

DAR TELA V BRÁHMANSKEJ ETIKE A JEHO SÚČASNÉ PODOBY

ANDREJ ROZEMBERG, Katedra filozofie FF UCM v Trnave, Trnava

ROZEMBERG, A.: The Gift of the Body in Brahminical Ethics and Its Contemporary Forms
FILOZOFIA 69, 2014, No. 6, pp. 536-542

When in 1994 Indian Parliament enacted a law forbidding human organs trade (THOA), the doctors and donor organizations were forced to rely on altruistic feelings of donors. Medical authorities and politicians defended the new system of donorship referring to the philosophy of unselfish gift, especially gift of the body (*deha-dāna*) in *Vedas*, reinterpreting ancient stories of generosity and unselfish giving in a way that convenes with the demands of medical praxis. Nevertheless, the new legislative brought new problems and several medical authorities claim that the system of voluntarily donorship is not the path for India. They are calling for transparent pluralistic system of donorship. In following paper I will try to show how strong and perspective is a symbolic bridge, by which the Indian authorities try to connect the contemporary donor practice with the philosophy of the gift in *Vedas*.

Keywords: Gift (dāna) – Pure gift – Gift of body – Organ donation – Dharma

Dar pre Neeru vznikol počas mojej druhej návštevy Indie začiatkom tohto roka, na miestach, kde Lakṣmīdhara Bhatta, Ballālasena a ďalší indickí autori pred stáročiami zostavovali antológie *dānadharmy*¹ z pôvodných védskych prameňov. Bolo to približne v tom istom čase, keď učenci z *Escuela de Traductores de Toledo* prekladali do latinčiny grécke a arabské prírodovedné spisy. V obidvoch prípadoch išlo o určitý druh renesancie; v tom prvom, o ktorom sa na Západe vie iba málo, išlo o návrat k odkazu dharmasťstier, staroindických učebníc zákona, s cieľom zozbierať a systematizovať bráhmanské učenie o dare. Reč je o textoch starých niekoľko tisíc rokov, nehovoriac o kultúrnych vzdialenostiach. Preto keď sa bežný Európan začíta do textov ako *Manusmṛti* alebo *Nāradasmṛti*, zostane pravdepodobne zarazený. Dokonca aj R. Mauss – a to nebol práve bežný Európan – v *Eseji o dare* píše, aké prekvapujúce bolo preňho zistenie, že v bráhmanskej etike daru neexistuje povinnosť vrátiť dar. „Musíme uznať, že pokiaľ ide o našu hlavnú tézu – povinnosť vrátiť dar –, existujú isté skutočnosti, ktoré z védskej dharmy robia vec celkom výnimočnú... tým najzjavnejším faktom je tu pravidlo zakazujúce reciprocitu“ (Mauss 2002, 79). Mauss sa zmienil o tejto výnimke natoľko nenápadne, že čitateľ, ktorý nemá vo zvyku strácať čas poznámkami pod čiarou, ju sotva postrehne. Vďaka čomu je spomí-

¹ *Dānadharma* – zákon daru, etika daru; *dāna* (zo sanskr. *dā* - dávať) – dar, obdarovanie, štedrosť; *dharma* (zo sanskr. *dhr* - držať, podopierať) – zákon, poriadok, povinnosť, mravnosť; to, čo udržuje, zachováva, podporuje, zabráňuje zániku, zákon umožňujúci chod sveta (v sociologickom kontexte chod spoločnosti).

naná poznámka taká významná?

V *Eseji o dare* zaujímala Maussa zo všetkého najviac sila motivujúca obdarovaného k recipročnému konaniu. Mauss bol presvedčený, že dar je aktom výmeny, a ten je pre obidve strany záväzný – dar musí byť opätovaný, po darovaní musí nasledovať recipročný dar, inak by systém nemohol fungovať. Preto neexistuje čosi ako voľný, neviazaný dar. Navyše, medzi osobami vymieňajúcimi si dary vzniká isté sociálne puto: vďaka daru sa stávajú priateľmi. V tretej kapitole sa Mauss vracia k veľkým starovekým kultúram, vrátane védскеj (bráhmanskej), no, ako sám priznáva, bráhmanská etika daru je skôr výnimkou zo systému reciprocity. Nielenže tu neexistuje povinnosť vrátiť dar, ale s jeho prijatím sa tiež spája určité riziko.²

Mauss a niektorí neskorší autori (Trautmann, Weesterman, Parry) sa možno až príliš sústredili na druhý dôvod, v skutočnosti však oba navzájom súvisia. V tom prvom hrá rozhodujúcu úlohu odriekanie (*tyāga*), čo znamená, že darujúci musí darovať dar absolútne, vrátane nároku na reciprocitu. Medzi darcom a obdarovaným nesmie zostať nijaký dlh, nijaké karmické puto – dar musí byť doslova zbavený „výmennej hodnoty“. Čo by mohlo byť dôvodom takeého počínania? Typicky indická odpoveď by znela: vôľa nebyť spútaný zákonmi činu. Lipnutie na plodoch činu vrátane očakávania odmeny je známkuo žiadostivosti, a žiadostivosť je príčinou zapletenia v sieti akcií a reakcií. Preto darca, ktorý nechce byť viazaný zákonmi činu zapríčiňujúcimi kolobeh rodenia sa a smrti, nelipne na výsledku (odmene). To je jeden z dôvodov, prečo v bráhmanskej etike neexistuje povinnosť vrátiť dar, a – ako píše J. Parry – v niektorých prípadoch má človek povinnosť takýto recipročný dar odmietnuť (Parry 1986, 461). Maussov „systém totálnych záväzkov“ by bol pre védskych učencov mysliteľný iba vtedy, keby sa celá sociálna realita podriaďovala zákonu karmy. Ten by nútil dary prijímať i oplácať, vrátane darov predkom a bohom, ktoré rozširujú systém výmeny za hranice ľudského sveta. Každý dar by musel byť vrátený aj s úrokmi z omeškania. Takýto systém, pravda, poznajú aj *Védy* (Mauss sa odvoláva na obetnú formulku z *Taittīriyā Samhity*³), no nie ako jediný možný. Dôvody, prečo v bráhmanskej etike neexistuje povinnosť oplatiť dar, siahajú oveľa ďalej než územie Maussovej teórie výmeny. Motív vyslobodenia je tu silnejší než vidina dočasného zisku, vrátane výnosného obchodu s bohmami, a preto nepripútanosť musí dostať prednosť pred reciprocitou *do ut des*.

Antropológovia juhoázijského daru uvádzajú desiatky príkladov opisujúcich rovnaký vzorec nezištného obdarúvania. Keď Naoko Kumada v *Rethinking dāna in Burma* analyzuje pojem správnej intencie darcu (*saydana*), nezabudne podotknúť, že intencia je pre správne obdarovanie veľmi dôležitá, pretože práve ona určuje veľkosť zásluh. *Saydana*

² Prijemca je nútený spolu s darom prijať aj bremeno, ktorým je dar zaťažovaný. Riziko tu nepredstavuje iba charakter darujúceho a jeho karma, ale tiež pôvod daru a isté špecifické okolnosti – miesto, čas a pod. Človek by mal preto zvážiť, koho obdaruje a od koho a aký dar prijme. V *Bhagavad-gīte* Kršna rozlišuje tri druhy daru podľa kvalít hmotnej prírody a niektorých špecifických okolností. Dar v kvalite dobra je dar daný vhodnej osobe, vo vhodnom čase, na vhodnom mieste a bez očakávania odmeny.

³ *Dehi me, dadāmi te*. „Ja dám tebe, ty dáš mne.“ *Taittīriyā Samhitā* 1.8.4.1

znamená štedrosť, veľkorysosť, ale tiež nezištnosť, čo znamená, že darca sa musí veci absolútne zriecť, rešpektujúc vznešenú požiadavku nelipnutia na veciach. Aby sme si vedeli predstaviť, čo znamená správny darcovský postoj, Kumada uvádza anekdotu o istom dedinčanovi, ktorý daroval mníchovi rezance. Mních sa ho opýtal: „Si si istý, že si sa tej veci skutočne zriekol?“ „Áno,“ odpovedal dedinčan. Vtom mních hodil rezance psovi. Mních spozoroval na mužovej tvári známky nevôle a povedal: „Ak ťa mrzí, že kŕmim psa tvojimi rezancami, tak si sa tej veci nezriekol“ (Kumada 2004, 6).

Ešte priamejší dôkaz chýbajúcej reciprocity nájde britský antropológ James Laidlaw v špecifickom výraze z džinistickej komunity: dar v skrytosti, tajný dar (*gupta-dān*). Ten má poukázať na imúnosť darcu voči takým motívom, ako je spoločenská prestíž, pričom sa predpokladá, že zásluhy za taký dar budú ešte väčšie než obyčajne (Laidlaw 1995, 297). Azda by sa žiadalo v tejto súvislosti spomenúť aj známou pasáž zo *Śātātāpasmṛti*, ktorú Lakṣmīdhara Bhatta cituje v prvej knihe *Dānakāṇḍy*. Aj tu je reč o dare, ktorý nie je ako dar vnímaný (rozpoznaný) – o takom dare sa píše, že je nekonečný!⁴

Keď Maria Heimová píše o tejto pozoruhodnej pasáži, prichádza jej na um jedno miesto z Derridovho *Daru času*, miesto, kde J. Derrida hovorí o pravom dare ako o dare, ktorý je zabudnutý, nerozpoznaný darcom ani príjemcom (Heim 2004, 35). Derrida azda najostrejšie vyznačuje deliacu čiaru medzi darom a komoditou: Ak dar vyžaduje reciprocitu, povinnosť oplatiť dar, prestáva byť darom a stáva sa tovarom.⁵ Ak dávam čosi zištné alebo na oplátku, nejde o dar, „...nemôže tu byť reciprocita, oplatenie, výmena, protihodnota, alebo dlh“ (Derrida 1994, 12). Inak by som z druhého urobil dlžníka, „zadlžil by som ho“ a tým by som náš vzťah zničil.

V tomto bode by s Derridom akiste mnohí súhlasili. No autor *Daru času* ide v úvahách o čistom dare ešte ďalej, uvedomujúc si záludnosť skrytých či maskovaných motívov, pred ktorými niet úniku: Pravý dar nemôže byť dokonca ani vnímaný ako *dar* – a to isté platí pre darcu i príjemcu: obidvaja musia zabudnúť a toto zabudnutie musí byť absolútne (Derrida 1994, 14). Dar – ale tiež služba, oddanosť – musia byť natoľko vyčerpávajúce, že človeku ani nezídu na um. „Lebo v prípade daru je nevyhnutné, že sa ako dar nejaví, že nie je vnímaný a považovaný za dar... Takže tu hovoríme o absolútnom zabudnutí...“ (Derrida 1994, 16). Paradox, na ktorý tu poukazuje Derrida, spočíva v tom, že na jednej strane musím vedieť, že ide o dar, no súčasne – aby mohlo ísť o dar, a nie, povedzme, o obchod, musí byť ako dar zabudnutý.

Možno sme však v tomto bode až zbytočne prísni. Nie je práve napätie medzi nepravým a „nemožným pravým“ darom tým, čo celej zápletke dáva etický rozmer? Podmienkou Derridovej apórie je to, že som si oboch vedomý, že si uvedomujem nedokonalosť toho nepravého aj nemožnosť toho pravého. Môžem sa tak o nemožné aspoň *usilovať*. Tak či onak, pre nás z tejto krátkej lekcii fenomenológie daru vyplýva toľko, že ak má Derrida pravdu, tak sme v celom svojom živote nikdy nič nikomu poriadne nedarovali.

⁴ *Kṛtyakalpataru, Dānakāṇḍa* 1.74.

⁵ Podobne uvažuje P. Dundas: „Aby mohlo byť čosi darom, musí byť vyňaté z kruhu výmeny... celkom zbavené myšlienok na odmenu alebo reciprocitu a celkom nesebecké (Dundas 2002, 1).“

Zúžme teraz naše skúmanie na prípad, ktorý svojím významom prevyšuje väčšinu ostatných – na dar tela. Ak indickí bioetici a filozofi v diskusiách o dare tela vo *Védach* narážajú na isté ťažkosti, týkajú sa zväčša spôsobu interpretácie. Nejde však o problém, ktorý by vrhal tieň pochybnosti na dar tela ako čin etický, t. j. čin v súlade s dharmou. V *Mahābhārate*, *Bhāgavata Purāṇe*, *Pañcatantre* či *Kathāsaritāsāgare* je takýto dar vysoko cenený, aj keď je pravda, že ide skôr o akt obety, odriekania či kšatrijskej cnosti než o charitu v bežnom slova zmysle. Presne to sme mali na mysli pod „odlišnou interpretáciou“. Čitateľ, ktorý nie je školený vo védскеj hermeneutike, môže Dadhíčiho obeť zo šiestej knihy *Bhāgavata Purāṇy* interpretovať ako transplantáciu kostnej drene. Podobne môžu zamestnanci Centra pre transplantáciu oka z Goutamovho inštitútu interpretovať príbeh, v ktorom kráľ Šivi za asistencie miestnych doktorov daruje oči slepému bráhmánovi. Avšak, ako sme povedali, nejde o zásadný problém. Vo *Védach* nájdeme desiatky príbehov o tom, ako boli časti ľudského tela použité v prospech iných ľudí či ľudskej spoločnosti. Vrátim sa na chvíľu k spomínanému príbehu o Dadhíčovovi, synovi Atharvu. Ide o jednu z najčastejšie sa opakujúcich epických zápletiok vo *Védach*: vykonaním obete získajú démoni ohromnú moc, ohrozujúcu samotnú existenciu ľudstva. Mocný svätec Dadhíči sa následne na žiadosť bohov vzdá vlastného tela, z kostí ktorého mudrc Višvakarmá vyrobí mocnú zbraň. Dadhíčiho obeť predchádza krátka meditácia končiaca poučením, že vyšší cieľ musí byť uprednostnený pred dočasným, keďže každý sa skôr či neskôr musí vzdať hmotného tela. Tu je niekoľko Dadhíčiho odpovedí: „Toto telo, ktorému je súdené stať sa po smrti potravou šakalov... slúži iba krátky čas a kedykoľvek môže zaniknúť... Ó, bohovia, toho, kto nemá súcit s trpiacim ľudstvom a neobetuje svoje dočasné telo vyšším cieľom – dharme či večnej sláve –, nepochybne ľutujú i nehybné bytosti... No ak je človek nešťastný, keď vidí nešťastie iných živých bytostí, a šťastný, keď vidí ich šťastie, jeho dharma je nesmrteľná“ (*Bhāgavata Purāṇa* 6.10.8, 10.9).

Dadhíči je ochotný vzdať sa tela, na ktorom zúfalo lipnú všetky bytosti a odlúčenie od ktorého prináša neznesiteľnú bolesť (*Bhāgavata Purāṇa* 6.10.3). Avšak myšlienka, že sa ho vzdáva kvôli dharme, pôsobí ako anestézia, zaháňa strach zo smrti. *Fuga mortis* je do veľkej miery strachom z neistoty, z toho, že môžem prísť kedykoľvek o všetko, čo mám, na čom lipnem. Preto je vzťah k vlastnému telu prototypom všetkých ostatných vlastníckych vzťahov. „Strach zo smrti,“ píše na jednom mieste E. Fromm, „nie je tým, čím sa bežne javí – strachom z toho, že prestanem žiť“ (Fromm 1992, 100). Je strachom, ktorý pochádza z pripútanosti k telu, zo stotožňovania sa s telom: čím viac sa zbavím lipnutia na majetku vo všetkých jeho formách, tým menší bude strach z umierania. Možno. Avšak je tu ešte iný dôvod, ktorý sme opomenuli. Zdá sa, že človek sa nebojí smrti iba preto, že príde o to, čo má, ale bojí sa tiež preto, že nemá nič, čo by bolo silnejšie ako strach samotný. *Fuga mortis* je známkou tohto nedostatku. A keďže nevie o ničom, čo by dokázalo vyplniť toto prázdne miesto, je tu strach zo smrti. Platónov Sokrates ho nemal, pretože, ako hovorí krátko pred popravou, „pre dobrého človeka niet nijakého zla ani za živa, ani po smrti a ani bohovia nenechávajú jeho veci nepovšimnuté“ (Platón 1998, 41d). Ani mudrc, ktorý realizoval *brahman*, ho nemá, lebo vie, že jeho vlastné ja je večné, iba telo umiera. A Dadhíči Muni ho nemal, pretože sa obetoval pre dharmu. Zamestnanci

Dadhici Deh Dan Samiti, donorskej organizácie z Naí Dílí, by na tomto mieste zrejme poznamenali, že každý darca vykonáva svojím spôsobom rovnaký obetný akt. Keď Ben Thomas, hlavný hrdina Muccinových *Siedmich životov* odkáže svoje telesné orgány siedmim čakateľom, snažiac sa vyhovieť hlasu svedomia za sedem zmarených životov, participuje na Dadhíčiho obeti odohrávajúcej sa *in illo tempore*. Pravda, to je už značne moderný výklad, ktorý odhliada od niektorých dôležitých znakov bráhmanského daru. No ak hľadáme spôsob, ako zblížiť bráhmanskú etiku daru tela so súčasnými biomedicínskymi požiadavkami, systémom anonymného darcovstva či dokonca s bežnou predstavou charity, Dadhíčiho idea solidarity s trpiacim ľudstvom, služby ľudstvu (*manav seva*) sa javí ako celkom dobré východisko. Tým chcem povedať, že snaha o zblíženie filozofie daru s potrebami medicínskej praxe, ktorá je vlastná viacerým indickým proreformným školám, nachádza oporu v samotných *Védach* a nevyžaduje si „zásadnú reinterpretáciu hinduistickej náboženskej morálky“, o ktorej hovorí antropológ D. Copeman (Copeman 2009, 109). Vezmime si konkrétny príklad, ktorý by mohol zvädzať k podobným úvahám, a síce dar tela na transplantačné účely. Copeman ho nazýva „špecifickou formou asketizmu“, keďže odber orgánov z mŕtvych darcov znemožňuje úspešné vykonanie obete, nevyhnutnej na úspešné zavŕšenie svetskej existencie. Za odriekavania mantier sa telo a jeho jednotlivé časti obetujú v obetnom ohni ich vládnucim božstvám. Čo by asi tak mohol bráhmána vykonávajúci poslednú obeť (*antyesti-samskāra*) ponúknuť Súrjovi, Vájuovi a Indrovi, ak by v obetnom ohni spaľoval telo bez orgánov, očí, uší či chrupavky? Mantry by nemali zmysel a obeť by bola neúspešná. Darca tela sa tak dobrovoľne zrieka možnosti ovplyvniť svoje budúce zrodenie. Prirodzene, v očiach súčasných donorských organizácií by takýto čin svojím významom prevyšoval dokonca i poslednú obeť. Zamestnanci Dadhici Deh Dan Samiti by dokonca rituálne spopolnenie neváhali nazvať plytvaním biologickým materiálom. To je presne to, čo mal Copeman na mysli pod „zásadnou reinterpretáciou hinduistickej náboženskej morálky z pozície súčasnej medicíny a jej potrieb“ (Copeman 2009, 109). Možno sa však Copeman v tomto bode zbytočne unáhlil. Myslím si, že slabou stránkou Copemanovej interpretácie je to, že sa až príliš sústreďuje na rituálny aspekt *Véd* a opomína ten filozofický, ktorý je v *Upaniṣādach*, *Vedānte* či *Bhagavad-gīte* oveľa dôležitejší. Keď v okamihu smrti duša opustí telo, ktoré sa v *Kathopaniṣad* 1.3., v rozhovore medzi mladým Načiketom a Jamarádžom, bohom smrti osobne, prirovnáva k vozu nesmrteľného Ja, nie sú tieto dve substancie navzájom karmicky zviazané a mŕtve telo pre dušu nemá nijaký význam; môže však poslúžiť niekomu inému. Ak hľadáme odpoveď na otázku, prečo sa v indickej komunite systém posmrtného darcovstva neujal, odpoveď nenájdeme vo *Védach*. Podľa Avnisha Setha, riaditeľa Fortis Organ Retrieval and Transplant Education, je snaha ospravedlniť nezájum Indov o posmrtné darcovstvo náboženským presvedčením iba výhovorkou; skutočným dôvodom je neinformovanosť o biomedicínskom koncepte smrti mozgu a systému darcovstva a tiež nedostatočná aktivita indickej vlády (Seth, Kampli 2013). Tá síce spolu s prijatím THOA prijala aj neurologický koncept mozgovej smrti, nedokázala však dostatočne účinne podporiť nový transplantčný program. To je jeden z dôvodov, prečo dodnes iba zhruba dve percentá všetkých transplantácií obličiek vykonaných v Indii pochádzajú od mŕtvych darcov. Zdô-

vodňovanie tohto faktu náboženským presvedčením nie je na mieste. Nikde vo *Védach* sa nepíše, že iba kompletne telo – Kto z nás sa ním môže pochváliť na konci života? – nesmie byť obetované v posvätnom ohni. Navyše argument, že darovanie orgánu karmicky zaťažuje príjemcu dlhom, ktorý bude musieť splatiť v ďalšom živote, čím mu bráni dosiahnuť vyslobodenie, by bolo možné *stricto sensu* použiť v prípade akéhokoľvek šľachetného či altruistického činu, čo by automaticky znamenalo, že konanie v súlade s dharmou je vždy minimálne pre druhú stranu nevýhodné. No s tým by zrejme ani jeden védsky zákonodarca nesúhlasil.

Podobné otázky, našťastie, nepatria k tým, ktoré by trápili väčšinu potenciálnych darcov orgánov. Ak existuje otázka, ktorá má reálny dosah na životy darcov a príjemcov, tak je to otázka plateného a dobrovoľného darcovstva. V čase, keď vznikol zákon zakazujúci obchodovanie s ľudskými orgánmi a stanovujúci prísne pravidlá výkonu transplantácií, nákupná cena obličky sa pohybovala približne na úrovni 32 000 rupií, čo je v prepočte necelých 1200 dolárov. Podľa autorov *Economic and Health Consequences of Selling a Kidney in India* (Goyal et al. 2002) táto suma chennaijským mužom a ženám vystačila maximálne na krátkodobé splatenie dlhov, viac ako 80 % z nich trpelo po nefrektómii zdravotnými ťažkosťami a v krátkom čase sa opäť zadlžili. Problém, na ktorý tu narážame a ktorý R. Titmuss považuje za jeden z troch najzávažnejších dôsledkov plateného darcovstva, je v princípe neodstrániteľný. Napriek tomu bolo jednou z ambícií THOA minimalizovať spomínaný problém. Tresty za porušenie prísnych pravidiel a podmienok výkonu transplantácií sú však stále také prísne, že viaceré nemocnice vykonávajú iba operácie príbuzných darcov, aby sa vyhli prípadným ťažkostiam. Zákaz plateného darcovstva aj v tomto prípade znamenal viac mien na čakacom liste. Všetky spomínané skutočnosti – rastúce zoznamy čakateľov, administratívne obštrukcie, neschopnosť skrotiť ilegálny obchod s orgánmi atď. – vrhajú tieň pochybnosti na efektívnosť THOA. Čas od času sa v indických médiách objavujú názory, že systém bezpríspevkového darcovstva nie je cestou pre Indiu, prípadne hlasy požadujúce návrat k pluralitnému modelu (del Pozo 1994, 34) či regulovanému, legislatívne očistenému systému finančných stimulov a kompenzácií, ktorými by bolo možné predísť podobným aktivitám na čiernom trhu. Na ňom, ako píše P. Sýkora, sa točia „o niekoľko rádov vyššie peniaze než v spomenutých prípadoch donorstva s tzv. finančnou kompenzáciou“ (Sýkora 2007, 195). Ide o kompromisné stanovisko, ktoré berie vážne skutočnosť, že v motivačnej štruktúre daru môžu hrať významnú úlohu aj iné než čisto altruistické motívy (bližšie pozri Mahawar et al. 2003, 24).

Nie je to, pravda, čistý dar bez očakávania odmeny, ani dar v skrytosti, o ktorom autor *Śātapatasmṛti* píše, že je nekonečný; skôr ide o dôležitý moment v systéme vzájomnej pomoci, ktorý Lawrence Cohen nazval „život za život“. Keď sa R. R. Kishore, ktorý sa v 90. rokoch podieľal na vzniku THOA, v interview s L. Cohenom prizná, že sa zmýlil, pomôže si krátkym fiktívnym rozhovorom: „Počuj, umieram od hladu... Oslovil som už toľko ľudí, ale nikto mi nevie pomôcť. A tak sa teraz obraciam na teba. A ty vravíš: Aj ja umieram. Potrebujem zdravý orgán. Pomôžem ti, ak ty pomôžeš mne. Obaja získame“ (Cohen 2010, 289).

Literatúra:

- Bhāgavata Purāṇa (Śrīmad-Bhāgavatam)* Zpěv šestý. (1996) Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (trans.). The Bhaktivedānta Book Trust.
- Cohen, L. (2010): When It Hurts. In: Good, B. J. – Fischer M. J. – Willen, S. S. (eds.): *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. Wiley Blackwell, 284-297.
- Copeman, J. (2009): *Veins of devotion: blood donation and religious experience in north India*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Del Pozo (1994): Paying Donors and the Ethics of Blood Supply. *Journal of Medical Ethics*, 20, 31-35
- Derrida, J. (1994): *Given time: Counterfeit Money*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dundas, P. (2002): Haribhadra on Giving. *Journal of Indian Philosophy*, 30 (1). Kluwer Academic Publishers, 1-44.
- Fromm, E. (1992): *Mít neb být*. Praha: Naše Vojsko.
- Goyal, M., Mehta, R. L., Schneiderman, L. J., Sehgal, A. R. (2002): Economic and Health Consequences of Selling a Kidney in India. *Journal of The American Medical Association*, 288 (13), 1589-1593.
- Heim, M. (2004): *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain reflections on dāna*. London: Routledge, Taylor and Francis Books.
- Kumada, N. (2004): *Rethinking Dāna in Burma: the art of giving*. [Online] Dostupné na: www.dhammadownload.com/Politics_of_Gift-giving_in_Burmese.pdf (7. 2. 2011)
- Lakṣmīdhara Bhaṭṭa (1941): *Kṛtyakalpataru*. Rangaswami Aiyangar, K. V. (ed.) Baroda: Oriental Institute.
- Laidlaw, J. (2002): *Free gift makes no friends*. In: Osteen, M. (ed.): *The question of the gift: essays across disciplines*. London: Routledge.
- Mahawar, K. et al. (2003) *Altruism and living-related renal transplantation in India*. *Transplantation Proceedings*, 35 (1), 24-25.
- Mauss, R. (2002): *Essai sur le don. Forme et raison de l'échangé dans les sociétés archaïques*. Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay.
- Nāradaśmṛti* (2003). Lariviere, R.W. (trans.) Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Parry, J. (1986): *The Gift, the Indian Gift, and The 'Indian Gift'*. *Man*, 21 (3), 453-473.
- Platón (1998): Obrana Sokratova. In: *Antológia z diel filozofov. Presokratovci a Platón*. Bratislava: IRIS
- Seth, A., Kambli, R. (2013): Absence of a robust and transparent organ donation system in the country tends to promote acts of desperation. *The Indian Express Limited* [online], 7. 10. 2013. Dostupné na: <http://healthcare.financialexpress.com/18-sections/knowledge?start=40> (10. 2. 2014)
- Sýkora, P. (2007): O potrebe globálnej bioetiky v multikultúrnom svete. *Filozofia*, 62, (3).

Andrej Rozemberg
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava, SR
e-mail: andrej.rozemberg@post.sk