivca v kolese zrodení; táto túžba je bezprostredne podmienená zmyslovými vnemami, ktoré jednotlivec prijíma z okolitého sveta a ktoré ju vyvolávajú. Je teda zrejmé, že ak chceme odstrániť individuálnu existenciu s jej Ipením na pozemskom živote, musíme odstrániť smäd, túžbu, a teda v konečných dôsledkoch musíme zasiahnuť do zmyslového styku s vonkajším okolím, v ktorom sa nachádzame. Táto skutočnosť nútila budhistov rozpracovať metódy ovládania vlastného tela, nebola však príčinou žiadneho extrémneho asketizmu (ako to bolo napr. v iných smeroch), ktorý Budha — spolu s opačným extrémom, hedonizmom — dôrazne odsudzoval, voliac miernejšiu strednú cestu. Sebaovládanie malo pre budhistickú teóriu človeka ďalekosiahly význam, pretože „Ten zde se znovu nenarodí již, / kdo jako zemětrpělivý je, / kdo vyrovnan je jako dveří práh, / kdo jako jezero je rmutu prost.“ (7, s. 95)

Avšak najdôležitejším momentom budhistickej teórie individuálnej pozemskej existencie bolo hodnotenie osobnosti človeka ako entity zloženej z viacerých prvkov, ktorých dokonalé poznanie nám má dopomôcť k správne mu názoru, že tieto zložky nie sú vlastným vnútorným Ja človeka, že ony vytvárajú iba jeho pozemské jestovanie, a každé uľpievanie na nich je príčinou ďalšieho pokračovania existencie v nasledujúcich životoch. Tieto zložky rozdeľuje budhizmus do piatich skupín, ktoré sa nazývajú skandhy: „1. rūpam, materiálne prívlastky, telesnosť; 2. védanā, cítenie; 3. samdžňā, vnímanie; 4. samskāry, mentálne vlohy a vôľa (tvorivé sily, tvárnosti, predstavy, zložky); 5. vidžňānam, rozum (vedomie)“. (3, s. 392)

Budhistické učenie bolo teda vytvorené z dvoch komponentov: prvým bolo negatívne vymedzenie toho, čo v človeku nie je „to pravé“, čo bráni úniku z kolobehu životov a čomu sa treba vyhýbať, k čomu sa nemá priľnúť; druhým komponentom budhistickej teórie bol pozitívny výklad etických princípov budhizmu a systému medziludských vzťahov, ktorý budhizmus presadzoval.

* * *

Snahu budhistov zbaviť sa túžby — smädu po pozemskom živote — možno v zásade realizovať prostredníctvom každodenných praktických činov, konaných v duchu zásad osemdielnej cesty, ktorých charakter, a teda aj význam a dôležitosť pre „vyslobodenie“ jednotlivca závisí výlučne iba od neho samého, od jeho poznania a od stupňa správneho pochopenia hodnoty vecí. Pod takýmito činmi však prívrženci budhizmu nemali na mysli náboženské rituály a rôzne ceremoniály — tie Budha (Prebudený) ostro odsudzoval — ale predovšetkým individuálne prekonávanie akéhokoľvek egoizmu, prejavujúce sa v dodržiavaní budhistických zásad správneho života a podopreté pochopením učenia o „štyroch základných pravdách“.

Budhisti však v dôsledku svojho chápania človeka — ako určitej syntézy komponentov (skandhov) — dospeli k zaujímavému problému: všetky zložky (rozum, telesnosť, vnímanie, cítenie, vôľa atď.), ktoré spoluvytvárajú pozemskú

osobnosť človeka, sa neprestajne menia, mení sa ich vzájomný vzťah — či už vertikálne alebo horizontálne — stručne povedané, „človek je živým nepretržitým komplexom, ktorý nezostáva rovnaký ani po dva okamžiky, a napriek tomu pokračuje v nekonečnom počte existencií, bez toho, aby sa líšil sám od seba“. (3, s. 375)

Keď sa však človek každým okamihom mení, ako potom vysvetliť princíp etickej zodpovednosti vzhľadom na takto chápanú existenciu pozemskej osobnosti človeka? Táto otázka ostala otvorená. Budhisti popierali substancialistické chápanie duše a tela, hmoty i ducha. Ľudská individualita je *stavom* bytia, v ktorom nie je nič stáleho, z okamihu na okamih sa mení a vyvíja. Budhizmus sa tu dostal do slepej uličky, lebo poprel substancialistický model ontológie a nebol voči nemu schopný postaviť rovnako kompaktný model nesubstancialistický. S. Rádhakrišnan v tejto súvislosti píše: „Je tiež zrejmé, že redukcia ja na istý počet skandhov nie je posledným slovom. Ak je ja iba nestále zloženie tela a mysli, kvalít a funkcií, potom len čo zmizne, neostáva nič, čo by bolo oslobodené. Ničíme svoje žiadosti, spaľujeme svoj karman a sme vždy stratení. Sloboda sa stáva zničením. Avšak nirvána je bezčasovou existenciou, a tak musí Budha pripustiť skutočnosť bezčasového ja.“ (3, s. 441) Nirvána predstavuje ústrojný článok budhistického myslenia a je logickým vyvrcholením snaženia budhistu, ktorý pod ňou nehľadal nihilistickú predstavu abstraktného zániku, „prázdna“, „úplného vyhasnutia“. Pálijské slovo nibbanam (a jeho sanskrtská podoba nirvānam) označuje stav človeka, ktorého túžby a pocity vyvolávajúce strasti pozemskej existencie vyvanuli. „Vznešený vyvanul takým spôsobom, v ktorom (vyvanutí) nezostáva žiaden koreň na utvorenie iného individua. Vznešený prišiel ku koncu a nemožno povedať zreteľne, či je tu, alebo tam.“ (8, s. 5, 10)

Nirvána je stav, ktorý podľa starovekých budhistov pri najlepšej vôli nemožno pojmovovo opísať, ani presne určiť. Napriek tomu však predstavuje čosi, čo jednoducho nemožno odtrhnúť od celého eticko-antropologického učenia budhizmu; jednotlivé články tohto učenia by sa potom stali samoúčelnými úvahami. Nirvána je totiž jediný pozitívny dôkaz existencie čohosi stáleho v človeku, akéhosi trvalého základu ľudského Ja, ku ktorému sa môže potenciálne každý jedinec obrátiť, ktorý sa však prejavuje až vtedy, keď jedinec stráca svoj individuálny charakter. „Nejväčší z ľudí je ten, jenž zná nibbānam, zničil již pouta svá (odstránil zárodoky žití a potlačil veškerá přání svá.“ (7, s. 97) Avšak Budha toto vnútorné Ja, tento konečný základ človeka, „ľudskú podstatu“ nikdy nedefinoval.

Z hľadiska chápania života individua zastával staroveký budhizmus na jednej strane jeho vertikálnu kontinuitu (môj život pochádza z mojej vlastnej smrti) a na druhej strane presadzoval horizontálnu nezávislosť individua voči iným jednotlivcom, napr. aj voči vlastným rodičom, príbuzným a pod. To bolo dôsledkom skutočnosti, že človek v budhizme sa začínal pociťovať ako samostatná bytosť, a z tohto dôvodu aj Budha nepovažoval za potrebné sankcionovať svoje

morálne príkazy a rady nejakým „božím hnevom“. Cítiť tu zjavný príklon *k morálnej autonómnosti*.

Budhistický altruizmus a abstraktný humanizmus spočíval v poznaní, že jednotlivec je vo svojom snažení dosiahnuť etickú pravdu v interindividuálnych vzťahoch osamelý, že môže vždy konať len ako jednotlivec, nikdy nie ako predstaviteľ určitého „zákona“. Nemôže sa spoľahnúť na nič iného ako na svoje vlastné sily, učenie majstra je iba smernicou, no je aj dôkazom toho, že vlastné poznanie nemožno tajiť a skrývať v sebe, ale že ho treba dať k dispozícii každému, kto „túži po pravde“. Jednotlivec je takýmto spôsobom aj pri všetkej osamlosti poznávania priamo zainteresovaný na celkovom morálnom stave spoločnosti, v ktorom žije, je zaangažovaný do boja o zlepšenie etického postoja človeka k človeku. *Principiálna rovnosť všetkých ľudí* je podľa starovekého budhizmu platná preto, lebo každý, bez ohľadu na svoj pôvod a životné podmienky, môže správnym životom dôjsť k večnej blaženosti. Spoločenská neužitočnosť a *v konečnom dôsledku* reakčnosť tejto teórie sa prejavuje napr. v tom, že utláčaným Budha radil „trpezlivo niesť svoj údel, ... ktorý je dôsledkom zlých činov v minulých zrodeniach“ (pozri Džatakathakatha, XXII, 235; XXII, 300; XVIII, 219; Dighanikája, III, 182). (4, s. 27, 28)

Budhistická etika kladie dôraz na pravdivé poznanie sveta a jeho príčinných súvislostí, lebo opak — nepoznanie, nevedenie — privádza jednotlivca k ustavične novým zrodeniam, plodí utrpenie a strasť; etika má teda i gnozeologický aspekt. Poznanie — skôr intuitívne než racionálne — vyžaduje disciplinovanosť poznávajúceho, jeho sústredenie na hľadanie pravdy. „I bohové v nebi závidia tomu, / kto tak zcele podrobil smysly své hobe, / jak koně své dovedný vozataj krotí, / a pýchu kdo zkrotil a nemá již vášní.“ (7, s. 94)

Toto sústredenie predpokladá potlačenie všetkých emocionálnych prvkov osobnosti, eliminovanie vášní, cvičenie zmyslov, aby sa odstránila škodlivosť zmyslových žiadostí pre správne poznanie, a napokon odvrátenie svojich síl od vonkajšieho sveta a dosiahnutie duševnej vyrovnanosti sústredením týchto síl na vlastné ja, a tým popretie túžby po konečných veciach a lipnutia na pomimuteľnom.

Budhistická etika ďalej — ako sme už spomenuli — predpokladá altruizmus v medziľudských vzťahoch, dobročinnosť, nesebeckosť a lásku k blízkym. K tejto všeobecne uznávanej charakteristike budhistického etického učenia pripája Rádhakrišnan nasledujúce tvrdenie: „Môžeme sa snažiť, pokiaľ je v našich silách, šíriť útechu a šťastie a potlačovať všetku sociálnu nespravodlivosť, avšak človek i tak nebude spokojný. Budha z toho činí záver, že existencia je bolesť, že boj o udržanie individuality je bolestný a premeny osudu sú desivé.“ (3, s. 356)

Tento citát uvádzame preto, aby sme ním mohli doplniť názor, že hlavným, ústredným problémom budhistickej filozofie bola otázka, či a do akej miery je človek schopný dôstojne sa vyrovnáť so životom v rámci ľudského rodu, ktorý je i nie je súčasťou prírody, vyrovnáť sa s „osudom“, ktorého premeny a prudké zvraty sa vymykajú chápaniu jednotlivca. Riešenie tejto otázky v duchu budhistického antropocentrizmu bolo prevratnou udalosťou v dejinách indickej filozofie pred našim letopočtom. Súčasne však tento citát potvrdzuje náš uvedený názor,

že budhizmus odpútal pozornosť človeka od zápasu o sociálnu spravodlivosť a nebol teda — napriek pokrokovosti jednotlivých konkrétnych postojov — objektívne pokrokový z hľadiska spoločenského pokroku.

LITERATÚRA

1. RUBEN, W.: Geschichte der indischen Philosophie. Berlin 1954.
2. PANIKKAR, K. M.: A Survey of Indian History. London 1971.
3. RÁDHAKRISHNAN, S.: Indická filosofie. Praha 1961.
4. ANIKIJEV, N. P.: O materialističeských tradiciích v indijskij filosofii. Moskva 1965.
5. FIŠER, I.: Filosofická koncepcie najstaršieho budhizmu. Filosofický časopis, 4, 1968.
6. ROJ, Monorodžon: Istoriija indijskij filosofii. Moskva 1958.
7. DHAMMAPADAM: Prekl. V. Lesný, Praha 1946.
8. MILINDAPAÑHÁ: III.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ РАННЕГО БУДДИЗМА

Далимир Г а й к о

Этическая теория буддизма составляла ядро мировоззрения, которое в древнейший период своего развития и позднее не создало собственной метафизики в схоластическом смысле. Ранний буддизм ставил своей целью прежде всего освобождение людей от нравственной нищеты и неуверенности, стремился привести их в состояние душевного равновесия, давая им приемлемый ответ на кардинальный вопрос человеческого существования, вопрос о смысле жизни в связи с неизбежностью смерти.

Буддизм, как неортодоксное учение, не принимал и отвергал авторитет вед, равным образом он не соглашался с учением Упанишад. Брахма-атманова теория древних и средних Упанишад, а также вытекавшие из нее последствия были совершенно противоположны учению буддизма о причинной связи всех вещей, которое не могло считаться со взглядом Упанишад на возникновение и развитие всего существующего (стало быть, и человека) путем эволюции из единственного последнего принципа. Человек Упанишад прежде всего хотел отождествиться с «мировым духовным принципом», причем это отождествление являлось его познанием и наоборот. Это, согласно мыслителям Упанишад, являлось вершиной бытия человека, последней целью его устремлений. «Сущность» человека в Упанишадах была таким образом определена онтологически, а именно эссенциально, тогда как в буддизме речь идет об этически-антропологическом определении человеческой сущности, с точки зрения земного существования человека.

PHILOSOPHISCHE ANSCHAUNGEN DES FRÜHBUDDHISMUS

Dalimír H a j k o

Die ethische Theorie des Buddhismus bildete den Kern jener Weltanschauung, die sich weder in der ältesten Periode ihrer Entwicklung, noch später keine eigentliche Metaphysik im scholastischen Sinn gebildet hat. Das Ziel, das sich der Frühbuddhismus gesetzt hatte, war vor allem die

Befreiung der Menschen aus sittlichem Elend und Unsicherheit, er war bemüht sie in einen Zustand seelischen Gleichgewichts zu versetzen, indem er ihnen eine annehmbare Antwort auf die Grundfrage der menschlichen Existenz bot, die Frage nach dem Sinn des Lebens im Zusammenhang mit der Unabwienbarkeit des Todes.

Der Buddhismus als unorthodoxe Lehre lehnte die Autorität der Veden ab und ebenso brachte er ernste Vorbehalte gegen die Upanischaden-Lehre vor. Brahma-Atmans Theorie der älteren und mittleren Upanischaden, wie auch die daraus folgenden Konsequenzen waren in einem vollkommenen Gegensatz zur buddhistischen *Lehre von der ursächlichen Verknüpfung aller Dinge*, die die Upanischaden-Anschauung über die Entstehung und Entwicklung alles Existierenden (also auch des Menschen) durch Evolution aus einem einzigen Prinzip nicht respektieren konnte. Dem Menschen der Upanischaden war es vor allem um eine Identifizierung mit dem „geistigen Prinzip der Welt“ zu tun — wobei diese Identifizierung seine Erkenntnis bedeutete und umgekehrt. Nach dem Dafürhalten der Upanischaden-Danker war dies der Höhepunkt menschlichen Seins, das endliche Ziel seines Strbens. In den Upanischaden war das „Wesen“ des Menschen ontologisch umgrenzt, und zwar essentiell, während es im Buddhismus um eine ethisch-antropologische Umgrenzung des menschlichen Wesens geht vom Gesichtspunkt der irdischen Existenz des Menschen.