

OTÁZKA SMRTI A INTERPRETÁCIA POSMRTNÉHO ŽIVOTA V KLASICKEJ ČÍNSKEJ FILOZOFII

MARINA ČARNOGURSKÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

ČARNOGURSKÁ, M.: The Interpretation Death and after Death Life in Classical Chinese Philosophy.

FILOZOFIA 51, 1996, No 5, p. 296

The paper is a comparative study: it compares the traditional European ideas based on Christian conception of death and after death life with the classical oriental philosophical conceptions and worldviews. The Christian conception is compared with Indian and Chinese nonsubstantial ontological theories as „nirvana“, i.e. blowing out into a stream of formless energy („shunia“), Emptiness, or into an endless stream of pure energy (Te) of the Way of Tao, which is the ground of bipolar-dialectical cyclical motion of the Universe, and according to oriental conceptions continually recreated and realized.

Kým bola európska kultúra sama sebe pánom a teda mohla samu seba považovať za vrchol celosvetovej kultúry, o tom, čo sa s človekom stane po smrti, sme v podstate nemuseli mať nijaké zásadné svetonázorové pochybnosti. Kresťanské náboženstvo, ktoré je dvetisíc rokov duchovnou chrbtovou kosťou európskej civilizácie, prostredníctvom svojej vierouky poskytovalo všetkým generáciám príslušníkov našej civilizácie tradičné vysvetlenie posmrtného života v dogme o existencii Boha, Stvoriteľa a Sudcu, pred ktorého tvár sa po svojom fyzickom zániku neodvratne všetci dostávame a od rozhodnutia ktorého závisí, či svoj ďalší posmrtný život strávime v nebeskej „blaženosti“ alebo v nekonečnom „pekelnom utrpení“. V novoveku sa tieto náboženské predstavy ocitli zrazu v neúprosnej konfrontácii s názormi rôznych iných svetových civilizácií, predovšetkým indickej a čínskej, a aj keď im obyvateľstvo Európy dlho odolávalo vierou v kresťanskú neomylnosť (aj v otázke interpretácie smrti a posmrtného života), zdá sa, že už samotná existencia týchto rôznych iných kultúrno-civilizačných interpretácií je dosť silným dôvodom na to, aby sa naše európsko-kresťanské predstavy napr. aj v otázke smrti a posmrtného života začali samy od seba relativizovať. A aj keď si to oficiálne len veľmi ťažko priznávame, jednoducho dnes, na konci 20. storočia, najmä moderná európska inteligencia sa začína veľmi intenzívne zaujímať napríklad o buddhistické či taoistické interpretácie podstaty bytia, a teda aj o ich interpretáciu smrti a posmrtného života, a konfrontovať ich s našimi kresťanskými predstavami. Zároveň v indickej či v čínskej filozofickej interpretácii týchto problémov začína objavovať niekedy omnoho racionálnejšie vysvetlenia predsmrtných i posmrtných osudov človeka, než je napr. kresťanská predstava o trvalom a večne nemennom návrate dobrej duše k Bohu či naopak o dosť drastickom večnom utrpení „zlej“ duše v pekle. Považujem to jednoducho za objektívne konštatovanie, že moderná európska inteligencia už dosť ťažko prijíma naše tradičné religiózne vysvetlenia a dokonca ani pádom

komunizmu a snahou o oficiálny návrat strednej i východnej Európy späť k tradičným európskym kultúrnym i duchovným hodnotám sa na tomto trende v podstate nič nezmenilo. Naopak, záujem o mimoeurópske interpretácie podstaty Bytia a teda i o nové interpretácie posmrtného života dostal z filozofického hľadiska ešte väčší priestor pre omnoho zasvätenejší a fundovanejší výskum i odôvodňovanie. V porovnaní s kresťanskou tradíciou sú to tie najprotikladnejšie svetonázorové interpretácie smrti a posmrtného života. Výkladu tejto problematiky z hľadiska indického buddhizmu a čínskeho čchan-buddhizmu i taoizmu sa chcem venovať i v tomto mojom zamyslení.

Indický buddhizmus, ktorý sa v 2.-5. stor. n.l. ideovo importoval z Indie do Číny a stal sa tam neskôr popri konfucianizme vlastne najmasovejším náboženským vierovyznaním, poskytol vďaka veľmi blízkej svetonázorovej teórii aj Číne ďalšie interpretačné možnosti. Buddhizmus rozhodne odmietal akúkoľvek predstavu večného a všemohúceho Boha, stvoriteľa všetkého živého i neživého; naopak reprezentoval náboženskú i filozofickú interpretáciu podstaty Univerza, ktorá z ontologického hľadiska vlastne neodporovala pôvodným čínskym predstavám o Bytí ako o dynamickom procese nepersonifikovateľnej masy dialektickej energie Univerza, v Číne nazývanej Cestou Tao a jej energiou Te. Preto sa buddhizmus spočiatku v Číne chápal dokonca len ako jedna zvláštna taoistická sekta. Ale už v 4.-5. stor. n.l. tam došlo k takej dokonalej ideologickej syntéze buddhizmu s pôvodnými čínskymi svetonázorovými orientáciami, že sa z Indie importovaný buddhizmus čoskoro v Číne prerodil na nový, špecificky čínsky tzv. „čchanový buddhizmus“. No ani v čchanovom buddhizme, v ontologickej interpretácii podstaty Univerza sa nevyskytuje absolútne žiadny prvok personifikovaného transcendentného Subjektu. „Veď už sám Buddha mnohokrát odmietol uznať predstavu večného a všemohúceho Boha stvoriteľa všetkého živého i neživého“ (V. Miltner), hoci substančná interpretácia „átman“, porovnateľná so svetovou dušou či osobným egom, samozrejme v značne širokej podobe, napr. v upanišádovom období i v bráhmaizme pôvodne v Indii existovala. Vzápätí však už tzv. mahájánový buddhizmus, reprezentovaný veľkým buddhistickým filozofom Nágárdžunom, uviedol do indickej filozofie významnú ontologickú kategóriu, tzv. Prázdnotu (šúnja), pre ktorú európska filozofia dodnes nemá analogickú ontologickú kategóriu (Egon Bondy). „Šúnja“ nie je prázdnota v zmysle absolútneho materiálneho „nihil“; je to naopak nesubstančná masa čistej energie bez formy či substančného obsahu, ktorá tvorí základný rozsah nadčasopriestorového Bytia a je v ňom neustále čírym polarizujúcim sa nesubstančným prúdením, podmieneným dialektickou kvalitou tejto Energie. Prúdy základnej energie Univerza sú spútané do hmotných i nehmotných foriem a obsahovo konkrétnych štruktúr len v javovo časopriestorovom bytí, v procese najrozmanitejších transformácií. Tie sú v bytí zároveň neustálym reťazením vzťahov vzájomných protikladností. „Šúnja“ čiže „Prázdnota“ v podobe rýdzo dialektickej energie Univerza „absolútne presahuje Bytie i Nebytie a je s ním neporovnateľná. Nebytie má svoj zmysel len a len vo vzťahu k Bytiu a naopak“ (V. Miltner) (a teda aj smrť má zmysel len vo vzťahu k životu) a jedine energia Univerza čiže z gnozeologicko-javového hľadiska tzv. „šúnja“ (Prázdnota) je v Univerze všeobecná a nemá nijaký svoj protiklad. Bytie a Nebytie sú naopak formy javového, časopriestorového sveta a mimo neho strácajú svoje opodstatnenie i svoje apriórne ontologické zdôvodnenie.

Vo filozoficko-ontologickom rozmere buddhistickej interpretácie to ale zároveň znamená, že všetky veci i živé bytosti sú z hľadiska bipolárno-dialektického charakteru podstaty Univerza vzájomne nadčasovo zreťazené, prepojené a „organicky“ späté práve touto základnou Energiou (Prázdnotou) a vďaka tomu všetko je v nich vlastne priesečníkom vzájomných dialektických vzťahov. „Každý čin, dobrý alebo zlý, významný či bezvýznamný“, v makroorganizme prúdenia bipolárno-dialektickej energie „je príčinou, ktorá prináša nevyhnutný a neodvratný účinok – prináša svoj plod. Konané činy a ich odplaty-účinky, to je ten neúnavný pohon siahodlhého reťazenia nových a ďalších znovuzrodení, až kým človek (ako určitý celok zhmotnenej a zosubjektivizovanej energie) nedosiahne konečnú nirvánu“ (V. Miltner), to znamená konečné **vyvanutie** z časopriestorových foriem späť do „prúdu čistej energie“ čiže do onej tzv. Prázdnoty. Z tohto hľadiska je potom každá smrť len prelomom v reťazení dialektických premien pozemských foriem a ľudský subjekt ako jedna z mnohotvárných pozemských bytostí prirodzeným opotrebovaním svojej fyzickej formy, t.j. svojho tela, alebo nejakým iným náhlým či násilným zásahom, teda smrťou, stráca svoju jednotlivú živú hmotnú formu; a tá vzápätí podľahne prirodzenému biologickému rozkladu a zániku. Nehmotná, duchovná suma energie tohto ľudského subjektu, nepodliehajúca zákonitostiam biologického rozkladu, sa tým však z tejto jednej svojej „telesnej“ formy len uvoľní, aby vzápätí dostala v kolobehu premien energie novú možnosť, ba dokonca (podľa buddhistickej interpretácie) povinnosť opäť sa včleniť do foriem pozemského bytia v podobe svojej ďalšej časopriestorovej možnosti.

V Číne, ktorej obyvateľstvo patrilo k mongoloidnej ľudskej rase, po tisícročia skoro hermeticky oddelenej geografickými bariérami od iných svetových civilizácií, sa svetonázorové predstavy, získané zo špecificky bytostnej symbiôzy s prírodou, dlho nemuseli konfrontovať s nijakými inými svetonázorovými teóriami. Už prvé najstaršie, zdá sa, že ešte paleolitické kmene tohto ďalekovýchodného obyvateľstva si osvojili svetonázorovú predstavu vzniku sveta uskutočneného nie formou stvoriteľského aktu nejakým vševesmírnym stvoriteľským Subjektom-Bohom, ale prostredníctvom evolučného procesu cyklických transformácií pôvodne rýdzej vesmírnej energie postupne sa zhmotňujúcej do časopriestorovej formy-substancie (čo by sme v modernej astronomickej terminológii mohli nazvať „nova“) podobajúcej sa obrovskému vesmírnemu „vajcu“, ktoré sa vznikom tejto svojej formy stalo samostatným energetickým jadrom polarizujúcim sa zo svojho vnútra na novú polaritu protikladov, symbolicky definovanú ako „Nebo“ a „Zem“. Túto ontologickú ideu reprezentuje jednak mýtus o vzniku sveta v mytológii najstaršieho mongoloidného kultúrneho etnika na čínskom území, kmeňa Miao (dnes už obývajúcего oblasti na juh od rieky Jang-c’), ako i mnohé prastaré myty napr. amerických Indiánov, ktorí sú potomkami tiež pôvodne mongoloidnej rasy, a to tej jej časti, ktorá ešte v dobe ľadovej, počas vtedajšieho rapidného poklesu hladiny svetového oceánu migrovala cez Beringovu úžinu na americký kontinent. A podobnú ontologickú predstavu vzniku sveta z obrovského vajca, gule či akoby „kokosového orecha“ polarizujúceho sa na Nebo a Zem, a to bez stvoriteľského zásahu Boha, si vo svojej prapôvodnej mytológii vytvorila napr. aj prvotná egyptská civilizácia, ba i mnohé polynézske kmene, o ktorých sa dá takisto predpokladať, že svoje ostrovné územia v Tichom oceáne osídlili vo veľmi dávnych dobách a uchránili

sa tým pred konfrontáciou svojich svetonázorových predstáv povedzme so „stvoriteľskými mýtmi indo-európskych kultúrnych etník.

Ak si však d'alekovýchodné kultúrne etniká nespájali vznik sveta a človeka so stvoriteľským božím aktom, nemali potom, samozrejme, ani dôvod spájať smrť a posmrtný život s existenciou personifikovateľného Boha-Sudcu. Na otázku, čo je smrť a čo nasleduje po nej, však aj oni potrebovali odpoveď, a tak si na ňu vo svojich najranejších mytologických formách odpovedali predstavou posmrtného života ako akéhosi obrazu predsmrtného bytia, čím zároveň vytvorili podmienky aj pre svoju najvšeobecnejšiu ľudovú predstavu, ktorá napr. v Číne i na Ďalekom východe pretrváva dodnes, predstavu, že smrť je len bipolárnym predelom premeny hmotnej formy toho istého ľudského života na jeho ďalšiu formu nehmotnú. Obsah života sa nezmení, zmenia sa iba jeho časopriestorové podmienky zánikom fyzickej formy jeho bytia. Konkrétne to znamená (napr. podľa čínskych ľudových predstáv, neoficiálne pretrvávajúcich v Číne dodnes), že keď človek zomrie, jeho biologické telo podľahne fyzickému rozkladu, ale jeho nefyzický subjekt existuje ďalej v priestore Neba a Zeme a žije svojim vlastným životným štýlom, ibaže v stave nevnímateľnom našimi zmyslami. K tomuto svojmu životu dokonca potrebuje i veci dennej potreby, samozrejme takisto vo formách nevnímateľných zmyslami. V Číne preto ľudia na hrobch svojich mŕtvych dodnes napr. pália symbolické papierové predmety: symbolické peniaze či symbolické obrázky najrôznejších predmetov každodennej potreby, alebo nosia na hroby pokrmové obety, aby tým svojim mŕtvym, o ktorých tušia, že sa pohybujú tu, pri nich, v tomto životnom priestore „Neba a Zeme“, spríjemnili ich ďalší nehmotný život, ktorý má teda i naďalej „ľudskú podobu“. Zároveň jedine im adresujú svoje prosby i modlitby, pretože vedia, že ak im niekto môže a chce nejakým nadprirodzeným zásahom pomôcť, tak sú to najmä títo ich najbližší mŕtvi priatelia či príbuzní. Veď nikomu inému na ich živote predsa už väčšmi záležať nemôže. Pravdepodobne aj preto sa v Číne nikdy nevytvorila potreba náboženského či cirkevného života podobného nášmu, ale naopak, zosilnel tam kult obetovania svojim vlastným predkom, ba až kult zbožnej úcty k celej priamej kontinuite svojho vlastného ľudského rodu ako bytostne jednotne pokračujúceho ľudského celku. Namiesto cirkevných obradov v kostole čínsky človek vystačil s obetnými obradmi doma, vo svojej rodine, pred oltárikom s genealogickými tabuľkami svojich mŕtvych predkov. Toto je však len jedna forma interpretácie podstaty bytia i posmrtného života v čínskej svetonázorovej tradícii, a to forma zľudovená.

Otázkam hmotného i nehmotného bytia sa však v Číne vcnovaľa najmä taoistická filozofia a tá sa veľmi fundovaným filozofickým spôsobom pokúšala odpovedať i na otázku: Čo je smrť? Filozoficky ako prvý definoval „smrť“ už zakladateľ taoizmu Lao-c' vo svojom *Tao Te ťing*u, aj keď je *Tao Te ťing* adresovaný vlastne živým ako návod na „život“: „*Dosiahnutím úplnej vyčerpanosti sa docieľi stav utíšenia. V desaťtisícoch vecí, ktoré sa neustále tvoria, pozorujem jav akoby prinavracania sa. Nespočetné množstvá mysliacich bytostí i nemysliacich vecí akoby sa znovu a znovu prinavracali k svojim koreňom. A tomuto prinavráteniu ku koreňom hovorím „stav utíšenia... A potom už strata tela nie je nijakou pohromou!“* No aby sme tomuto Lao-c'ovmu filozofickému názoru jasne porozumeli, uvediem ešte citát z diela ďalšieho starovekého taoistického filozofa, majstra Lie-c'a: „*Ach, ako správne naši predkovia porozumeli smrti! Tí dobrí v nej našli odpoči-*

„nok, tí zlí sa jej museli podriaďovať. Umieranie je moc, ktorá je v nás samých, a jednoducho ide k svojmu cieľu. Naši predkovia nazývali toho, kto zomrel, „ten, ktorý sa prinavrátil“... Smrť je návrat tam, odkiaľ sme vzišli a kde sme boli, kým sme sa nenarodili. Ako môžem teda vedieť, či keď zomriem tu, nenarodím sa inde? Ako môžem vedieť, či život a smrť nie sú rovnako dobré? Ako môžem vedieť, či nie je ilúziou ľpieť úzkostlivo na živote? A ako môžem vedieť, či blízka smrť nebude lepšia než môj práve plynúci život?“

V nesubstančno-dialektickom svetonázore teórie Bytia ako ne–pretržitom kolobehu premien obsahov a foriem neustále prúdiacej energie Univerza, čiže Cesty Tao a jej energie Te sú teda analogické takéto filozofické názory a predstavujú nanajvýš logické a racionálne vysvetlenie problémov, spojených s otázkou ľudskej existencie aj v konfrontácii s faktom jej smrti. Jednoducho, ak všetko „medzi Nebom a Zemou“ je proces poskladaný z neustálych počiatkových zárodkov, ktoré sa postupne rozrastajú zo svojich minimálnych čiastkovostí do tých „najopravdivejších úplností“, potom na každom konci takejto „najopravdivejšej úplnosti“, ako hovorí Lao-c', je logicky nevyhnutný zvrat k „návratnosti“. Návratnosť do stavu akoby prechodného utíšenia, aby hneď vzápätí životný kolobeh energie započal opäť v novom a ďalšom cykle alebo aspoň v jeho ďalšom čiastkovom útržku. A život jednotlivca v tomto celkovom procese premien meniacich sa javových foriem energie Bytia v biosfére tejto planéty je preto vždy len jednou malou čiastočkou väčšieho, súvislého a jednotného kolobehu bytia.

LITERATÚRA:

- [1] JUAN Kche: Čung-kuo šen-chua čuan-šuo, I. a 2. diel, Peking 1984.
- [2] JUAN Kche: Čung-kuo šen-chua ku-š'. Peking 1957.
- [3] BONDY, E.: O potrebe štúdia východných filozofií. In: Filozofia 46, č.5, s. 437-453.
- [4] LAO-C': Tao Te t'ing. Kópia archivovaného opisu čínskeho originálu publikovaná v edícii S'-pu pej-jao, č.9213, Tchajwan.
- [5] LIE-C': Výňatok jeho diela z antológie Čchung-su t'i-te čen-t'ing v edícii S'-pu pej-jao, Tchajwan.
- [6] MILTNER, V.: Základy buddhistickéj nauky. In: Filozofia, 46, č.5, s.467-483.
- [7] FUNG Ju-lan: A History of Chinese Philosophy, Princeton 1953.
- [8] KOPPEL, T.: The Peopling of North America. In: Canadian Geographic, sept./okt. 1992, s. 54-65.
- [9] SPRINGER, CH. B.: The Emergence of Modern Humans. In: Scientific American, december 1990, s.68-74.
- [10] WILSON, A. C: The Recent African Genesis of Humans. In: Scientific American, apríl 1992, s.22-27.

PhDr. Marina Čarnogurská, CSc.
Kabinet orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR