

XXVII. VÝROČNÍ ZPRÁVA
C. K. STÁTNÍHO GYMNASIA V PRAZE
V ŽITNÉ ULICI
ZA ŠKOLNÍ ROK 1913-14.

OBSAH:

1. Buddhismus a křesťanství. Napsal dr. *Josef Čihák*.
2. † Jan Pintner. Napsal *Vojtěch Princ*.
3. Zprávy školní.



V PRAZE.
NÁKLADEM ÚSTAVU. — KNIHTISKÁRNA B. STÝBLA.
1914.

Buddhismus a křesťanství.

Napsal dr. Josef Čihák.

Otázka náboženská zaměstnává v posledních desetiletích více než kdy jindy mysl evropského lidstva. Přirozeno, že zvláštní pozornost věnuje se dvěma nejrozšířenějším a zdánlivě souvisícím systémům náboženským, buddhismu a křesťanství; vždyť oba staví v popředí osobu zakladatele, oba jsou naukami spásy, oba kladou zvláštní váhu na mravní život a zdůrazňují mírnost a lásku k bližnímu, oba chovají v úctě posvátné knihy své, oba chtějí býti náboženstvím všech národů, náboženstvím budoucnosti. Podati — pro nedostatek místa jen zcela stručný a pro druhou část nejnnutnější — nástin buddhismu a upozorniti na nejdůležitější výsledky posavadního studia o vzájemném poměru buddhismu a křesťanství, jest účelem této stati.

I.

Zakladatelem buddhismu jest indický asketa Siddhártha Gautama ze vznešeného kmene Sakyů. ¹⁾ Život jeho obestřen jest četnými legendami, v nichž historické jádro jen stěží lze odlišiti. ²⁾ Podle legend narodil se za zvláštních, neobyčejných úkazů v háji Lumbini u města Kapilavastu ³⁾ asi v polovici 6. století před Kristem. Otec jeho Suddhodana byl knížetem kmene Sakyů. Matka Májá, ctnostná a krásná, osmého dne po porodu zemřela, dítě pak vychovala příbuzná Mahápadžápati a brahmánští učitelé.

V 16 letech zasnouben byl otcem s Gopou, dcerou Dandapanise, jejíž alegorické jméno jest Jašódhará, která povila mu syna Rahulu. Až do 29. roku věku svého žil v knížecím pohodlí a přepychu; tu však upoutali jeho pozornost stařec, nemoc, smrt a asketa, a mladý kníže, syt již radováněk světských, rozhodl se změnití způsob svého života a hledati spásy v askesi. Tajně opustil palác, chof i dítě a odešel do lesů uruvelských hledat cesty spásy. Neuspokojila ho nauka slavných brahmanských učitelů Alary a Udráky, ⁴⁾ k nimž nejprve se uchýlil, nenašel klidu v šestileté askesi krutého sebezmrtní s jinými pěti druhy; opustiv konečně i tyto, odešel do samoty, překonal mocné pokušení zloboha Máry, oddal se myšlenkám spásy

¹⁾ Zprávy jsou dochovány v literatuře dvoji, sanskrtu a páli, jejichž terminologie poněkud se různí. Sanskrtské Siddhartha Gautama jest v páli Siddhattha Gótamó. Jméno Siddhartha jest osobní, Gautama rodinné; ostatní jména Gautama značí jeho vlastnosti a jsou nejobyčejnější tato: Sakya-Muni t. j. asketa nebo mnich z kmene Sakyů, Buddha t. j. dokonale osvěcený neb pravdu poznavší, Tathágata t. j. znatel pravdy neb pravý učitel cesty spásy, Bhagavat čili blahoslavený.

²⁾ Senart ve spise »Essai sur la legende de Bouddha« (Paříž 1882) činí závěr, že Buddha vůbec nežil.

³⁾ V páli se píše Kapilavasthu. Zříceniny tohoto města nalezeny jižně od Nepálu; archeologická výprava anglické vlády do Nepálu nalezla r. 1897 místo narození Gautamova označené sloupem, který postavil král Ašoka v 3. stol. př. Kr. a opatřil nápisem: »Bohy milovaný král osobně sem přišel a poctu vzdal, řka: Zde se Buddha narodil, mudřec z kmene Sákya.«

⁴⁾ Z nich jeden byl stoupencem směru sánkhjam, druhý stoupencem jógy.

pod posvátným stromem fíkovým v Gaje. Tehdy vzplanulo v duši jeho jasné poznání cesty spasení, z Gautamy stal se buddha,¹⁾ dokonale znající cestu spásy, dokonale osvícený. Celých sedm dní seděl v extatickém ztrnutí pod stromem moudrosti a prožíval slast spásy. Rozhodl se cestu spasení hlásati i jiným. Spěchal nejprve ke svým bývalým druhům v askesi do Benaresu a nadšeně hlásal jim svou nauku spásy; ti jsou prvními učedníky Buddhovými a zárodkem buddhistického bratrstva »sanghy«, jež se stalo kolébkou nového hnutí.

Z Uruvely odebral se Buddha do Rádžagrhy, hlavního města říše Magadhské, kde vládl mladý Bimbisára; ten stal se učedníkem Buddhovým a bratrstvu jeho věnoval rozkošnou zahradu Veluvanu. Z kruhů vznešených mnozí opouštěli bohatství a stali se učedníky Buddhovými, členy sanghy; mezi nimi vynikali nejdůvěrnější přítel Buddhův Ananda a vlastní syn Rahula; když pak na přimluvu Anandovu i ženám vstup do sanghy byl dovolen, staly se členy jejími Mahápadžápatí i Jašódhará a daly počátek buddhistickému řádu ženskému.

Po 40 let hlásal Buddha novou nauku spásy, provázen jsa svými žáky a zahrnován úctou a dary vznešených mužů i žen. Jako stařec 80letý odebral se do Kušínagary.²⁾ Na břehu řeky Hirangavati ve stínu dvou stromů dal si připraviti lůžko poslední. Tam dokonal svůj život kolem r. 477 př. Kr.³⁾ Mrtvola Buddhova byla slavnostně spálena; když pak o popel jeho se přelo osm stran, na radu Dronovu byl rozdělen osmi městům, jež vystavěla nádherně »stupy«⁴⁾, v nichž popel Buddhův uložila.

U lidu nezůstal Buddha pouhým filosofem a učitelem spásy; byl povýšen na boha a od 3. století po Kr. jest uctíván jako nejvyšší bůh; život pak jeho ozdoben mnohými legendami a zázraky, jakož i bajkami o dřívějších jeho životech.⁵⁾

Tot stručný obraz života Buddhova, hlasatele pravé nauky spásy, věčného dharmy, a zakladatele sanghy, řádu mnichů buddhistických. Buddha, sangha, dharmá, tyto tři klenoty (triratna) tvoří buddhistickou trojici, již každý buddhista musí vyznávatí.⁶⁾

Sangha jest podstatnou částí buddhismu. Vyznavači buddhismu dělí se totiž ve dvě základní třídy, v laiky a mnichy. Laikové (upásakas, t. j. ctitelé) zachovávají jen určité předpisy, vykonávají svá zaměstnání, opatřují mnichům výživu, a za odměnu mohou se státi v budoucím životě mnichy a tehdy teprve dojíti spasení. Mnichové (bhikšuvové, t. j. žebráci) činí veliké řádové bratrstvo sanghu, žijí podle určitých pravidel, stanovených Buddhou, většinu času v nádherných klášteřích,⁷⁾ a zachovávají všechna přikázání Buddhova; nejsou však vázáni sliby řeholními doživotními a mohou se vrátiti bez překážek opět do stavu laického. Mahápadžápatí s Jašódharou dala vznik řádu buddhistických mnišek (bhikšunis), jež žijí sice odloučeny, avšak v závislosti na klášteřích mužských. Jenom členové sanghy mohou již v tomto životě dosáhnouti spasení.

1) Všeobecně znamená slovo to »bdělý a moudrý«, pak mudree, jenž nalezl pravou podstatu všech věcí, konečně nejvznešenější osobnost nejvyšší moudrosti a vševědoucnosti.

2) V páli Kusinara.

3) Rok smrti Buddhovy není zcela jistý. Tradice singhaleeská klade úmrtí jeho do r. 543 př. Kr.; většina badatelů uznávala s Oldenbergem rok 480; Max Müller, R. Pischel a j. udávají v poslední době rok 477; nejnověji Maas, Pertold a j. připouštějí rok 470.

4) Stupy jsou pevné kamenné stavby ku přechovávání ostatků u buddhistů, nikoli chrámy nebo pagody.

5) Vypřavování o minulých životech Buddhových jsou obsažena v t. zv. Džátakech (jataka), z nichž výbor přeložil dr. Pertold a vydal s titulem »Buddhistické pohádky«.

6) Speyer, Indische Theosophie, str. 140.

7) Vihara t. j. obydlí buddhistických mnichů s chrámem.

Buddhismus rozeznává čtyři stupně svatosti. Kdo dosáhl prvního (nejnižšího) stupně, musí se zrodit ještě sedmkrát buď na zemi nebo v nebi, avšak pouze jako bůh neb člověk, ne jako démon, zvíře, strašidlo nebo obyvatel pekla. Na druhém stupni jsou ti, kteří se zrodí ještě dvakrát, a to jednou jako člověk, jednou jako duch nebeský a pak vstoupí do nirvány. Kdo dosáhl stupně třetího, nezrodí se již na zemi, nýbrž ještě jednou v nebi. Na tomto třetím stupni jsou též bohové. Nejvyšší stupeň jest stupeň čtvrtý, arhátství. Kdo stal se arhátém, jest jist, že jest naposledy tvorem sansáry; smrtí nastává u něho úplné vyhasnutí, jeho karma ukončena, nové skandhy již mu nemohou vzniknouti, vstupuje bezprostředně do nirvány. Co si však buddhisté nirvánou představují, nelze přesně říci. ¹⁾

Dharma, učení buddhistické o spáse, pochopí se jen v souvislosti s filosoficko-náboženským životem indickým doby předechozí. Od pradávna vládne v Indii přesvědčení, že člověk vlivem všeobecného zákona činu (karmanu) a svých skutků musí znova a znova se roditi, a tento koloběh života (sansára) musí trvati, dokud člověk úplně neodumře sobě samému a svým tužbám, dokud nespočine ve věčném klidu (nirváně). Jakou cestou však má se člověk dopravovati tohoto bodu spásy?

Již v 6. století př. Kr. jest v Indii známa monisticko-panteistická filosofie o božské všebytosti, původci všeho, brahmovi. Člověk má též ducha-átmana, identického s átmanem světovým, s brahmou. Vedle tohoto názoru vzniká dualistický sánkhya, který hlásá věčnou hmotu (prákrítí) a mnohost věčných, sobě rovných duchů (purušas), nemluvě o všebožství. Poněvadž v řádu duchů jest rovnost, není podle tohoto systému bytosti nejvyšší: jest to vlastně atheismus. Uplatňuje se dále systém přísné askese, jógy, který sebestmrtvením (attakalimatha) chce člověka spasiti, a řady asketů zaplavují Indii. Ovšem objevují se již před Buddhou též skeptikové, neuznávající než hmotu — materialisté atheističtí, Čárvakovci.

Mimo tuto sektu všechny systémy indické filosofie předpokládají jako axioma existenci duše a nutnost nauky spásy, aby se člověk vybavil z tohoto světa a nemusil se znova vtělovati. Otázka spásy jest základní, ostatní jsou druhého řádu: je tento svět jevů skutečný či ne? Je nějaká poslední příčina všeho? Kdo nebo co jest jí? Co jest vlastně duše a jaký její poměr k bytosti nejvyšší? Jest nutno božstvo obřadně uctívati? V době před Buddhou obřadný formalismus brahmanský dostoupil svého vrcholu a touha po pravé cestě spásy volala po nové kompromisní nauce. Bylo třeba velkého ducha, jenž by zlomil všemoc brahmanů a křizující se myšlenkové proudy shrnul v jedno. Mužem tím byl Buddha.

Buddha, vychovaný brahmany, uředník směru sankhya a jógy, zavrhl posavadní formalismus brahmanský, nedbaje hádek odchylných směrů, přijal nutnost spásy a postavil novou cestu ke spáse, cestu střední, jež ani neřeší problémů boha a světa, ani jich nepopírá, jež odřiká se smyslných požitků a rozkoší stejně, jako neschvaluje kruté askese tělesné: cestu, jež vede vlastní silou ke klidu, blažené nirváně.

Základem a středem veškeré nauky buddhistické (dharma) jsou čtyři vznešené pravdy ²⁾ o strasti, které Buddha stanovil ve své programové řeči v Benaresu. Jednají o utrpení, jak vzniká utrpení, jak je odčiniti, o cestě, již možno dojíti konce utrpení. Vznešené tyto pravdy jsou:

¹⁾ Speyer, str. 159.

²⁾ V pramenech pálí se nazývají cattári ariyasaccāni; angličané přeložili slovy »noble truths«, vznešené pravdy. Jest však možno, že význam jest »pravdy pro árya« t j. pro vznešené mnichy. Srv. Speyer, str. 145.

1. Tato, mnichové, jest vznešená pravda o utrpení: Narození jest utrpení, stáří jest utrpení, nemoc je utrpení, smrt jest utrpení, zármutek, žal, bolest, liseň a zoufalství jest utrpení, spojení s nemilým jest utrpení, odloučení od osob i věcí milých jest utrpení, nedosažnoulí toho, po čem toužíme, jest utrpení, zkrátka veškeré bytí jest utrpení.

2. Tato, o mnichové, jest vznešená pravda o vzniku utrpení: Jest žízeň, která žene od znovuzrození ke znovuzrození, spojená s rozkoší a žádostí, která tu i tam nalézá ukojení; žízeň po smyslné radosti, žízeň po bytí, žízeň po intensivnějším bytí.

3. Tato, o mnichové, jest vznešená pravda o odstranění utrpení: Jest to právě vzdání se, zničení, odložení, odloučení, zřeknutí se této žízně.

4. Tato pak, mnichové, jest vznešená pravda o stezce, která vede k odstranění utrpení: Jest to vznešená osmerá stezka, totiž pravé poznání, správné chlění, řádná řeč, dobrý čin, správný život, pravá snaha, správné myšlenky, pravé zahloubání se do sebe.¹⁾

Tedy utrpení a vykoupení jsou základem buddhistické nauky dharmy. Život člověka svým bohatým a hlubokým obsahem jest utrpením. Příčinou tohoto utrpení jest člověk sám svou žízni a touhou po životě. Vysvobození z utrpení jest tudíž možno jen překonáním touhy po životě, a cestu k tomu ukazuje Buddha (1. a 4. vznešená pravda). Pravdu 2. a 3. vysvětluje Buddha formulí příčinného spojení, jež jest asi tato:²⁾ Co jest příčinou stáří, smrti, bolesti? Zrození. Co jest příčinou zrození? Bytí. Co jest příčinou bytí? Lpění na bytí. Co jest příčinou tohoto lpění? Touha (Arišna). A touhy? Pocit. Příčina pocitu? Styk člověka s věcmi. Příčina styků? Smysl (totíž 5 známých smyslů a vnitřní smysl manas). Co příčinou smyslu? Jméno a podoba (forma), t. j. individuální existence. Co jest příčinou té? Vědomí. Co příčinou vědomí? Dojmy. A odkud vznikají dojmy? Z nevědomosti (sanskř. avidyá, páli avijjā). Potud formule. Co jest však ona nevědomost, která na konec jest příčinou všeho utrpení? Jest to nevědomost, neznalost základních čtyř pravd Buddhovy nauky. Tato jest proto člověku nejnebezpečnější, ženouc jej k novým a novým životům, do koloběhu života neboli sansáry. Než jak představit si tento koloběh? Dříve bylo rozšířeno mínění, že se v tomto případě jedná o stěhování duší. Dnes však víme, že v nauce Buddhově nejde o stěhování se duše lidské do těla jiného — neznáť buddhismus vůbec duše ve smyslu křesťanském, — nýbrž nové zrození jest spíše výsledkem činu a touhy po životě čili karmy a trišny. Činy trvají i po smrti člověka v latentním stavu jako dojmy a vzpomínky, a stýkající se s prvkem vědomí, stávají se zárodkem nové bytosti. Tedy činy životní a touha po životě, nebo jinými slovy náklonnost pozemská jest příčinou znovuzrození a tím i pramenem všeho utrpení. Proto nutno touhu životní utlumiti a činy zlé vyrovnati dobrými, provésti tak vyhasnutí tužeb pozemských a dosahnouti klidu nirvány.

Z tohoto kředu buddhistického vyplývá celá ostatní buddhistická věrouka i mravouka. Buddhismus — rovněž jako dualistická filosofie sankhya — nezná sice nejvyššího boha. původce všeho, není však atheismem ve smyslu materialisticko-monistickém. Uznává a věří v nadlidské, vyšší bytosti (devas, rákšasas, nágas, asuras, apsarasas atd.), ano ani jejich kultu neodpírá.³⁾ Tito bohové však podrobeni jsou též karmě a jako lidé potřebují vykoupení. Buddhismus ovšem nezná vykupitele jediného; vykoupiti se musí každý

1) Překládáno hlavně podle Seidenstückerova: Páli-Buddhismus.

2) Tato dvanáctěřáda příčin a účinků jest druhým základním článkem nauky Buddhovy; v zemích buddhistických bývá tato řada zobrazována kolem, na jehož obvodu se představuje symbolicky 12 článků řady.

3) Speyer, str. 65.

sám. Posvěcení nedochází člověk nadpřirozenou milostí, nýbrž správným pochopením nauky Buddhovy a potlačením žízňe po životě. Buddhismus nestará se příliš o boha nejvyššího, o původ světa a o jeho záhady; než k otázce duše lidské a života posmrtného mlčet nemohl. Vyznává, že není ničeho pevného a trvalého, nýbrž vše v dění, ve změně, v koloběhu, nezná ani duše lidské jako trvalé substance, nýbrž jen souhrn pohybu, funkcí, vlastností jest mu duší. Objasňuje tento pojem podoběnstvím: Ani ta, ani ona část vozu není vůz, nýbrž jen všechny jistým způsobem spojeny činí vůz. Podobně mluvíme o osobě lidské jen tam, kde jest pět prvků bytí čili skandh spojeno systematicky. Skandhy jsou: tělesnost, pocit, představa, snaha a vědomí. Čtyři poslední tudíž jsou funkce naší duše. Buddha tedy popírá duši a její nesmrtelnost pouze potud, že nepřipouští samostatného, od těla různého a oddělitelného principu životního. Než tu vzniká otázka: Není-li substantního principu duše, pak nelze též mluvit o jejím trvání po smrti, skandhy se rozpadávají; pak nemůže býti mravní odpovědnosti za činy; proč tedy činy mají býti příčinou nového bolestného zrození, a kterak se může toto uskutečnit? K otázce první Buddha mlčí a ke druhé odpovídá, jak jsem prve naznačil, přijímaje vedskou nauku o karmě.

Mravouka buddhistická jest nutnou konsekvencí věrouky. Nejvyšším kriteriem mravnosti není vůle boží, nýbrž vlastní dobro. Dobré jest, co může podporovati klid duše; co jej ruší, jest zlé. Dobře jedná, kdo v sobě touhy utlumuje a vnějším vlivům hledí vstříc se stoickou resignací; zle jedná, kdo v srdci chová touhu a lásku k životu pozemskému. Jen v tomto smyslu možno mluvit o buddhismu o etnosti a lícíhu.

Buddhismus má též své Desatero, v němž ovšem tři první přikázání desatera israelsko-křesťanského chybějí. Desatero buddhistické zní: 1. Nezabiješ žádného žijícího tvora. 2. Nepokradeš. 3. Nesmilni. ¹⁾ 4. Nelži. 5. Nepij opojných nápojů. 6. Nejez v zapověděný čas. 7. Neúčastni se světských radovánek, jako tance, zpěvu a her. 8. Nehleď si přepychu v oděvu a neuživej voňavek. 9. Nespi na pohodlné posteli. 10. Nepřijímej peněžních darů. — Členové řádu zachovávají všechna tato přikázání, laikové jen prvních pět.

Chci krátce upozorniti ještě na některé zjevy buddhistické ethiky, na poměr Buddhův k indickému kastovníctví a k ženám. Buddha nevystoupil jako sociální reformátor, nýbrž jako hlasatel cesty spásy; proto nestará se o jednotlivé stavy, o indické kasty, prohlašuje však svou nauku za přístupnou všem bez rozdílu kast a za nulnou všem, i brahmanům, a v tomto smyslu jest hlasatelem rovnosti všech. V životě praktickém však zůstal vzdálen prostého lidu, jeho společníky byly třídy vznešené a majetné; také údové jeho řádu netrpí nouze, žijí v pohodlných klášterech, dary i pozváním k hostinám velmožů jsouce zahrnováni. Pro slabé pohlaví ženské měl Buddha nejméně sympatií. Ve spisech buddhistických lze se dočísti velmi nepříznivých úsudků o ženách, a zvláště mnichové jsou před nimi varováni: Buddha jen na prosby svých přátel a nerad připustil je do sanghy a to v závislosti od mužů.

Toto jsou základy buddhismu, víra v Buddhu, jeho řád sangha a nauka spásy dharma. V původní své formě však se neudržel buddhismus dlouho. Atheistické stanovisko původního buddhismu nebylo s to, aby uspokojilo touhy srdce lidského od přirozenosti nábožensky založeného, což vedlo záhy k rozkolům v řádu a ku proměně filosofie Buddhovy v systémy náboženské.

¹⁾ Členům sanghy zapovídá se jakékoliv rušení coelibátu, laikům rušení manželské věrnosti.

Záhy po smrti Buddhově objevily se rozpory mezi členy sanghy a vznikaly školy více nebo méně heterodoxní, což mělo za následek rozštěpení buddhistů a několik koncílů. První sněm svolán brzo po smrti Buddhově podle tradice do Rádžagrhy, aby stanovil podle svědectví nejstarších mnichů jednotnou nauku a disciplínu. Neměl však valného výsledku, neboť asi 110 let po smrti Buddhově při druhém sněmu ve Vasali čítal buddhismus již 18 sekt. Orthodoxní nauky ve 3. stol. př. Kr. ujal se energicky buddhistický Konstantin, král Ašoka (asi 259—222 př. Kr.). R. 256 svolal třetí koncíl buddhistů do Pataliputry, kde původní nauka Buddhova podle starších pedání byla pevně stanovena a nový čilý život vzpružen činností misionářskou. Vlastní syn Ašokův Mahendra zanesl nauku pevně stanovenou na Ceylon, jenž se pak stal střediskem buddhismu orthodoxního. Od té doby se sice buddhismus šíří, ale vnitřní nespokojenosti a rozkolu neubývá. V prvním století křesťanské éry dostavuje se veliký rozkol, jímž buddhistický svět rozdělen ve dva tábory, jižní a severní. Avšak tento rozkol neutvořil pouze dvou jednotlivých táborů, nýbrž v obou jest opět celá řada odělných směrů vlivem poměrů místních. Směr severní v buddhismu ve 2. stol. po Kr. nabývá vrchu a vedením Nágárdžuny asi r. 194 odděluje se formálně i theoreticky od jižního založením nové školy mahájána (»velký vůz«). Směr jižní pak byl nucen přijati jméno hinájána (»malý vůz«). Buddhismus severní rozšířil se velice mimo Indii; snad již ve 3. stol. př. Kr. dostal se do Číny, kdež r. 65 po Kr. byl uznán za třetí státní náboženství, jehož posvátné knihy podávají mnohdy dosti věrně nauku Buddhovu. Ve 4. stol. po Kr. pronikl na Koreu, v 6. stol. do Japonska, v 7. do Tibetu a v 8. a 9. stol. do Mongolska. Tento buddhismus však jest domácími náboženskými prvky tak přesycen, že někde v něm není ničeho buddhistického kromě uctívání Buddha. Zejména tibetský buddhismus — lamaismus — se svým kultem a hierarchií připomíná spíše katolictví než buddhismus. Zatím co se šířil buddhismus mimo Indii, ztrácel se v původní své vlasti. Brahmanický svět po delší netečnosti vzhopil se k vědeckému boji proti buddhismu a zásluhou velikých brahmanů Kumarily a Sankary v 8. stol. vytlačil jej z Indie. Zbytky buddhismu na pevnině indické zničil konečně kolem r. 1000 islam. Útočištěm a nyníjším sídlem buddhismu jižního jest Ceylon, Anam, Birma, Siam, Jáva.

V přítomné době možno konstatovati toto: Podle sčítání lidu v Indii r. 1911 bylo pouze 10 milionů buddhistů vedle 217 milionů hindů, 60 milionů mohamedánů a 4 milionů křesťanů. Buddhistů jižních všech se počítá na 30 milionů, severních přes 300 milionů. Avšak Dahlmann¹⁾ poznamenává, že počet buddhistů severních jest udáván nepřesně, ano že ho nelze udati vůbec; neboť v Číně a Japonsku není uzavřenou konfesí, ba spíše nutno říci, že každý Číňan jest vyznavačem Konfucie, každý pak vyznavač Konfucíův jest spolu buddhistou, a buddhista tu a tam zase Taoista. Proto novější statistika²⁾ počítá vlastních buddhistů jen asi 125 milionů.

Značné rozšíření buddhismu a zejména literatura buddhistická upoutaly pozornost učeného světa evropského. Učenci počali se obíratí literaturou a uměním buddhistickým za účely vědeckými; po nich a vedle nich však vyrůstají dva směry za účely propagačními, profikřesťanskými. Směr jeden holduje buddhismu atheistickému, tedy především jižnímu, původnímu; směr druhý vybírá a sleduje buddhistickou mystiku a esoteriku zejména buddhismu severního. Směr první, jenž má své stoupence zvláště v Americe, v Anglii a v Německu, jest v Německu nyní soustředěn

1) Indische Fahrten, Bd. I. s. 12. a 16.

2) Srv. Maas, Der Buddhismus, s. 55.

v »Deutsche Pali-Gesellschaft«, která má hlavní sídlo ve Vratislavi a vydává list »Indien und die buddhistische Welt«. Směr druhý jest theosofický, soustředěn v »Theosofické společnosti«, jejímž předním sídlem jest Adyar v Indii.¹⁾ Jako dlužno vítati literárně-historická studia o buddhismu, tak lítoati jest fanatismu, s kterým v poslední době se propaguje nauka buddhistická na úkor ideí křesťanských. Jsou to zvláště dva způsoby, jimiž křesťanství se snižuje: Křesťanství jest prý čerpáno z buddhismu a buddhismus jest prý jedinou dnešní době vyhovující formou náboženskou. Dříve než o tomto tvrzení pojednám, musím se zmíniti o literárních pramenech buddhistických.

Buddhistické knihy kanonické jsou dvojí. Jedny jsou psány řečí lidovou, »páli«, druhé řečí učenců, »sanskrtém«.²⁾ Prameny páli jsou starší a podávají nauku Buddhovu věrněji; podle nich posuzujeme prvotní buddhismus. Společné jméno kanonických pramenů páli jest tripitaka,³⁾ t. j. trojkoš, obsahující tři veliké sbírky posvátných textů, v nichž jest uložena celá nauka buddhistická.⁴⁾

Tripitaka obsahuje tedy tři sbírky, čili pitaky, a to: 1. Vinaja-pitaka, t. j. koš pravidel řádových, 2. Sutta-pitaka, t. j. koš sutl čili přednášek Buddhových, 3. Abhidhamma-pitaka, t. j. koš scholastiky nebo náboženské metafysiky buddhistické. První část týče se tedy sanghy a obsahuje vedle pravidel řádových i buddhistickou morálku, druhá část ve formě přednášek, dialogů i písní podává dharmu čili náboženskou nauku spásy, třetí konečně má předmětem též dharmu, avšak ve formě učené.⁵⁾

Důležitou otázkou jest doba vzniku tohoto kánonu a jeho věrohodnost. Podle jižních buddhistů celý kánon v dnešní své podobě povstal již krátce po smrti Buddhově. Avšak toto tvrzení v posledních letech neobstálo; písemně zaznamenán byl páli-kánon — podle Pischela⁶⁾ a j. — poprvé na Ceyloně v 1. století př. Kr. za panování krále Vattagamani (asi 88—76 př. Kr.), aniž tím kánon byl úplně uzavřen. Také není tento kánon totožný s naukou veškerého jižního buddhismu, nýbrž jest spíše vyznáním víry určitého směru v jižním buddhismu.

Druhý kánon sanskrtský obsahuje písmo sv. buddhismu severního a podle něho překlady čínské, tibetské a japonské. Dvě nejstarší a nejdůležitější části tohoto kánonu jsou Lalita-Vistara a Mahávastu. Lalita-Vistara obsahuje legendy o Buddhovi; kladou je do doby panování indoskythijského krále Kaniška, ale učenci se neshodují o době, kdy tento král panoval. Podobá se ku pravdě, že to bylo ve 2. století, a tudíž i Lalita-Vistara náleží 2. stol. po Kr. Jiné části tohoto kánonu, Mahávastu, Buddhačarita, Abhiniškramana-Sutta, Saddharma-Pundarika, jsou z doby ještě pozdější. Pokud poměru kánonu pálijského k sanskrtskému se týče, bylo do nedávna

1) O novodobém hnutí buddhistickém pěkně informuje Theodor Simon: »Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unsere Geisteskultur«, Stuttgart 1909. — Český stručný přehled o hnutí theosofickém vydá ještě letos pisatel tohoto článku v knize »Theosofická společnost a její učení« nákladem Vzdělávací knihovny katolické v Praze.

2) Páli byl indický dialekt příbuzný sanskrtu; zdali však jím mluvili na Ceyloně nebo jen v Indii, zdali nářečí mnohých ceylonských jest totéž, jímž kázal Buddha, není jisto.

3) V páli tipitaka, tripitaka jest slovo sanskrtské.

4) O velikosti tohoto kánonu učiníme si představu, porovnáme-li jej s bibli křesťanskou. Bible obsahuje asi 900.000 slov, kdežto počet slov pitak podle Rhys Davidse (Buddhismus str. 28) jest nejméně 1,752.800. Tento kánon dal r. 1894 král siamský Culalankarana vytisknouti v Bangkoku v 39 svazcích k oslavě svého 25letého panování a daroval exempláře předním bibliotékám evropským a americkým. Vydání jednotlivých částí pořídili též badatelé evropské; rovněž vybrané části pitak byly přeloženy do různých jazyků evropských.

5) Podrobné zprávy lze čerpati ve výborné knize Winternitzově »Die buddhistische Litteratur«, Lipsko 1913; a v dílech L. de la Vallée Poussina.

6) Leben und Lehre des Buddha, s. 7.

mínění, že jen páli-kánon podává věrně nauku Buddhovu; avšak nyní máme za to, že i sanskrtské podání obsahuje jádro nauky Buddhovy, ano některé části i starší a původnější, než jsou v buddhismu jižním.

Pokud asi podává páli-kánon nauku Buddhovu věrně? Jisto jest, že nepodává nauky Buddhovy doslovně, aniž lze dokázati, že jednotlivé řeči a průpovědi byly všechny a tak prosloveny. Buddha sám ničeho nepsal, jeho přímí žáci zachovávali nauku jeho ústně ve svých školách, přirozeně čas od času ledacos přidávající neb podání pozměňující. Než také nelze mysliti, že by základní nauka a přední pravidla řádová byla zmizela nebo naprosto byla změněna. Proto přední indologové se domnívají, že nejstarší autentický text páli podává sice podstatně filosofickou nauku Buddhovu, avšak pozdějšími legendami zastíněnou. Nutno též souditi, že jednotlivé části kánonu mají původ svůj v dobách různých, i po Kristu. Za nejstarší část pokládají se pravidla řádu, ale též druhá část dharmy obsahuje některé sutty jistě z doby nejstarší. Vůbec v chronologii indické jest veliká neurčitost a tuto nejistotu časovou třeba mít na paměti, srovnáváme-li texty buddhistické s jinými, zejména křesťanskými.

II.

Otázka vzájemného poměru buddhismu a křesťanství není ještě definitivně rozhodnuta. Které z obou nauk náleží vnitřní superiorita? Odpověď závisí na životním názoru badatelově, a jako není názor světový jednotný, tak ani odpověď na naši otázku nemůže býti jediná. Spíše mohli bychom očekávati určitou odpověď na otázku, jaké jsou dějinné vztahy počátků těchto světových nauk náboženských. Než i tu konečná odpověď dosud jest nemožna pro nedostatek historických pramenův. A tak práce v otázkách příčinné závislosti obou nauk nevede než k domněnkám více nebo méně pravděpodobným, historicky však nedokázaným. To jest názor předních moderních indologů, na př. Hopkinse, Müllera, Oldenberga, Poussina a j. Přes to však v posledních letech bylo této otázce věnováno mnoho článků a samostatných prací; o některých z nich aspoň krátce se tuto zmíním.¹⁾

Již Voltaire na základě nepochopeného díla křesťanského ze 17. století pronesl o indických brahmanských kastách mínění, že kolébka křesťanství stála na březích Gangu. Burnouf v knize »La science des religions« pronesl domněnku o vlivu vedismu na křesťanství. Podobně Jacolliot spisem »La Bible dans l'Inde« činil křesťanství závislým na Indii; ještě dále zašli Notovič ve spise »La vie inconnue de Jésus-Christ« a Plange v brožůře »Christum — ein Inder?«, čínice z Krista buddhistického žaka. Bebel v knize »Christentum und Sozialismus« napsal, že buddhismus, pokud se týče morálky a přísnosti mravů, jest nejen s křesťanstvím rovnocenný, nýbrž, že i zásady mravní, mnohé zvyky a dogmata ze staršího buddhismu přešlo křesťanství o 400 let mladší. K těmto buddhofilům se druží Friedrich Zimmermann pode jménem Subhadra Bhikšu a mnozí jiní novobuddhisté

¹⁾ Mimo literaturu uvedenou již v práci této a na konci upozorňuji ještě na některá důležitá díla, jichž jsem však po ruce neměl: A. Barth, *Religions de l'Inde* (1879); a jeho články v »Revue de l'Histoire des Religions« et »Journal des savants«. L. v. Schroeder: »Indiens Literatur und Cultur« (1887); La Vallée Poussin-a články v »Revue Biblique« a »Revue des Sciences philosophiques et théologiques« (1912) a j. Windisch »Buddhas Geburt« (1909). Pahamunay J. »The Buddhist and Catholic Positions« (Colombo na Ceyloně, 1910). Mariano »Cristo e Buddha« (Firenze, 1910). Pringle, »Japanese buddhism in relation to christianity« (V »The Church quarterly review« 1913). E. Carpenter »Buddhist and christian parallels« v »Studies in the History of Religions« (New York 1912). Lüttge, »Christentum und Buddhismus« v *Rel. Geisteskultur*, 1914. Garbe: »Indien u. das Christentum« (Tüb. 1914).

a theosofové. A tvrzení toto snaží se odůvodniti velikou shodou nauky křesťanské s buddhismem, poukazující na velmi podobná vypravování v posvátných knihách obou a odvolávající se na svědectví dějin; mezi Indií a Palestinou byly již př. Kr. obchodní styky; kronika Ceylonská z 5. století zmiňuje se o množství mnichů v Alasandě, v zemi Javana, což prý jest Alexandrie Egyptská; a Esseni prý měli knihy buddhistické; v umění křesťanském vyskytuje se ryba jako symbol Spasitelův, což prý ukazuje na indický původ, kde ryba byla symbolem boha Višnu; konečně jest jisto, že legenda křesťanská o Barlaamu a Josafatu jest původu indického. Tudíž prý křesťanství jest vlastně kopií buddhismu.

Naproti tomu však dlužno uvésti toto: Spisy výše uvedené Jacolliota, Plange-a a j. byly četnými odborníky zavrženy jako nevědecké, nemající kritického podkladu a důkazů, ano v mnohých tvrzeních vymyšlené. Shoda v nauce jest pouze zdánlivá, v základních principech se však liší naprosto; podobnosti pak v některých životopisných vypravováních lze dostatečně vysvětliti bez příčinné souvislosti. Svědectví dějin, k nimž se odkazuje, jsou dílem nesprávná, dílem nedostatečná. Všimněme si jen letmo jednotlivých bodů. Křesťanská legenda o Barlaamu původu indického náleží století 8. a nemá tudíž významu pro otázku původu křesťanství z buddhismu. R. Pischel ve studii »Der Ursprung des christlichen Fischesymbols« (Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften; Berlin 1905) dokazuje, že symbol ryby od brahmanů přešel do buddhismu, odtud do Turkestanu, kde jej přejala křesťanství; důkazy pro toto tvrzení má však teprve ze 7. stol. křesťanského. Domněnku Pischelovu vyvrátil Dahlmann ve článku »Das christliche Fischesymbol — indischen Ursprungs?« (Stimmen aus Maria-Laach 1905), a Dölger ve článku »Ichthys« (Römische Quartalschrift 1909). Jak možno věřiti, že by křesťané západních zemí všeobecně byli přijímali symbol cizího náboženství? Ryba jest v Indii symbolem záchrany z povodně, u křesťanů symbolem Krista umírajícího na kříži a syčícího duše ve svátosti Oltářní. Symbol křesťanský nemohl z indického vzniknouti a tím méně rozšířiti se v krajinách křesťanských již v 2. stol.; jeho původ jest jediné v evangelích a nauce křesťanské.

Kronika Mahavamsa z 5. stol. po Kr. vypravuje, že v 2. stol. př. Kr. přišlo 30.000 buddhistických mnichů z Alasandy v zemi Javana do Indie ke kladení základního kamene mahástupy v Ruanvelli. Především jest pochybnost o pravdivosti této zprávy, aspoň počet mnichů z jediného města (30.000) jest zajisté superlativní. Je-li zpráva la pravdiva, pak se může vztahovati na Alexandrii v říši řecko-baktrijské, nikoliv na Alexandrii v Egyptě. Neboť nelze si vysvětliti, že by v celé literatuře římsko-židovské a křesťanské prvních dvou století nebylo ničeho známo o těchto mniších v Alexandrii. Klement Alex. († 220), první z křesťanských spisovatelů, zmiňuje se ve svých »Stromatech« o Buddhovi, neví však ničeho o buddhistických mniších. Hilgenfeld (r. 1867) pokusil se sektu Essenů vykládati z vlivů buddhistických, avšak Lucius toto mínění vyvrátil a dokázal, že Esseni byli sektou židovskou; o buddhistických knihách u Essenů nikdo v Palestině ničeho nevěděl, ničeho z nich nezbylo. O stycích obchodních s Indií pak třeba míti na paměti toto: Buddhismus vzniká v době perského Daria, avšak až do doby krále Ašoky jest pouhou sektou indickou, pro cizince bezvýznamnou: teprve od doby Ašokovy možno mluviti o styku buddhistů s cizinci. Již Herodot (VII, 181, 187, 65; VIII, 13; IX, 91) zmiňuje se o Indech ve vojsku perském; Alexander Veliký pronikl do Indie a jeho nástupci udržovali styk s Indií; Seleukos měl při dvoře Čandraguptově v Pataliputře svého řeckého vyslance Megasthena (kolem r. 303), jenž však ve svých zápiscích indických buddhistů vůbec ještě neznal. Ptolemaeus

vyslal na dvůr do Pataliputry zase vyslance Dionysia, jenž (podle Plinia, Nat. hist. VI.) založiv asi r. 274 Myos Hormos, navázal přímý obchodní styk Indie s Egyptem. Ježto však v Alexandrii egyptské židé měli velkou kolonii obchodní, soudíme, že se také zúčastnili horlivě obchodu s Indií. Avšak tento styk byl skoro výlučně obchodní a věcem kulturním a náboženským nebyla věnována pozornost. Židé vůbec do náboženství svého nepřipouštěli cizích příměšků a tedy ani o buddhismus se nestarali. Není tudíž vyloučena možnost, že při vzniku křesťanství mohl na západě býti znám buddhismus, avšak pravděpodobnost jest vyloučena naprostým mlčením všech současných historických pramenů.

Musíme tudíž souditi, že buddhismus neměl pražádného vlivu na křesťanství v jeho počátcích. Ani jediný spisovatel do konce 1. století křesťanského nezná buddhismus na západě, žádný pohanský, ani křesťanský spisovatel té doby nezmiňuje se o buddhistických mniších, kteří by byli pobývali v říši řecko-rímské; celá literatura židovská, řecká a latinská v 1. stol. po Kr. neví ničeho o buddhismu; jen Kristus a jeho žáci byli by činili výjimku a nejen o buddhismu věděli, nýbrž jej i podrobně znali i všechny jeho legendy? To jest neuvěřitelné. Proto také všichni přední znalci buddhismu i křesťanství, jako Hopkins, Bart, Müller, Oldenberg, Rhys Davids, Speyer a mn. j. odmítají rozhodně mínění, že by křesťanství ve svém vzniku a nauce bylo nějak závislé na buddhismu. A tvrzení toto dokazuje jasně podstatná různost obou těchto nauk.

Vizme nejprve osoby zakladatelů. Gautama jest knížecí princ, vychován v přepychu, do 29. roku věku svého užívá radosti světa; potom zoškliviv si je hledá spasení v askesi, v umrtvení každé touhy; téměř po 40leté činnosti od brahmanů nerušené umírá smrtí přirozenou, obklopen přáteli a ctěn. Kristus nejen hlásá vykoupení, nýbrž sám člověka též vlastní krví vykupuje. Jest chudý syn nazaretské matky, v chudobě vychován, na zemi nemá ničeho; hlásá nauku spásy jen tři roky slovem i příkladem, jeho činnost stále stopována a znesnadňována učiteli israelskými; za nauku svou Kristus dává život v mužném věku, umírá zneuznán, opuštěn, jako největší zločinec na dřevě kříže, aby byl obětí vykupitelskou, smírující Boha s pokolením lidským.

Základem věrouky buddhistické jest utrpení, z něhož není východiska než odumřením sobě samému, bezcitností; není vyšších ideálů, není svěžesti života, není sílící naděje. Křesťanu utrpení jest zlem relativním, jest trestem za vinu a zároveň prostředkem k zásluhám; jediným zlem skutečným jest mu pouze zlo mravní, hřích; křesťan těší se ze života, přijímá i utrpení s radostí a jasnou nadějí, že povede jej k cíli, k Tvůrci a Pánu jeho. Buddhismus v zásadách svých jest pesimistický atheismus, křesťanství povznášejíci a v bojích života sílící monotheismus.

A mravouka? Základem mravouky křesťanské jest nejvyšší příkázání lásky: Miluj Boha svého nade všechno pro něho samého, miluj bližního jako sebe samého. Bližním křesťanu a lidíž i předmětem jeho lásky jest jen tvor rozumný, a to přítel i nepřítel jakožto dítko Boží a bratr v Kristu; křesťanu hlásá Kristus nejen »odpouštěj nepříteli«, nýbrž i »miluj nepřítel«^o. Buddhismus nezná lásky k Bohu, hlásá jen lásku k bytlostem, a to ke všem bytostem živým, i ke zvířatům, poněvadž v nich vidí pokračování svého života. Buddhistická láska »maitří«^o vztahuje se tedy na předmět širší než láska křesťanská, avšak není láskou činu, spíše jest soustrastí a apatii; hlásá sice »nesmíš nenáviděti nepřátele svých«, avšak ne z lásky k nim, nýbrž k sobě, abys nebyl nenáviděn, abys utlumil vlastní touhy. Rozdíl mezi láskou křesťanskou a buddhistickou maitří záleží hlavně v motivu jejím. Motivem lásky křesťanské jest Bůh, bytost nejvyšší a nej-

dokonalejší, jakou mysl si dovede představit i a již srdce si může přát; jest to dále obraz Boží ve všech lidech, kteří jsou neb býti mají předmětem Jeho lásky, kteří povoláni jsou k účasti na věčné blaženosti. V buddhistické maitří není motivem Bůh, není motivem bližní a jeho povolání k blaženému patření na Boha, nýbrž spíše v první řadě jest to »já« a potom ostatní všechny bytosti, které k tomuto »ego« mohou býti ve vztahu. Jinak lze krátce říci, že láska křesťanská jest theocentrická, buddhistická maitří však egocentrická; v buddhistické morálce jest zjemnělý egoismus, v křesťanství láskou Boží povznesený a milostí Boží posvěcený altruismus; buddhismus jest názor světobolu, prostý vznešených snah kulturních, humánních a sociálních, křesťanství však náboženstvím radosti, naděje a lásky, pramenem kulturního snažení a účinné humanity, zdrojem lidského bratrství a sociálního rozvoje lidstva.

Z uvedených důvodů vnějších i vnitřních jest patrné, že otázka příčinné souvislosti křesťanství s buddhismem jest definitivně zodpověděna negativně, pokud se týče nauky samé. Avšak jest tu ještě druhá otázka literárně-historická. V literatuře totiž křesťanské a buddhistické kanonické i legendární jsou nápadně podobnosti; jest otázka, jsou-li tato podobná si vypravování od sebe nezávislá, či jeví příčinnou souvislost; a jsou v tomto případě zprávy křesťanské čerpány z pramenů — at písemných či ústních — buddhistických nebo též naopak?

Počátek v řešení této otázky učinil učený theologický filosof Rudolf Seydel († 1892) svými spisy: »Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhahase und Buddhalehre« (1882), a »Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien« (1884). Seydel uvádí, že jest přes 51 případů, v nichž evangelijní vypravování se shodují s buddhistickými, a soudí, že křesťanská jsou čerpána z buddhistických. Než úsudek Seydelův byl příliš ukvapený a neobstál před kritikou odborníků. S větší soudností ujal se na to otázky holandský učenec G. A. van den Bergh van Eysinga ve své klidné a vědecky hluboké studii »Indische invloeden op oude christelijke verhalen« (1901).¹⁾ Vyloučil především případy, které jsou jen zdánlivě podobné a které snadno se vysvětlují z okolností místních, a podržel pouze 9 případů paralelních, které nesporně lze vykládati bez vzájemného vztahu; má však za to, že tyto zprávy křesťanské mohly býti čerpány z ústního vypravování buddhistického. K Eysingovi se připojil americký orientalista Albert J. Edmunds, jenž spolu s profesorem tokijské university a nejlepším znalcem buddhistické literatury čínské a japonské v dnešní době, s Japoncem Anesaki vydal »Buddhist and Christian Gospels being Gospel Parallels from Pāli Texts«,²⁾ v němž zaujímá totéž stanovisko jako Eysinga. Podobně soudí též O. Pfeleiderer, A. de Gubernatis, R. Pischel, K. E. Neumann a j.³⁾ Nejnověji snažil se rozvláčně, avšak nekriticky, podati obraz paralelismu buddhisticko-křesťanského Hans Ludwig Held v díle »Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung« (1912). Názoru Eysingovu přibližuje se i profesor pražské něm. university M. Winternitz ve svém významném díle »Die buddhistische Litteratur« (1913), uznává však pouze 5 případů, v nichž pokládá za pravděpodobno, že evangelista čerpal z pramene buddhistického. Stoupenci tohoto názoru jednak zdůrazňují typické shody ve vypravováních buddhistických a křesťanských, jednak poukazují na

1) Německý překlad »Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen« vydán v Gotinkách 1904, 2. vyd. 1909.

2) Vydání 4. ve Philadelphii 1908—9 ve 2 sv.

3) Pfeleiderer v »Die Entstehung des Christentums«; Gubernatis v »Le Bouddhisme en Occident avant et après le Christianisme« (uveř. v »Rivista degli Studi orientali« 1909); Pischel na př. v Deutsche Literaturzeitung 1904; Neumann v »Reden Gotamo Buddha«.

známá historická fakta o stycích Indie se světem řecko-římským; celkový pak výsledek jejich studia lze shrnouti ve větu Winternitzovu: ¹⁾ »Není žádného případu, v němž by závislost čtyř evangelií m u s i l a býti přijata; u většině případů jest pouze podobnost myšlenek, která literárního spojení nepředpokládá; v nejlépeších případech může býti připuštěna pouhá m o ž n o s t vzájemného působení a tuto možnost lze jen v několika málo případech povýšiti na p r a v d ě p o d o b n o s t.«

Proti tomuto směru vystoupila celá řada jiných indologů, kteří buď neuznávají vůbec shodnosti zpráv buddhistických s křesťanskými, nebo odmítají výklad vzájemnou závislostí, zdůrazňující, že jednak není tu nutného literárního podkladu k závislosti, jednak nezná historie cest, jimiž by se byla taková závislost vypravování evangelijských uskutečnila. K učencům tohoto názoru náleží: Bender, Holzmann, Eger, Viktor von Strauss, Rhys Davids, Barth; zvláště pak J. Estlin Carpenter, Edmund Hardy, Ernst Windisch, Richard Garbe, Louis de la Vallée Poussin, Alfred Roussel, Speyer, E. Washburn Hopkins, Sylvain Lévi, Edv. Lehmann, Herm. Oldenberg, Leo Faber, Otto Wecker a mn. j. ²⁾

V posledních letech ujímá se též třetí domněnka, že v buddhismu možno pravděpodobně stopovati vlivy křesťanské. Na tuto možnost upozornil několika příklady E. Clemen ve spise »Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments« (1909). Vlastním však původcem tohoto mínění jest J. Dahlmann svým 2svazkovým zajímavým dílem »Indische Fahrten« (1908), v němž prohláší (II. str. 138): »Je-li pravdou, že mezi evangeliemi a legendami buddhistickými jsou jisté podobnosti nebo i shody . . . a jsou-li již takové, že se jen převzetím dají vysvětliti, pak byl buddhismus při tomto oběhu částí přejímající.« Hypothese Dahlmannova vyvolala několik recenzi a článků, jež v celku uznávají možnost takového vlivu, avšak o pravděpodobnosti musí podati důkaz další studium. Stoupeneci názoru Dahlmannova poukazují na faktum, že mnohé legendy buddhistické jsou z doby po Kristu, že v této době křesťanství v Indii a okolních zemích nebylo neznámo; zdánlivě pak potvrzuje mínění toto tak zv. legenda Tomášova a umění v Gandháře.

Jest tudíž v poslední době největší různost názorův v této otázkě a těžko jest nalézti objektivní historickou pravdu.

Dlužno tu rozlišovati otázku závislosti vypravování evangelijských na buddhistických legendách od otázek ostatních. Že od 3. stol. po Kr. vzájemné vlivy jsou netoliko možné, nýbrž i pravděpodobné, dokazuje historie, umění i literatura pozdější. Že na př. středověký oblíbený román »Barlaam a Josafat« jest původu indického, všeobecně se uznává. ³⁾ Totéž možno domnívati se o legendách pozdějšího křesťanství. ⁴⁾ Mnozí učenci též připouštějí, že v sektách křesťanských východních, na př. v gnosticismu, jsou

¹⁾ Die buddhistische Litteratur, str. 280.

²⁾ Carpenter na př. v »The First Three Gospels, their Origin and Relations« (1890²) a v »Buddhist and christian parallels« (1912); Hardy v »Der Buddhismus nach älteren Pälwerken« (1890); Windisch, »Mara und Buddha« (1895) a j.; Garbe zejména v Deutsche Rundschau (1910, 1911, 1912); de la Vallée Poussin hlavně v pojednání »Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques« (v Revue biblique 1906); Roussel v »Le bouddhisme primitif« (1911); Speyer, »Die indische Theosophie« (1914); Hopkins na př. v »India Old and New« (1902); Lévi na př. v »Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland« (1910); Lehmann v »Der Buddhismus« (1911); Oldenberg mimo jiné v »Theol. Literaturzeitung« (1905, 1909, 1914); Faber v »Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen« (1913); Wecker v »Theol. Quartalschrift« (1910).

³⁾ Srv. na př. E. Kuhn: Barlaam und Josaphat. München 1894.

⁴⁾ Na příklad možnost přičinné souvislosti pověsti křesťanské o sv. Grálu se staroindickou o záračném sjamantaku uznává — po L. v. Schroederovi — též český indolog Dr. V. Lesný. (Pověst o Krásovi v puránech. Ve Věstníku Č. A. r. XXII. str. 406.

těž prvky buddhistické; ¹⁾ ano někteří připouštějí i vliv buddhistický na spisy apokryfní. ²⁾ Naopak zase nelze popřít i v téže době vlivů křesťanských na východě, ano i v Indii samé. Křesťanští Nestoriáni vysílali misionáře do sousedních krajín asijských; mnich Kosmas v 6. století nalezl křesťanství v Persii a na ostrovech Indického oceánu, a jeho přítel Sopatros nalezl i na Ceylonu obec křesťanskou. Umění pak fecké a křesťanské jest možno stopovati též v Indii. ³⁾ Tudíž i pozdější buddhismus mohl čerpati z křesťanství, zejména buddhismus severní z křesťanství heterodoxního, zvláště z nestorianismu.

Zbývá tudíž poslední otázka literárně-historická a pro nás nejdůležitější, zdali vypravování životopisná, obsažená v autentických čtyřech evangelích křesťanských a velice podobná určitým legendám buddhistickým, jsou v příčinné souvislosti s těmito. Otázka jest historicko-exegetická; tážeme se, zdali jest nějaký historický podklad takové souvislosti a zdali důvody exegetické příčinné souvislosti vyžadují. Pokud se týče části historické, musíme odpověděti záporně. Legendy buddhistické, podobné vypravováním evangelí křesťanských, jsou velkou většinou zachovány v pramenech severního buddhismu, jsou tedy nejstarší ze 2. stol. po Kr.; jen málokteré jsou z části zaznamenány též v páli-kánonu, jenž poprvé byl písemně zaznamenán v 1. stol. př. Kr. Evangelia křesťanská pak byla napsána podle Belsera: ⁴⁾ Matoušovo r. 41—42, Markovo r. 44, Lukášovo r. 61—62, Janovo r. 92—96. Podle Harnacka ⁵⁾ pak: Matoušovo asi r. 70, Markovo r. 50—60, Lukášovo před r. 69, Janovo r. 80—100. Uvážíme-li, jak krátká jest doba mezi vznikem páli-kánonu a křesťanských evangelí a jak málo dbali buddhisté o sepsání svého kánonu, musíme uznati, že známost jeho u evangelistů nebyla možná, o ústní tradici pak historie ničeho neví až do 3. stol. po Kr., jak shora bylo sděleno. Třeba tudíž souditi, že vypravování novozákonní jsou zcela prostá vlivu buddhistického. A toto stanovisko historické plně sdílí i exegeze míst zdánlivě shodných.

Ze 4—10 případů, které se uvádějí v příčinnou souvislost, jest nejzávažnější evangelická epizoda o kmetu Simeonovi v chrámu a buddhistická legenda o Asitovi. Tato jest zaznamenána nejen v Lalita-Vistare, v Buddhačaritě a jejím čínském překladu, nýbrž i v páli v Nalaka Suttě; jest tudíž jistě z doby předkřesťanské, proto v případě závislosti musilo ji přijati křesťanství, a tomuto přijetí nasvědčuje obsah její i terminologie. Krátký obsah legendy buddhistické jest: Když bodhisattva (potomní buddha) z háje Lumbini byl odnesen do královského paláce, větrem přispěchal k němu s hor himalajských kmet pañčábhidžňah (pět vyššími poznáními a nadpřirozenými schopnostmi obdařený), jménem Asita. Žádal spatřiti novorozeného prince, poznal jeho vyšší znamení (32 a 80), padl mu k nohám. Pak pozdravil dítě, přivínil je k sobě a pozoroval zvláštní jeho znamení. Náhle propukl v pláč a k dolazu královi sděloval, že pláče, poněvadž nedožije se doby, kdy toto dítě se stane buddhou a zavede dobu spásy. Ukázal i králi znamení princova a odešel. Událost podobnou vypravuje sv. Lukáš (hl. II., v. 22—25). Při srovnání těchto zpráv jest nápadno, že přichází u buddhistů (podle Lalita-Vistara) stařec pañčábhidžňah, u křesťanů (Luk. II., 25) stařec *δικαιος και ευλαβής*; Asit jest hnán

1) Srv. Wecker a mn. j.

2) Na př. Garbe a j.

3) Srv. Foucher, »Art gréco-bouddhique«, a Grünwedel-Burgess, »Buddhist Art in India«.

4) Einleitung in das neue Testament. Freiburg i. B. 1901.

5) Beiträge zur Einleitung in das neue Testament; neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911.

větrém, Simeon přichází v duchu (*ἐν τῷ πνεύματι*). Než oproti těmto nápadným podobnostem stojí několik zcela odchylných detailů: Asita hledá a pozoruje znamení, Simeon nikoliv; Asita pláče, Simeon se raduje; Simeon mluví o spáse Boží a předpovídá obět utrpení matce, Asita nikoliv. Podobnost prvních dvou výrazů třeba vykládati paralelismem biblickým, nikoliv souvislostí příčinnou. Ze slovem *ἐν τῷ πνεύματι* jest rozuměti *ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ* a nikoliv vítr, vyplývá z kontextu, kde před tím dvakrát se uvádí »duch svatý«; okolnost, že »v duchu svatém«, t. j. na popud Ducha sv. přišel Simeon do chrámu, jest dostatečně objasněna z paralelních míst starozákonních.¹⁾ Rovněž tak podobnost mezi slovy »pañcābhijñah« a »*δίκαιος καὶ ἐύλαβής*« vysvětluje se dostatečně z povahy obou náboženství. Jak podotýká Faber,²⁾ výrazu buddhistickému rozuměti bude jen Ind, nikoliv křesťan; výraz Lukášův pak má dostatečné odůvodnění v nauce křesťanské a v charakteristikách mužů biblických. Celou tudíž povahou svou legenda o Asitovi jest vypracována zcela v duchu myšlení indického, líčení Lukášovo pak jest v úplně shodě s texty staro- i novozákonními, podáno v duchu křesťanském; není tedy příčiny hledati v těchto líčeních závislosti. Podobně jest tomu i v ostatních případech, jež zdánlivě vykazují nevysvětlitelné shody.

Ani historicky tedy, ani literárně nelze odůvodniti tvrzení, že by některé vypravování novozákonní bylo přejato z buddhismu. K mínění Dahlmannovu konečně podotýkám: Třeba že připouštíme pozdější, kulturně-náboženské styky křesťanství s buddhismem, přece nezdá se pravděpodobným a také these Dahlmannovy toho nedokazují, že by křesťanství bylo působilo na vývoj mahájány v buddhismu, na zbožnění Buddhovo a na umění indické po stránce nauky náboženské; vždyť tyto zjevy světa buddhistického vysvětlují se dostatečně přirozeným vývojem indického myšlení a touhou srdce lidského po Bohu a Jeho kultu.

Mám tudíž za to, že není příčinné souvislosti — aspoň dosud není nijak historicky potvrzena, ani literárně exegeticky nutna — mezi prameny křesťanskými a buddhistickými. Buddhismus a křesťanství jsou a jistě na dlouho ještě zůstanou dvě významné nauky, samostatné se svým vlastním kulturním vývojem, se svéráznou minulostí a slibnou budoucností.

¹⁾ To uznává i Oldenberg (ZDMG. LIX, 1905, 625) i mlčky Winternitz (str. 281). Oba však zdůrazňují, že rčení Lukášovo »spravedlivý a bohobojný« mohlo by býti překladem slova »pañcābhijñah«. (Deutsche Literaturzeitung 1914.)

²⁾ Buddhistische u. Neutestamentliche Erzählungen, str. 35.

Literatura.

- Busnelli G.*: Teosofia e Cristianesimo. Roma 1911².
Cupr Frant.: Učení staroindické. Praha 1874.
Dahlke P.: Buddhismus als Weltanschauung. Breslau 1912.
Dahlmann J.: Indische Fahrten. Freiburg i. B. 1908.
— Die Thomas-Legende. Freiburg 1912.
Faber L.: Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen. Leipzig 1913.
Freydank B.: Buddha und Christus. Leipzig 1903.
Götz Al.: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. (Der Katholik 1912.)
— Die Glaubenslehre des älteren Buddhismus. (Der Katholik 1913.)
Hardy E.: Indische Religionsgeschichte. Leipzig 1904².
— Der Buddhismus nach älteren Páli-Werken. Münster 1890.
— Buddha. Leipzig 1905.
Hopkins E.: The Religion of India. London 1895.
Huby J.: Christus. Manuel d'histoire des religions. Paris 1913.
Kern-Jacobi: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig 1882 a 1884.
Lang A.: Buddhismus. Mor. Ostrava 1904.
Lehmann: Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion. Tübingen 1911.
Lectures on the history of religions. London 1910.
Maas O.: Der Buddhismus in alten und neuen Tagen. Hamm 1913.
Meffert F.: Die geschichtliche Existenz Christi. M. Gladbach 1910.
Oldenberg H.: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Stuttgart 1906⁵.¹⁾
— Aus dem alten Indien. Berlin 1910.
Oman: Cults, Customs and Superstitions of India. London 1908.
Oltamare: L'histoire des idées theosophiques dans l'Inde. Paris 1906.
— La formule bouddhique des douze causes. Gen. 1909.
Pischel R.: Leben und Lehre des Buddha. Leipzig 1910².
Pesch: Die buddhistische Moral. (Stimmen aus M.-L. 1887.)
Poussin de la Vallée L.: Introduction à la pratique des futurs Buddhas. Paris 1907.
— Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique. Paris 1909.
Roussel A.: Le bouddhisme primitif. Paris 1911.
Seidenstücker K.: Páli-Buddhismus in Uebersetzungen. Breslau 1911.
Silbernagel J.: Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. München 1903².
Sinthern P.: Buddhismus und Buddhistische Strömungen in der Gegenwart. Münster 1905.
— Buddhistische Maitri und christliche Liebe. (Zeitschrift für kathol. Theologie 1913.)
Speyer J. S.: Die Indische Theosophie. Leipzig 1914.
Svábenský: Buddhismus a křesťanství. (Museum 1907.)
Wecker O.: Christus und Buddha. Münster 1910².
— Christlicher Einfluss auf den Buddhismus? (Theol. Quartalschrift 1910.)
Winternitz M.: Die buddhistische Litteratur. Leipzig 1913.
— Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur. (WZKM. 1912 a 1913.)

¹⁾ Vydání šesté z r. 1913 neměl jsem po ruce.

Seznam vědeckých pojednání

v programech c. k. státního gymnasia v Praze v Žitné ulici
od r. 1901.

1901. Řeč o sedmdesátých narozeninách Jeho Veličenstva císaře a krále Františka Josefa I. Proslovil Dr. *Fr. Doubrava*.
Latina a řečtina ve slovech moderních. Napsal *Fr. Ruth*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Sestavil *Fr. Ruth*.
1902. Pojem substance u Kanta. (Podle Kritiky C. Rozumu a Prolegomen.) Napsal Dr. *Gustav Zába*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Složil *Fr. Ruth*.
1903. Jezdci. Komoedie Aristofanova. Přeložil *Aug. Krejčí*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Sestavil *Fr. Ruth*.
1904. Jezdci. Komoedie Aristofanova. (Část II.) Přeložil *Aug. Krejčí*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Sestavil *Aug. Krejčí*.
1905. Thrákové. Ukázka ze spisu »Dějiny Makedonie ve starověku. II. Díl. Národopisné problémy«. Napsal Dr. *Jaroslav Štastný*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Sestavil *Aug. Krejčí*.
1906. Václava Budovce z Budova předmluva k prvnímu spracování jeho Antialkoranu z r. 1593. S úvodními poznámkami otiskuje Dr. *Jul. Glücklich*.
Doplňky k seznamu knihovny učitelské. Sestavil *Aug. Krejčí*.
1907. Výklad akustiky na školách středních. Napsal Dr. *Otakar Zich*.
1908. Hranice Makedonie ve starověku. I. Úvod. — Hranice východní až do r. 359 př. Kr. Napsal prof. Dr. *Jaroslav Štastný*.
1909. Eumenes z Kardie. Napsal *Jaroslav Vocilka*.
1910. Příspěvky k hellenisaci římského náboženství. Napsal *O. Jiráni*.
1911. Závěrečná kapitola přírodopisná v sextě. Napsal Dr. *František Bayer*.
1912. Zeměpis na vyšším gymnasiu. Napsal Dr. *Frant. Machát*.
1913. Schiller, píseň »Na radost« a její ohlasy. Napsal Dr. *Jan Ježek*.
1914. Buddhismus a křesťanství. Napsal Dr. *Josef Čihák*.
-