

SARVEPALLI RÁDHAKRÍŠNAN A "NÁBOŽENSTVO DUCHA"

DALIMÍR HAJKO, Katedra etiky a katechetiky FF UKF, Nitra

HAJKO, D.: Sarvepalli Radhakrishnan and the "Religion of the Spirit"
FILOZOFIA 59, 2004, No 1, p. 8

The ideas of the Indian historian of philosophy, philosopher of religion, politician and diplomatist Sarvepalli Radhakrishnan (1888 - 1975) have a special status in the reflection of contemporary processes of globalisation: they are, besides other aspects, attractive in connection with the status of ethics in the contemporary dialogue of cultures. These ideas are also remarkable due to their calling for integration of the humankind, which is so topical in the strivings of all globalists and antiglobalists as well. Although Radhakrishnan many decades before Huntington or H. Kung anticipated theoretically the problem of globalisation as mainly *ethical problem*, his ideas are neglected in almost all important theories of globalisation of today.

Myšlienky indického historika filozofie, filozofa náboženstva a kultúry, politika a diplomata Sarvepalliho Rádhakríšnana (5. 9. 1888 - 17. 4. 1975) majú svoje postavenie v reflexii aktuálnych globalizačných procesov: sú okrem iného zaujímavé v súvislosti s postavením etiky v súčasnom dialógu kultúr. Upozornili na seba najmä svojim prenikavým apelom na potrebu zjednotenia ľudstva, apelom, ktorý je tak aktuálny vo všetkých pokusoch globalistických, ale aj antiglobalistických mysliteľov i praktikov. Hoci Rádhakríšnan už desaťky rokov pred Huntingtonom, Kungom alebo našim Antonom Hykischom anticipoval na teoretickej rovine problém globalizácie ako predovšetkým *morálny problém*, nedostalo sa jeho myšlienkam adekvátneho miesta v nijakej z významnejších súčasných teórií globalizácie. Je známy skôr ako autor monumentálnych dvojzväzkových dejín indickej filozofie (napísaných najmä pre západného čitateľa a roku 1962 preložených aj do češtiny) alebo ako popredný predstaviteľ indického novovédantizmu (vd'aka jeho komentárom k upanišádám, *Bhagavadgíte* a *Brahmasútram* ho označujú aj za najväčšieho védantistu 20. storočia), prípadne ako brilantný univerzitný rečník (bol prvým Indom, ktorý získal profesúru v Oxforde) a napokon zaiste aj ako praktický politik, ktorý dosiahol vo svojej kariére najvyššie méty - stal sa (r. 1952) viceprezidentom a neskôr (v rokoch 1962 - 1967) prezidentom Indickej republiky, "filozofom na tróne".

Rádhakríšnanove úvahy o potrebe zjednotenia ľudstva na morálnom základe a na báze idey večného náboženstva - so stálym, častokrát artikulovaným zreteľom na sociálne potreby ľudí-občanov krajiny - boli zaujímavým príspevkom k riešeniu globálnych otázok prítomnosti a budúcnosti ľudstva. Tento nepochybne veľkolepý, hoci tak trochu zabudnutý pokus o spojenie všetkých pólov ľudského bytia - od mystického nazerania cez morálku až po riešenie konkrétnych problémov spoločenského života - tvorí dôležitú a pozoruhodnú stránku jeho diela. Ako keby Sarvepalli Rádhakríšnan už pred viac ako polstoročím anticipoval napr. myšlienky o význame náboženstva

v civilizačných konfliktoch, myšlienky tak presvedčivo a kongeniálne rezonujúce omnoho neskôr v diele o strete civilizácií od Samuela P. Huntingtona, ktorý napísal: "Možno očakávať, že do medzinárodného diania v globálnych dimenziách prehovorí - a už aj prehovára - náboženstvo vo väčšej miere. Konflikty politických ideológií vnútri jednej civilizácie vystrieda stret kultúr a náboženstiev medzi jednotlivými civilizáciami." ([9], 48)

Názory Sarvepalliho Rádhakrišnana, profesora na univerzitách v Madrase, Oxforde, Banárase a Harvarde, zaznamenali zložité zmeny vo svojom dlhom vývoji, aby sa nakoniec sformovali do systému, ktorý jeho autor sám nazýval filozofiou "večného náboženstva", neskôr častejšie "náboženstva ducha". V myšlienkových súradniciach tohto systému uvažoval o ideovej platforme, na ktorej by sa dalo zabrániť globálnym konfliktom a konfrontačným stretom. Premisou Rádhakrišnanovho uvažovania bol názor, podľa ktorého rovnako ako existujú všeobecné univerzálne základy náboženstva, existujú aj univerzálne mravné princípy "založené na ľudskej prirodzenosti ako takej", hoci - ako pripúšťa - v rozličných epochách sa naše predstavy o týchto princípoch môžu meniť ([3], 839). Univerzálnu morálku podľa Rádhakrišnanovej teoretickej koncepcie nemožno oddeliť od univerzálneho náboženstva, je s ním organicky spätá. Je však podriadená nielen vysokým humanistickým ideálom ku ktorým sa môžeme iba aproximatívne približovať, ale aj každodennému aktívnemu prežívaniu svojho života. V intenciách Rádhakrišnanových predstáv "človek nie je schopný žiť a pracovať bez toho, aby mal nádej na skutočné dosiahnutie vyššieho morálneho plánu" ([3], 7).

Pre pochopenie Rádhakrišnanovho prístupu k náboženstvu a viere je azda charakteristická autentická príhoda, ktorú neskôr opísal v štúdií *Súčasná kríza viery* (*The Present Crisis of Faith*) z roku 1961. Spomína v nej na situáciu, ktorú prežil vo chvíli, keď ho vrcholný predstaviteľ mormonskej cirkvi v USA vyzval, aby povedal pár slov na tému viery. V priestoroch konferenčnej miestnosti v Salt Lake City práve doznel mohutný černošský spirituál, ktorý adresoval poslucháčom sugestívne verše: "Kde si bol, keď ukrižovali nášho Pána, kde si bol, keď jeho telo kladli do hrobu?" Hinduista Rádhakrišnan na túto viacmenej rečnícku otázku bez váhania reagoval slovami: "Nie je vôbec dôležité, kde sme boli pred dvetisíc rokmi, ale omnoho dôležitejšie je uvedomiť si, že aj dnes, každý deň, ukrižovávame Pána. Ukrižovávame ho pomocou rasovej diskriminácie, bigotného nacionalizmu, nenávisti, utlačania slabších atď. atď. Zúčastňujeme sa na jeho ukladaní do hrobu svojou stupiditou a sebeckosťou. Veď koľko zverstiev a surovostí sa denne pácha v mene náboženstiev Východu i Západu! Na obidvoch hemisférach ľudia využívajú náboženstvo na opakované bezprávie a nespravodlivosť." ([5], 756 - 757)

Nápravu tohto stavu môže podľa Rádhakrišnana priniesť nové náboženstvo, ktoré zjednotí ľudstvo na *novom* morálnom princípe, univerzálne alebo večné náboženstvo častejšie označované ako "náboženstvo ducha" (*"religion of the spirit"*). Podľa Rádhakrišnana sa večné náboženstvo výrazne bude líšiť od existujúcich dogmatických náboženstiev. Predovšetkým by toto náboženstvo nemalo v akejkoľvek podobe vyvolávať aktivity, ktoré smerujú k získaniu či ovládnutiu niečoho alebo niekoho. "Náboženstvo je formou bytia, nie moci, je to obraz života", napísal v úvodnej štúdii k zborníku o svojom diele (*The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*) v roku 1952.

"Bariéry, ktoré rozdeľujú dogmatické náboženstvá, robia neplodnými ľudské snaženia usilujúce sa o koordináciu síl pre formovanie budúcnosti." ([2], 14) Rádhakrišnan už pred zhruba päťdesiatimi rokmi konštatoval, že súčasné náboženstvá sú odtrhnuté od sociálneho života a nedávajú uspokojivé odpovede na vnútorné pohnútky a túžby človeka. Každé z nich kladie svoje princípy proti princípom iných náboženstiev, v dôsledku čoho za vonkajšími odlišnosťami sa stráca skutočná podstata náboženstva, ktorej je principiálne cudzia nevraživosť a dogmatizmus, nivočiacie duchovný a sociálny rozvoj ľudstva.

Dokonca ani nárast ateizmu nie je podľa Rádhakrišnana protestom proti náboženstvu (pravému náboženstvu), ale práve proti dogmatizmu, proti jednostrannosti a fanatizmu súčasných vieroučných systémov. "Ateizmus je pre jednotlivca i pre spoločnosť nevyhnutným prostriedkom dosahovania vyššej pravdy. Často popierame Boha práve s cieľom nájsť ho. Ešte aj ateisti, hoci, pravdaže, nevedome, rodia sa v mene Boha." ([3], 803) Ani veda neprotirečí opravdivému, skutočnému náboženstvu, ale navzájom sa dopĺňajú. Nesprávne predstavy o ich údajnej protikladnosti vyplývajú podľa Rádhakrišnana z toho, že veda je nepriateľská voči fanatizmu a dogmatizmu, a tieto nelichotivé črty bez výnimky - aj keď v rozličnej miere - charakterizujú aktuálne pôsobiace vieroučné sústavy. Rozdiel medzi náboženstvom a vedou vidí Rádhakrišnan v tom, že zatiaľ čo náboženstvo má dočinenia s "vnútornou podstatou" človeka, veda je empirická a vychádza za hranice "vnútornej podstaty". Má však pre náboženskú skúsenosť veľký význam: "Duch vedy vedie k zdokonaleniu náboženstva. Náboženstvo si totiž nemožno zamieňať s mágiou alebo čarami... Neslobodno si ho myliť ani so zastaranými dogmami, nevieryhodnými predsudkami... Vyžaduje empirický prístup. Skúsenosť neohraničujú konkrétne pocity alebo introspekcia. Zahŕňa do seba aj nadnormálne javy a duchovné stavy." ([8], 230 - 231) Náboženská skúsenosť tvorí základ pravého náboženstva.

Problém vzájomného vzťahu náboženstva a človeka sa Rádhakrišnan ako nábožensky orientovaný filozof usiluje riešiť z pozícií všeobecného, široko pochopeného humanizmu, ale ako politik a verejný činiteľ hľadá možnosti ich uplatnenia v praktickom živote. O tejto okolnosti nás presviedčajú všetky jeho práce a zhodnú sa na nej aj jeho životopisci a analyzátori jeho diela (pozri [13]; [17]; [18]). Východiskovou pozíciou je pre Rádhakrišnana názor, že potreba viery, ktorú zažíva človek, odráža jeho prirodzené snaženie o slobodu, šťastie a mravnú dokonalosť, a práve náboženstvo by malo byť tou "cestou životom", ktorá vedie k ich dosiahnutiu. Podľa Rádhakrišnana by skutočné, opravdivé náboženstvo nemalo slúžiť iba uspokojovaniu iracionálnych duchovných potrieb človeka, ale malo by plniť aj svoju nemenej významnú historickú misiu - viesť ľudstvo k jednote. Túto predstavu však podľa filozofa nenapĺňa ani jedno zo súčasných svetových náboženstiev: súčasné náboženstvá ľudí rozdeľujú, vyvolávajú nenávisť medzi nimi a sú prekážkou na ceste k jednote ľudstva. V pravom náboženstve by sme však mali počuť výzvu na zmenu, znie v ňom "tón revolučnej výzvy" ([3], 53), provokujúcej k sporu s odľudšteným cirkevným formalizmom a s povrchnosťou vo viere v mene reálneho, plnohodnotného humanizmu.

Aby svoje chápanie humanizmu v tomto kontexte konkretizoval, Rádhakrišnan sa pokúsil o charakterizovanie humanistickej podstaty ideálneho náboženstva ducha. Vidí

ju vo vyváženosti homocentrického a teocentrického postoja, v tom, že ideálne náboženstvo zvyšuje rovnosť medzi ľuďmi navzájom na stupeň rovnosti medzi ľuďmi a Bohom. Nestavia medzi človeka a Boha bariéry, teda v konečnom dôsledku nehládajú principiálne rozdiely medzi Bohom a človekom. Na potvrdenie tohto názoru uvádza konštatovanie, že Boh sa môže prejavíť aj ako človek. "Pod Bohmi-ľuďmi máme na mysli osobnosti podobné Gautamovi Buddhovi, Ježišovi Kristovi... Sú zvestovateľmi opravdivej ľudskosti. Čo dosiahol Gautama alebo Ježiš, môže dosiahnuť každá ľudská bytosť. Ľudská prirodzenosť v nich dosiahla svoju dokonalosť. Sú našimi staršími bratmi, ukazujú nám, čoho je ľudstvo schopné." ([4], 178 - 179) Na ilustráciu a na margo Rádhakrišnanových vzťahov ku kresťanstvu poznamenávam, že hoci bol synom hlboko veriaceho hinduistu, základné vzdelanie dostal na Lutheran Mission School v Tirupati (1896 - 1900) a štúdium filozofie ukončil na Christian College v Madrase prácou *The Ethics of the Vedanta and its Metaphysical Presupposition*. Azda aj kritika, ktorej na kresťanských školách podrobili hinduistické náboženstvo, priviedla Rádhakrišnana k pocitu potreby reforiem v rámci hinduizmu.

Rádhakrišnanove spisy sú plné výziev na toleranciu, na odstránenie škodlivého dogmatizmu z cirkevných učení, "apelov na likvidáciu fanatizmu" ([19], 48). Konečným cieľom jeho úvah je idea večného, univerzálneho náboženstva. Večné náboženstvo ducha už v latentnom stave "odjakživa existuje ako základný prvok všetkých náboženstiev, ktoré v súčasnosti pôsobia na našej planéte" ([6], 259). Jeho podstatu tvorí to, čo je všetkým náboženstvám spoločné. Práve v tomto zmysle možno povedať, že univerzálne náboženstvo je "večné". Aby takto chápané náboženstvo prestalo byť chimerickou víziou, vyžaduje aktivitu predstaviteľov cirkví a radových veriacich. Prvé, čo by mali všetci ľudia urobiť, je každodenné prekonávanie vzájomnej nevráživosti medzi náboženstvami a odhaľovanie podstatného zmyslu svojho konkrétneho náboženstva. V tomto procese drobnej práce na poli náboženstva a viery môžeme objaviť tie všeobecné prvky, ktoré sú identifikovateľné v základe všetkých náboženstiev. Tým spoločným, všeobecným a večným fenoménom je mystická skúsenosť, ktorú Rádhakrišnan považuje za rovnakú na Východe i na Západe. Odlišoval sa tým od iného profesora východných náboženstiev a etiky na oxfordskej univerzite R. C. Zaehnera, ktorý striktno rozlišuje sakrálnu a sekulárnu mystickú skúsenosť a podľa ktorého "pri uvažovaní o indickom mysticisme nemôžeme nikdy hovoriť o zaznamenaní skúsenosti. Hinduistická mystická klasika nie je autobiografická a nie je záznamom aktuálnych skúseností daného individua" ([20], 130). Rádhakrišnan naopak tvrdí, že práve zásluhou mystickej skúsenosti sa všetky náboženstvá vo svojej hlbokjej podstate zhodujú. Aj z tohto dôvodu vyzýva veriacich, aby sa v prvom rade vzdali jednoznačnej, hoci nezmyselnej predstavy, že iba nimi vyznávané náboženstvo je to najlepšie a jedine pravé, aby rozhodujúcim spôsobom odstránili náboženské sváry, aby prestali vidieť v prívržencovi iného náboženstva nepriateľa.

Príbuzný názor o približne štyridsať rokov neskôr vyslovil súčasný americký teoretik S. P. Huntington: "Existuje aspoň základná 'tenká' rovina morálky, niečo, čo je spoločné Ázii i Západu. Navyše, ako už mnoho ľudí zdôraznilo, nech je ľudstvo akokoľvek rozdelené siedmimi hlavnými náboženstvami (západné kresťanstvo, pravoslávie, hinduizmus, buddhizmus, islam, konfucianizmus, taoizmus), napriek tomu majú kľúčové

hodnoty spoločné. Ak má niekedy dôjsť k vzniku univerzálnej civilizácie, stane sa to na základe skúmania a rozširovania týchto spoločných hodnôt. Tak k zásade zdržanlivosti a zásade spoločného sprostredkovania pristupuje ešte tretia zásada nevyhnutná na udržanie mieru v multicivilizačnom svete, a to je *zásada spriaznenosti*: ľudia vo všetkých civilizáciách by mali hľadať a rozširovať práve tie hodnoty, inštitúcie a zvyky, ktoré majú spoločné s národmi ostatných civilizácií." ([9], 391)

Ani Rádhakrišnan nepochybuje o užitočnosti podobných úsilí pri obmedzovaní civilizačných konfliktov. Najdôležitejšou podmienkou ich eliminácie a dosiahnutia, vytvorenia, sformovania večného, univerzálneho "náboženstva ducha" je zásada tolerancie, veľmi blízka "zásade spriaznenosti". Podľa Rádhakrišnana až vtedy, keď zistíme a presvedčíme sa, že *reálna podstata všetkých náboženstiev je rovnaká*, dokážeme sa vydať na cestu k univerzálnemu alebo večnému náboženstvu. "Večné náboženstvo" teda vôbec nie je nejakým radikálne novým učením, ale vzniká výlučne na základe existujúcich náboženstiev. Rádhakrišnan ho pomenúva sanskrtským termínom "*sanatana dharm*" (sanatána = trvalý, večný, dhárma = pravidlo, zákon, povinnosť, poriadok, cesta, ktorou človek dospieva k transcendentálnemu vedomiu (pozri [14], 164; [15], 23). Večné náboženstvo nie je totožné ani s jedným zo súčasných náboženstiev, podľa Rádhakrišnana hľadá pravdu za nimi a nad nimi, ide ďalej, je vo vzťahu k nim transcendentné. Zahŕňa však hlavné, trvalé, všeobecné princípy, ktorých prvky obsahuje každé jednotlivé náboženstvo. Idey, ktoré dosiahli svoje naplnenie v *sanatana dharme*, nemajú len charakter čistej, izolovanej náboženskej skúsenosti, ale určujú aj samotnú ideálnu podstatu života človeka vo všeobecnosti a spoločenského života osobitne. Všetky sociálne nedostatky, krízy a neporiadky, ale aj individuálne životné kolízie možno vysvetliť zanedbaním tohto ideálu, ignorovaním onej ideálnej podstaty. Každý, tvrdil Rádhakrišnan, kto vníma iba vonkajšie formy života a absolutizuje ich platnosť a význam, každý, kto za týmito formami nevidí *sanatana dharmu*, je zodpovedný za chaos, v ktorom sa ľudstvo v dvadsiatom storočí ocitlo.

Podľa Rádhakrišnana jednou z najdôležitejších funkcií večného náboženstva a jedným z hlavných cieľov jeho prívržencov je zjednotenie ľudí do spoločenstva, ktoré sa riadi jednotnými morálnymi zásadami, do jednej "rodiny". Slovo "rodina" sa v tomto význame vyskytuje v Rádhakrišnanových spisoch a prejavoch pomerne často. Realizácia tejto funkcie náboženstva ducha, samozrejme, predpokladá zmenu nielen podstaty individua, ale aj celého súhrnu medziľudských, spoločenských vzťahov. *Sanatana dharm* je reálna sila, ktorá dokáže zmeniť kultúrne, sociálne a politické vzťahy v rozsahu celého ľudstva. Vyhlasuje náboženstvo ducha za významný prvok, za "veľký faktor" v rozvoji celej svetovej civilizácie. Jeho uplatnenie v reálnom živote by malo byť síce postupným, ale vždy aktívnym tvorivým procesom, ktorý sprevádza najmä prekonávanie dogmatizmu a fanatizmu v súčasnosti praktikovaných náboženských konfesií.

Sarvepalli Rádhakrišnan počas svojho života a politického pôsobenia s veľkým úsilím hľadal a nadšene objavoval prejavy akýchkoľvek, čo aj len čiastkových výsledkov tohto procesu: nachádzal ich napr. v organizovaní medzinárodných náboženských sympózií, medzikonfesionálnych diskusií a fór s takými pozitívnymi závermi, ktoré podľa neho symbolizujú začiatok spájania sa sveta. Bol presvedčeným dejinným optimistom. "Vo všetkých krajinách a vo všetkých náboženstvách pôsobí tvorivá menšina

pracujúca na prospech náboženstva ducha," napísal v päťdesiatych rokoch minulého storočia. Jeho úsilie malo svojich predchodcov a našťastie nezostalo ani bez pokračovateľov. Rádhakrišnan by bol nepochybne s úctou akceptoval napríklad niektoré ekumenické momenty v úsiliach a činoch pápeža Jána Pavla II., prednáškové aktivity XIV. dalajlámu na tému spolupatričnosti náboženských vyznaní, iniciatívy Medzináboženskej a medzinárodnej federácie za svetový mier či Deklaráciu svetového étosu, ktorú v roku 1993 vydal Parlament svetových náboženstiev a v ktorej sa píše: "Stále znovu vidíme, že na mnohých miestach tohto sveta vodcovia a stúpenci náboženstiev rozdúchávajú agresie, fanatizmus, nenávisť a nepriateľstvo k cudzincom, ba dokonca inšpirujú a legitimizujú násilné a krvavé rozbroje. Náboženstvo sa často zneužíva na čisto mocensko-politické účely vrátane vojny. To nás naplňuje odporom." ([7], 20) Podobné vyhlásenia vydala aj Svetová komisia pre kultúru a rozvoj. V správe s názvom *Our Creative Diversity* (z roku 1995) bežne používa pojem "nová globálna etika" (A New Global Ethics), teóriu jednotiaceho svetového étosu a globálnej etiky rozpracoval napr. známy katolícky teológ Hans Küng [8]. Hoci východiská i závery jeho úvah sú odlišné napríklad od Huntingtonových i Rádhakrišnanových, predsa majú aj niečo spoločné: v podstate sa všetci zhodujú v názore na dôležitosť etiky a náboženstva ako hlavných a štrukturujuúcich kultúrnych prvkov v dnešnom svete.

Rádhakrišnanovým zámerom nie je prostredníctvom systému večného náboženstva objasniť podstatu bytia, ale skôr prispieť k riešeniu problému človeka, k naznačeniu ciest, ktorými môže dosiahnuť svoje skutočné šťastie. "Človek je niečo viac než len fyzická bytosť," tvrdí filozof v diele *Recovery of Faith*. "V jeho prirodzenosti je prvok, ktorý nie je iba objektívny: je to ten subjektívny aspekt, zásluhou ktorého je človek unikátny vo svete prírody. Človek nie je iba živá bytosť disponujúca inštinkтами, nie je iba centrum rozumu. Jeho podstata sa nevyčerpáva tým, čím je ako objekt chápania fyziológie, psychológie alebo sociológie." ([4], 92)

V duchu starej upanišádovej brahma-átmanovej teórie, ktorú Rádhakrišnan ako prívrženec novovédantizmu prirodzene rešpektuje, je v každom človeku niečo božské. Toto "božské" je vrodené, večné, imanentne prislúchajúce človeku, to je v človeku to, čo je aj nie je priamo spojené s okolitým materiálным prostredím. "Človek je zábleskom ducha, a nie produktom prírody. Je *amša* čiže fragment Božského, a preto je princípom sveta a sily, moci." ([2], 805) Rádhakrišnan sa neprikláňa k autorovi *Bhagavadgíty*, podľa ktorého *amša* znamená iba zdanlivú, imaginárnu časť, ale akceptuje skôr stanovisko Šankaru, najväčšieho védantistu všetkých čias, podľa ktorého skutočný jedinec nie je čistým nesmrteľným duchom, "ale osobným ja, ktoré je ohraničeným prejavom boha" ([1], I., 536). V takom či onakom chápaní však človek ako fragment božskosti, časť božského sa vydeľuje z ostatného sveta a nemožno k nemu pristupovať len ako k objektu medzi objektami. "Preto, lebo v človeku", píše Rádhakrišnan, "nachádzame odraz Božského, preto je každé individuum posvätné. Ak sa pokúsime určiť jeho charakter berúc za základ telo alebo rozum, nemôžeme spoznať to, že vo svojej pravej podstate nie je produktom prírodnej nevyhnutnosti. Ako duchovná podstata sa vyníma nad úrovňou prírodného i sociálneho sveta. Je subjektom, nie objektom." ([8], 202 - 203)

Rádhakrišnanov "fragment božskosti v človeku" pripomína "göttliches Fünklein" Majstra Eckharta. Ako védantista, resp. novovédantista, ktorý dôverne poznal európske myslenie, si aj on sám uvedomoval vzdialenú príbuznosť názorov nemeckého stredovekého mystika so stredovekým indickým filozofom Šankarom, védantistom par excellence. Šankara pravdu posledného vedomia charakterizoval ako "absolútnu víziu, ktorá sa sama vidí", a podľa neho "žijeme, lebo sa podieľame na univerzálnom živote: myslíme, lebo sa podieľame na univerzálnom myslení. Naša skúsenosť je možná, lebo je v nás univerzálne átmá" ([1], II., 481 - 482). Nie náhodou k týmto myšlienkam sám Rádhakrišnan priradzuje Eckhartove úvahy: "V duši je niečo, čo je nad dušou, božské, prosté, absolútne nič: skôr nepomenované než pomenované, nepoznané než poznané... Je vyššie než poznanie, vyššie než láska, vyššie než milosť, lebo v nich všetkých je rozlišovanie. Toto svetlo býva uspokojované iba nadpodstatnou jednotou." Takisto nie náhodou Rádhakrišnan prirovnával k Ježišovmu posolstvu tie názory Šankaru, v ktorých indický védantista vyslovil obavu, že ceremoniálny kult vedie ľudí-veriacich k farizejstvu: "Ako Kristus hrozil farizejom a Pavol protestoval proti zákonu, tak vyhlásoval Šankara, že obradná zbožnosť sama nie je cieľom náboženstva, ba že často je jeho smrteľným nepriateľom." ([1], II., 470) Tu, ako aj vo svojom celoživotnom diele (pozri najmä [16]) Rádhakrišnan uvádzal nielen indickú filozofiu do kontextu svetového filozofického myslenia, ale približoval aj indickému záujemcovi európske filozofické dedičstvo.

V tomto kontexte sa v Rádhakrišnanovej predstave o večnom náboženstve pripisuje mimoriadna dôležitosť problému slobody, ktorého riešenie je typické pre autorovu koncepciu človeka. "Podobne ako existencialisti aj on rozlišuje medzi neautentickou a autentickou existenciou ako medzi spútanosťou a oslobodením." ([21], 2) Slobodu človeka kladie do protikladu k myšlienke príčinnosti a nevyhnutnosti v prírode. Hoci človek i príroda sú božskými výtvormi, človek bol stvorený na obraz Boha, preto jeho podstata, tvrdí Rádhakrišnan, by logicky mala byť nevyhnutne odlišná od podstaty prírody. Azda nepreženiem, ak budem v takomto prístupe (a v tomto odklone od dogmatického bráhmanského védantizmu) vidieť aj istý vplyv kresťanských názorov, ku ktorým Sarvepalli Rádhakrišnan pristupoval vždy s veľkou úctou - podobne ako aj jeho neohinduistickí predchodcovia a starší súputníci Svámí Vivékánanda, Rabíndranáth Thákur a Móhandás Karamčand Gándhí, ale najmä veľký mystik Rámakrišna: za jeho žiaka sa Rádhakrišnan priamo vyhlasoval a jeho myšlienkové dedičstvo sústredené v iniciatívach tzv. neohinduizmu chcel aj sám zveľaďovať.

V tomto prípade sa však Rádhakrišnan - na hinduistu až prílišným zdôrazňovaním spomenutej odlišnosti - do istej miery spreneveruje védante v jej najtradičnejšej podobe, najmä klasickému upanišádovému princípu *tat tvam asi*, ktorý zdôrazňuje bezpodmienečnú, podstatnú a absolútnu jednotu všetkého živého, jednotu, z ktorej nemožno nič vyňať. Vráťme sa však ku kategórii slobody. V Rádhakrišnanovej koncepcii práve sloboda nie je tou kategóriou, ktorá by vyjadrovala vzájomný vzťah závislosti medzi ľudskou činnosťou a objektívnymi zákonmi prírody a spoločnosti. Vychádzajúc z predstavy o Bohu ako o substancii sveta a o prítomnosti božského v človeku vníma Boha ako tvorivú slobodu. Boh totiž disponuje ničím nepodmienenou, nedeterminovanou slobodnou vôľou pri tvorbe sveta a sám charakter božskej tvorby nemožno určiť

nijakými príčinnno-kausálnymi súvislosťami. "Boh je absolútna sloboda a tento svet je vyjadrením slobody."

Slobodu Rádhakrišnan chápe predovšetkým ako duchovnú kategóriu, ktorej konečný zmysel sa redukuje na mystickú jednotu človeka s Bohom. Je vyšším produktom kozmickej evolúcie. V jej dosiahnutí vidí naplnenie cieľa ľudského života. V nej človek odhaľuje svoju božskosť, spája sa s Bohom a dosahuje najvyššie šťastie. Iba vtedy je skutočne slobodný. "Duchovná sloboda je sila, pomocou ktorej môžeme prekročiť hranice sveta a pretvoriť ho." ([7], 106) Napriek tomu, že v chápaní slobody má prioritu jej duchovná dimenzia, Rádhakrišnan neobchádza ani jej sociálny rozmer, snaží sa nájsť symbiózu medzi obidvoma prístupmi k problému slobody. "Bol vášnivým zástancom slobody v najširšom zmysle slova. Vyjadroval sa aj k politickému rozmeru otázky slobody. Najlepší štát je ten, ktorý vládne čo najmenej. Demokracia vyžaduje rovné práva všetkých pre rozvoj schopnosti konať dobro, schopnosti, ktorou ľudstvo vybavila príroda. V tomto nedokonalom svete demokratická vláda vyhovuje v podstate najlepšie, pretože sa zakladá na súhlase ovládaných. Musí však byť zabezpečená sloboda pre menšiny." ([10], 335) Idea večného náboženstva nemôže obísť skutočnosť, že žijeme v ľudskej pospolitosti, v konkrétnom spoločenstve ľudí, a musíme hľadať spôsoby vzájomného spolunažívania. V rámci tohto hľadania je pre Rádhakrišnana rozhodujúcim východiskom jeho etika ako koncepcia morálky vychádzajúcej z idey večného náboženstva. Etike patrí úloha vypracovať princípy a ukázať nástroje mravného zdokonaľovania človeka v mene dosiahnutia cieľa života, aký pred nás kladie večné náboženstvo.

Viera a činy, konanie, správanie človeka idú vždy vedno. Tak, ako pôsobia všeobecné univerzálne zákony náboženstva, jestvujú aj univerzálne mravné princípy. Univerzálna morálka je organicky spätá s univerzálnym náboženstvom, vo svete však pôsobia "časové morálky", ktoré sú tak či onak prispôbované súčasným, súdobým podmienkam a ich platnosť je len relatívna. "Univerzálna morálka je otázkou ďalekej budúcnosti a centrálne miesto v súčasnosti zaujímajú časové morálky založené na boji vnútri spoločnosti." Morálna a duchovná revolúcia, úsilie človeka o mravnú dokonalosť, je schopná povýšiť človeka nad idoly trhového hospodárstva. V jej jadre sú dva pojmy: láska a nenásilie, *ahinsa*. Láska je zákonom bytia človeka, je predpokladom jeho harmónie s inými živými bytosťami. Podobne ako láska je zákonom každej civilizácie, aj *ahinsa* je ideálom, ktorý musíme mať stále pred sebou. Rádhakrišnanov životopisec Narayan Champavat napísal neobyčajne výstižne: "Uholným kameňom Rádhakrišnanej sociálnej filozofie bola axióma vyplývajúca z jeho idealistickej metafyziky, že všetci ľudia majú tú istú božskú podstatu, teda i rovnakú hodnotu a nárok na tie isté základné práva." ([10], 335) V komentároch k upanišádam Rádhakrišnan odpovedal na námietku, podľa ktorej dôsledný filozofický monizmus upanišád popiera možnosť etiky v ich filozofickom systéme. Vyslovil v tejto súvislosti názor, podľa ktorého upanišády "uznávajú zmysel inakosti a mnohonásobnosti, podstatný pre etický život" a ich filozofický monizmus neznamena stieranie rozdielov medzi dobrom a zlom. Naopak, etický ideál možno realizovať skôr v prostredí "jednakosti" než "inakosti". V intenciách hinduistického názoru na podstatu sveta preto napísal: "Ak máme milovať svojich blízkych, je to podľa upanišád preto, že všetci sú v skutočnosti jedno. Môj blízky i ja sme jedno v našom

najvnútornejšom ja, ak odhliadneme od povrchných a pominuteľných rozdielov." ([1], I., 203 - 204) Rádhakrišnan podobne ako existencialisti (ktorých názory si vážil) rozlišoval autentickú a neautentickú existenciu. Človek, ľudský jedinec je podľa Rádhakrišnana nielen najvyšším, ale aj najkonkrétnejším stelesnením ducha na zemi - preto všetko, čo by poškodzovalo, narušalo jeho individualitu alebo zraňovalo jeho dôstojnosť, je mravne zlé. A naopak, čokoľvek prispieva k jeho sebarealizácii, je dobré a správne. "Ideálom etiky je sebauskutočňovanie." ([1], I., 205) Od tohto názoru bol už len krôčik k predstave, že autentické sebauskutočňovanie by sa malo v globálnych podmienkach týkať čo najväčšieho počtu ľudí.

Teoretická možnosť jednoty ľudstva je vždy tou krajšou a lepšou stránkou väčšiny globalizačných úsilí v teórii i praxi. Aj tu Sarvepalli Rádhakrišnan mnohé anticipoval. Proces zjednotenia ľudí na základe východísk univerzálnej morálky a na princípoch náboženstva ducha Rádhakrišnan spája s mobilizáciou a praktickým využitím duchovných rezerv, ku ktorým v diele *The Ethics of Vedanta and its Material Presupposition* priraduje najmä umenie a filozofiu. Medzi etikou, umením a filozofiou existuje podľa neho rovnaká vnútorná spojitosť a vzájomná podmienenosť ako medzi nimi dohromady na jednej strane a večným "náboženstvom ducha" na strane druhej. Spolu predstavujú základ duchovnej jednoty, ku ktorému smeruje úsilie ľudstva a ktoré nachádza svoje vyjadrenie v činnosti géniov. Nemôžeme byť mravní bez rozumu a vzdelania, tvrdí Rádhakrišnan. Ale takisto nemôžeme postihnúť filozofiu bez poetického vzopätia a poetického vedomia. Nemôžeme sa stať umelcami, ak nebudeme používať rozum a ak sa nebudeme opierať o morálne ideály. Činnosť na vyššej úrovni vždy čerpá svoju energiu z duchovnej jednoty. A o túto duchovnú jednotu ide pri realizovaní idey večného náboženstva predovšetkým. Je to často jednota v rozmanitosti dosahovaná rozličnými spôsobmi. Zdôrazňovaním významu činorodej aktivity Rádhakrišnan odmietal taký obraz indického myslenia a životného názoru, ktorý zdôrazňuje ich údajný dôraz len na meditáciu, askézu, odvrátenie sa od vonkajšieho sveta. V tomto duchu polemizoval s niektorými európskymi učencami, okrem iných napr. aj s Albertom Schweitzerom.

Sarvepalli Rádhakrišnan v duchu učenia *Bhagavadgíty* odmieta možnosť iba jednej jedinej cesty, bez ohľadu na to, či túto cestu označíme ako "cesta životom", "cesta sebarealizácie", "cesta spasenia" alebo inak. Zdôrazňuje však vždy aktuálnu potrebu jediného konečného cieľa. V komentári k 56. veršu *Bhagavadgíty* nie náhodou zdôrazňuje presvedčenie tvorcu tejto klasickej nábožensko-filozofickej skladby, že "múdrost', oddanosť Bohu a čin patria k sebe" ([11], 427). Na dosiahnutie tohto cieľa "potrebujeme konštruktívnu filozofiu", vyhlasoval Rádhakrišnan. Jej cieľom je pochopiť vesmír vcelku, a nie iba jeho jednotlivé časti, ako to robí veda vo svojich parciálnych poznatkoch, jej cieľom je byť ukazovateľom cesty životom, priviesť do stavu harmónie rozličné aspekty prejavov skutočnosti. "Mojou hlavnou úlohou", vysvetľoval filozof, "je dokázať, že je jedna večná a univerzálna filozofia, ktorú možno odhaliť vo všetkých krajinách a kultúrach, u prorokov, upanišád i u Buddhu, Platóna i Plotina... Je to duch, ktorý spája kontinenty a združuje veky, ktorý nás môže vyslobodiť z nezmyselnosti súčasnej situácie." ([3], 820) Súc protivníkom fanatizmu a dogmatizmu, Rádhakrišnan zdôrazňoval

kreatívny charakter filozofie. Skepticizmus je podľa neho cenný iba ako metóda, nie však ako svetonáhľad.

"Podľa hinduistického názoru Boh, ktorý formuje vesmír, nie je len absolútnom zbaveným všetkého relatívneho, ale aj aktívnym osobným bytím, ktoré sa zúčastňuje na živote svojich ohraničených výtvorov. Duch vstupuje do sveta ne-Ducha, aby realizoval jednu zo svojich neohraničených možností, ktoré v ňom potenciálne existujú." ([2], 40) Z tejto premisy by mala podľa Rádhakrišnana vychádzať aj teória poznania dopĺňajúca jeho koncepciu večného náboženstva. Myšlienka, že poznanie je možné a nevyhnutné, nevyplýva iba z vlastností a potrieb individua, ale súvisí so všeobecným úsilím ľudstva pochopiť večné náboženstvo a zjednotiť sa na jeho základe do jedinej rodiny, ktorej ideálom bude vytvoriť jeden celok s božskou realitou. Pravda nie je podľa Rádhakrišnana odrazom reality v zmysloch a intelektoch, ale je to "tvorivé mystérium, ktoré prežíva duša v svojej najhlbšej podstate. Nie je to otázka o subjekte poznávajúcom objekt. Zahŕňa v sebe uvedomenie si toho, že subjekt a objekt sú jednotné v hlbšom zmysle, než to môže objasniť akákoľvek fyzická analógia." ([4], 107) Poznanie tak - na svojej najvyššej úrovni - v intenciách Rádhakrišnanovho variantu novovédantizmu prekonáva protirečenie medzi subjektom a objektom.

Interpretácia bytia sa nevyčerpáva len logickou analýzou a etickou motiváciou, ale musí viesť človeka k mravnej alebo duchovnej dokonalosti tým, že mu ukazuje cestu a slúži ako prostriedok dosahovania vysokých ideálov. Preto, odvolávajúc sa na hinduistickú tradíciu, Rádhakrišnan zdôrazňuje základný rozdiel medzi filozofiou ako logickým výkladom sveta a filozofiou ako láskou k múdrosti. Rozum sám osebe ešte nie je zárukou "ľudskosti" človeka. Veda, ako atribút ktorej vystupuje rozum, tiež nie je tým najdôležitejším faktorom pokroku na ceste poznávania reality. Veda nám podľa Rádhakrišnana ponúka predstavu len o "formálnej štruktúre jestvovania, najmä fyzického", ale nie je schopná odhaliť duchovnú podstatu bytia, vnútornú pravdu, ba ani mravné kritériá nášho konania. Vnútornú pravdu dokáže odhaliť iba intuícia. "Pri rozvíjaní svojej teórie poznania", priznáva Rádhakrišnan, "som bral do úvahy najmä názory Henriho Bergsona." ([3], 790) Intuitivista a vitalista Henri Bergson spolu s Platónom, Plotinom a anglickým novohegelovcom Francisom H. Bradleyom patrili k jeho najobľúbenejším európskym mysliteľom. Rádhakrišnan sa stotožňuje s Bergsonovým názorom, že intelekt sám nie je schopný preniknúť do podstaty bytia, že ho charakterizuje prirodzené nepochopenie života, poznania živých javov. Rádhakrišnan však chce prekonať krajný iracionalizmus Bergsonovej filozofie a nástočivo zdôrazňuje, že ako "inštrument ducha" je rozum neoddeliteľne spojený s intuíciou, že intuícia bez rozumu je slepá.

Rádhakrišnan buduje svoj humanizmus predovšetkým na filozoficko-etických a mysticko-teologických základoch. Nevidí však neprekonateľný rozdiel a rozpor medzi meditáciou a činom. Jeho večné náboženstvo, náboženstvo ducha, nezačína a nekončí iba v mystickej skúsenosti. Oslobodenie človeka má svoj zmysel vtedy, ak je dvojdimenzionálne: nespočíva iba v splynutí s božským princípom, v zjednotení s absolútnom na ktoré sa tradične sústreďujú hinduistické náboženstvá a ktoré je aj podstatným cieľom klasickej védanty. Svoju druhú dôležitú dimenziu má vo vyslobodení človeka v zmysle zmeny pomerov, v ktorých žije, osobitne tých pomerov, ktoré z ľudí vytvárajú opovrhované bytosti. V tejto súvislosti by sa voči Rádhakrišnanovým názorom zaiste

dala uplatniť výčitka, že absolutizuje rolu náboženstva (osobitne "večného náboženstva") v ľudskej spoločnosti a zanedbáva iné dôležité faktory, ktoré majú v civilizačnom procese nemenej významné miesto - ako jeden príklad za všetky uved'me "civilizačný hexagon" Dietera Senghaasa: odstránenie monopolu násilia, vytvorenie právneho štátu, kontrola vášní, formovanie demokracie a sociálnej spravodlivosti, konštruktívna politická kultúra konfliktov (podľa [12], 178).

Všetky novohinduistické reformné hnutia, ku ktorým sa hlásil aj Sarvepalli Rádhakrišnan (ich filozofickým základom bol najmä novovédantizmus), kládli veľký dôraz na *karmamárgu* - cestu činov: vykúpenie, vyslobodenie sa v nej spája s aktívnou premenou sveta, v ktorom človek žije (v tomto živote). Boj za náboženskú obnovu v zmysle uvedomenia si významu večného, univerzálneho náboženstva ducha spájal Rádhakrišnan nielen s aktivitami sledujúcimi národné oslobodenie Indie, ale v neposlednom rade aj so starostlivosťou o uskutočňovanie konkrétnych sociálnych reforiem. Jeho sociálna a politická filozofia presadzovala postupnosť drobných krokov pri vnútroštátnych reformách, sledujúcich väčšiu mieru ekonomickej spravodlivosti, ale aj v oblasti medzinárodných vzťahov, kde Rádhakrišnanovým ideálom bol nadnárodný štát spájajúci spoiatku viaceré národné celky, neskôr završujúci svoj vývin v celosvetovom štáte. Človek hľadajúci náboženstvo ducha neutláča iného človeka, neznevýhodňuje iného kvôli jeho rase, viere, názorom či presvedčeniu. Tomuto chápaniu a tomuto prístupu majú v konečnom dôsledku slúžiť aj verejné a politické inštitúcie.

Mystická skúsenosť a sociálna práca v občianskom prostredí si v Rádhakrišnanových predstavách neprotirečia. Hľadanie Boha neznamená preňho zrieknutie sa sveta, ale je výzvou na angažovanosť v každodenných existenčných sporoch, apelom na uvedomenie si dôležitosti aktívnej solidarity s blížnym. Sám Rádhakrišnan ako človek s víziou slúžiť spoločnosti realizoval tieto predstavy v praxi ako politik, diplomat a štátnik. Univerzálna morálka založená na ideách večného náboženstva má veľký sociálny potenciál. Rádhakrišnanove teoretické konštrukcie i praktické iniciatívy boli pokusom o zjednotenie dvoch zdanlivo nezlučiteľných a protirečiacich si fenoménov: mystickej skúsenosti a sociálnej práce, boli prvou fázou veľkolepého pokusu o dôkaz, že vykúpenie a premena tohto sveta sa navzájom nevylučujú. "*The religion of the spirit*", náboženstvo ducha, ktoré možno v intenciách Rádhakrišnanových názorov označiť za *večné*, bolo teda morálnou výzvou na lásku a nenásilie, ale bez onej pasivity, ktorú tak často - a nie vždy oprávnene - pripisujú indickým a východným učeniam vo všeobecnosti mnohí západní, najmä európski teoretici.

LITERATÚRA

- [1] RÁDHAKRISHNAN, S.: *Indická filosofie I. - II.*, prel. Janáček, A. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1961. (Indian Philosophy, Oxford University Press 1996. ISBN 01-9563-820-4)
- [2] RADHAKRISHNAN, S.: "The Religion of the Spirit and the World's Need (Fragment of a Confession)." In: *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (ed. Schlipp, P. A.). New York, Paul Arthur 1992. ISBN 81-208-0792-8
- [3] RADHAKRISHNAN, S.: "Reply to Critics." In: *The Philosophy of Sarvepalli*

- Radhakrishnan (ed. Shlipp, P. A.). New York, Paul Arthur 1992. ISBN 81-20807-92-8
- [4] RADHAKRISHNAN, S.: *Recovery of Faith*. London, Greenwood Publishing Group 1968. ISBN 08-3710-197-2
- [5] RADHAKRISHNAN, S.: "The Present Crisis of Faith." In: MOORE, Ch. A. (ed.) *Philosophy and Culture. East and West*. Honolulu, University of Hawaii Press 1962.
- [6] RADHAKRISHNAN, S.: "The Indian Approach to the Religious Problem." In: *Philosophy and Culture. East and West*. Honolulu, University of Hawaii Press 1962.
- [7] KÜNG, H. - KUSCHEL, K. J. (ed.): *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1997. ISBN 80-85959-31-3
- [8] RADHAKRISHNAN, S.: *Occasional speeches and writings*. Series I (October 1952 - January 1956). New Delhi 1957.
- [9] HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Rybka Publishers 2001. ISBN 80-86182-49-5
- [10] CHAMPAVAT, N.: "Sarvépalli Rádhakrišnan." In: *Velké postavy východního myšlení* (ed. Ian P. McGreal). Praha, Prostor 1998. ISBN 80-85190-93-1
- [11] *DIE BHAGAVADGITA*. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. RADHAKRISHNAN. Baden-Baden, Holle Verlag 1958.
- [12] KÜNG, H.: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha, Vyšehrad 1997. ISBN 80-7021-327-2
- [13] WADIA, A. R.: "The Social Philosophy of Radhakrishnan." In: *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (ed. Shlipp, P. A.). New York, Paul Arthur 1992. ISBN 81-20807-92-8
- [14] KOČERGINA, V. A.: *Načal'nyj kurs sanskrita*. Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk 1956.
- [15] MANGOLDT, U. V. (ed.): *Kleines Wörterbuch zum Verständnis asiatischer Weltanschauung. Erklärungen von Worten und Begriffen*. Weilheim/Oberbayern, Otto Wilhelm Barth Verlag 1966.
- [16] RADHAKRISHNAN, S.: *Eastern Religion and Western Thought*. Oxford University Press 1996. ISBN 01-9562-456-4
- [17] SATCHIDANANDA MURTY, K. - VOHRA, ASHOK: *Radhakrishnan: His Life and Ideas*. State University New York 1990. ISBN 81-20202-53-8
- [18] TYAGI, B. S.: *Political Philosophy of Dr. Sarvapalli Radhakrishnan*. Banaras, Motillal 1994. ISBN 81-85431-38-8
- [19] BÜRKLE, H.: *Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltendung*. Stuttgart 1965.
- [21] DAS, J.: *Radhakrishnan's Thought and Existencialism*. Dostupné na internete: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/cont/ContDas.htm>>

doc. PhDr. Dalimír Hajko, DrSC.
Katedra etiky a katechetiky FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
SR