

V dnešním akademickém světě je sociologie velmi oblíbenou kategorií. Naneštěstí však má tato kategorie právě tolik obsahů, kolik je v této disciplíně odborníků. Často se též poukazuje na to, že byla tato kategorie neznámá až do r. 1842, kdy ji Auguste Comte použil ve svém *Cours de Philosophie*, sv. IV. Je ovšem pravda, že od Comtovy doby se předmět sociologie rozvíjel tak chaoticky, že je téměř nemožné popsat, co tato disciplína je a co není. Např. na jedné straně Comte, Spencer a Schäfle se pokusili vysvětlit dějiny, ukázat evoluční procesy a navrhnout směry budoucího vývoje; na druhé straně evropští vědci Tönnies, Tarde, Durkheim a Simmel se zajímali o analýzu sil, faktorů, skupin a vztahů. K tomuto směru, všeobecně známému jako škola „analytické“ nebo „formální“ sociologie,¹ patří američtí a britští sociologové jako Small, Ross, McDougall, Wallas, Cooley, Ellwood aj. Směr první lze vhodně řadit ke škole kulturně sociologické.

Ale formální či analytická sociologie nebo sociologie kultury jsou z hlediska metodologického a ve svých základních formách velmi staré, alespoň tak staré jako Gautama a Kautilya, ba ještě starší, neboť i Gautama a Kautilya měli své předchůdce v těch, kdo zavedli geometrii společenských vztahů.² Zatímco nová společenská věda debutovala v modernějších formách pod jménem „sociologie“, indická kultura nesla bohaté brnění zděděných sociálních idejí a ideologií, hodnot a norem, umění a technik, mystiky a symboliky, mýtů a legend chovaných v její staré literatuře, která poskytovala pravý materiál k rozvíjení obecné společenské vědy zvané sociologie. Přestože po staletí byla Indie neustále napadána cizími vládci a byla pod nadvládou Britů v 18. i 19. století až do r. 1947, kdy nabyla politické

samostatnosti, přece se nezpronevěřila své svaté povinnosti šířit poselství rozvíjející se hlavní společenské vědy, která vedla k správnému porozumění geometrie a souřadnic společenských vztahů a k mezilidskému chování společenských bytostí. Poselství, které Indie po věky předávala, zdokonalované a vykládané indickými vizionáři, bylo svým způsobem nevšední, neboť se zaměřovalo na vztahy člověka nejen k druhým lidem, ale k celému životu.

A tak sociologie v Indii obrází určitá vývojová stadia v naší kultuře a civilizaci. Chce usměrnit rozvoj indické kultury a civilizace do žádoucích kanálů, které by vedly k splynutí různorodých prvků v širším společenském prostředí a co nejvíce podpořily porozumění a dobrou vůli mezi lidmi. A tak sociologie ve své snaze studovat skryté principy koheze a řádu v naší sociální struktuře — tj. studovat, jak celým prostředím pronikají a jak se vyvíjejí ony síly, jež mají za následek přizpůsobení nebo nedostatek přizpůsobení, síly, které vedou k souladu nebo ke konfliktům, i ke změnám společenské rovnováhy — nakonec podává pracovní hypotézu pro praktickou aplikaci prostředků k dosažení určitých cílů tvořivou činností společenského člověka nejen na půdě Indie, ale i v celé světové společnosti.³

Staroindická literatura: Prvotní stadia sociologie

Indické vědy jsou nejstarší dokumenty, které se nám dochovaly z nejspolehlivějších dob lidských dějin. Prozrazují duševní pochody mysli, jež změřila hloubky a zdolala výšky empirického i duchovního světa zkušenosti a pokusila se na tomto vědění založit zdravý sociální řád. Jsou čtyři vědy: Rgvéd, Yadžurvéd, Atharva-

¹ Leopold von Wiese: *Soziologie* (Berlin 1931), s. 45–49; *Der gegenwärtige internationale Entwicklungsstand der allgemeinen Soziologie*, in: *Soziologie, Reine und angewandte, Festaussage für Tönnies*, Leipzig 1936, s. 3–4.

² Viz Benoy K. Sarkar, *Positive Background of Hindu Sociology*, Allahabad, Panini Office 1937, s. 657.

³ Viz G. C. Hallen, *The Message of Sociology*, Indian Journal of Social Research, 5/2, srpen 1964.

véd, Sámaved. Každá z nich je rozdělena na tři díly: *sanhity* pojednávají o člověku a světu, *bráhmany* se zabývají vědou o svátostech a *upanišády*, známé také pod jménem *védánta*, obsahují filosofické spekulace.

Sanhity nám vyprávějí, že svět je souhrn různých látek, jako země, vody, ohně a vzduchu, a že tyto látky jsou v korelaci s různými rovinami individuálního bytí — fyzického, emocionálního, duševního a duchovního, jimž jsou nadřazeny *intelligence* nebo *bozi*. Příroda je nám dána proto, abychom objevili svou totožnost s ní a abychom ji využili. Odtud přicházíme do sféry *védské sociologie*. Když člověk jakožto část celku sdílí přirozenost Jediného a má přístup k různým rovinám bytí, je jasné, že má na tomto světě žít v harmonickém vztahu k druhým lidem. Lidský společenský řád má obzřet rytmus kosmického řádu, jehož je součástí. Všichni lidé nemají stejné vrozené schopnosti, ani nepatří k téže rase. Varna, tj. klasifikace lidských temperamentů podle rasy a vrozených schopností, je nevyhnutelnou společenskou nutností. Védští myslitelé uznávali potřebu společenské syntézy a založili ji na organické jednotě empirického a věčného. Je pozoruhodné, že sociologie těchto myslitelů se vyznačuje moderním a vědeckým charakterem: předešli moderní sociology o tisíciletí.

Také *bráhmany* mají sociologický aspekt. Pojednávají o čtyřech obdobích života jednotlivce, z nichž každé má své povinnosti a odpovědnosti. Je zde podrobný návod k správnému výkonu svátosti, neboť svátost představuje pokus v nadpřirozené vědě, který často má nanejvýš významné výsledky.

Upanišády pojednávají o *brahma* a o *átmanu*. *Brahma* je neměnné, věčné, skutečné, pronikající tímto světem. Když se v hledání *brahmanu* postoupí k nejvyšší hranici, dojde se k poznání, že *brahma* je vlastní já, princip skutečna v mikrokosmu. *Upanišády* je nazývají *átmanem* — a pokoušejí se vysvětlit povahu tohoto já. Řekneme-li, že všichni lidé jsou si rovni, vyslovujeme duchovní pravdu, nikoli fyzický fakt. Rozdíl mezi jednotlivci není v druhu, ale jen ve stupni a v způsobu projevu. Existuje vývoj v životních formách, stále více odhalujících podstatu a povahu já, ale já je dokonalé od samého

počátku. Nedokonalosti vyplývající z identifikace s jeho těly nebo nástroji jsou příčinou přechodného procesu, organického vývoje, potřeb reinkarnace založených na zákonech karmy.

Vedle véd je to *Bhagavad Gíta*, která obsahuje bohatý materiál nesmírného sociologického významu. Každá z osmnácti kapitol pojednává o nějaké fázi filosofické pravdy, náboženské zkušenosti, etického chování, duševní kázně nebo zjevení kosmického jsoucna. Tedy: 1. Válka je historická skutečnost. 2. Existuje však mezi různými údy lidské bytosti, jejíž smysly podávají nepřesný obraz věcí o sobě a zvětšují její nevědomost. Její neukázněné emoce a roztěkané myšlení vytváří duševní i morální chaos, zatímco společnost ji zotročuje tradicemi a zvyklostmi. Člověk musí vyřešit tento osobní konflikt a dosáhnout stavu vyrovnání, klidu, integrace myšlení a činnosti. 3. Náš sociální svět je bojištěm centrifugálních sil. Různé typy lidských temperamentů, různé sociální a rasové skupiny s izolovanými egoistickými zájmy, ambicemi a ideály, které jsou nezdolnou konfliktní a protichůdné, musí být integrovány do lidského, progresivního řádu, v němž nečinnost a atavismus člověka se promění v sociální idealismus směřující k blahu všech lidí. 4. A konečně jde o duchovní význam tohoto bojiště. Člověk je částí nebo projekcí jediné obrovské reality, kterou lze poznat smysly nebo zkušeností, ale kterou nelze dokázat. Byl oddělen od svého zdroje: to, co je věčné, vzalo na sebe to, co je pomíjivé. Ústředním problémem jeho existence je přesáhnout tuto dichotomii vlastní existence, tj. proměnit tuto dichotomii v nejvyšší jednotu, a sociální konflikt v harmonický, progresivní společenský řád.

Když člověk poznal účel života a uzrěl hodnoty, které je třeba pěstovat v individuálním i sociálním životě, našel vedoucí hvězdu pro své chování. Obě epické básně, *Rámájana* a *Mahábhárata*, jsou dvě vynikající indická díla, která prostému člověku odhalují působení věčných pravd v jeho denním životě. Zde se pohlíží na vnější život člověka jako na následek — příčina leží v hloubce jeho vnitřní bytosti. V těchto epických básních bylo dosaženo jedinečné rovnováhy mezi myšlením a skutky.

Āgamy představují další pokus dávných indických myslitelů a filosofů zpřístupnit moudrost věd prostému člověku. Tito mudrci velmi dobře věděli, že časy se mění, a s nimi že se mění i duševní vývoj člověčenstva. Proto připravili vhodné učení pro každý věk: *vědy* pro satjajugu, *smṛti* pro trétajugu, *purány* pro dváparajugu a *tantry* pro kalijugu, tj. věk, v němž nyní žijeme. Představovali si, že člověk našeho věku bude potřebovat obraz předmětu své úcty (dévata pro dhjanu), obraz a oltář, jednoduchý výklad konstitutivních prvků světa (tattva), jejich vlnových dělek (mantra), procesu involuce kosmické energie (šakti) do fyzické formy (jantra) a procesu jejího uvolňování. A proto napsali āgamy nebo tantry pro tento typ přístupu k ezoterickým doktrínám věd.

Purány pojednávají o érách a epochách pozemského osudu člověka. *Purány* se třídí dvojím způsobem: osmnáct mahápurán rozdělených po šesti do tří skupin — satvické, rajasické a tamasické, a taktéž osmnáct upapurán. Všechny purány dohromady mají 400 000 veršů. Po obsahové stránce pojednávají všechny o těchto desíti předmětech: prvotní stvoření (sarga), druhotné stvoření (visarga), involuce (niródh), kontinuita života (sthana), ochrana (pósana), různé epochy věků (manvata), procesy a stadia organického vývoje (avatára), přání (uti), vykoupení (mukti), neviditelné světy nebo vyšší sféry bytí (aśraja). *Purány* předcházejí Darwina o tisíce let, s tím rozdílem, že zatímco Darwinova vývojová teorie je mechanistická a neuznává přítomnost inteligentního tvořivého impulsu nebo vnitřního života v přírodě, purány tvrdí, že je to Božský život, sdílející přirozenost Boží, jímž je možno vysvětlit proces organického vývoje.

Při nadlidském úsilí vynakládaném na zkoumání problémů reality a věčnosti neušly pozornosti vizionářů a mudrců dvě hlavní otázky lidského života. Tyto otázky byly: změna lidské osobnosti a vývoj lidského progresivního společenského řádu. Nejstarší dokument na světě vztahující se k tomuto problému je Manu Smṛti, také zvaný *Mánavadharmaśāstra*, pojednání o vědě o sociálních vztazích. O Manuovi je zmínka v Rgvědu a jeho smrti byl pokusem aplikovat *rta*, princip kosmické harmonie, na sociální vztahy lidí.

Indičtí sociální myslitelé uznávali dvojí povahu člověka, jeho tělesnost (*kóša*) a síly jeho vědomí, a neohroženě čelili problému, jak smířit požadavky obou těchto stránek s požadavky skupiny. Látka fyzického těla může být klidná, energická nebo pomalá (*saturická*, *rádžsická* nebo *tamasická*) a síly já jsou také trojí, např. rozum nebo myšlení, činnost, city či touhy (*džána*, *krija*, *ičča*). Interakce mezi oběma určuje základní tón každého jednotlivce, a celé lidstvo lze rozdělit do tří hlavních typů osobnosti: Jsou lidé myšlenky, lidé činu a lidé touhy. A tak jsou bráhmanové, kšatrijové a vaisjové. Existuje však také čtvrtá třída, lidé psychologicky nevyvinutí a nevyhranění, tj. pracující lidé neboli dělníci. Manu znal organické vztahy mezi těmito různými skupinami a předešel Spencerovu *Organickou teorii společnosti* o několik tisíciletí.

Podobně fyzické tělo má své vlastní rytmy, svá vlastní vývojová stadia, a v harmonické společenské organizaci je třeba rozumně počítat s různými požadavky každého stadia. Jsou čtyři životní stadia: brahmačárja, grhastha, vanaprastha a sanjásí. Všechny individuální i společenské potřeby v nich nacházejí své uplatnění. Skupina se musí o jednotlivce postarat a pomoci mu k tomu, aby procházel těmito čtyřmi životními stadii se všemi možnostmi rozvoje svých božských schopností. Jsou čtyři sociální instituce odpovídající čtyřem typům osobnosti a čtyřem životním stadiím, totiž *výchova*, *rodina*, *stát* a *náboženství*. Podle Manua neexistuje žádná pátá skupina a moderní sociologie mu dává za pravdu. Staří indičtí myslitelé podrobně prozkoumali účel a povinnosti každé společenské instituce.

Shrneme-li všechny proudy sociálního myšlení těchto staroindických učitelů, najdeme v něm tři výrazné rysy. Předně, rozlišují mezi vývojem a pokrokem; k vývoji dochází, je to neutrální kategorie. Ale pokrok musí být chtěn a plánován. Je v něm teleologický prvek. Za druhé, kladou důraz na hodnoty. Hlavní hodnoty života jsou čtyři: přání, činnost, myšlení a základní touha po osvobození z pout života a smrti (*káma*, *artha*, *dharma*, *mókša*). Za třetí, jde o nepochybnou jistotu, že člověk je schopen řídit svůj vlastní osud a zajistit společenský pokrok. V přírodních říších, jež jsou pod lidskou úrovní,

se také vyvinuly jakési sociální struktury. Rostlinná říše žije v jakési ekologické rovnováze: v živočišné říši se také vyvinula sociální organizace, založená na instinktu — je však privilegiem člověka, že se pozvedl na úroveň rozumu. Jedině v této rovině může aspirovat na kosmickou symbiózu, v níž všechny člověkem vytyčené rozdíly mizí a člověk zdraví druhého člověka jako spolupoutníka na cestě životem. To je podstata indické smrti.

Pohlédneme-li na průměrného člověka, shledáme, že je snůškou chaotických a rozporných impulsů. Jeho fyzické tělo je neklidné, plné inherentních i získaných žádostí, emocí, sympatií a antipatií, strachu a naděje. Jeho mysl nezná pokoje. Nepřetržitý nápor sil z jakýchsi neznámých hlubin jeho vlastní bytosti, tlak tradice a veřejného mínění, tyranské donucování ze strany sociálního prostředí, v němž je mu souzeno žít, trýzní jeho duši a neustále ho ženou neznámo kam. Kdyby toto mělo být konečné určení člověka, byl by život úplným prokletím. A tak dávní mudrcové ukazovali cestu jógy k překonání této zející propasti v psychické anatomii lidského bytí. Ve vědách se hovoří o Pataňdzalim, autoru dobře známého klasického díla *Jógašútra*; jeho systém, populárně nazvaný Rádžajóga, Královská cesta, je beze vši pochyby nejstarší a nejdělejší pojednáním o proměně já a dosažení jednoty se Skutečným, s Věčným. Je to také Rádžajóga proto, že podává vše zahrnující syntézu fyzických, životních, etických, psychologických a metafyzických prvků a účelů.⁴

Rozvoj moderní sociologie v Indii (Pozadí)

Když B. K. Sarkar v r. 1920 psal *Vědu a vzdělání v mladé Indii* (*Science and Learning in Young India*) pro univerzitní studenty v Kalkatě, konstatoval, že „každý si je vědom obrovského vlivu, který měly na správu a kurikulum indických universit sociální síly posledních patnácti let... Již sám fakt, že v dnešní Indii existuje přinejmenším sto hnutí, počínaje andhrským knihovnickým hnutím a sdružením malabarských žen, a konče

protialkoholickými sjezdy a akcemi na pomoc slabým třídám, z nichž každá má své pravidelné kongresy, náborová periodika a přednášky, by měl znamenat výzvu pro vysokoškolské pracovníky, aby vytvořili možnosti pro vědecké studium nejen indických institucí a mravů, ale všech skutečností a teorií vztahujících se k sociálnímu pokroku, sociálnímu dědictví, sociální kontrole a sociální službě.“⁵

Pod vlivem těchto revolučních sil mohla sociologie v Indii oficiálně debutovat mnohem dříve, než tomu bylo ve skutečnosti. Ale nevyjasněný charakter této disciplíny, která se tehdy v jiných částech světa rozvíjela jako nová společenská věda, neupoutal pozornost intelektuálů natolik, aby se ubírali tímto směrem. To je zřejmé ze skutečnosti, kterou L. L. Bernard popsal jako centrifugální pohyb v sociologii od r. 1890: podal seznam asi 29 pododvětví, která zahrnovala mimo jiné také sociální psychiatrii, sociální etiku, sociologii ekonomických vztahů, sociální práci, sociologii lidu, sociální geografii, lidskou ekologii atd.⁶ Je jisté, že takový dlouhý seznam sotva mohl podat klíč k vlastnímu oboru a dimenzím sociologie jako akademické disciplíny. Budil také dojem, že jde o nanejvýš nejistý a neurčitý systém vědecké disciplíny. Proto také ti, kdo studovali historii, filosofii, psychologii, etiku, metafyziku, práva, vlastnictví, estetiku, mýty, civilizaci a literaturu nadále zacházeli se sociologií nebo spíše s jejími daty více méně neuvědoměle; nejasný charakter sociologie nedovoľoval diferenciaci v kategorii nebo v obsahu od sesterských disciplín. Indické university byly také poznamenány moderní sociologickou atmosférou, obzvláště vezmeme-li v úvahu různé univerzitní fakulty a různé studijní možnosti. Mnohá témata zařazená do poněkud nejasné kategorie „sociologie“ byla v akademickém prostředí probírána tím či oním způsobem.⁷ Lze říci, že etika a filosofie náboženství obsahovaly sociologická témata, zvláště pokud se používalo SpencEROVY knihy *First Principles* jako učebnice.

⁴ Výbornou diskusi na toto téma viz v Kewal Motwani, *India's Ancient Literature: An Introductory Survey*, Madras, Ganesh & Co. 1956. Viz též B. G. Gokhale, *Indian Thought through the Ages*, Bombay, Asia Publishing House 1961; S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London 1927;

G. C. Hallen, *Sociology of Literature, Social Science*, 41/1, 1965.

⁵ Viz Benoy K. Sarkar, *Creative India*, Lahore 1937, s. 650–669.

⁶ L. L. Bernard (ed.), *The Fields and Methods of Sociology*, New York 1934.

⁷ B. H. Sarkar, op. cit.

Brajendranath Seal z katedry filosofie na Kalkatské universitě byl první, kdo obrátil pozornost universitního světa k sociologii. Jeho hlavní úsilí směřovalo k zavedení určitých kvalifikací a korekcí do historické metody. Byl odpůrcem sociálního evolucionismu; upozornil, že izolovaná srovnání nemají cenu a že neuvažuje-li se o srovnávaných zvycích, ritech, institucích a dogmatech v jejich plném kontextu, pak atomistické komparace mohou vést k těm nejabsurdnějším výsledkům. Byl zastáncem multilineárního přístupu a zdůrazňoval, že je nutno rozvinout čistě indickou multilineární metodu regionální analýzy, aby tak bylo možno přesněji roztrždit typy společností.⁸ Díky jeho silnému vlivu došlo na jedné straně k rozšíření ekonomiky tak, aby počítala s „etnickými“ a národnostními variacemi v různých kulturních oblastech, na druhé straně pak též regionální a komparativní metodologie byla aplikována na celek společenských věd. Indická sociologie se tak stala encyklopedickou a syntetickou a do velké míry převzala většinu aspektů — ne-li všechny — kompletní sociální filosofie.

Tím se vyznačoval významný rozvoj indické sociologie: ukázala,⁹ že a) západní doktrína hlásající, že společnost je vyrovnáváním třídního konfliktu, je aplikovatelná jedině na industrializovaný Západ; b) jen komunismus dovoluje nebo vyrovnává fungování všech lidských schopností; c) klima, půda, topografie, rostlinná a živočišná společenství i člověk sám, s celou svou materiální a nemateriální kulturou, jsou vzájemně na sobě závislé části ekologických konfigurací, známých jako oblasti; d) sociologii nelze považovat za vědu, která je odpoutána od hodnotících soudů, ale naopak se od ní vyžaduje souhrnná formulace cíle kolektivního úsilí a aspirací člověka; e) sociologie nejen absorbovala sociální filosofii, ale také převzala filosofii hodnot a přinejmenším část filosofie náboženství.

Trendy sociologického myšlení a výzkumu v moderní Indii

Rozvoj sociologie jako akademické disciplíny spadá do let 1916—1917, kdy byla

sociologie zavedena nejdříve na universitě v Kalkatě, a v následujících letech postupně na několika dalších universitách (Bombaj, Lakhnaú, Maisúr a Osmania). Teprve však po roce 1947, pod vlivem rozsáhlých diskusí, které rozvířily hladinu mnoha vědeckých, kulturních a správních institucí a jejichž závěry vyzněly v plnou podporu soustavného zkoumání řady aktuálních životních problémů Indie (především otázek konfliktu kultur a dezintegrace individua i národa), se sociologie rozšířila i na mnohých dalších universitách. A dnes je sociologie (nebo některé její disciplíny) přednášena na čtyřiceti indických universitách, takže stranou zůstává ještě dvacet šest universit, kam však tato věda také pomalu proniká. Kromě toho je sociologická aktivita součástí práce mnoha jiných pedagogických i vědeckých institucí. Je však jen málo středisek, která jsou známá tím, že podporují všeobecný trend sociologického myšlení a výzkumu v Indii. Zvláště je možno hovořit o Kalkatské, Bombajské, Lakhnaúské, Ágerské a Dilliské škole. Většina universitních profesorů a lektorů sociologie pochází z těchto vysoškolských učilišť.

Kalkatská škola. Za života Benoye K. Sarkara byl historický vzrůst, úpadek a pokrok Indie, projevující se v ekonomických, politických, náboženských a sociálních institucích společnosti, předmětem dosti rozsáhlých studií. Knižní i časopisecké publikace na tato témata doma i v cizině výrazně charakterizovaly postgraduální práci university. Získaly si uznání i v standardních evropských a amerických pracích. Také antropologická, psychologická a konkrétní data týkající se společenského života byla v Kalkatské škole souhrnně zpracovávána. Analýza myšlení projevujícího se v ekonomických, politických, náboženských, sociálních a jiných institucích společnosti představovala významný rys zde prováděných sociologických studií. Kategorie jako instinkt, inteligence, chování, společensko-tvorný proces, lidové zvyklosti, veřejné mínění, vůdcovství, elity, sociální mobilita atd. byly studovány v jejich vztazích k sociálnímu jednotlivci. Veliký důraz

⁸ Radhakamal Mukerjee—Haridas T. Mazumdar, *Sociology in India*, in: Harry Elmer Barnes — Howard Becker, *Social Thought from Lore to Science*, II: Sociological Trends throughout the

World, New York, D. C. Heath & Co. 1938, kap. XXIX.

⁹ Ibid.

byl také kladen na problémy týkající se přetváření osobnosti, změny tradice a rekonstrukce společnosti. Oblast, v níž se pracovalo, byla dosti široká, aby zahrnovala i sociální plánování v každém směru, včetně náboženství; počítá se s tím, že bude nejrůznějšími kanály podporovat sociální metabolismus. Všeobecně řečeno, tyto jednotlivosti mohou být zařazeny do následujících skupin: kontrola chudoby, populační otázky, zločin a trest a pedagogika.¹⁰

Bombajská škola. Na Bombajské škole bylo doposud schváleno asi 76 disertací a asi 24 výzkumníků ještě zpracovává svá témata. Tyto disertace reprezentují rozličné zájmy v oblasti sociologické teorie, průmyslové sociologie, manželství a rodiny, indického života a zvyků, sociálních průzkumů, kultury a civilizace, kriminologie, stratifikace, sociální psychologie, výchovy a sociální péče na venkově. Tituly těchto disertací svědčí o hlubokém zájmu této školy o studium indických sociálních a kulturních problémů, zvláště těch, které se týkají sociální péče v komunitě. Je to zřejmé z témat jako *Reakce na urbanizaci na venkově*, *Sociální služby v Indii*, *Lidské vztahy v továrnách*, *Manželství mezi příslušníky různých kast*, *Poradenství pro šťastná manželství*, *Dělníci-pariové v městě Bombaji*, *Sociální základ zločinu*, atd. Řada témat také ukazuje kosmopolitický zájem o historická a filosofická témata, jako např. *Kauzalita v lidské společnosti*, *Hinduistická teorie války*, *Sociální pozadí indického nacionalismu*, *Sociální myšlení Bertranda Russella*, *Sociální myšlení Havlocka Ellise*, *Instinkt a zvyk ve společnosti*, atd.¹¹

Lakhauská škola. Sociologické disertace Lakhauské školy pojednávají o takových oblastech, jako jsou regionální ekologie, symbolismus, vývoj morálky a hodnotové systémy, náboženství a etika, mysticismus, hinduistické umění a filosofie sexu a manželství, mezikastovní napětí, průzkum komunit, prostituce, kriminologie, kriminalita mládeže atd.

Člen učitelského sboru Radhakamal Mukerjee, ředitel J. K. Institutu sociologie a mezilidských vztahů, sám napsal přes padesát obsažných svazků.¹²

Jejich tematické zaměření postupuje od objasňování ekonomických principů založených na fyzických a psychologických principech a na jejich úzkém funkčním spojení s celkovou strukturou institucí až k analýze centrální role tradic a hodnot, přičemž autor klade stále větší důraz na význam mýtu, jazyka, rituálu, umění a symbolismu vůbec, a zvláště v jejich integrující roli. V posledních letech uveřejnil Mukerjee mj. tyto práce: *The Philosophy of Social Science* (Filosofie sociální vědy — 1960), *The Flowering of Indian Art: Growth and Spread of a Civilization* (Rozkvět indického umění: Růst a rozšíření civilizace — 1964), *The Dimensions of Value: A Unified Theory* (Dimenze hodnot: Jednotná teorie — 1964), *The Sickness of Civilization* (Nemoc civilizace — 1964), *The Destiny of Civilization* (Osud civilizace — 1964), *The Oneness of Mankind* (Jednota lidstva — 1956), *The Cosmic Art of India* (Kosmické umění v Indii — 1966), *The Community of Communities* (Společenství komunit — 1966), *The Philosophy of Man* (Filosofie člověka — 1967) a *Creative Humanism* (Tvořivý humanismus — 1967).

Mukerjee svým dílem připravil cestu vývoje metodologie založené na organické závislosti mezi ekonomickým vzorem a celým sociálně historickým kulturním řádem. Zavedl nově systematické rozdělení v sociologii, založené na poznání, že oblast má být zkoumána jako dynamická sociologická jednotka. Hlásá, že sociologie má nyní vidět jednotlivce, společnost a hodnoty — knot, olej a plamen — na jednu, jako nedělitelnou jednotu vnitřního a vnějšího, mikrokosmu a makrokosmu. Pochopení této jednoty by také bylo průvodním jevem reorientace studijních metod, které by kombinovaly vědecké a empirické přístupy s přístupy normativními a filosofickými v zájmu adekvátní interpretace člověka a společnosti. Snaží se jednak překlenout propast mezi intelektuálským pohledem na mysticismus u západních i východních vědců, jednak se angažuje v zájmu porozumění a vzájemného ocenění mezi příslušníky různých kultur i v zájmu znovuoživení světové viry, která by apelovala na všechny moderní požadavky a citlivě na

¹⁰ Benoy K. Sarkar, op. cit.

¹¹ Viz *Handbook of Information*, Department of Sociology, University of Bombay, 1966-7.

¹² Viz jeho bibliografii, *Indian Journal of Social Research*, 6 /2.

ně reagovala. Důrazně poukazyval na fakt, že krize v moderním světě je výsledkem opuštění hodnot a systematické deflace jejich statusu. Podává souhrnné logicko-filosofické pojednání o komplexních hodnotách člověka a o prožitcích hodnot, které jsou rozeznávány v jejich střídajících se dimenzích nebo stádiích přizpůsobení člověka. Jeho nejnovější sociologické analýzy a interpretace se zakládají na vzájemné závislosti filosofické triady: osobnost — hodnota — společenství. Lze dodat, že jeho transdisciplinární postup směřuje filosofii společnosti a kultury; jeho jednotná teorie osobnosti, hodnot a kosmu objevuje normativní jednotu lidstva jako celku, která představuje morální a spirituální základy současného světového systému.¹³

Je zřejmé, že Bombajská i Lakhnaúská škola ve výuce sociologie vždy kladly důraz na srovnávací historii, tradici a filosofii; tímto způsobem se snažily ochránit tuto disciplínu před mnohými nezdravými trendy moderní sociologie. Novou metodologickou orientaci výuky a výzkumu v Lakhnaú lze vidět v projevech současné krize sociologické teorie.

Ågerská škola. Představitelem sociologie na Ågerské universitě je R. N. Saksena. Pod jeho vedením bylo v Institutu sociálních věd vypracováno mnoho studií. Z nich zde uvádíme: *Caste as a Factor in Social Tensions* (Kasta jako faktor v sociálních napětích), *Changing Pattern of Rural Leadership* (Změny ve vzoru vůdcovství na venkově), *Socio-economic Aspects of Juvenile Delinquency in Khab Towns* (Socioekonomické aspekty delinkvence mládeže v Khabalských městech), *A Survey of Deaf and Dumb at Agra* (Průzkum hluchoněmých v Agře), *Health and Vital Statistics in Agra* (Statistika zdraví a života v Agře), *Aspirational Levels of the Students of the University* (Aspirační úrovně universitních studentů), atd. Z jeho uveřejněných knih uvádíme tyto: *Sociology and Social Policy in India* (Sociologie a sociální politika v Indii), *Indian Social Institutions* (Indické sociální instituce), *Missionaries in India* (Misionáři v Indii), *Readings in Indian Sociology* (Čtení v indické sociologii).¹⁴

Jeho základní myšlenky jsou tyto: Současná indická společnost představuje velkou syntézu v kultuře i myšlení. Bylo by proto mnohem vhodnější vysvětlovat vývoj indického sociálního myšlení v jeho historické perspektivě a nalézt kontinua, která nejen dodávají indické společnosti její stabilitu, ale také vytvářejí její dynamiku.¹⁵

Dilliská škola. Tato škola, i když není příliš stará, hrála značně důležitou roli ve vývoji sociologie v Indii. Nejvýznamnější osobností této školy je M. N. Srinivas, dále jsou zde M. S. Rao, A. M. Shah a Andre Beteille. Všichni publikovali celou řadu prací. Srinivasova díla *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Náboženství a společnost Koorgů v Jižní Indii — 1952), *Caste in Modern India* (Kasty v moderní Indii — 1962), *Village Studies* (Výzkum vesnic — 1955), *Marriage and Family in Mysore* (Manželství a rodina v Mysore — 1942), *Social Change in Modern India* (Sociální změny v moderní Indii — 1966) jsou hodně čtena indickými i cizími vědci. Jeho hlavní zásluhou je, že podporuje studium a výzkum sociální struktury a sociálních změn, se zvláštním zřetelem na městské i venkovské komunity v Indii. Také jeho kolegové se podobným způsobem angažovali. Na tomto pracovišti byla nedávno dokončena studie o sociálních vlivech malých průmyslových podniků v Dillí.¹⁶

Indická sociologie. Orientace k syntéze společenských věd

A tak vidíme, že i v moderní době bylo vynaloženo úsilí rozvinout v Indii takovou sociologii, která by představovala velkolepou syntézu různých základních charakteristických rysů naší kultury. To platí tím více, že Indie podělila kulturu, která sama je syntézou různorodých elementů, a že „jednota v různosti“ je v indické mysli velmi hluboko zakořeněna. Tento syntetický charakter indického života a kultury byl vždy znovu zdůrazňován intelektuály a sociálními experty v jejich různých pracích a projevech, které měly hluboký vliv na rozvoj veške-

¹³ Viz jeho životopis, *Indian Journal of Social Research*, 6, 1/1.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ R. N. Saksena, *Sociology in India*, Report of

the Seminar on Sociology in India, Agra University, Agra 1966.

¹⁶ A. Sociological Study of the Okhla Industrial Estate (nepublikováno).

rého myšlení v oboru všech společenských věd, nemluvě o sociologii samé. Například Bhagavan Das rozvinul „vědu o já“, která podle něho může dopomoci k spořádanému chování v individuálním životě, a ve společenském životě může zajistit blaho pozemské i duchovní, které je dosažitelné všem. Ve svých knihách, např. *Ancient Solutions of Modern Problems* (Stará řešení moderních problémů), *Social Reconstruction* (Sociální rekonstrukce), *Science and Social Organization* (Věda a sociální organizace) a *World War and Its Only Cure* (Světová válka a jediný lék proti ní), podal řešení některých běžných indických problémů ve světle starověké moudrosti. Svými pracemi *The Science of Religion* (Věda o náboženství), *World War and World Religion* (Světová válka a světové náboženství) a *The Essential Unity of All Religions* (Všechna náboženství jsou v podstatě jednotná) se snažil dokázat, že syntetický přístup ve společenských vědách je jediným správným přístupem, vedoucím k rozvoji teoretické i praktické sociologie.

Tento syntetický přístup mnohem působivěji uvedl do světa indického sociologického myšlení Kewal Motwani; jeho ohlas pronikl téměř ke všem studentům a učitelům sociologie. Jeho monumentální práce: *Manu: A Study in Hindu Social Thought* (Manu: Studie o hinduském sociálním myšlení — 1934) nebo *Mānavadharmaśāstra* (1958), i jiná důležitá díla, např. *Sociology: A Brief Outline* (Sociologie: Stručný nárys — 1937), *India: A Conflict of Culture* (Indie: Konflikt kultur — 1946), *India: A Synthesis of Culture* (Indie: Syntéza kultur — 1947) hlásaly syntetický a integrální přístup k sociologické teorii. Vždy znovu upozorňoval na velkou pravdu, že sociologie je rozvíjející se živá věda, která se zabývá koordinací přínosů fyzikálních, biologických, společenských a humanitních věd, představujících úsilí a vymoženosti člověka na různých úsecích sociální reality. Když sociologie určila každému elementu, který je v interakci s jinými elementy, místo, jež mu náleží v sociální mozaice, obrací se se svými

poznatky ke každému vědnímu oboru a obohacuje jej v hodnotě i obsahu. Sociologie je tedy pramenem i vyvrcholením různých společenských a humanitních věd, které člověk rozvinul.¹⁷ Bližší analýza ukáže, že sociologie je syntézou přínosů sedmi základních věd zabývajících se hmotou, životem, myslí, rasami, čísly, hodnotami a sebeuvědoměním člověka (tj. fyziky, biologie, psychologie, etnologie, matematiky, etiky a filosofie). Tyto základní vědy jsou člověku dány: takto vybaven začíná svou pozemskou dráhu. Všechny mají své důsledky pro člověka ve společnosti, a proto máme společenské vědy, jako ekologii člověka, sociální biologii, sociální psychologii, historii, ekonomiku, politickou vědu, náboženství atd. A tak sociologie je základnou i vyvrcholením základních a společenských věd.¹⁸

Podobně Radhakamal Mukerjee z Lakhauské školy všude ve svých různých pracích zdůrazňoval, že „jediné interdisciplinární přístup může stimulovat rozvoj nových logických technik, zahrnujících oblasti, které se dnes nazývají oblastmi ideologického boje a konfliktu, do oblasti nestranné vědecké analýzy. Ani »sociologie vědění«, ani »dějiny intelektuálního vývoje«, které pojednávají o působení vědy na společnost a vice versa a které předcházely filosofii společenských věd, nemohou objasnit hodnotový systém společnosti, jeho důsledky a úlohu, kterou v něm hraje sociální struktura a proces. Právě spolupráce různých společenských vědních disciplín odhaluje povahu sociální reality a jejich rozmanitých dimenzí i norem na základě sociální povahy a úřadu člověka.“¹⁹ Dále praví, „že skutečnou obecnou teorií společnosti je soubor teorií zákonů a výkladů sociálních vztahů a struktur podávaných všemi společenskými vědami; je to souhrn integrovaného a koordinovaného vědění vztahujícího se k společnosti jako celku. Společnost je nedělitelná. Jen společenské vědy jsou v zájmu analýzy a specializace rozděleny.“²⁰

Jiný vlivný odborník indické sociologie, D. P. Mukerjee, také vyjádřil své přesvědčení, že „sociologie, jako každá jiná

¹⁷ Viz Kewal Motwani, *Sociology in India*, Journal of Madras University, XI /2/, červenec 1939.

¹⁸ Dobrý výklad těchto základních věd podporujících sociální život viz Kewal Motwani, *Ideological Contours of the New Culture*, New Race 1 /2/, s. 9–15.

¹⁹ Radhakamal Mukerjee, *The Philosophy of Social Science* (předmluva), London, Macmillan & Co., Ltd., 1960.

²⁰ Radhakamal Mukerjee, *Faiths and Influences*, in: *The Frontiers of Social Science* (ed.), London, Macmillan & Co. 1955, s. 19.

věda, má svou podlahu i strop, její zvláštnost však spočívá v tom, že její podlahu je základnou všech společenských věd a její strop zůstává otevřený k nebi.²¹

Indická sociologie a západní empiricismus

Již od samého počátku vývoje moderní sociologie v Indii kladli významní indiští sociologové důraz na nutnost obezřelého přístupu k slepé aplikaci technik, referenčních rámců a teorií Západu při zkoumání indické společnosti, neboť jich lze s úspěchem použít jen tehdy, když mohou být přizpůsobeny zvláštnostem indických tradic, symbolů a kulturních vzorů.²² Velké nebezpečí lze naopak spatřovat v slepém přizpůsobování Parsonsovy teorie sociální akce v kontextu indické společnosti, v níž jednotkou je skupina spíše než jednotlivec, a v níž tradice hraje mnohem důležitější roli v akcích než přání jednotlivce.²³ V indickém kontextu je třeba žít lidský život tak, aby byly realizovány čtyři životní ideály, totiž *dharma*, *artha*, *káma* a *móksa*. A tak Parsonsovo schéma „jednající jednotlivec — situace“ zde není použitelné. Proto každá teorie akce, rozvinutá v indickém kontextu, musí pojednávat o těchto základních životních hodnotách. Kromě toho dali indiští sociologové najevo své pochyby o generalizacích založených na empirických výzkumech několika indických vesnic — a to vzhledem ke skutečnosti, že indická vesnice je uzavřená komunita, v mnohých ohledech naprosto odlišná od ostatních, také společensky oddělených komunit. Za těchto okolností „možnosti objevení obecných principů, aplikovatelných na indickou venkovskou společnost, jsou vzdálené.“²⁴ Početné studie o indickém kastovním systému jasně ukázaly neadekvátnost západních pomůcek při analýze indické sociální struktury a sociálních změn.²⁵ S poukazem na „omyly“ a „fakta“ v na-

ších teoretických formulacích společenské změny v indické společnosti, založených na empirickém zkoumání, Ramakrishna Mukerjee ze Střediska sociologického výzkumu při Indickém statistickém ústavu v Kalkatě konstatoval, že našim předním úkolem je „objektivní ohodnocení sociálních faktů, abychom mohli formulovat směry svého zkoumání a dojít k pracovním hypotézám o důležitých slabinách společenského organismu, jimiž by mohla být navozena žádaná linie společenských změn v dnešní Indii.“²⁶ Upozornil tak na nutnost „zjistit statické body, ve vztahu k nimž by vzor „odlišnosti“ pozorovaných v dnešním životě mohl být přiměřeně interpretován.“²⁷

Lze však pozorovat, že při zkoumání indické společnosti indiští sociologové neváhají použít statistických technik, kvantitativních měření a jiných podobných pomůcek k docílení objektivitu. Považují ale za povrchní každou empirickou analýzu, která neproniká až k náboženským základům indické společnosti. Neusilují o sociologii náboženství, ale o takovou sociologii, která uznává „kontemplativní zbožnost“ převládající v celé indické společnosti. A proto jen čtenáři neobeznámení s tím, do jaké míry je společenská struktura Indie proniknutá doktrínou karmy a zákonem dharmy, budou znepokojeni skutečností, že v dílech některých indických sociologů se mísí a splývají empirické fakty a náboženská vira.²⁸ Za správný přístup k indické sociologii se tedy pokládá syntéza empiricismu a intuice, a plné poznání skutečnosti, že duchovní hodnoty hrají v našem životě důležitou roli.²⁹ Není nic bližšího pravdě než skutečnost, že duchovní příčiny a možnosti transhumanismu, který má klíč k osudu lidstva a jeho aspiracím, zároveň odhalují omezenost a nedokonalost člověka a civilizace.³⁰ V Indii si musí so-

²¹ D. P. Mukerjee, *Indian Tradition and Social Change*, in: *Diversities*, New Delhi, People's Publishing House 1958, s. 229.

²² Viz Kewal Motwani, *Critique*, op. cit. Tuto knihu lze považovat za poslední varování nastupující generace mladých sociologů v Indii proti slepé adaptaci empiricismu při analýze indických sociálních dat.

²³ Lze se zmínit o tom, že Y. B. Damle doporučoval používání Parsonsova referenčního rámce při studiu indické sociologie. Viz jeho *Frame of Reference for Sociological Studies in India*, Religion and Society XI, 4, prosinec 1964, s. 13–17. Viz též výstrahu D. P. Mukerjeeho, op. cit.

²⁴ R. N. Saksena, op. cit.

²⁵ Podrobnosti o různých studiích a o indickém kastovním systému viz M. N. Srinivas et al., *Caste*:

A Trend Report and Bibliography, Current Sociology 8 /3/, 1959, s. 136.

²⁶ Ramakrishna Mukerjee, *The Sociologist and Social Change in India Today*, New Delhi, Prentice-Hall of India, Pvt. Ltd., 1965, s. 229.

²⁷ Ibid.

²⁸ Viz recenzi knihy R. N. Saksena, *Sociology, Social Research and Social Problems*, od Rollina Chamblisse, *Social Forces*, 40 /4/, květen 1962, s. 382.

²⁹ R. N. Saksena, op. cit., s. 12.

³⁰ Viz práce Radhakamala Mukerjee-a, např. *The Destiny of Civilization*, Bombay, Asia Publishing House 1961; *The Dimension of Human Evolution*, London, Macmillan & Co., Ltd., 1963; *The Community of Communities*, Bombay, Manaktalas 1966.

ciální empiricismus a filosofie navzájem pomáhat, aby osobnost, hodnoty a kosmos zůstaly v říši možností a tím i v říši svobody, otevřenosti a transcendence.³¹

Indická sociologie: Orientace k sociologii kultury

Závěrem této deskriptivní analýzy indické sociologie lze říci, že vývoj v tomto směru postupoval třemi širokými stadii. V prvním stadiu byla rozvíjena bohatá soustava základních principů, idejí a teorií o Bohu, člověku a společnosti, které byly vyjádřeny v klasické literatuře. Základy indické kultury zůstaly zachovány přes škody, které natropil čas, přes prudké cizí invaze, staletá ujařmení cizími panovníky a neustálý nápor cizích kultur a životních filosofii. Druhé stadium může být charakterizováno vlnou revolučních a reformačních hnutí v celé zemi; tato hnutí nacházela svou inspiraci v bohatém dědictví indické kultury. Byla to doba kulturní renesance.³² Přestože termín „sociologie“ oficiálně nepronikl intelektuální atmosférou tohoto renesančního období, rozvoj indického sociálního myšlení této doby není méně významný než rozvoj a vzrůst sociologie v Indii moderní doby.

Třetí stadium bylo svědkem nepochybného vlivu vývojových tendencí v období kulturní renesance na oficiální debut sociologie v Indii. Usilovně se studovaly indické rasy a kultury, indické sociální instituce, indické sociální problémy, atd. To vedlo k rozvoji srovnávací sociologie.³³ Různé ekologické a regionální studie provedené v tomto období měly záměrně zdůraznit hodnotu této metody. Někteří intelektuálové útočili na západnický způsob myšlení a analýzy našich sociálních dat. Různé makrostudie a mikrostudie ukázaly na jedné straně nevhodnost slepé aplikace západních metod a technik, a na druhé straně nás přiměly si uvědomit skutečné dimenze naší sociální sféry. To pak vedlo k obhajobě použití logicko-filosofických a analytických metod při objevování sociálních faktů a při interpretaci našich sociálních dat.

Čtvrté stadium přineslo řadu problémů, které byly vyvolány přibývajícimi pro-

cesy industrializace, technokracie, urbanizace a živelného rozrůstání národního života mnohými směry. Prostý člověk v Indii musil čelit nikoli sociální realitě, nýbrž sociálnímu zmatku, nikoli sociální kohezi a jednotě, nýbrž sociální disharmonii a nerovnováze, nikoli míru a spokojenosti, nýbrž válce a neklidu. Od sociologů tohoto období se žádalo, aby zodpověděli takové otázky, jako: Co je lidská přirozenost a jak je vytvářena dědičností, skupinovými kontakty a kulturou? Jak na sebe lidé navzájem působí a které jsou základní sociální procesy? Jak se lidé přizpůsobují a jaké ekologické procesy vytvářejí jejich sociální řád? Které typy společenství lidé vyvinuli a jak rozlišujeme mezi kulturou a civilizací? Jaká jsou etnická rozhodnutí lidí a jaká je jejich interakce na úrovni sociální, národní a mezinárodní? Jak se lidé chovají v náhodných kontaktech, např. v zástupu, v davu, v hordě, a jak z kolektivního chování tohoto typu vznikají zvláštní hnutí? Jak se lidé organizují ke kolektivnímu životu a které jsou hlavní sociální instituce, jimiž uspokojují své kolektivní potřeby? Jak vzniká sociální změna a jaké jsou příčiny a důsledky sociálních změn, proč jsou lidé konzervativní a jak se přizpůsobují měnícím se podmínkám? Jak zajišťují lidé sociální jednotu a udržují sociální řád pomocí mechanismu lidových způsobů, mravů, zvyklostí, zákonů, tradice? Jaké jsou sociální hodnoty a můžeme plánovat sociální pokrok, nebo musí náš život i nadále plynout jako opuštěná loď na volném moři? atd. To vedlo k vývoji sociologických vědomostí v oblastech jako je výchova, průmyslové vztahy, regionalismus, ekonomický vývoj, konstituční a parlamentární záležitosti, rozvojové společnosti, sociální zákonodárství, vývoj městského společenství, sociální plánování, sociální demografie, politické chování, náboženství, sociální změny atd. Všechny tyto otázky nejsou zcela vyřešeny a bude trvat dlouho, než se sociologie v Indii vyvine natolik, aby mohla na ně dát uspokojivou odpověď. Probíhající sociologické výzkumy jasně ukazují, že indiští sociologové se pilně zabývají většinou těchto problémů, což

³¹ Kewal Motwani, *Conception of the Individual and Society from the Religious Point of View*, přednáška v semináři „Religion and Society“, Indian Institute of Advanced Study, Simla.

³² Viz Sri Aurobindo, op. cit.

³³ Viz Benoy K. Sarkar, *Comparative Studies of Vaishnavism and Christianity a Race Origins*, in: *Inter-Racial Problems* (vyd. Spiller).

vyžaduje rozvoj nové geometrie sociálních vztahů.

Lze bezpečně tvrdit, že indiští sociologové si stále uvědomují nutnost pěstovat sociologii založenou na základních koncepcích indické kultury a společnosti a podporovat sociologické výzkumy používající modelů, nástrojů a technik, které mohou být charakterizovány jako doopravdy indické. Jinými slovy, usiluje se o vybudování svébytné a samostatné sociologie, která zároveň také bude univerzální ve svém vymezení i aplikaci.

Je rovněž pravda, že v Indii nelze vybudovat jinou sociologii než „sociologii indické kultury“, která podává jedinečnou syntézu různých elementů přispívajících k „velkolepé životní strategii“ a usiluje dopracovat se ke konečnému osudovému naplnění a uskutečnění všech nadějí, systém, který v sobě chová vědomosti i zkušenosti věků, jež jsou zahrnuty v samotné psychické struktuře jednotlivce této země, ať už jsou jeho víra, kasta, náboženské vyznání, pracovní obor atd. jakékoli.³⁴ Žádný indický ani cizí vědec nemůže řádně studovat různé indické so-

ciální instituce, aniž naváže na indickou starověkou klasickou literaturu, počínaje vědami. Existovala stálá interakce mezi náboženstvím a vědou, mezi vědami a upvédami — vedangami, mezi ideologiemi a institucemi vtělenými v mozaiku indické kultury, kterou je nezbytně nutno studovat, mají-li být objeveny a zdokonaleny základní sociologické pojmy.

Kewal Motwani nedávno tvrdil, že má-li lidstvo překonat svou nynější krizi a vybudovat budoucnost hodnou svého jména, ukáže se, že přínos Indie ve sféře sociálního myšlení bude nedocenitelný.³⁵ Podal krátký nástin indické sociologie, jak je ztělesněn v Mánava dharmasástra, a vytyčil další její stadium. Podle něho bude nejbližším vývojovým stupněm sociologie v Indii prozkoumání, zhodnocení a inkarnace těchto vědomostí, harmonizace těchto učení a zásad s vizemi velkých sociálních myslitelů, proroků a mudrců lidstva a budování nového města Božího.³⁶ Také Sorokin dospěl k názoru, že formou budoucí indické sociologie bude — v jejich různých variacích — rozvíjení integrální teorie poznání a tvořivosti.³⁷

³⁴ Kewal Motwani, *Study of Sociology in India: Which System?*, Indian Journal of Social Research, 5 /3/, prosinec 1964, s. 232. Viz též T. K. N. Unnithan et al., *Towards a Sociology of Culture*, New Delhi, Prentice Hall of India Pvt. Ltd., 1915.

³⁵ Kewal Motwani, *Critique*, s. 326–327.

³⁶ *Ibid.*, s. 331.

³⁷ Pitirim A. Sorokin, *Sociological Theories of Today*, New York, Harper & Row 1966, s. 645. Zvláště se zmiňuje o úsilí, které v tomto směru vynakládají Kewal Motwani, D. C. Hallen, R. Mukerjee, S. Radhakrishnan a P. H. Prabhu.