

BUDDHISMUS

NAPSAL

DR. ALOIS LANG.



1904.

Nákladem R. Papauschka, knihkupectví a knihtiskárna v Mor. Ostravě.
Tiskem vlastního ústavu.

Všechna práva, zvlášť překladu vyhrazena.

Patisk zakázán.

Obsah.

	Strana.
I. Před Buddhou.	1—16
Vedští Indové. Náboženství a kult. Brahmanismus a výsledky jeho spekulace. Asketism. Báseň o Načiketovi.	
II. Buddha.	17—47
1. Životopisný nástin Buddhův	17—47
Osobnost Buddhova historickou. Narození, útěk z domova, hledání pravdy, osvícení, založení řádu, poslední dnové a smrt Buddhova.	
2. Buddha a ženy	33—47
Poměr buddhismu vůbec a Buddhy zvlášť k ženám	
III. Nauka Buddhova.	48—107
Poměr buddhismu ku brahmanismu. Čtyři stě- zejné pravdy Buddhovy	48—53
1. Buddhismus po stránce spekulativní	53—66
a) Duše a karma, b) Nirvana.	
2. Mravouka Buddhova	67—107
a) Sangha (bratrstvo)	67—80
Negativní a pasivní ráz mravouky buddhistické. Samannaphala Sutta o cílech buddhismu a čtyřech stupních mystické meditace. Pseudomystika. Kosmické kruhy.	

b) Život buddh. mnichů (bhikšů). 67—80

Způsob přijímání do bratrstva a podmínky. Povinnosti mnichů. Způsob života bhikšů. Ráz buddhistické bohoslužby. Řád mnišek a poměr jejich k mnichům.

c) Buddhistická všeláska 88—101

Všeláska buddhistická a láska křesťanská. Cílem životním buddhismu je útek ze života a utrpení, křesťanství posvěcuje utrpení a prohlašuje účinnou lásku za cíl životní. Františkánská legenda. Buddh. povídka o Dirghayu a Brahma-dattovi, legenda o Vaçvantarovi, Kunala.

d) Buddhističtí věřící (laici) 102—107

Poměr laiků k mnichům. Příkázání laická. Sigalovada Sutta a její mravní předpisy. Účel ctnostného života a dobrých skutků.

IV. Výbor buddh. podobenství a legend.

108—116

Rozsévač. Zrna hořčičná. Ztracený syn. Hladový pes. V říši boha smrti. Nečistota. Buddha smi-ruje rozvaděné. Slepec od narození. Ukrutný jestřáb. Uprchlý zloděj.

Závěrek 117—122

Oprava.

Str. 1., řádka druhá shora místo šesti čti pěti.

Str. 1., řádka třetí shora místo postupně čti povlovně.

Str. 99., v poznámce místo Kontantin čti Konstantin.



píraje se o výsledky zkoumání odborných znalců (viz v přídatku literaturu dokladů a pramenů), pokouším se studii touto vystihnout pravou podstatu starého, původního buddhismu způsobem prostým a přístupným, abych rozšířil správný názor o něm v širších vrstvách našich. Sleduje tedy práce tato jediné účely popularisační. Tím řečeno všechno!

Když naši čeští odborníci o tematě tak důležitém a časovém mlčí, nelze, myslím, zazlívát, když se ozve dilletant . . .

Při práci mi byla vůdčími slova Chamberlainova (jimiž uznává oprávněnost upřímného, otevřeně doznatého dilletantismu): „Jestliže jen nechybí veškeré methodické základy, jestliže je úmysl ušlechtilý, užitečný, cíl jasný, ruka na kormidle pevná, aby loď mezi strmou Scyllou čisté vědy (jen zasvěcencům přístupné) a Charybdou zploštění jistě provedla, jestliže obětává píle celku ráz poctivé práce vtiskuje, pak smí neučený muž bez ostychu doznat, co jej omezuje, a přece doufat v uznání“ . . .

V Mor. Ostravě, dne 1. května 1904.

Dr. Alois Lang.

Již povrchní pohled na rozměry náboženského vývoje, jak jej zachovaly staré indické texty, naplňuje úžasem. Stojíme přímo ohromeni nad tím bezměrným mořem náboženské literatury indické, jímž se ani zdaleka nemůže vykázat žádný jiný, starověký národ.

Indie, známá kdys jen jako země nádherných pohádek, otvírá dnes učencům nesmírné poklady svého ducha, jejichž ohromnost přesahuje všechny představy, a jejichž zvláštnost vykazuje starým Indům ojedinělé místo v dějinách dřevní kultury.

Indie! Hřbet Himalaje ztrnule trčí do výší závratných; bílé štíty její, hořící odrazy tropického slunce, vrhají dlouhé stíny k čarovným údolím Indu a Gangu, svítícím tajuplnými barvami lotosových květů. Příroda opájí velkolepými krásami a drtí ponurými hrůzami. Fenomenální jevy rvou mysl k extatickým výším a otravné miasmy, vraždící hekatomby obětí, vpalují do duší písmem smrti hrozné, nesmazatelné „memento“. A věru, nic nás nezarází, že v zemi tak velkých protiv přírodních, jakou bez odporu jest Indie, duch lidský, opustiv nejistou půdu skutečného života, vznesl se orlem do říší světa myšlenkového a zanikl v tajemných dálkách mystických.

Výprava Alexandra Velikého ku břehům Indu (r. 327—325 př. Kr.) zůstala bez výsledku. Zanikla jako řeka v písku. Velká myšlenka smělého Řeka, státi se prostředníkem východní kultury se západní, zůstala snem. Jen zbraně řecké vnikly do Indie, vzdělanost řecká zůstala daleko před hranicemi.

Už přes půl druhého sta let dlel Buddha v nirvaně, už přes půl druhého sta let snili Indové v mrtvém ztrnutí tajemnou myšlenku spásy. Nevyrušil je třesk zbraní řeckých, neprobudila je sláva hrdých dobyvatelů. Dávno už se byli vypořádali se životem. Ne čest, bohatství, blahobyť, sláva světská, ale jiné ideály plnily jejich duše. Mír nirvany opájel snílky.

Na pustém hřbitově, u hromady práchnivějících kostí, sedí zamyšlený mnich indický; nevzpomíná slavných činů nebožtíků, ale oko jeho svítí extasí a ret šeptá ponorou píseň pomíjivosti . . .

Indie zůstala západu dlouho knihou o sedmi pečetích. Jen kusé zprávy zachoval o podivné té zemi, nepřístupné, žijící svým zvláštním životem a tvořící svoji vlastní kulturu, Megasthenes koncem čtvrtého a počátkem třetího století př. Kr. Porfyr (3. stol.) zmiňuje se jen mimochodem o indickém asketismu. Pozdější historie mlčí o Indii jako sfinga. Vyskytují se jen více nebo méně pravděpodobné dohady, jimiž někteří učenci se pokoušeli různé prvky náboženství egyptského a filosofie řecké vysvětlit duševním stykem s dálnou Indií.

Teprve v pozdějším středověku navazují se vážné obchodní styky s východem, táhnou čarokrásné pohádky indické, ovšem zbarvené duchem Persie a Arabie, na západ, šíří se znalost indické vědy lékařské a indické číslice početní nabývají v Evropě práva domovského.

Zpráva o Vedě, náboženské literatuře indické, dochází do Evropy teprve v XVI. stol., a asi dvě celá století nato přenášejí se rukopisy posvátných knih Vedy do bibliothek evropských. Angličanům patří zásluha prvních překladů literatury indické. V roce 1792. vyšel v Anglii první překlad sanskr. indických textů.

Veda (vědění) jest sbírkou ohromného materiálu indických vědomostí náboženských celých tisíciletí. První její část, Rigveda, (obsahující nábož. hymny a písně) sahá až do 15. století př. Kr. a je rozdělena na 10 kruhů (mandala) s 1017 písněmi o 10.580 verších. Na Rigvedu následuje Brahmana. Jeví-li se v Rigvedě¹⁾ ještě prostá, dětinná radost z přírody, zabírá Brahmana už do těžké spekulace, signalisující periodu kněžské kasty brahmanské, která strhnuvši na sebe prostřednictvím mezi člověkem a božstvem, stala se výhradní majitelkou náboženských vědomostí. Kdežto Sutra je pokračováním obětního rituálu Brahmany, zasahující předpisy svými do rodinného a občanského života starých Indů, je Upanišada vyvrcholem vedské literatury a jejím ukončením. V Upanišadě ztrnula indická spekulace v jakémsi mrtvém bodu abstrakce a stala se tak přímým podnětem různých náboženských reformních hnutí v Indii, mezi nimiž buddhismus bez odporu zaujímá místo nejčelnější.

¹⁾ H. Oldenberg, Die Religion des Veda.



I.

Před Buddhou.

Víme zajisté, že všechno stvoření
lká a jako ku porodu pracuje.
(Řím. VIII, 22.)

Mezi rokem 2000—1500 př. Kristem sídleli vedští Indové na březích Indu a šesti řek Pendžabu¹⁾. Odtud se postupně rozšířili po celé Indii. Rozdělení původně na jednotlivé kmeny, jimž vládla knížata (raja) se šlechtou, vytvořili postupně větší a menší knížectva s uceleným a rázovitým systémem kastovním. Kastovníctví, jež provedlo přesnou dělbu práce, s vymezeným polem činnosti jednotlivým třídám, označovalo předem směr a ráz vývoje osvětového v Indii. Na ramenou nižších kast, třídy rolníků (vaicya) a nevolníků (čudra), vystupovaly kasty kněží (brahmanů) a šlechty (kshatriya), které dělce se o kult náboženský a správu politickou, staly se výhradními

¹⁾ Staří Indové neměli smyslu pro správný a přesný letopočet. Letopočty indické, ač vycházejí z astronom. cyklů, ztrácejí se v mlhách fantastických údajů. Rok lidský rovná se jednomu dni bohů. 12.000 let božích tvoří období yungu a teprv tisíc těch období, t. j. 4.329.000.000 lidských let, tvoří jeden den Brahmy čili jednu kalpu. Staří Brahmy obnáší 72.000 kalp, Rudry 5.374.771.200.000.000 atd. (Srovn. Sanskrit u. Paliliteratur der Inder. Alex Baumgartner, C. I.).

činiteli na poli osvětovém. Kasta rolníků brala jen passivní účast na veřejné bohoslužbě, kasta nevolníků pak byla z ní naprosto vyloučena a odsouzena po vždy ku těžké práci otrocké; směla se kojit pouze nadějí, že se jednou v příští existenci zrodí v některé z kast vyšších. Dvěma nižšími kastami bylo dostatečně postaráno o tělesné blaho brahmanů a šlechty; proto se kasty ty mohly cele oddat potřebám duševním. A kde o potřeby tělesné postaráno, tam potřeby duševní počínají uplatňovat své požadavky.

Příroda v Indii nevedla k urputnému boji; bez velkého úsilí otvírala své bohaté poklady člověku. Energie lidská neměla tudíž dostatek příležitosti, aby úporným bojem s přírodou mohutněla a rostla.

Arejští Indové, podrobivše si po dlouholetých bojích dravidické praobyvatele, zůstali celá tisíciletí bez valných a účinných styků s cizími, kulturními národy. Myšlenkové světy ciziny nepronikly do údolí Indu a Gangu, aby zúrodnily duševní život Indů a novými směry jej rozšířily. Indovi zůstala Indie celým a jediným světem, mimo nějž neznal jiného. Tam žil Ind jako poustevník v ústraní, vzdálen cizího světa a vyrostl podivínem mezi národy. Nedostatek energie podlamoval zájem pro život a osvětové potřeby vyvrcholily postupem času v těsný, jednostranný názor individuální spásy. Mysli, rozrušené ohromujícími jevy přírodními a zbavené síly a energie, počíná se jevit život hroznou říší, spjatou železnými kruhy nutnosti, v níž vládou bolest a smrt. Ind, aniž se byl vyžil a schopnosti duše energií uplatnil, sestárnul před časem a ponořiv se do svého bohatého nitra, pokládal za jediný cíl svého života, vniknout do záhad zla. Hlas života, volající po práci a boji, jimiž se určuje cena statků a vymožeností nabytých, tiše zaniká v mdlobě

trpné resignace a vysilující spekulace. V přítomné spekulace vyhnala duše Indova chorobně do výšky jako květina v temném sklepení, když postrádá slunce a vzduchu.

Chceme-li rozumět hnutí, jež vyvolal Buddha, jest nám poněkud širěji stopovat vývoj indické náboženské myšlenky od prvních počátků Rigvedy (1200—1000 př. Kristem) až po Upanišadu (1/2 6. stol. př. Kristem). Tam najdeme klíč, jenž nám otevře dvěře ku podivuhodným tajům nauky Buddhovy.

Podstatou náboženství Vedy jest kult přírody. Mnohotvárnosti jevů přírodních odpovídá množství bohů. Bohové Vedy však netvoří žádné učené hierarchie, jakou vykazuje na př. polytheism řecký. Představování v jakémisi volném, nahodilém svazu, přijímají dle jistého pořádku podíly na obětech, po nichž přímo lačnější a žízní. Obor moci jednotlivých není přesně vymezen; zasahují napořád vzájemně do nevymezených sobě oborů. Henotheistická theorie M. Müllera o náboženství Vedy, založená na způsobu vedských pěvců, kteří bohu, jež opěvují, vlastnosti bohů ostatních přikládají, není nikterak důkaznou pro theorii tu; spíše se zdají osobnosti jednotlivých bohů pouhými reliefy, které střídavě vystupují z pantheistického pozadí náboženské myšlenky Vedy.

Varuna, strážce řádů, jest asi jediným, který se vymyká ze všeobecného prostředí bohů sil fysických, jest jedinou bytostí božskou, v níž prvky mravní se ohlašují. Veda jej odivá grandiosními, metaforickými obrazy. Velebí nadšeně jeho moc: Varuna je králem všeho-míra, jenž před sluncem rozprostírá zemi jako koberec, obrací vědro mraků, měří nebe a zemi. V hrůze se koří jeho hněvu a bdělosti: Varunův slídívý zrak patří s nebe

k zemi, tisícem očí hledí dolů. Domáhá se odpuštění provin od něho: Ó, Varuno, čím na příteli, na druhu nebo bratru, na rodném doma, nebo na cizinci jsme se provinili, to odpust, ó Varuno (Rigveda 5.85). S Varunou ve spojení se uvádí Mitra s paterem jiných bohů, kterýžto kruh má jméno Aditya. Leč všichni tito bohové rázu mravního ustupují povlovně docela bohům elementárních jevů v přírodě a to bohu Agni a Indrovi. Agni, bůh ohně, je zrozen z blesků a plamenů; jeho ohnivými ústy požívají bohové obětní dary. Indra, bůh bouře, zaujal postupem věků u Indů místo národního boha. Je nezdolný, muži na ořích válečných jej vzývají, rozehřát somou¹⁾ otřásá nekonečnými prostory. Strojí červené oře, oře s pavím ohonem; oděn silou a majestátem, drží v ruce palici, kterou jako sekerou roztíná draka, chrlicího oheň a osvobozuje krávy deště (vyvádí déšť z mraků). Indra je po výtee bohem obětním: jako žízňivý buvol po vodě, tak touží Indra po obětech, okořeněných modlitbami a obřady; je studnicí modliteb, v níž teče nápoj soma; ku zbožnému obětníku se sklání jako větev plná ovoce, ty pak, kteří skrbí obětní, šlape nohou; zbožní se ho drží jako starci holi; je džbánem plným darů.

Zlatoruký Savitar je bohem dávajícím vznět a první popud. Tvaštar je umělcem mezi bohy a tvůrcem formy. Višnu, bytost sluneční, je zároveň bohem prostoru: rozeštl daleké prostory zemské a opěry dal nebesům; na jeho vrcholu leží studnice somy, z níž pijí bohové. Zvláštní místo mezi bohy zaujímá Rudra, bůh lesů a skal: divoch

¹⁾ Obět „soma“ se připravovala ze šťávy stejnojmenné květiny indické a je dle Vedy největší obětí. O oběti soma viz H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, str. 30.

je a zběsilec, červený kanec nebes se spletenými vlasy. Marut (větry) jsou jeho blízcí příbuzní. Dva Agvin jsou bohové světla (jitřenka a večernice).

Mezi bohyněmi, které valného vlivu na osudy lidské nemají, vyniká Uša (ranní červánek), dcera nebes, věčně mladá, oděná šatem tanečnice.

Tot hlavní bohové Vedy. Mají své haremy, pijí somu a čerpají sílu z obětních darů.

Vedle bohů prvního řádu je nesčíslný počet bohů nižších, mezi nimiž převládají bohové zlí. Dobré možno obětmi získat, vliv zlých se paralyzuje přispěním bohů velkých, dobrých duchů (deva) a formulemi zaklínacími. Proto takové množství zaklínačů a čarovná moc kouzel.

Pocta předků a mrtvých má svůj základ ve víře života posmrtného. Mrtví, jimž obětní (zvanými svátostmi mrtvých) zadostučiněno, táhnou k jihu a bydlí u Yamy, boha smrti. Jsou obětí nad míru chtiví a mohou prospět i škodit. Duše provinileců bloudí nahé o hladu a žízni v blízkosti lidských příbytků anebo na místech nečistých. Ze soustrasti lidí mají radost.

Nebe je místem požitků hrubě smyslných; tam Yama hoduje s bohy za zpěvu a hudby. Pijí soma, med a rozpuštěné máslo¹⁾. Obětní dary, zvláště oběti za mrtvé, jsou nebešťanům vítány. Peklo pak je žalářem a místem věčných temností²⁾.

¹⁾ H. Oldenberg, Die Religion des Veda 536. — — s rybníky másla, s břehy medu, s vodkou místo vody, plnými mléka a kyselého mléka: takové proudy ať ti vždy tekou, sladké jako med, kypící v říši nebes, lotosová jezera ať tě obklíčí se všech stran...

²⁾ Indra a Soma vrhají zločince do žaláře, do bezedné tmy, aby ani jeden nevyšel. (Rigv. VII, 104.3).

Styk s bohy nižšími je důvěrný a srdečný. Mysl však porážena a ohromovaná elementárními jevy, naplněna je tajemnou hrůzou k neznámým bohům vyšším, před nimiž jako hvězdy před sluncem mizí bohové nižší. Děs a hrůza vynucují posvátnou úctu k nepřiblížitelným. . . Mysl lidská však i tu si ví rady; navazuje s tajuplnými bytostmi styky na základě vzájemných, sobeckých závazků. Přenášejíc sobectví své na osoby bohů, hledí dary obětí nakloniti si blahovůli jejich. A čím větší moci nabývají oběti, tím více pak mizí bezmezný obdiv a hrůza před neznámými bytostmi. Rostoucí víra v moc obětí zatlačuje povlovně bohy samy do pozadí; do popředí pak vystupují oběti a obětníci. Moment ten jest nad míru závažným a důležitým ve vývoji náboženství vedského.

Kasta brahmanů se pozvolna zmocnila úplně obětí. Tím ovšem hrubě upevnila své výminečné postavení: jejich nedotknutost byla chráněna zákony, nad panovníky se cítili vysoko povznešenými, Somu, boha obětního, zvali svým jediným králem. Jako jediní prostředníci mezi božstvem a člověkem, žili výhradně kultu, čímž nabývali jakéhosi posvátného charakteru. Zmanopolisovavše úplně styk s bohy, stali se posléze jedinými řediteli vůle božské.

Původ svůj odvozovali od pravěkých věstců a kouzelníků. Na úřad kněžský se připravovali dlouhou kázní a studiem Vedy a posvátných obřadů obětních. Kterí práhli po vyšší dokonalosti, ti se ženili jen proto, aby zanechali potomky, již by přinášeli oběti duším jejich po smrti; potom však opouštěli své rodiny a žili v samotách kajícího a rozjímání o věcech božských. Náboženství bylo výhradním oborem brahmanů; oni byli jedinými oprávněnými jeho učiteli, hlavně však obětníky, neboť oběti byly středem a cílem veškerého náboženství

vedského. Ježto bohové milují mnoho obětí a mají zalíbení v obřadech tajemných, nezasevěncům nesrozumitelných, dbáno úzkostlivě podrobných forem obětních.¹⁾

Obětní formalismus v rukou brahmanů stal se naпослед magickým strojem, jímž řídili osudy lidské.

Odkud přišla nauka o „stěhování se duší“ do Indie, není známo. V nejstarší části Vedy, v Rigvedě, neděje se o ní ještě žádné přímé zmínky; teprve mladší Brahmana ji přináší²⁾. Pravděpodobně k ní dospěli Indové vlastní spekulací o vině zlého činu, jež jednou spáchána, nedohlednou řadu zla plodí, dlouhé a bolestné cesty očistné vyžaduje. Nauka ta je nad míru významnou v náboženském vývoji Indů. Nejen že signalisuje celou indickou spekulaci, ale je přímo jejím zárodkem. Podstata nauky o „stěhování se duší“ záleží v očistném znovuzrození se bytostí dotud, až poskytnuta možnost, splynout s prapůvodem všeho bytí. Délka putování duší je závislou na jakosti skutků, jež člověk buď v dřívější existenci vykonal nebo v přítomné koná.

Je samozřejmo, že nauka ta otvírá smutné perspektivy na život, který není pak ničím jiným, leč dlouhou a bolestnou poutí k prapříčině, z níž vyšel. Stálým umíráním, stálým a bolestným putováním je život člověka. Koho zabije Yama, toho čeká nová existence a nová smrt. Hroznou je smrt, ale ještě hroznějším je nové bytí.

¹⁾ Brahma odevzdal všechny tvory smrti, jen žáka brahmanského jí neodevzdal. Řekla smrt: „Dej mi podíl můj na něm!“ Brahma odpověděl: „Té noci, kdy zapomene obětovat kus sv. dřeva, propadne tobě.“ Proto musí brahmanský žák každé noci obětovat kus sv. dřeva, aby nepropadl smrti. (E. Hardy, Indische Religionsgeschichte str. 48).

²⁾ H. Oldenberg, Buddha, III. vyd., str. 47.

Jakým způsobem možno dojít spásy, přemoci smrt a zastavit znovuzrozdávání se?

Brahmani prohlašovali obětní formalismus za jediný prostředek spásy. Obětním obřadům, okořeněným tajemnými zpěvy a zaříkáním, přikládali magickou sílu, zastavit putování. Tím ovšem vážnost a moc jejich u lidu stoupala. Formálnost takového druhu spásy mohla však rozhodně imponovat jen nemyslivému davu a stačit širokým vrstvám. Lidem vyspělým nemohl obětní formalismus poskytnout nižádné záruky skutečné spásy. Zato stal se on výcho-diskem nové cesty, ovšem pak v symbolickém svém významu. Bohové, obětním aparátem brahmanským úplně do pozadí zatlačení, počínají se jevit jen přívlastky jediné, velké prapříčiny všeho-míra, z níž vše vychází a do níž se vrací . . . Jednotná příčina v pantheistickém významu počíná zabývat myslitele. Brahma, obětní slovo (hymnus, říkání a píseň vedská) dodávalo vlastně oběti zázračné síly. Brahmou oběť nabývala tajemné moci; jím ona zasahovala do řádů všeho-míra a osudů lidských. Ono stalo se symbolem, a to účinným symbolem prasíly, jíž všechno je tím, čím je. Obětní slovo (brahma) podmiňuje nejen podstatu oběti zvlášť, ale vůbec veškerého bytí. „Brahmou stojí nebe i země“ čteme v brahmanských knihách obětních. Touto spekulativní dedukcí, vyvozenou z obětního slova, došli myslitelé indiští ku jakémusi mlhavému pojmu jednotné prapříčiny všeho-míra.

A k témuž výsledku dospěla spekulace o osobnosti člověka. Osobnost člověka, jeho „já“ (atman, původně dech) je principem života a nositelem veškeré činnosti lidské. Člověk jako bytí v malém uplatňuje se svým „já“. Obdobně i vesmír musí mít svého atmana, své „já“, jímž se uplatňuje. Ve vývodech indických myslitelů padl touze

po jednotné prapříčině za oběť rozdíl skutečna a pomyslna, obdoba zaměněna s totožností a atman stal se podstatou všeho, duší všeho-míra, tvůrcem bohů i lidí.

A poměr mezi atmanem a brahmou? Dvojice prapříčin je nemožnou. Brahma a atman jsou s počátku velmi blízkými; „brahma je tvářností všeho-míra a atman je jeho prvorozeným“ ale brzy na to se úplně stotožňují a jednotou všeho, počátkem a cílem se stává „brahma-atman“¹⁾.

Apartní to způsob indické spekulace! Vágní obrazovost zde hraje hlavní úlohu; symbol, podobenství, obdoba, myšlenka, nabývají práva skutečnosti. Touha po jednotě stotožňuje pomyslné se skutečným, a totožnost sama ztrne v mrtvý bod absolutna, jednoty to neosobní, nehybné, z níž všechny bytosti vycházejí jako jiskry z ohně, a do níž opět musejí zpět. Ve světě nikání, mnohotvárnosti je jeden nezměnitelný, nedělitelný, blažený, brahma-atman, příčina a cíl všeho.

Marně bychom však hledali v tomto pralese indické spekulace methodicky vypracovaného systému. Vše je tu neurčité, rozplzlé, vágní. Pravý to chaos, z něhož vyrazí mlhavý pojem pantheistického monismu.

Tajemství halí původ a cíl bytí. Vniknout do tajemné dílny brahmy-atmana může jen ten, kdo vnikl do záhadných hlubin vlastního nitra. Širším vrstvám tajemství zůstane neproniknutelným . . . Výsledek spekulace o jednotné prapříčině pro zdravý rozum širších vrstev byl ten, že u nich místo dřívějších bohů zaujal bůh Brahman

¹⁾ Sr. E. Hardy, Der Buddhismus nach alten Paliwerken 20 etc., H. Oldenberg, Buddha, III. vyd., 30 etc.

(masc.) jako bytost osobní, s podružným ovšem množstvím bohů a se starým obětním řádem, který pro ně podržel spasnou moc.

Tajemná, absolutní jednota brahmy-atmana, v níž vyvrcholila spekulace indická v Upanišadě, vykazuje nové cesty indické myšlenky spásy. Splnutí s absolutní jednotou pokládá se za cíl životní. Vědomí, že všeho podstatou je identita a poznání její ve vlastním „já“ jest ukončením bytí a tudíž veškeré bolesti. Jako vlna vytrysklá padá do moře zpět, tak poznáním identity všeho vrací se bytí zpět do absolutna, z něhož vyšlo. Vnikni do svého „já“, poznej, že jsi soujmem vši reality, principem, jímž vše jest a budeš spasen; shasne vědomí individuální, zbaven budeš relací těla, přestanou příčinnost a následky skutků, stěhování se duší stane se bezpředmetným¹⁾.

Učení to vedlo přirozeně k pohrdání světem a k životu asketickému²⁾. A proto brahmani, znalí pravdy „netoužili po potomcích: odříkali se touhy po synech, majetku, světském blahu a putovali světem jako žebráci.“

Tam dospěla indická filosofie před vystoupením Buddhovým. Z celého toho chaotického postupu, jímž

¹⁾ „Jako řeky, když ústí v oceánu, ztrácejí jméno a formu a mizí, tak i moudrý, když individualitu svoji ztratil, mizí v nejvyšším, nebeském duchu“. (Upanishad. Kern-Jacobi, I. 432).

²⁾ Vědění, zbavující smrti, ubíjí všecku žádost a potlačuje každý čin. Klid, vlastně nečinnost je dobrem nejvyšším, jeho opakem je bolest, již plodí jednání. Vše ostatní i plnění povinností stává se s toho stanoviska bezvýznamným. Náboženský výkon se svým obětním obřadem hlavně ztrácí na své platnosti. V dokonalém odloučení se od světa spočívá tedy praktický výsledek nauky o brahma-atmanu. (E. Hardy, Buddhismus nach älteren Paliwerken, str. 23).

se brala, jasně vyrazí určitá, přímo šílená touha po spáse. Co sv. Pavel napsal v VIII. hlavě listu k Římanům („Víme zajisté, že všechno stvoření lká a jako ku porodu pracuje až posud“), zdá se přímo vpáleno na čela indických myslitelů.

Nauka o pohřížení se do mystéria brahmy-atmana vydávala jednotlivce úplně na pospas subjektivní spekulaci. A ježto náboženská svoboda při sebe vyvinutější orientální despocii nebyla v Indii ničím omezena, počali se brzy vedle brahmanů vyskytovat muži a ženy, kteří v odříkání a chudobě výhradně myšlenky spásy žili. Celé legie asketů a šamanů zaplavovaly Indii. Slovem i skutkem přetínali veškerá pouta k životu, pessimismem v pouta vázali energii a mysteriem absolutna rozrušovali duše. Všem společným bylo přesvědčení, že svět je zlem a život utrpením, že v poznání atmana a splnutí s ním spočívá spása. Jen způsob, jímž cíle dojítí usilovali, byl nad míru rozmanitým. Asketi z povolání (šramana, vyšší z kasty brahmanské) násilně potlačovali všechny žádosti tělesné; posty, trýzní těla, koncentrací myšlenek a umělým zdržováním dechu vyvolávali stavy extatické. Nirgranthové zdržovali se přísně pití studené vody. Acelakové chodili zcela nazí. Jiní opět stálým umýváním toužili smazat následky činů. Lesy se hemžily poustevníky, kteří oblečení březovou korou a antilopí koží, udržovali svaté ohně. Žebraví tuláci plnili vesnice a města. Nezkrotná touha po spasení rodila zástupy světců (muni), z nichž mnozí vynikali výstřednostmi přímo směšnými. Byli asketi, kteří se sliby slavně zavazovali ve všem napodobovat kohouty, jiní krávy a t. d.¹⁾ Báseň Katha-Upanišad, nám podává velko-

¹⁾ H. Oldenberg, Buddha 1897, str. 78.

lepý obraz tehdejší indické duše s jejími mystickými obzory panhenotismu (*πᾶν α ἐνότης* absolutní jednota²⁾).

Žil v chudém kraji spravedlivý muž;
slul Gautama. Ač mnoho synů měl,
přec cizí bída tak jej dojala,
že mezi chudé statky rozdělil.
Měl všeho všudy malé stádo krav,
to přihnati dal a když je rozdával,
tu žehnali mu mnozí modlitbou.

Když Učant byl rozdal vše, co měl, táže se Načiketas, jenž jediný zbyl otci: „Komu dáš mne, otče?“ A otec odpovídá: „Yamovi“. Načiketas se vydá tedy na cestu, hledat dům Yamy, boha smrti.

Tak přišel v dům ten pustý, příšerný,
kde smrti bůh, bůh Yama sídlo má.
Dům mračný byl a hluchý prázdnotou.
Smrt nebyla tam, světem chodila
a kosila, co zrálo pro hroby.
Tři dni, tři noci jinoch čekal tak,
než posléz hrozný přišel, chmurný bůh,
a Načiketas vstal a klonil se.
Však Yama pravil, rudý, děsivý
jak požárů a krve strašný nach:

²⁾ Velkolepou báseň tu přetlumočil J. Zeyer ve svém románu „J. Maria Plojhar“ na str. 156—158 a na str. 174—176. Měkká forma Zeyerovy poesie příliš stírá drsnou rázovitost originálu; je poněkud volně zpracována a bez zřetele na metrum ind. originálu. Učant slul otec Načikety, který byl jeho jediným synem. Srov. H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien* str. 81—83 a H. Oldenberg, *Buddha* str. 59—62. Citováno z J. M. Plojgara.

„Můj hoste odpust! Čekáš noci tři
a nikdo nepřišel, by vítal tě,
a nikdo neumyl ti s nohou prach,
a nikdo nepodal ti pokrmu!
Za každou nehostinnou v domě noc
ti přání jedno splním náhradou,
buď jakékoli! Dříve nezemřeš!“
Tu Načiketas pravil: „Přijímám
co velké dary vděčně sliby tvé!“

Na to přednáší Načiketas svá přání. V prvním žádá, aby se otec nezlobil, když syn z říše smrti zpět se vrátí. Tak original. Dle Zeyera, aby se otec nermoutil nad smrtí synovou. Jako druhý dar žádá Načiketas poznat tajemnou moc obětního ohně.

Po vyplnění obou Smrti darů
děl Načiketas: „Žádost moje třetí
buď odpověď na velkou otázku:
Ty klid nám dáváš — jaký jest to klid?
Rei, práh když překročíme života,
co za ním leží? Plaš mou pochybnost!
Dí někdo: „Dále žijem po smrti
a zachováme vlastní osobnost,
jen jasnější tam světlo vzejde nám“.
Však druhý praví: „Není tomu tak,
tam zapadá vše, splyne všechno s vším“.
Nuž, pověz mi, o Yamo, co tvůj klid;
zda vyšší Já — či hluchá nicota?
Tvá odpověď buď třetím darem mým“.
Smrt zvedla ruce v živém odporu:
„Dar jiný žádej!“ rychle zvolala,

„ten nemohu ti dát! Tak táže se
už celé lidstvo marně od věků,
i vyšším duchům jest to tajemstvím“.

Děl jinoch na to: „Nepovolím ti.“
Smrt prosila jej: „Ustup! Moudrým buď!
Vše žádej si, čím člověk šťastným jest!
Sto let ti dám sladkého života,
chtěj stáda koňů, slonů nesčetná,
buď bohatým a deset synů měj!
Nuž, králem buď a vládni dlouho tak,
až unaven sám žádat budeš smrt!
A k tomu zdraví dám ti, moudrost, vše,
co plným nazýváte blaženstvím.
Měj vládu světa, po kraj naplním
ti kalich nejsmělejších přání tvých!
Žen krásných lásku dám ti blouznivou,
žen, z jejichž očí svítat bude ráj,
jimž zpěvem harmonickým přetékat
rty budou jako vínem opojným!
To všechno měj, však ustup od toho,
na Smrti žádati, by řekla ti,
co přijde po smrti!“

Však jinoch děl:

„Ty málo dáváš, Yamo lakotný!
Vždyť sláva klamnou jesti, dětskou hrou
a život nejdelší je okamžik.
Ty koně, slony, trůny, koruny,
ty sladké družky, zpěvů opojnost,
to vše v tvůj tíhne nenasytný klín,
a nelze nikomu se radovat,
kdo zří, jak krása vadne, láska mře!

Ne, svůj chci dar, nic jiného než ten!“
Tu povolila přemožená Smrt
a promluvila — — — — —

— — — — —
nad všechny světy duše větší jest,
ta nedotknutá, neboť jsoucnost jich
z ní temení, bez ní by nebyly!
Přec nejvzdušnější z věcí, hmotnější,
než ona jest, jež jádro jader všech
v dutině srdcí vězí, věcí všech — —

— — — — —
Kdo chtíčů nezná, strach kdo přemohl,
kdo smysly vládne, pokoj ducha má,
ten v klidném pravdy světle uzří ji,
svou duši věčnou, jistou, velebnou!

Jest sluncem, jehož stínem jesti duch,
ve změně věčné, ona beze změn,
ty odpočíváš, ona v pouť se dá,
ty spíš, a ona těká světy, bdíc:
má mimo žití ona jsoucnost svou.
Kdo osvětlen jest jejím poznáním,
ten vida v tělech všech ji bez těla
a věčně nehynoucí v hynoucím,
vše jímající a přec středem vždy,
ten vida vše to, déle nestrádá.

— — — — —
Však nemysli, že věda najde ji!
Tu marná všechna zkumná učenost,
neb duše pouze duši zjeví se,
když duše chce . . .
— — — — —

Tak Yama promluvil

a Načiketas myslil radostně:

„Pak jesti někde místo bezpečné,
kde z tebe, smrti, více není strach,
kam hrůza tvoje nikdy nevnikne,
a slzy ne, ni strasti života . . .

— — — — —
a vešel v onen taji skrytý dům,
v němž beze jména všeho Nejvyšší
své sídlo má . . .

Kdežto v Učantovi vítězná myšlenka odříkání slaví
velkolepé triumfy, rozbíjí touha Načiketova, silnější než
peklo, — touha po spasné pravdě, i strašné brány smrti.

Myšlenkové ovzduší v Indii před vystoupením
Buddhovým bylo těhotné ideami a vřelo touhami. V divé
směsi vířily na březích Gangu myšlenky a touhy jako
hřmící proudy vod, rozbíjely se vzájemně a pohlcovaly.
Bylo třeba tvůrčího ducha, který by křižující se proudy
shrnul do jednoho, velkého řečiště. A tím byl Buddha.
Tvůrčím duchem svým zpracoval různorodé prvky indické
spekulace a vykázal myšlení indických filosofů nové
směry . . .

Svět v plamenech žádostí . . V dálkách planou ohně
utrpení, a přítomnost jest mořem divokých plamenů bolesti.
Buddha sám dlouho hořel v tomto plamenném moři. Ale
konečně našel domnělou výspu, u níž hasnou plameny a
přestává utrpení. A stanuv pevně na výspě svých čtyř
vznešených pravd, volá odtud dolů, do plamenů: „Za mnou,
k výspě spásy!“

II.

Buddha.

1. Životopisný nástin Buddhův.

Proč se smějete? Co znamená
radost vaše všechna? Což nevidíte,
že svět kolem vás stojí v plame-
nech? (Dhammapada v. 146).

Buddhistická literatura je nesmírného rozsahu.
Pozůstává vesměs z ústně dochovaných podání. Bere
se dvěma odlišnými směry: kanonické texty buddhi-
stické v nářečí lidovém ostrova Ceylonu, zvaném pali,
jsou, jak vědecky zjištěno, starší a čistější (M. Müller,
Oldenberg, Sp. Hardy, Rhys Davids), texty pak dochované
v jazyku učenců indických — sanskritu — jsou mnohem
mladší a jeví i podstatné odchylky od pramenů pali.

Prameny pali obsahují ohromné množství staro-
buddhistických, kanonických spisů, jež zahrnuty jsou pod
jednotným názvem „Tripitaka“ (trojdílný koš)¹⁾. Dělí se
na Vannya Pitaka (kázeň řádu), Sutta Pitaka (buddh.
kázání) a Abiddhamma (jakési systematické zpracování
nauky buddhistické).

¹⁾ Rhys Davids ve svém Buddhismu (str. 28.) uvádí počet
slov Pitak, s vyloučením několika nejistých knih na 1,752.800.
Počet slov bible obsahuje asi 900.000—950.000.

Obsah všech těchto děl literatury pali byl ústně dochován v různých klášterních školách indických až do prvního století před Kristem. Teprve prý za vlády krále Vattagamini (88—76 př. Kristem) písemně zaznamenán byl na Ceyloně, jak tvrdí ceylonské kroniky z V. stol. po Kristu. Kanon ovšem nepovstal najednou, měl své staleté dějiny vývoje. Odborníci se domnívají, že některé části kanonu skutečně povstaly v prvním století po smrti Buddhově, jiné v době pozdější. Autoři známi nejsou. Od Buddhy samého pocházejí snad jen některé sentence. Různé a četné komentáře (atthakata) předcházely velkému komentáři Buddhaghošovu, který povstal teprve v V. stol. po Kristu.¹⁾

Nejistota letopočetných údajů o pramenech buddhistické literatury jak sanskritické tak pali, vybízí k velké opatrnosti při srovnávání buddhismu s křesťanstvím; zvláště pak v textech sanskritických (mnohem mladších) hledat genetické spojení křesťanství s buddhismem, (vlastně některých výroků a vypravování Evangelii, ježto jinak podstatou svojí jsou křesťanství a buddhismus zcela protichůdnými) bylo by nekritickou nesvědomitostí.²⁾

¹⁾ E. Hardy, Buddhism CI, Rh. Davids 241. Srovnaj Die Buddhalegende und das Leben Jesu. R. Seydel 1897 str. 97.

²⁾ H. Oldenberg v Theolog. Literaturzeitung 1884, str. 187. cituje slova angl. znalce buddhismu M. Müllera: — „byl bych v nejvyšším stupni díky zavázán tomu, kdo by mi ukázal historické kanály, jimiž buddhismus na křesťanství vliv svůj uplatňoval. Hledal jsem po celý život kanálů těch ale posud jsem žádných nenašel. Co jsem našel, je, že pro mnohé, překvapující souhlasy na obou stranách stávají dějepisné antecedence; jakmile však tyto antecedence poznáme, jsou souhlasy pak mnohem méně překvapujícími.“ E. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu 1897 a Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnisse

Nejednotnost a různorodost samé literatury pali a nesouhlas starších pramenů pali s prameny sankristickými zřejmě dokazují, že postupem času buddhistická tradice přibírala na obsahu a rozsahu a rostouc v ohromnou lavinu, vyrovnávala hranice mezi fantastickou legendou a historickou pravdou. Nedostatek smyslu pro fakta dějepisná, prudký sklon indického ducha ku fantastičnosti, stírající rozdíl mezi bájí a dějinnou událostí, nedostatek kritické vytříbenosti obráží se ve všech buddhistických podáních a vtiskuje jim patrný ráz náboženských legend. Proto nijak nezaráží mínění profesora Wilsona, který osobnost Buddhovu naprosto popírá, ani Senarta¹⁾, který historičnost Buddhy legend indických vyvrací. Senart a po něm H. Kern²⁾ velmi duchaplně odůvodňují mythicko-alegorický ráz legend buddhistických a hledají původ jejich a vznik v mythech slunečních. Avšak srovnání legendárního Buddhy se sluncem zakládají se z větší části na novějších sanskr. textech (hlavně Lalita Vistare, legend. biografie B.), jsou příliš umělými

zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882, akcentuje diametrální různost křesťanství a buddhismu a pokouší se jen o důkaz, že spisovatelé evangelii znali buddhismus a svá vypravování buddhisticky zabarvili, případně legend buddh. užili. O rozdílu křesťanství a buddhismu viz E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken 1890, str. 110—142 a H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts II. Aufl. C. III. (Buddha und Christus 195 atd.). Chamberlain (str. 197) mezi jiným píše: „Buddhovo myšlení a život tvoří totiž pravý opak myšlení a života Kristova, to, co logik nazývá antithesi, fysik opačným pólem“.

¹⁾ Essai sur la légende du Buddha 1882.

²⁾ H. Kern, Der Buddhismus I. a II., přeložil H. Jacobi.

a nepřiléhají bez násilí podáním starším v pali, jak dokazuje Oldenberg, nejlepší současný znalec buddhismu.¹⁾

Ač legendární ráz s osoby Buddhovy setřít se posud nepodařilo a sotva někdy se podaří, zůstane Buddha vždy jedním z největších mužů, kteří kdy zasáhli účinně do přirozeného vývoje náboženské myšlenky v Indii. On první pronesl zřetelně a hlasitě, co povlovně vyrůstající nevyjasněné v indické duši, dlouho čekalo svého slova, svého výrazu.

V háji Lumbini²⁾, blíže města Kapilavastu, spatřil asketa Gotama světlo světa. Otec jeho Suddhodana byl knížetem hrdého a mocného rodu Sakyů. Stát Sakyů, spravovaný stejnojmennou šlechtou, nalézal se tehdy v odvislosti od sousední, velké říše Kosala. Matka Maya zemřela osmého dne po porodu. Dítěte se ujala sestra Maye, Mahapajapati, druhá manželka Suddhodanova. Doba narození nedá se zjistit. Všeobecně se klade do polovice VI. stol. př. Kristem. Narození Gotamovo, jak zcela přirozeno, obestřela indická fantasie nádherou orientálních legend.³⁾ Matce se zdá, že bílý slon v noci

¹⁾ Oldenberg, Buddha 101 etc., H. Stewart Chamberlain, pojednává o historické osobnosti Buddhově (Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, II. vyd. str. 192), správně podotýká: Nějakého Buddhu, o J. Kristu ani nemluví, nemohla žádná básnická schopnost ani jednotlivcova ani lidu vytvořit; nikde také nenacházíme pro to nejmenších dokladů. Ani básníci, ani filosofové, ani proroci nemohli zjev toho druhu ani vysnit.

²⁾ V roku 1897. nalezen tam starý sloup, jež postavil král Asoka (263—222 př. Kristem) a opatřil nápisem: „Bohy milovaný král osobně sem přišel a poctu vzdal, řka: Zde se Buddha narodil, mudrce z kmene Sakya“. Oldenberg, Literatur des alten Indien 1903, str. 89., E. Hardy, Asoka, str. 8.

³⁾ Viz Aṅgakośa Buddha-Carita „Buddha“ hlava I. (něm. překlad Th. Schulte, Universalbibliothek).

vkročil do jejího boku (slon symbol mírnosti); dítě vyjde z pravého boku matčina, aniž byla matka cítila bolestí porodu, nebeské zvuky ve vzduchu oznamují narození dítěte. Slepí vidí, hluchí slyší, dravá zvěř se mění v beránky¹⁾. Králové Naga sypou květiny mandara dítěti k nohám. Brahman Asita vidí s plesajícím srdcem v dítěti budoucího spasitele.

Všechny tyto a podobné legendy jakož i jméno dítěte (Siddhartha — jenž úmysl svůj prosadil) se datují z doby mnohem pozdější. Jméno Gotama, s nímž se teprve v jeho veřejné činnosti setkáváme, bylo jeho příjmením. Názvy Sakya-muni (mudrc z rodu Sakyů), Buddha (osvícený) a jiná, jsou pozdějšími tituly Gotamovými a označují jeho vlastnosti. O mládí Gotamově nepovídají starší legendy ničeho určitého. Žil asi po způsobu současníků v nádheře, přepychu, přebytku a cvičil se ve všem, toho času obvyklém umění. Jisto je, že žil v manželství (novější prameny mluví o mnohoženství)²⁾ a měl syna Rahulu, který se později stal členem řádu.

Teprve o 29. roku života Gotamova mluví určitěji starší, legendární prameny. Rok ten signalisuje dovršení převratu, jenž se asi dlouho připravoval v duši budoucího Buddhy. Co staré prameny jen hrubými rysy naznačují, opěvují legendy mladší nádhernými obrazy básnickými. Duše Gotamova prochází ohněm rozjímání o životě. Tři důležité momenty v životě lidském, — stáří, nemoc, smrt, — vhánějící davy do divokého víru požitků, vystávají v duši myslitelově strašnými výstrahami na široké cestě záhuby, křičí varovnými hlasy, že klamem každý požitek,

¹⁾ Kern-Jacobi, Buddhismus 25—29 II.

²⁾ Počet žen se udává na 84000. Kern-Jacobi s. 46 II.

jenž ve svém počátku tají konec, a vybízejí vyhledávat požitků, jež nemají bolestných konců ale ústí v nepomíjejícím trvání. Ve všem, co pomíjí, ukryta nutnost bolestné rozluky. Život jako vztah k pomíjejícímu plodí přirozeně bolest v duši, rozebráté touhou po štěstí bez konců. A touha ta znázorněna je případně ve zjevu čtvrtém, zjevu to poustevníka-samotáře, povzneseného nad všedností života a hledajícího pravé, věčné štěstí. Čtvrtý zjev ukazuje Gotamovi zároveň cestu, již mu třeba nastoupit, aby došel věčné spásy.

Čtyři zjevy tyto naznačují proces, jenž se asi odehrál v hluboké, hloubavé duši mladého Gotamy, který, pochopiv bezúspěšnost a nicotnost snahy, hledat v radostech světských úkoje tajemné touhy nitra, začal bušit na brány záhad a cítil zároveň přebytek sil, aby rozrazil brány ty. . . Mladý Gotama byl dítkem své doby. V něm jako v ohnisku jeví se nám soustředěno vření současných idejí. Od rozjímání o pomíjejícínosti vedla indická cesta spásy ku strohému asketismu poustevníků-samotářů. To byla stará, tisíci vyšlapaná cesta za spásou. A na ni vkročil i Gotama. Vzdal se všeho a stal se asketou. . . .

Moment ten označují všechny legendy, líčící útěk Buddhův z domova. V jednotlivostech si sice odporují, v podstatě však souhlasí. Obsah legend těch, umělecky založený a psychologicky věrný, nádhernými protiklady líčí první výlet člověka z říše živočišného blaha do království myšlenek. Výsledkem jeho je bolestné poznání klamu životního. Poznání to vrhá na veškeré štěstí pozemské příšerné světlo: v něm se jeví všechno dřívější, domnělé blaho pramenem neštěstí.

Siddhartha obýval palác, jenž oplýval všemi poklady přepychu, jaké jen Indie skýtala. Otec chtěl mít syna

úplně šťastného; odstranil vše, co jen tušit dávalo bolest a hoře. Ale jako mladé lvíče zatouží z těsné klece po neznámých pouštích, tak zatoužil mladý Siddhartha po neznámém světě. Dal jednoho dne zapřáhnout do svého, drahokamy posetého vozu a vyjel se svým průvodčím Channou ven. Na cestě uvidí Siddhartha starce. „Co je to za muže?“ táže se princ s úžasem, neboť nebyl dosud spatřil starého člověka, „co je to za muže, s tím blbým výrazem očí a s tou shroucenou postavou, jenž se sotva drží na nobou?“ Channa odpovídá: „To je stáří, — též byl jednou stařec ten mladým a krásným; přešlo mládí, uvadla krása, zanikla síla.“ Zaúpěl mladý Siddhartha: „Jak se jen mohou lidé veselit, když pováží, co na ně čeká?“ Na druhé vyjízdce spatřili u cesty nemocného, který se svíjel v bolestech. „Co je to?“ táže se Siddhartha, jehož úžas roste. „Nemoc“, odpovídá Channa, „jí podrobeno všechno stvoření, jí propadají chudý i bohatý.“ Siddhartha kloní smutně hlavu. Všecky dřívější radosti mění se mu v palčivou hořkost. Na vyjízdce třetí potkají pohřební průvod: čtyři muži nesou mrtvého. „Koho to nesou?“ volá v ustrnutí Siddhartha. „Mrtvého do hrobu,“ odpovídá Channa. „Je to jediný mrtvý?“ táže se netrpělivě Siddhartha. „Vše, co se kdy zrodilo, podrobeno smrti. Smrti nikdo neunikne“, odpovídá Channa. Rozechvén volá Siddhartha: „Běda mládí, na něž číhá stáří, běda zdraví, jež ohrožuje nemoc, běda životu, jež vraždí smrt!“

Čtvrtý zjev šamany (poustevníka-askety) probouzí v Siddharthovi touhu po štěstí bez proměn a konců a vybízí mladého prince, aby hledal v samotách cesty, jimiž možno uniknout stáří, nemoci a smrti. Vracejícímu se s poslední vyjízdky přinášejí radostnou zprávu, že dostal syna. Celý dvůr se raduje, jen Siddhartha šeptá zamyšlen: „Nové

pouto pro mne ukováno.“ — V paláci hledí navráťivšího se a do vážných myšlenek pohříženého kurtisany, tanečnice a zpěvačky láskou a písněmi povyrazit — ale maně; hnus a odpor k radostem světským cítí v srdci kandidát buddhovství. Hodina rozhodná se blíží. Usne — a když za noci náhle procitne, svítí lampy paláce na dvorní zpěvačky, které leží v tvrdý spánek ponořeny v prostranných síních jako děti zatracení: ústa otevřená jako u mrtvol, vlas zcuchaný jako u šilenců, těla bezvládná jako nalomené stonky makových květů. Křičí ze sna, z úst jim teče, poodhalená roucha ukazují odporné neduhy tělesné. Připadá si jakoby stál na hřbitově, přeplněném zohavených, páchnoucích mrtvolami. Zdá se mu, že dům nad jeho hlavou stojí v plamenech. „Běda“, volá, „zkáza kolem mne, běda, soužení se všech stran. Hodina bije. Učiním rozhodný krok!“

A téže noci nařizuje Channovi, aby přichystal koně. Zatím kráčí tiše do ložnice své manželky, aby se rozloučil s těmi, které miloval. Zatoužil ještě naposled vzít do náruči dítě své a zlíbat je. Při svitu noční lampy vidí na loži květy zdobeném tiše spát svoji ženu Yašodharu a v její rukou své dítě. Postál na chvíli a teskně patřil na své miláčky. Neodvážil se však vzít dítě do rukou, aby snad nezbudil ženu. Slzy tekou proudem po lici Siddharthově. Nebrání jim — jsou to poslední jeho slzy. Pak se vzmůže a tiše opouští komnatu. Venku čekal Channa s klisnou. Siddhartha vsedl na kůň a opouštěl rodný dům. Všeho se zřekl, přetrhal i nejněžnější svazky a jel do tiché noci hledat spásu. Na nebi svítily hvězdy a z dálky táhl černý stín — Mara (pokušitel). Dlouho jel tiše, až na břeh řeky Anavamy; tam si dal ostříhat svůj bohatý vlas, svlekl nádherné

roucho, oblekl prostý šat barvy žluté, jež zaměnil s mužem na setkání a poslal Channu s koněm domů k otci, aby oznámil, že Siddhartha se stal Bodhisattvou (jenž se chce stát Buddhou). A s žebráckým okřínem v ruce vydal se na cestu hledat spásu.¹⁾

Sám a sám putuje směrem k Rajagriha, hlavnímu městu Magadhy, sídlu mocného krále Bimbisary. Duše Gotamova rozdrtila všechny okovy, které ji poutaly k světu, odhodila všecku přítěž, která ji stlačovala k zemi a vznesla se orlem do oblastí svobody . . .

Marně nabízí mu Bimbisara podíl na vládě. Slepý, který prohlédl, neoslepí se znovu; pták, který uletěl z klece, se nevrací zpátky. Oheň se nehasí ohněm. —

Potom následuje dlouhá, sedmiletá doba hledání spasné pravdy.

Nejprve se odebral Gotama ku dvěma brahmanům-asketům, jichž jméno bylo široko daleko slavné; prosluli moudrostí a učeností. Byli to Alara a Udraka. Jim u nohou seděl, aby seznal výsledky moudrosti škol brahmanských. Nauka o karmanu a na ní založené stěhování se duší, metafysická spekulace o podstatě duše, o atmanu, o obětním ritualismu, způsobech vnoření se do sebe a splynutí s atmanem neupokojily duše Gotamovy. Opouští brzy své učitele, aby životem tuhé kajícnosti a sebekázně došel osvícení. Na ty se vrhá se zápalem, jenž byl duši jeho vlastním. V lesích uruvelských, oplývajících krásami přírody, žilo tehdy šest bhikšů (žebravých asketů), kteří v nadobyčej strohých skuteích

¹⁾ Obsah legend o útěku z domova a čtyřech viděních podává Pavel Carus. Evang. Buddhovo 15—29., Āṣvagoṣa Buddha-Carita verš 188—417.; Kern-Jacobi 46 atd. I., E Hardy, Buddha § 6.

kajícných hledali spasení. K těm se přidružil a celých šest let v jejich společnosti vedl urputný boj s přirozeností tělesnou. Šest let čekal osvětlení v trýzni těla, ale osvětlení nepřicházelo; tělo jeho seschlo jako suchá větev. Zrnko sezamové bylo jedinou jeho denní stravou.

Jedné noci sedě pod stromem jambu dozrává ne-
možnost rozrušující sebetrýzní dopracovat se osvětlení. Rozhodne se upustit od způsobu, který nevedl k cíli, ale přiléval jen oleje do žhavých plamenů touhy po pravdě a spáse, jimiž hořela jeho duše. Zříká se kajícnictví a přijímá potřebné pokrmy. S odporem odvrací se od něho asketi a prohlašují za zrádce. Zarmoucen opouští společnost druhů, kteří kletbami se s ním loučí a vyhledává samotu. Pod stromem pipalem (*ficus religiosa*), od těch dob bo-stromem zvaným (strom moudrosti), našel, co tak úporně a tak dlouho byl hledal. Od rána do večera sedí pohroužen v hluboké a bouřlivé moře myšlenek, od rána do večera prochází duše jeho ohněm pochybností. A když se počala tma rozkládat vůkol, zaplála světla v duši myslitelově . . . stal se Sambuddhou (dokonale osvětleným). A celých sedm dní sedí v extatickém ztrnutí pod stromem a prožívá slast spásy. Koncem sedmého dne počíná se pak duch jeho zabývat otázkami vztahů (příčiny a účinku) a pracuje nových sedm dní na svém systému: z tmy nevědomosti rodí se touhy, z těch povstávají pocity, pocity vytvářejí ústrojí s pěti smysly a duchem. Ty přicházejí do styku s věcmi a plodí vědomí, vědomí působí žízeň sobectví, sobectví plodí lpění na věcech, lpěním roste sobectví a žene k novým rozením a těm v zápětí jdou stáří, nemoc a smrt. Nevědomost je tedy příčinou všeho zla a veškeré bolesti. Zničit nevědomost znamená zničit její následky. A Gotama-Buddha nalézá čtyři pravdy,

čtyři veliké hroudy, jimiž chce zasypat otevřený hrob nevědomosti. V následujících pak sedmi dnech jest Buddhovi prodělat hrozná pokušení Mary (zlého)¹⁾; bouře, přívaly vod, tmy řadí kolem vyvoleného. Mucalinda však, král hadů, ovine sedmkrát tělo Buddhovo a chrání osvětleného. Když řádění živlů přestane, bere Mucalinda podobu mladíka, klaní se osvětlenému a velebí jej. Ještě sedm dní stráví Gotama pod stromem. Dosud nebyl požil žádného pokrmu. Dva kupci Thapussa a Bhallika, kteří jdou kolem, nabídnou mu rýžový koláč s medem a stanou se prvními jeho ctiteli. Ale hrozná pochybnosti počínají se ozývat v duši vyvoleného: nauka jeho bude v přímém odporu s životem lidským; zda ji vyslechnou, zda porozumí jejímu smyslu? A již se chce rozhodnout, že podrží nalezenou pravdu pro sebe, avšak zjev Brahmy-Sahampati, nejvyššího z bohů, jej vybízí slovy nadšenými, by neváhal jít mezi lid a hlásat nauku svou, neboť mnozí vyslechnou a porozumí pravdě.

„Jako v lotosovém jezeru jedny vodní květy: modré lotosy, bílé lotosy, ve vodách zrozené, ve vodách vyrostlé, z vody nevyčnívají a v hlubině kvetou, — jiné vodní květy: modré lotosy, bílé lotosy, ve vodách zrozené, ve vodách vyrostlé až k hladině sahají, — jiné vodní květy: modré lotosy, bílé lotosy, ve vodách zrozené, ve vodách vyrostlé, z vody vyčnívají aniž voda květ jejich smáčí, tak Vznešený, když okem Buddhy na svět patřil, viděl bytosti, jichž duše byly čisty, a bytosti, jichž duše nebyly prosty prachu pozemskosti, bytosti bystrých smyslů a tupých smyslů, šlechtné a nešlechtné bytosti,

¹⁾ O buddhistickém ďáblu viz pojednání H. Oldenberga „Aus Indien und Iran“, c. III., der Satan des Buddhismus.

dobré posluchače a špatné posluchače, mnohé, kteří v bázni žili před věčností a hříchem.“¹⁾

To když viděl, rozhodl se, poslechnout Brahma a hlásat veřejně nauku svou.

Dlouholeté hledání pravdy až ku dni náhlého osvícení, dlouholeté rozpětí všech sil duše až ku dni jasné intuice, již počíná přesné formulování systému, bolestné moře pochyb, jímž velká duše se musí prodírat na cestě za pravdou, — toť jsou prvky, na nichž celé legendární podání, jak jsme je byli naznačili, spočívá. Faktum zde nabývá legendami jen asi poetického zbarvení; na skutečnosti v podstatě ničeho snad nemění, ježto v jádru souhlasí úplně se zákony psychologie velikánů v říších myšlenky.

Nebyl to však prudký náraz energie na těsné hranice, do nichž byla ztrnula brahmanská filosofie ve výsledcích, nebyl to svod myšlení na nové cesty, nebylo to heslo k boji za novými ideály, co přinesl Buddha. Nepovznesl se nad myšlenkové niveau vlasti. Přestřehnul cenu a význam života realního, sůžil jen širokou brahmanskou myšlenku spásy a vykázal jí určitější a rovnější cesty svojí praktickou morálkou, morálkou sebevýchovy a duševní kázně. Nauku svoji nazval věděním. A toto vědění oznámit lidem, toužícím po spáse, stalo se jeho životní úlohou.

Svým dvěma starým učitelům nemohl, jak si přál, prvním oznámit svoji pravdu, byliť zatím oba zemřeli; ale zato spěchal ku někdejšími svým šesti druhům k Benares, aby těm prvním zvěstoval svoji nauku spásy. Tam zahájil učitelskou činnost a rozvinul program svého systému čili „roztočil kolo zákona“.

¹⁾ Oldenberg, Buddha, str. 141.—142. (citát z Mahavagga I, 5, 2 násl.).

Člověk koupající se vkročil náhle na mokřý provaz a ztrnul hrůzou; pokládal provaz za hada. Uklidnil se, když se byl přesvědčil, že domnělým hadem je mokřý provaz. Ve světle nauky Buddhovy poznalo šest asketů klam svých představ o příčině utrpení, která spočívala v nepravém vědomí skutečného „já“, jež nadarmo usilovali kajícností stlačit. Vědomí „já“ prohlašuje Buddha v Benares poprvé za pouhý klam, za fikci rozumu. Klam vědomí vlastního „já“ je Buddhovi pramenem veškeré bolesti a utrpení. Poznání pak toho sebeklamu pokládá za první a hlavní prostředek spásy, nikoliv však skutky kajícností. Poznání nicotnosti vlastního „já“ vybízí člověka, by se zdržoval všech skutků smyslných, neboť jsou jen výrazem klamného sebevědomí. Tuto myšlenku, jež je jádrem jeho nauky, hlásá dřívějším přátelům-asketům a ti ji přijímají s nadšením a stávají se prvními učenníky jeho. Tak vzniká sangha (bratrstvo) buddhistická v Benares a stává se kolébkou celého nového hnutí. Tamtéž získal Buddha nového člena pro svůj řád, Yasu, vznešeného mladíka. Otec a matka Yasovi stali se ctiteli Buddhovými (bratry-laiky). O rozdílu mezi řádnými členy a ctiteli bude později šíře pojednáno. Zde jen podotýkám, že členem řádu mohl se stát muž (řád mnišek vznikl později), jenž přijal nauku Buddhovu celou, zřekl se všeho a vedl život žebravý. Bratrem-laikem mohl být každý, kdo prohlásil, že bere útočiště k „Buddhovi, jeho nauce a bratrstvu“, aniž se byl všeho zřekl.

Nová nauka počala vřívěhlě růst a nabývat půdy. Učenníci ji s upřímným porozuměním přijímali a životem uplatňovali. Příkladu Yasova následovalo velké množství mladíků z Benares a okolí. Počet učenníků vzrostl na šedesát. Byli to vesměs muži z rodin vznešených

a bohatých. Učenníky rozeslal Buddha na vše strany, aby hlásali novou nauku¹⁾. Sám pak se odebral do Uruvely, kde četa brahm. asketů za dozoru tří bratří jatilů (lesních poustevníků) z rodiny Kassapa vyhledávala spásu v kultu Agni (ohně) a očištném mytí. Všechny, počtem okolo tisíce, získal svému učení. K těmto novým učenníkům pronesl památnou svoji řeč „vše v plamenech“. Oheň posvátný dal mu námět k obrazné lici ohně žádostí, který spaluje všechny, kdož v neznalosti pravd zákona Buddhova trvají.²⁾

A jako oheň, nalézající hořlaviny, roste v šir i dál, tak uchvacuje nauka Buddhova srdce těch, kteří touží po spase a zbavení bolestí. Z Uruvely se běře Buddha do Rajagrihy, hlavního města říše Magadhské, kde vládne mladý Bimbisara. Zde za ohromného návalu lidu káže. Bimbisara běře útočiště k Buddhovi a na důkaz své přízně daruje bratrstvu (sangha) rozkošnou zahradu Velu-

¹⁾ Řeč, již rozesílá učenníky, zněla: „Všech lidských i božských pout jsem prost, i vy jste jich prosti. Jděte tedy a putujte k blahu mnohých, k radosti lidu, ze soustrasti k světu, k požehnání, spase a radosti bohů i lidí. Nejděte dva touže cestou. Hlásejte, učenníci moji, nauku, která je vznešená na začátku, vznešená u prostřed, vznešená u konce, v duchu a dle litery. Kažte dokonalý a čistý život. Jsou bytosti, jichž se nedotkl prach pozemskosti, ale neuslyší-li nauky, zahynou. Ti pochopí nauku. (Rhys Davids 62. 63. E. Hardy 35. Carus 63 etc. Oldenberg 150. 151.).

²⁾ Vše, o jatilové, v plamenech. Oko hoří, myšlenky hoří, všechny smysly hoří. Vaše duše hoří ohněm žádostí. Je hněv, nevědomost, zášť. Pokud oheň najde hořlaviny, jimiž se živí, potud bude hořet a bude rození, smrt, tlení, bolest, nářek, utrpení, zoufalství a rmut. Uváží-li to učenník pravdy, pozná čtyři pravdy a bude kráčet osmerou cestou. Bdit bude nad svými očima i smysly. Zbaví se vášní a stane se svobodným. Bude prost sobectví a dojde požehnání nirvany. (Carus. Evang. Budd. s. 69. a Kern-Jacobi I. 111).

vana. Dva mladí, vznešení brahmani Sariputta a Moggalana s 250 druhů stanou se učenníky Buddhovými. Lid tuší nebezpečí nauky a hlasitě reptá: otcové přestanou plodit děti, z manželek stanou se vdovy, rody vyhynou. Bhikšové (žebraří učenníci Buddhovi), zasypaní posměchem, obracejí se na mistra. Ten klidně předpovídá, že za sedm dní umlkne reptání a vybízí k trpělivosti. Kdo může tupiti moudrého? Spravedlnost, sebekázeň a čistota jsou jedinou cestou spásy.

O další činnosti Buddhově nepodávají nejstarší legendy žádných souvislých zpráv. Řeči a rozmluvy jen úryvkovitě a bez souvislosti zachované, neposkytují jasného obrazu o víc než čtyřicetileté činnosti Buddhově.

Bratrstvo (sangha), jež tvořili učenníci Buddhovi, nese už ve svém vzniku formu žebavého řádu mnišského, jehož hlavou je Gotama. Řád není výtvozem Buddhovým; on zvolil pro své učenníky formu, již byl našel u brahmanských asketů. Zvláštním obřadem přijímání učenníci do sanghy. Šat členů byl prostý, barvy žluté. Postřižiny byly přísným předpisem. Prací tělesných se bylo mnichům zdržovat; těm nepřikládán žádný osvětový význam. Vzdělání členů bylo přesně omezeno na znalost zákona Buddhova. Všechno ostatní pokládáno nejen za zbytečné ale přímo škodlivé¹⁾. Zákon Buddhův obsahoval

¹⁾ Názory jako: svět je věčný, nebo svět je časný, svět je konečný, nebo svět je nekonečný, duše a tělo jsou jedno a totéž, nebo něco jiného je duše a něco jiného tělo, Dokonalý (Buddha) existuje po smrti, Dokonalý neexistuje po smrti, Dokonalý existuje a neexistuje po smrti, ani neexistuje ani existuje po smrti — jsou táž osidla Mary (zlého), jako smyslné požitky; oběma hledí Mara askety stáhnout do záhuby. (Kern-Jacobi I. 464, Max Schreiber, Buddha und die Frau, s. 6.). „Mimo osmerou cestu není jiné, vše ostatní je klam Mary.“ Dhammapada verš 273 a 274.

vše, čeho bylo třeba znát. Chudoba byla bezpodmínečnou, zdrženlivost naprostou, péče o záležitosti světské přísně zakázanou. Nebylo ani bohoslužby, ani hierarchické stupnice v řádu. Rovnost všech členů přesně provedena, kastovní rozdíly úplně přestaly. Význačnější postavení v řádu zaujímal jen vynikající učitelé a plnitelé zákona svojí mravní hodnotou. Stálých a pevných obydlí bhikšové neměli; žili z almužen, jež, putující z místa na místo a hlásající zákon, od dobrodinců a příznivců vyžebravali. Jen v době dešťů (asi od polovice června do polovice září) přerušovali své toulky a trvali na místech libovolně volených, ponejvíce blíže měst nebo vesnic, kde si stavěli prosté chatrče, v nichž konali duchovní cvičení. Trvalý pobyt za doby dešťů na určitém místě, podmíněný klimatem Indie, nabyl brzy práva přísného zákona. Tříměsíční doba dešťová zákonem prohlášena za dobu vzdalování se světa a rekolekce pro mnichy. Tak vznikaly na jistých místech klášterní osady (vihara), do nichž se mniši na svých žebravých toulkách uchylovali. Jednou z nejproslulejších osad takových stal se lesík Veluvana, darovaný bratrstvu Bimbisarou. Kupec Anathapindika zakoupil od prince Jety pro bratrstvo jiný nádherný park, zřídil v něm viharu a opatřil vším, čeho bylo mnichům třeba. Nebyly však vihary pouze místem sebekázně a rozjímání, ale i účinné činnosti učitelské.

Dokud žil Buddha, zůstal středem a ředitelem veškerého života bratrstva. Nebereme-li zřetele na různé legendární a zázračné přívěsky, které obestírají učitelskou činnost Buddhovu v době dešťů, zdá se ona právě v té době nejsystematičtější a neúčinnější. Gotama si volil obvykle v té době za místa pobytu blízkost větších a znamenitějších měst. Tam se za ním hrnuly nejen zá-

stupy asketů, ale přicházeli králové, princové, šlechtici, urození brahmani a bohatí kupci, kteří lačněli po spasení. A právě s třídami vzdělanými vyšších kruhů uvádí tradice Buddhu ponejvíce do styku. Ač tušíme úmysl legend, ozářit činnost Buddhovu zevnější leskem, přece nemůžeme si nevšimnout okolnosti té. V ní jasně a zřejmě vidíme, kam nauka Buddhova celým svým spádem tíhne. Jen vzdělanější třídy mohly chápat Buddhu, jen pro kruhy duševně vyspělé byla vlastně určena nauka jeho¹⁾.

A proto také důsledně v těch kruzích se pohybuje Buddha a z nich pocházeli výhradně čelnější žáci, kteří svému mistru stáli nejbliže. Byli to vynikající brahmani Sariputta a Moggallana, Ananda, strýc Buddhův a miláček, který s celou řadou mladých šlechticů z domu Sakyů do řádu vstoupil, Rahula, syn Buddhův a Devadatta, který později s Buddhou soupeřil a zradu svojí věčnou záhubou zaplatil. Z těchto kruhů povstávali i největší příznivci a ctitelé Buddhovi, jako: Bimbisara, král z Magadhy a Jivaka jeho tělesný lékař, král Pasendi z Kosaly, kupec Anathapindeka, matrona Visakha a mnozí jiní.

Brahmanismus, ztrnuvší v zevní bezobsažnou obřadnost, dovedl sytit jen náboženské potřeby nemyslivých

¹⁾ Oldenberg, Buddha 178. 179. Pro nízké z lidu, pro lidi vyrostlé v práci rukou a služebností, pro otužilé v bédách a starostech života, nebyla nauka o bolesti všeho bytí sdělována, neboť dialektika učení o bolestném vztahu příčin a účinků k tomu nesměřovala, zadost učinit touze „chudých duchem“. Rozumnému, stojí psáno, patří nauka, nikoliv nemoudrému. Jak zcela jinak zní slovo onoho muže, který nechával maličkých k sobě přijíti, neboť jejich jest království nebeské. Pro děti a dětem se podobající není Buddhova nauka. Srovnej též Kern-Jacobi I. 562. Tesklivý světový názor buddhistický nespočívá, jak v Evropě se domnívali, na pozorovaném faktu domněle smutného stavu tříd nižších, ale je pessimismem filosofickým etc. s. 563.

davů, vypjavší se však v asketismus sebetřýzně, stal se pro třídy vzdělané většinou obdivuhodným ve své výstřednosti, nikoliv však následování hodným. Střední pak cesta Buddhova, odsuzující obřadnictví a zamítající sebetřýzeň, poskytovala jakousi přirozenou výstřednici současných náboženských protiv ve své duševní sebekázní. Oheň nadšení, s kterým Buddha a jeho učenníci nauku cesty střední, která je „výborná na začátku, výborná u prostřed a výborná na konci“, nejen živým slovem hlásali, ale hlavně skutkem uplatňovali, zapaloval nejen slepým nadšením davu, ale suggestivní silou rval vážné muže k následování.

Vládnoucí náboženské formy ve smyslu našem v Indii za Buddhy nebylo. Organismus brahmanský byl svobodným asketismem šamanů dávno otřesen a svobodná sektářství nabyla domovského práva. Proto buddhismus nenarazil v počátku na zřejmý odpor brahmanismu a tudíž neprodělal ve svém vzniku nebezpečného boje zorganizovaného brahmanství. Rozvoj buddhismu pokračoval volně ale jistě. Silou svobodného slova razil si cestu. Zato s hlavami různých sekt bylo mu podstoupit boje dosti prudké; ale ty se ponejvíce omezovaly na hájení skutků kajčnické sebetřýzně. Tam poskytoval buddhismus nejvíce příležitosti k útokům ztřeštěných šamanů. Princip mravní sebekázně však měl, jak okolnosti ukázaly, více existenčních podmínek v dějinách indického vývoje náboženského a vítězil napořád.

Když se dnové života Buddhova chýlily k nirvaně, stáhly se černé mraky nad sanghou a třebaš prozatím zažehnány byly osobností mistrovou, věstily a ohlašovaly zřetelně budoucí rozvraty a rozkoly . . . Strýc Buddhův

a učenník Devadatta první se pokusil o rozkol v řádu. Tricet šest let byl Davadatta věrně sloužil Buddhovi. Když však mistr sestárnul, počal, pln nezkrotné ctižádosti, toužit po vůdčím postavení v řádu. Marně se snažil stanovením přísnější řehole v řádu cti horlitele a u Buddhy uznání a vyznamenání dosáhnout. Marně podněcoval přítele svého Ajatasattu, syna a nástupce krále Bimbisary, aby násilně odstranil Buddhu. Najatí vrahové, kteří měli Buddhu se světa sprovodit, vracejí se jako věrní učenníci jeho. Balvan, hozený se skály na hlavu Buddhovu, podře mistra něco málo na noze. Divoký slon, poslaný, aby Buddhu rozšlapal, mění se v blízkosti Buddhově v tichého beránka. Marně chápe se Devadatta úskoku a lsti. Předstupuje před mistra a mluví: „Tělo zrozené v hříchu, nese zárodek bytí a to je kletbou dřívějších existencí. Tělo je příbytkem hříchů a nemocí a jeho cílem je smrt. Proto ať se nakládá s tělem jako s páchnoucí mrchou, pohozenou na hnojišti. Mendikanti ať bydlí v samotách ale ne v blízkosti měst a vesnic. Ať nosí špinavý šat, ať nejedí žádného masa atd.“ Avšak Buddha odmítá návrh ten. Cílem těla je sice smrt, ale tělo je přece příbytkem karmy (zákona bytí) a proto je na člověku, aby tělo své učinil nositelem pravdy a ctnosti, ne však hříchu a neřesti. Nečistěná lampa shasne a zanedbané tělo nemůže se stát nádobou pravdy a ctnosti. Proto není možno za strohou řeholi zaměnit střední cestu. Buddha nijak nezakazuje, aby členové řádu přísnějších pravidel životních dbali, uznají-li za dobré; leč přísnější pravidla životní nesmějí členům řádu býti vnucena, poněvadž nejsou ani potřebna, aniž se hodí všem stejně. Svatosti možno se dodělat i ve stínu stromů i pod střechou, v hadrech i nádherném šatě, při požívání masa i bez

něho. Pravidla, jež navrhuje Devadatta, by jen znemožňovala mnohým cestu do nirvany.¹⁾

Takto odmítnut odešel Devadatta s 500 odštěpenci do své vihary. Nežil však dlouho a sešel smrtí zlou. Učenníci jeho se potom vrátili k Buddhovi zpět.

Rok smrti Buddhovy je velmi sporným.²⁾ Zemřel prý v osmdesátém roce věku svého. Učitelská činnost jeho trvala čtyřiačtyřicet roků. Poslední měsíce života mistrova vypisují staré tradice pali v Mahaparinibbana Sutta obšírně. Čtyřiačtyřicátou dobu dešťů strávil Buddha ve vihaře jetavanské v Sravasti. Odtud se odebral do Rajagrihy. Překročil Ganges a zavítal do Vesali. Blízko Vesali, ve vesnici Beluva, kde v samotě trávil poslední dobu dešťů, zhoršila se povážlivě choroba míchy, jíž trpěl po celý život a tam předpověděl svůj blízký konec. Z ohledů na své žáky překonal duševní silou chorobu tělesnou a s ní zároveň poslední pokušení Mary, který jej vyzýval, aby ihned vešel do nirvany a oznámil, že teprve za tři měsíce tak učiní. V řeči, již měl na rozloučenou, klade učenníkům svým důtklivě na srdce, aby trvali věrně v čistotě zákona, jež hlásal ze soucitu k lidem a bohům. Opakuje zkrátka obsah nauky, vážně upozorňuje na pomíjivost všeho pozemského a slibuje všem, kteří zachovávat budou jeho příkazy, dosažení cíle životního. Druhého dne po řeči na rozloučenou projde ještě jednou se svým žebráckým okřínem Vesali. Pak jde v průvodu svých učenníků do Kusinara. Na cestě se zastaví v Pava u kováře Čundy. Tam se opakuje

¹⁾ Rhys Davids, Buddhism 83—84. Carus. Evang. B. § 40.

²⁾ M. Müller, Cunningham, Bühler udávají 477, Rhys Davids 420—400, Westergaard 370—368, Kern 380—370, Oldenberg 480, Dr. Silbernagl 480—477 před Kristem.

záchvat nemoci, neboť požil zkaženého vepřového masa, jímž jej Čunda byl pohostil. Sláb a vysílen vleče se dále; špinavá voda se zázrakem očistí, by mohl ukojit palčivou žízeň; zlatem protkaný šat, jež na cestě obrácený Pukhusa mistru daruje, trátí lesk ve světlozáři, již vydává jeho tělo. Pln starostlivosti, aby snad Čunda si nedělal výčitek, že pohoštěním zavinil smrt jeho, nařizuje, aby Ananda oznámil Čundovi, že v budoucí existenci čeká jej veliká odplata. Na břehu řeky Hirangavati dává si ve stínu dvojitého stromu sala¹⁾ připravit lože. Tam, hlavu obrácenou k severu (dle indického zvyku), čeká poslední okamžik. Nebyl čas květů, ale stromy sala, pod nimiž ležel, podivuhodným způsobem náhle rozkvetou a dští na umírajícího svými květy. Vzduchem táhnou nebeské melodie. A Buddha mluví ku svému miláčku Anandovi: „Ač není doba květů, přece dvojice stromů květy obalená dští na tělo Dokonalého a nebeské zvuky jemu na počest táhnou vzduchem. Dokonalému však, Anando, náleží jiná čest, jiná oslava, jiná sláva, jiná pocta. Anando, kdo z učenníků a učennic, z bratrů laiků a sester slova nauky plní a skutkem dle nauky žije, ten vzdává Dokonalému nejvyšší čest, poctu a oslavu. Proto budiž, Anando, vaší snahou: Zkušením v pravém jednání chceme předpisy nauky plnit a dle nich žít“.

A ctihodný Ananda odešel do domu, opřel hlavu o dveřeje a hořce zaplakal: „Běda mi, jsem učenníkem, který dokonalosti nedošel a můj dobrý mistr odchází.“ Buddha zpozoroval nepřítomnost Anandovu a kázal jej zavolat. Ananda přišel. „Hluboká tma,“ praví, „vládla zemi, neboť chyběla pravá moudrost; přišel Tathagata,

¹⁾ Schorea robusta.

zažehl lampu moudrosti a ta teď zhasí, dříve než-li se světlo řádně rozhořelo.“ Buddha potěšuje věrného učeníka poukazem na běh věcí a pomíjejícnost všeho, děkuje mu, za lásku a slibuje mu, že dojde dokonalosti, po níž touží. Končí slovy: „Člověk, který mi po boku žije, a neplní mé dharma (učení), je vzdálen ode mne; avšak kdo plní dharma, bude se vždy těšit oblažující přítomnosti Tathagatově“. V noci přijde asketa-filosof Subhadda a domáhá se neodbytně přístupu k Buddhovi. Mistr, zápasící už se smrtí, připustí Subhaddu a podá mu vysvětlení, pro něž Subhadda byl přišel. Subhadda ukončí počet členů, které Buddha sám byl přijal do řádu. Potom se obrací Buddha ku svým věrným a vyzývá je třikrát, aby se veřejně a svobodně vyslovili, mají-li nějaké pochybnosti a žádali vysvětlení. Ale bratři mlčí. Ujímá se slova Ananda a odpovídá jménem všech, že nemají žádných pochybností a nežadají žádného vysvětlení. Poslední pak slova Buddhova byla: „Vštěpte si, napomínám vás, bhikšové, do paměti: vše co povstalo, podrobno zániku; pracujte usilovně na své spáse!“¹⁾ Nato duch jeho prošel čtyřmi stupni meditace, potom se vnořil do rozjímání o nekonečnosti prostoru a nekonečnosti myšlení a nekonečnosti negace (nie). Nato šel stadiem, ležícím mezi vědomím a bezvědomím, pak stadiem, v němž není vědomí, cítění a myšlení a konečně všemi stadii zpět prošeďší ponořil se do nirvany. Hřímání a zemětřesení oznamovalo, že Buddha vešel do nirvany jako „kuře vyloupnuvší se ze skořápky vejce“. Po pohřebních slavnostech mrtvola spalena a ostatky rozděleny na osm částí.

¹⁾ P. Carus, Evang. B. § 93—97, H. Oldenberg, III. vyd. str. 224 etc., E. Hardy, „Buddha“ § 5., str. 46—50.

2. Buddha a ženy.

Mudřec měl by se chránit života manželského jako žhavé výhně. (Sutta Nipata).

Duch přísné sebekázně Buddhovy zaujímá v celé své podstatě k ženám stanovisko nepřiznivé. Noční útěk od manželky signalisoval sice oprávněnost násilného přetržení svazku manželského pro účely vyšší, ale teprv dlouholetým hledáním vybojovaná myšlenka, vrcholící v nauce naprostého odříkání jako jediné podmínky spásy, nepokrytě opovídá přirozenému povolání ženy boj na celé čáře. . . . Buddha, nedoceňující svojí exklusivní jednostranností podstatu a význam života skutečného vůbec a společnosti lidské zvláště, nemohl správně ocenit pravý význam ženy. Asketismus buddhistický, jemuž láska k životu je pouhým bolestným klamem, musel přirozeně a důsledně ten nejpevnější svazek s životem — manželství — pokládat za základní sebeklam a ženu, ne-li proklet, aspoň za největší a nejnebezpečnější překážku spásy prohlásit. Nic neohrožuje buddhistické ideály tak, jako právě láska k ženě. V Dhammapadě, nejstarší to kanonické knize, která u všech buddhistických sekt největší požívá vážnosti, mluví se o ženě sice mimochodem, ale vždy ve smyslu odmítavém.¹⁾

Poměr Buddha samého k ženám vyjadřuje stará buddhistická formula: je-li žena stará, viz v ní matku, je-li mladá, sestru, je-li velmi mladá, dítě. Jako dokonale osvícený, jemuž nehrozí více žádné pokušení tělesné,

¹⁾ Výroký vrcholí ve verši 284.: I nejnepatrnější láska k ženě, potrvá-li, váže ducha mužova jako mléko vemene kravského mladé tele.

stýká se Buddha se ženami dosti volně a nenuceně a pohlíží na ně — shora sice — ale přece ještě s jakousi otcovskou shovívavostí. Byly to přec právě ženy, které jeho nauce „soucitu“ otvíraly nejen srdce, ale hlavně žebravým jeho učenníkům dvěře svých příbytků a misky a okříny jejich plnily hojnými almužnami. Dobročinností žen indických hlavně umožněn žebravý způsob života sanghy (bratrstva), která pohrdala prací jako pramenem výživy a proto odkázána byla jediné na almužny. Typickým příkladem přízně, jakou Buddha nalezal u žen indických, je ctihodná matrona Višakha. Ta darovala po hostině, již byla vystrojila Buddhovi a jeho žákům, bratrstvu nejen zahradu „Purvarama“ ale slíbila opatrovat rád potřebným oblekem a pokrmem.

Ani krásné milostníci Ambapali se Buddha nevyhýbá. Jedná s ní jako se sestrou; ano před mocnými knížaty jí přednost dává.

Když se Ambapali doví, že „požehnaný“ v jejím mangovém háji mešká, obleče prostý šat, dá zapřáhnout a jede poklonit se Buddhovi. Posadí se uctivě u jeho nohou a vyslechne zbožně jeho učení. Potom pozve mistra a jeho žáky na hostinu a Buddha ochotně svolí. Zatím se dověděli Licchavi (bohatý knížecí rod), že Buddha mešká v háji kourtisany Ambapali. V nádherném, knížecím průvodu spěchají k Buddhovi, aby jej pozvali do svého domu na hostinu. Leč Buddha odřekne; bylť přijal pozvání Ambapali. Druhého dne pak stoloval Buddha s učenníky svými u Ambapali, která je sama obsluhovala. Po hostině darovala Ambapali bratrstvu svůj vlastní háj. Ač charakteristická legenda tato ani slovem se nezmiňuje o obrácení veřejné hřišnice, přec dává sdostatek tušit, jak hlubokým dojmem působila

osoba a nauka Buddhova i na třídy, v nichž vládla zkáza mravní. Ne méně významnou ale zato tím prostší a srdečnější je jiná legenda „o dívce u studnice“. Není sice cizí strohým buddhistickým názorům, ale přece svědčí zřejmě, že přísný duch askese nedovedl potlačit ideální nadšení lásky, jež mimoděk vyráželo ze srdcí ženských; ale byl nucen osvědčení a uznání jemu vzdát.

Ananda, miláček Buddhův, vyslaný někam mistrem, spatřil kol nepatrné vesnice se bera u studnice dívku Prakriti z nízké kasty, jak vážila vodu. Byl žízniv a požádal dívku o vodu. Dívka praví: „Z nízkého rodu jsem, ctihodný brahmane, a nehodnou podat ti vody.“ Ananda: „Netážu se tě na kastu ale žádám si vody.“ I zplesalo srdce Prakritino a ochotně podala Anandovi vody. Poděkoval Ananda a šel klidně cestou svou dále. Dívka však ve vzdálenosti jej následovala. Když se dověděla, že Ananda je učenníkem Buddhovým, vyhledala mistra a řekla: „Pane, dovol mi bydlet, kde bydlí učenník tvůj, bych mohla jej vidět a jemu sloužit, neboť miluji Anandu.“ Prohlédl Buddha srdce dívčino a řekl: „Prakriti, srdce tvé je plno lásky, avšak nechápeš citů svých. Ne Anandu, ale jeho dobrotu miluje srdce tvé. Osvoj si tedy jeho dobrotu a v pokoře svého stavu ji bližním svým projevuj. Blahoslavená jsi, Prakriti, neboť ač jsi matanga (z nízkého stavu), staneš se příkladem vznešeným mužům a ženám ano i brahmani se budou od tebe učit. Neodchyl se od cesty spravedlnosti a počestnosti a zastíníš lesk královen na trůně.“¹⁾

Mírné a shovívavé osobní chování se Buddhovo k ženám jest jen výrazem soucitu se všemi bytostmi a

¹⁾ Barnouf 205. E. B., Carus 234 etc.

ničeho nemění na jeho zásadním odporu k nim. Ženy jsou prohnány lupičkami, jimž je pravda klamem a klam pravdou; před nimi důtklivě varuje své žáky, slzy a úsměvy jejich pokládá za největší nepřátele mnichů, vděky jejich postav a rozpuštěné vlasy jsou nejhroznějšími osidly pro srdce mužů.¹⁾

Mniši tázali se jednou mistra: „O Tathagato, (dokonalý), pane a mistře náš, jaké chování k ženám předpisuje šramanům (asketa, jenž složil sliby), kteří se světa zřekli?“ Buddha odpovídá: „Potkáte-li ženu, nehleďte na ni, aniž s ní mluvíte! Musíte-li však s ní mluvit, číňte tak se srdcem čistým a myslíte u sebe: jsem šramana a chci žít v tomto hříšném světě jako květ lotosový, nepotřísněný bahnem, v němž roste. Šramani, kteří na ženu hledí jako ženu, nebo se jí dotknou jako ženy, zpronevěřili se slibům a přestali být učenníky Sakya-muniho“ (mudrc z kmene Sakyů).²⁾

Bratrstvo své Buddha založil původně jen pro muže a dlouho se vzpíral připustit i ženy do řádu. Povolil sice konečně, avšak jen s bolestným srdcem a na dlouhé, úpěnlivé prosby. Ale pak je věru významným proroctvím, jež pronesl. Tisíc let by byl řád zachoval původní čistotu, ale že do řádu žena připuštěna, nepotrvá původní čistota řádu déle než pět set let. Na prosby své pěstounky Mahapajapati, by dovolil ženám přístup, odpovídá stále:

¹⁾ O zkaženosti ženského pokolení se zachovala věta, jež by více slušela oklamnému manželů z Pancatantra nebo Decamerona než Tathagatovi, muži dobroty a svatosti. Zní: Každá žena, najde-li jen příležitost, nebo vhodné místo, nebo vhodného svůdce, spáchá hřích, v nejhorším případě i s mrzákem, není-li jiného, lepšího. (Kern-Jacobi I. 566).

²⁾ Carus 104. 105, Oldenberg 187, Kern-Jacobi I. 284.

„Nečiň si žádných nadějí, žeby ženám cos podobného povoleno býti mohlo.“ Mahapajapati však si ostříhá konečně vlas, obleče žlutý mnišský šat a následuje Buddhu. Ve Vasali se postaví přede dveře domu, v němž jsou mniši shromážděni. Tam ji spatří Ananda. Mahapajapati má nohy oteklé, obličej prachem pokrytý a oči v slzách. I táže se Ananda, co by to znamenalo. Mahapajapati mu s pláčem žaluje, že „vznešený“ nechce nižádným způsobem žen do řádu připustit a prosí, aby se u mistra přimluvil a prosby žen podporoval. Buddha konečně povolí, ale brzy na to trpce želí své povolnosti: „O Anando, kdyby ženy nebyly dostaly povolení, byl by čistý život řádový dlouho trval, tisíc let by se byl udržel; nyní však nepotrvá déle než pět set let. Jako domy, v nichž je mnoho žen a málo mužů, snadnému vloupání lupičů vydány jsou, tak nemůže život řádový dlouho trvat.“ (Kullavagga 10. 1).¹⁾

Názor Buddhův o ženě vyrostl z asketismu brahmanského, jenž vysoce cenil čistotu pohlavní jako účinný prostředek posvěcení a dokonalosti. Manželství a spojené s ním plození dětí pokládány u brahmanů za něco vedlejšího, okolnostmi přímo jen vynuceného, za dluh předkům a kастě povinný. Manželství bylo brahmanům žádoucím fysicky k zachování kasty a nutným mravně z příčin náboženských; neboť jen syn mohl obětmi mrtvých rodičů osvobodit z bolestného stavu na onom světě. A tehdy jen směl brahman zřici se světa a hledat dokonalosti, učinil-li předepsanými obětmi své povinnosti k zemřelým rodičům zadost. Toho kompromisního stanoviska nemohl připustit

¹⁾ Kern-Jacobi I. 178 a násl., Ch. Pesch, Die buddh. Moral, Stimmen aus M. Laach 1887.

Buddha, který neuznával ani rozdílů třídních, ani obětí výkonů brahmanských. Buddhismus, důsledný do výstředností, prohlásil ideál absolutní čistoty pohlavní výlučně za podmínku spásy a pokládal svazek manželský vůbec a ženu zvlášť za nejhorší překážku spásy.¹⁾ Buddhistickému mnichu zůstaly ženy vždy „prohnanými lupičkami, jimž je pravda lží a lež pravdou“ a krb rodinný (a to je nad míru významným) žalářem a koutem nečistoty. Budhistu „nezná jiné postavy, jiného hlasu, jiné vůně, jiné chuti, jiného doteku, které by srdce mužovo tak poutaly, jako postava, hlas, vůně, chuť, dotek ženy.“²⁾

Ctihodný Sangamaji sedí v háji Jeta. O tom se doví žena, již byl opustil, vezme dítě Sangamaji-ho a spěchá do háje Jeta: „Viz, asketo, dítě své, jak k tobě volá: živ mne!“ Třikrát tak mluví žena, ale Sangamaji mlčí. Konečně položí asketovi dítě k nohám: „Zde máš své dítě, asketo, pečuj a starej se o ně!“ — a odejde. Sangamaji nepohlédne na dítě a mlčí. Když to vidí ubohá žena, vrátí se, vezme dítě a odejde. A Buddha chválí asketu: „Blížíc se ho neobveseluje, aniž odcházejíc zarmucuje; muž, v němž umřela veškerá touha, je pravým brahmanem!“

Asketa Upaka volá ku své ženě: „Kdybys našeho syna i šakalům nebo psům předhodila, přec mne, bídnic, zpět nepřinutíš!“

¹⁾ Matka a dcera mají vůbec platnost nevěstek (Wuttke 2, 484). Pokud někdo tento závoj (manželství) na očích má, nemůže dojít ctnosti a pravého poznání. Odhodí-li závoj, jenž sluje myšlenkou na ženění, dojde ctnosti a pravého poznání. (E Hardy, citát z Ambatthasutta, Buddha, str. 84).

²⁾ Max Schreiber. Buddha und die Frau str. 22.

Sobectví, jež bylo buddhismu prapříčinou světobolu, vypovězen vyhlašovacím boj. Leč ono jen zdánlivě ustoupilo, aby se oklikou vrátilo zpět a vrhlo ze zadu bhikšům do týla . . .

Kdo rozbíjí posvátný krb rodinný, ten rve ženě s hlavy korunu královny.

Žasneme-li přímo nad důsledností Buddhovou a duševní jeho silou, s níž jde neochvějně za myšlenkou spásy, nemůžeme šetřit obdivem nad ženou Buddhovou Yašodharou, která s oddaností, již schopno jen nejšlechternější srdce ženino, v oběť mužově myšlence klade své královsky vznešené, k smrti milující srdce. Yašodhara je vskuthu nejvznešenějším květem ženské velikosti a krásy, který vyrostl na březích Gangu. Naznačím jen zkrátka, co ze široka vyprávějí buddhistické legendy o setkání se Buddhy s manželkou, již byl před desíti léty tajně, bez jediného slova rozloučení opustil. Když Buddha meškal v Rajagriha, poslal k němu otec se vzkazem, že dříve než zemře, rád by ještě jednou syna svého spatřil. Buddha splní otcovo přání a přijde. Když mešká v paláci otcovském, oznamuje král Yašodhare, že Gotama přišel. Yašodhara však zůstane ve své komnatě. „Zasloužila-li jsem si sebemenšího ohledu,“ odpovídá smutně, „přijde ke mně, aby mne spatřil.“ Buddha zatím, pozdraviv se s přáteli dávnými a známými, táže se otce na Yašodharu. Otec vypravuje, že Yašodhara stále jen jeho na mysli má a věčně jen proň truchlí. Po příkladě jeho že vlas si ostříhala, vonných mastí se zřekla, jednou denně pokrmu přijímá, na zemi spává a nové nápadníky napořád odmítá. Buddha se rozhodne zajít k ní. Když Yašodhara spatří manžela, padá před ním na zemi, objímá jeho nohy a

hořce pláče. Avšak ani slovo výčitky nevyjde z její úst. — Přijme konečně jeho učení a vstoupí do sanghy.

Solidarita, již nauka o „stěhování se duší“ jako železnými kruhy svazuje buddhistu se všemi tvory, žádá ovšem i soucitné lásky k ženě; avšak pro nebezpečí, jež soucit ten v sobě tají, převládá strohá upjatost, která přechází zřejmě v zásadný odpor buddhismu k ženám. Nalézá-li soucitná láska k ženě výrazu, děje se to skorem z pravidla za okolností kromobyčejných. A vskutku ojedinělým, ba výminečným zdá se případ, jež vypravují legendy buddhistické o Vasavadattě a Upaguptovi.¹⁾

Vasavadatta byla proslavenou milostnicí v městě Mathura. Spatřila jednou Upaguptu, učenníka Buddhova, mladíka to neobyčejně krásného a zahořela k němu prudkou vášní. Marně zvala Upaguptu k sobě. „Neodbila ještě hodina, aby Upagupta přišel k Vasavadattě,“ zněla vždy záhadná odpověď bhikšova. „Vasavadatta nežádá Upaguptova zlata ale lásky,“ vzkazuje opět a opět milostnice. Leč dostane se jí vždy téže záhadné odpovědi. Brzy na to zapředla Vasavadatta milostný poměr s vrchním hormistrem královským. Přišel však nad míru bohatý kupec do města a žádal si lásky Vasavadattiny. Zdráhaje se odmítnouti kupce, jehož ohromné bohatství jí mnoho slibovalo, ale lekajíc se zároveň msty, již hrozila žárlivost úředníková, rozhodla se Vasavadatta, zbavit se prvního milovníka násilnou smrtí. Zabila jej tajně a ukryla mrtvolu do hnojiště. Příbuzní zavražděného našli však mrtvolu a pohnali Vasavadattu před soud. Soud dal

¹⁾ Burnouf, Introduction a l'histoire du Bouddhisme. P. Carus, Evang. B. 240. Srovnej překrásnou báseň Zeyerovu „Záletnice“ v Letopisech lásky.

Vasavadattě za trest údy usekat a zmrzačený trup pohodit na pohřebiště. Vasavadatta byla dřív ku svým služebnicím velice laskavou a stalo se, že jedna z nich následovala z vděčnosti Vasavadattu, aby jí poslední služby prokázala a vrány od nešťastnice odháněla. Teď odbila hodina, aby Upagupta přišel k Vasavadattě. Přišel a laskavě pozdravil nešťastnici. Se vzdorem vítala Vasavadatta mnicha: „Nepřišel jsi, když vonné tělo mé, pokryté perlami a vzácnými rouchy, ti nabízelo lásku! Teď, když ono zmrzačeno katany a pokryto špínou a krví, přicházíš?“

„Sestro,“ praví mladík, „nepřicházím k tobě za rozkoší. Přicházím, abych tě okrášlil jinou, daleko cennější krásou, než jsi byla ztratila. Dokud jsi byla ve víru světských rozkoší a radostí, vášně zaslepovaly tvé oko a proto jsi byla neschopnou chápat učení Tathagatovo. Důvěřovala jsi klamu svých pomíjivých vděků. Teď však, kdy tvá klamná krása zašla, snadno porozumíš kráse pravé, již skýtá nauka Buddhova a najdeš mír, jehož svět dáti nemůže.“ Vasavadatta se uspokojila a duševní radost zmírnila bolesti jejího těla. — Vzala útočiště k Buddhovi a tiše skonala ve zbožné odevzdanosti.



III.

Nauka Buddhova.

A nestvořil jsí milliony jazyků
od hořkých povzdechů trav a
mechů pokorných až k výmluvnosti
plamenů a bílých slunců v zou-
falství, by zakvílely v tisíci letech
tíž kletby tvé, žal věcí pomíje-
jících? (O. Březina).

Čím je hmotně zákon tíže, tím je srdci lidskému
vrozená žízeň po pravdě a štěstí. Zadrželi-li padající
kámen, není tím nikterak vyňat ze zákona tíže a zadr-
ženo-li srdce lidské na cestě za štěstím, bolestí a skla-
máním, nezbaveno tím nikterak touhy.

— jen v kolos roste naše touha.

— — — — —
A roste, čím dál boříme, a již
nám padla v srdce, usedla tam níž,
jak hrozný polyp storamenný;
jest bohem tam — mře hlady, žádá jíst —
ó zoufalství! — kol velký, tich a čist
svým stříbrem čeří měsíc pěny.

(Vrchlický. Duch a svět.)

Trpké zkušenosti přinášejí jasné poznání marnosti
všeho skutečného štěstí, ale žízň po něm nikterak nehasí.
Čím více se množí rozpory a čím většími se stávají kon-
flikty mezi zkušeností a touhami, tím více mohutní touhy
a tím vzdálenější otvírají obzory ve světě pomyslném,
kam se utíkají všechny lidské naděje . . . Filosofie
brahmanská, hledající výstředním, exaltovaným asketi-
smem spojení s absolutnem, splnutí konečného s neko-
nečným, — je zřejmým toho dokladem. Myslitelé brahmanští
jsou skutečnými oběťmi, spalovanými plamenem touhy
po věčnu, nepomíjejícímu.

A do tohoto stromu brahmanské touhy, který
klíčil v srdcích indických myslitelů, vyrůstal do nedo-
zírných výšin a absorboval síly jejich všechny, rodil
však jen červivé plody bolestí a utrpení, zarazil Buddha
břitkou sekeru své nauky. Touha je Buddhovi zřídlem
života. Život je vlastně jen ztělesněnou věčnou touhou
a proto pouhým výrazem bolesti.

Pod stromem v Uruvelle vnikl do tajů bytí; našel
pramen života a zdroj utrpení. Poznání to není však
Buddhovi prostým a neplodným konstatováním zákona
světového, jenž působí železnou nutností; ono nečiní z
člověka pouze trpěného pozorovatele neodvratného osudu.
Naopak, jím nabývá člověk vlády nad zákonem bytí;
jím se stává schopným, aby podlomil veškeré podmínky
bytí a zničil v sobě utrpení. V tom právě spočívá Gota-
movo buddhovství.

Veškeré bytí je pak ovšem podmíněno neznalostí
„jediné, skutečné pravdy“, nauky Buddhovy. Z nevě-
domosti rodí se život a je pouhým procesem bolestné
touhy. Bůh, život posmrtný, realita světa a jeho požitků,
náboženský kult a vůbec vše, co jakýmkoliv způsobem

váže člověka k životu, je pouhou fatasmagorií touhy a prodlužuje jen bytí a utrpení. Člověk je světem pro sebe, vlastně je jen nikáním určitých jevů, jež bude trvat dotud, dokud neznalost zákona Buddhova bude v něm plodit vůli (chtění). Buddhismus je ve své spekulaci důsledným a čirým nihilismem a tím se liší podstatně od spekulace brahmanské. Brahmanská spekulace našla východisko z bludiště utrpení životního ve spojení s absolutnem, v něž vyvrcholil a v němž vyhasnout nechala veškeré projevy vůle. Buddha však popřel podstatu absolutna brahmanského a všechny projevy vůle prohlásil za bezpředmětné.¹⁾

Buddhismus operuje jen dvěma ideami: utrpením a spásou. Utrpení a spása ohraničují celý obzor buddhismu. Život je všeobsaahlým mořem, valícím kalné vody utrpení a bolestí. Avšak jako voda mořská prosycena je solí, tak je veškero bytí proniknuto myšlenkou spasení.

Poznání světobolu a jeho odčinění, jsou jedinými dvěma tematy buddhistickými, která jednotvárně a věčně střídají všemi možnými toninami. Jen ona mají platnost, mimo ně není žádné jiné pravdy. Vše ostatní je klamem a přeludem.

Systém nauky o spasení (dharma) je ztělesněn ve „čtyřech vznešených pravdách“, které tvoří celé vyznání víry Buddhovy. Pravdy ty jednají:

1. o utrpení,
2. jak povstává utrpení,
3. jak odčinit utrpení,
4. cesta, jíž možno dojít konce utrpení.

¹⁾ Srovnej Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung.

V památné programové řeči své, již měl Buddha v Benares, vysvětlují se šíře základy čtyř těchto pravd.

„Tato, ó mnichové, je vznešená pravda o utrpení: narození je utrpením, stárání je utrpením, nemoc je utrpením, spojení s nemilým je utrpením, odloučení od milého je utrpením, nedosáhnout, po čem toužíme je utrpením, zkrátka veškeré bytí je utrpením“ (I.).

„Tato, ó mnichové je vznešená pravda o vzniku utrpení: jest žízeň (po bytí), která žene od znovuzrození ku znovuzrození, spojená s rozkoší a žádostí, která tu i tam nalézá ukojení: žízeň žádostivosti, žízeň po bytí a žízeň po pomíjejícím“ (II.).

„Tato je, ó mnichové, vznešená pravda o tom, jak lze odčinit utrpení: Potlač tuto žízeň naprostým zničením žádosti, vzdej se jí, zřekni se jí, odluč se od ní naprosto“ (III.).

„Tato je, mnichové, vznešená pravda o cestě, jež vede ku konci utrpení: jest osmerá stezka, která sluje: pravá víra, pravé rozhodnutí, pravé slovo, pravý čin, pravý život, pravá snaha, pravé upamatování, pravé ponoření v sebe“ (IV.).¹⁾

O těchto čtyřech pravdách mluví Dhammapada (verš 190—192): Kdo k Buddhovi, zákonu a bratrstvu vzal své útočiště a porozuměl vznešené čtveré pravdě o utrpení, jeho vzniku, odčinění a osmeré vznešené cestě,

¹⁾ E. Hardy, Buddha, str. 40—41. H. Oldenberg, Buddha 239—241. Na starých obrazech Buddhy nalézá se nauka o čtyřech pravdách ve sloce, která dle začátečního slova Yedharma (zákon) svůj název má a zní: Věcí, které pocházejí z příčiny (Kausal. zákon), příčinu hlásal Tathagata jakož i zničení. (Dr. Silbernagl, der Buddhismus etc. str. 26.).

vedoucí tam, kde utrpení končí, ten našel útočiště, nad něž jiného není, ten bude zbaven veškeré bolesti. A v Samyuttě¹⁾ mluví Buddha: „Nezkoumejte, jak činí lidé, je-li svět konečným nebo nekonečným. Ale uvažujte následovně: toto je utrpení, toto je původ utrpení, toto je konec utrpení, toto je cesta, jež vede tam, kde končí veškeré utrpení.“

Mysterium dění je mysteriem utrpení. Čím hlouběji se ponořuje rozum do tajemných záhad těch, tím slaběji hoří poznávací mohutnost, až naposled zháší zcela v chladných tmách nepoznatelného.

Spekulace brahmanská pokoušela se naukou o stěhování se duší vniknout do tajemství dění. Čin (karman), dobrý nebo zlý, vykazuje duším očištnou cestu nepřetržitelnou řadou existencí více nebo méně bolestných, dle stupně mravní hodnoty své. Avšak čin může mít jen relativní cenu, cenu pro konečnost a proto podmiňuje jen způsob budoucích existencí v času. Do absolutna, Brahmy, nemůže vniknout svojí konečnou hodnotou. Mravní hodnota karmanu rozbíjí se o úskalí absolutna.

Nauka o karmanu, a s ní těsně spojená o stěhování se duší, byla Indům jakousi praktickou oporou životní²⁾: Trpíš-li, nevzpírej se, buď trpělivým, neboť vlastními činy v předchozích existencích jsi zavinil nynější svůj stav. Spásy nauka ta však poskynout nemůže; neboť činy dobrými možno si zasloužit do budoucna jen existence více nebo méně bolestné, spásy věčné však nikoliv. Ta je mimo dobro a zlo, mimo svět jevů. Slovem mimo svět mnohotvarů, mimo bytí vůbec, leží absolutní jednota, původ

¹⁾ Srovnej Samannaphala Sutta v překladě Dr. K. E. Neumanna str. 56—58.

²⁾ Srovnej Rhys Davids, Buddhism, str. 109.

bytí a cíl. K vyrovnání konečného s nekonečným vésti může jen poznání absolutní jednoty všeho — a v poznání tom obsaženo i splnutí. Tak zněl výsledek brahmanské spekulace. Buddhovi však není dění výrazem věčné substance, ale je samostatnou říší bolestných proměn, vzniku a zániku¹⁾. Nic není vůbec trvalého, stálého; všude ustavičný přechod. A kde není trvání, tam není leč utrpení. Počátek dění se poznat nedá, je nevyzpytatelnou záhadou. Jí se buddhismus neobírá. Buddha hledá jen zákony, jimiž se všecko dění řídí a nalézá je cestou spekulativní v „příčinném vztahu“. Z toho pak vyvozuje způsob, jímž by bylo možno postavit se mimo zákon „příčinného vztahu“. A to je praktická stránka buddhismu, s podivuhodnou jeho morálkou.

1. Buddhismus po stránce spekulativní.

a) Duše a karma.

Tvary vůbec nemají jádra podstaty.
(Dhammapada, v. 279).

Buddhovi je život samsarou, t. j. stálým střídáním rození a smrti, svět pak souhrnem změn a přechodů životních. O duši v našem smyslu jako jednoduché podstatě nemůže, jak samozřejmo, v buddhismu býti ani řeči. Učení, že duše je principem životním a formou individuálního bytí, počítá Buddha mezi kacířství prvního řádu²⁾ a nazývá je kacířstvím individuality. Co my nazýváme duší, to je Buddhovi pouhým souhrnem jistých vlastností tělesných a duševních, které se soustřeďují v mohutnosti poznávací jako ve svém ohnisku. Zevnější

¹⁾ H. Oldenberg, Buddha str. 251—328.

²⁾ Viz Rhys Davids, Buddhismus 101—102.

jevy působí na schopnosti tyto a vyvolávají jimi pocity, představy, myšlenky. Avšak pocitům, představám, myšlenkám nedostává se vůbec podstaty a jsou světem klamných přeludů.

Starý buddhistický traktát „Otázky Milindovy“¹⁾ nepatří sice mezi kanonické knihy buddhismu, ale nikterak se neodchyluje od starobuddhistických názorů o duši, a způsobem případným a buddh. dialektice vlastním o tematě tom jedná. Podám první otázky a odpovědi ve výtahu.

Král se táže Nagaseny na jméno. Nagasena odpovídá, že mu říkají Nagasena, ale to že je jen prázdné slovo; subjektu, individuality že v něm naprosto není. Král jeví podivení nad odpovědí a zasypává Nagasenu dalšími otázkami. Není-li subjektu, kdože pak mnichům poskytuje almužen a kdo almužen užívá? Kdo že potom koná ctnost, kdo vlastně hřeší? Pak není ve skutečnosti ani hříchu ani ctnosti a nemůže být ani trestu ani odměny. Potom pokračuje:

„Jsou, pane, vlasy Nagasena?“

„Nikoliv, králi“, odpovídá světec.

„Jsou nehty, zuby, kůže nebo kosti Nagasena? Je tělesnost Nagasena? Jsou pocity, představy, poznání Nagasena? Nebo je Nagasena něco mimo pocity, představy, poznání?“

Nagasena stále odpovídá záporně.

„Tomu-li tak“, dokládá král, „pak není vůbec Nagaseny. Nagasena je prázdný zvuk, slovo bez obsahu. Nepravdu jsi řekl, pane, že není Nagaseny“.

¹⁾ „Otázky Milindovy“ obsahují rozhovor baktr. krále Menandra s buddh. světcem Nagasenou. Viz Rh. Davids 103, 104 Oldenberg 244 a následující, Kern-Jacobi I. 452—455.

Nato Nagasena přejímá roli dotazujícího se a táže se krále, jak sem přišel, zda pěšky či vozmo. Když král odpoví, že vozmo, pokračuje Nagasena v otázkách. Vypočítává jednotlivé části vozu a táže se o každé, je-li ona vozem, potom, jsou-li všechny hromadně vozem; ze záporných pak odpovědí králových vyvozuje Nagasena, že tedy nevidí žádného vozu a praví-li král, že přijel vozmo, pak nemluví pravdu. Když pak se brání král poznamenává, že jednotlivé části jsou složeny tím způsobem, aby utvořily vůz, — dokládá Nagasena, že právě jako různé části vozu, jsou-li spojeny jistým způsobem, tvoří vůz, tak podobně patero skanda¹⁾, systematicky spojeno v tělo, tvoří bytost, živoucí existenci.

Slova Nagasenova jsou jasná. Přičiňuji k nim malé přirovnání: jako valící se mraky, rozháňené větry a zasrážené, vytvářejí různé podoby stále se měnící, tak zákonem vztahů honěné vlastnosti vytvářejí jevy, jimž nerozumní lidé neprávem přisuzují individuální realitu v pojmu „já“ nebo duše.

Rozpor mezi naukou, popírající „já“ jako subjekt, a mezi zodpovědností neexistujícího subjektu za skutky dřívějších existencí — případně vystižený vývody královými — velmi zřetelně vyrazí v nauce o příčinném vztahu nebo kausalitě.

Proces dění, jak jej vyvozuje Buddha z mravní hodnoty skutků, je hlavním buddhistickým tajemstvím. Porozuměti zákonu, jímž se dění řídí, je nad míru nesnadným. Dobré či zlé činy, v životě vykonané, nalézají trest nebo odplatu v existenci budoucí a jsou

¹⁾ Skanda jsou původní prvky bytí: forma, pocit, mohutnost poznávací, rozlišování a sebevědomí.

tedy podmínkami více nebo méně bolestného bytí. Potud stojí buddhismus na půdě výsledků filosofie brahmanské. Ale ježto Buddha duše jako subjektu zodpovědnosti nezná a učí, že při smrti se součástky bytosti rozpadávají, namanují se přirozeně dvě závažné otázky, které volají po odpovědi. Proč třeba nového zrození, když není duše jako subjektu zodpovědnosti, a co vlastně po rozkladu součástek cítící bytosti zůstává jako princip a nositel bytí nového? První otázce se Buddha vyhýbá. Odpověď na otázku druhou blíží se modernímu přírodovědeckému názoru o nezrušitelnosti energie¹⁾ a dá se vyjádřit takto:

Po smrti cítící bytosti zůstává mravní jakýsi zárodek jako výsledek dobrých nebo zlých činů²⁾. Ten je elementem tvůrčím a vyvolává při smrti bytosti existenci novou ve formě více nebo méně dokonalé (zvíře, člověk, bůh).³⁾ Přerozování se má pak jediný účel: dosáhnout postupně vrcholů bytí ve světle nauky Buddhovy. Kdo našel pravdu tu, dosáhl cíle životního a zastavil řadu dalších svých existencí.

¹⁾ Dhammapada v. 1. Vše, co jsme, je výsledkem toho, co jsme mysleli, zakládá se na našich myšlenkách, vytvořeno je z našich myšlenek.

²⁾ Dhammapada v. 127. Nikde, ani na nebi, ani v klínu moře, ani v úkrytu hor nenajdeš místa, kde bys ušel následkům zlých činů. Dham. v. 168. Trvale oblažen bude ctnostný zde i tam v budoucí existenci.

³⁾ Při smrti nemohla by tedy duše, jež dříve na svět vázána byla, zůstat, ježto jí vůbec nebylo, a všechny prvky, jak tělesné tak duchovní, se rozpadávají. Přece však trvá ve všeobecné zákonnosti kosmu „něco“ dále, co zvlášť na jistou existenci vázáno jest jako pokračování totiž zákonných pohybů, k nimž za pozemského života podnět dán byl; — a proto jak tehdy pohyb zněl, bude i dále zvučet v nové existenci, ve stavu znovuzrození, jehož mravní cena stoupá. A. Bastian, Der Buddhismus in seiner Psychologie, str. 33.

Samsara bude trvat dotud, až lidé poznáním a plněním nauky Buddhovy postaví meze procesu životního.

Vznik jednotlivých existencí podává Buddha ve zvláštní, záhadné formule „o příčinném vztahu“¹⁾. Z nevědomosti (neznalosti nauky Buddhovy) povstávají samskara (tvořivé elementy, jež po smrti zbyly jako mravní následky činů), z těch pak vědomí, z vědomí jméno a tvar (bytosti individuální), z těch šest smyslů a jejich předměty, z těch styk (smyslů s předměty), ze styku povstávají pocity, z pocitů žízeň (trišna, žádost), ze žízně lpění (na bytí), z toho rození, jež má v zápětí stáří, smrt, bolest, zoufání.

Touto záhadnou formulí pokouší se Buddha stanovit vývoj vznikající bytosti. Gotamovi je jedinou realitou tento zákon příčinného vztahu, který obepíná celý vesmír. Slepý tento mechanismus nahrazuje mu vládu osobního Boha. V jeho mezích působí slepá žádost (trišna, pud bytí), podmíněná skutky dřívějšími a vytváří různé stupně existencí. Existence se uplatňují klamným sebevědomím individuálního bytí, přimykají se k jevům pomíjajícím a rodí život a bolest. Mechanismus ten je vševládným a kult Boha nebo bohů stává se úplně bezpředmětným, protože bohové sami podrobeni jsou zákonu tomu a úpějí v jeho bolestném bludišti po spáse²⁾. Od nich pomoci čekati nelze, samým pomoci třeba. Člověk odkázán sám na sebe. Spoléhání na cizí pomoc či zásluhy,

¹⁾ Viz Aṅgakoša Buddha-Carita verš 1145—1165 a E. Hardy, Indische Religionsgeschichte s. 68, Kern-Jacobi I, 433.

²⁾ Třiatřicet bohů a bohové Yama, božstva blažená, bozi, kteří vládnou mocí tvůrčí a bohové-panovníci, všichni spoutáni okovy žádostí, vracejí se v porobu Mary (zlého). Celý svět v plamenech, celý svět obestřen dýmem, celý svět hoří, celý svět se chvěje . . . Bhikkhuni Samyutta, Samy. Oldenberg, Buddha, str. 249.

na zevní obřady, ano naděje ve věčnou nebeskou blaženost, jsou buddhistům třemi hlavními překážkami na cestě spásy. Vlastní silou musí člověk zdolat v sobě žádost (trišna). Ta pekelným plamenem bude pálit člověka, pokud klamně vědomí individuálního bytí jí bude skýtat látek hořlavých (srovnej Dhammapada C. XII „já“). Potlačí-li člověk v sobě individuální vědomí, uhasil navždy i oheň žádostí, který pak nemá víc z čeho trávit. Návod, jak lze zlomit žádost, podává Buddha ve svých „čtyřech vznešených pravdách“, najmě pak ve čtvrté, která ukazuje osmerou cestu ku spáse. Na objasněnou uvádím ve výtahu obsah starého buddhistického podobenství o „pronásledovaném muži“.

Člověk jeden, který touhou po štěstí byl pálen, blížil se ku čtyřem hadům. Slyší hlas: Člověče, o tyto hady musíš mít péči a běda ti, zanevře-li na tebe některý z nich! Čiň však, jak za dobré uznáš! Člověk ten přechá před hady, seč síly stačí. Potom slyší hlas: V patách za tebou běží tvoji vrazi. Na přehajícího volá nový hlas: K pěti vrahům, již tě pronásledují, přidal se šestý. Na útěku člověk ten vběhne do liduprázdné vesnice. Zde slyší opět hlas: Lupiči se chystají přepadnout vesnici. Člověk přechá, co mu nohy stačí, z vesnice. Přiběhne k rozbouřené řece; stojí na břehu hrůzy a nejistoty. Pokoj a mír kyne mu s břehu druhého; ale není mostu přes řeku, ani ložky na blízku. I myslí si muž: upletu si ze slámy a proutí ložku, a pokusím se dosáhnout druhého břehu. Učiní tak, dostane se na břeh druhý a stojí na pevné půdě — šťastný brahmana¹⁾.

¹⁾ Brahmana (původně člen řádu kněžského) jest ve smyslu buddhistickém ten, kdo dosáhl dokonalosti. Viz Dhammapada, C. XXVI „brahmana“.

Smysl podobenství. Čtyři jedovatí hadi jsou čtyři živly: země, oheň, voda, vzduch. Pět vrahů je pět způsobů lpění (upadana) na pomíjejícím: ústrojí těla, cit, představa, vzpomínka a vědomí. Šestý vrah je žádost. Prázdná vesnice znamená šest vnitřních smyslů (jsou bezobsažné a bezpodstatné). Lupiči jsou předměty smyslné. Řeka znamená čtyři proudy oceánu bytí: žádost smyslů, znovuzrození, klam a nevědomost. Břeh první znamená klam reality. Břeh druhý je břehem spásy, naprostého vyhasnutí (nibbana, nirvana). Koš je osmerá cesta Budhova. Muž, který dospěl břehu spásy, je buddhistickým světcem (arahat, Dhammapada C. XXVI)¹⁾.

b) Nirvana.²⁾

Našel jsem osvobození zhasnutím svého já. Tělo mé je čisté, duše je prostou žádostí. Došel jsem nirvany a to je příčinou míru, jenž rozložen na mém obličejí a lesku, jenž září z mých očí . . .
(P. Carus: Evangelium B. 50).

Slepý mechanismus zákona kausálního (karma) plodí železnou nutností bytí. Bytí, pouhé synonymum utrpení, je vlastně výrazem žádosti a touhy po předmětech, které postrádají podstaty; neboť svět je jen klamnou představou. Buddhismus se přímo vyčerpává v důkazech, že každý projev životní je utrpením. Pessimistický ten názor, ovšem přijatý od brahmanské spekulace současné,

¹⁾ E. Hardy, Indische Religionsgeschichte 69.

²⁾ Nirvana je slovo sanskr., v pali zní nibbana, siamsky nirphan, čínsky nīpan. Etymologicky značí „dohasnutí“.

je buddhismem zdůrazněn do výstřednosti.¹⁾ Nicotnost všech projevů životních (pokud nemají vztahu ku nauce Buddhově) staví se napořád, jednotvárně až do omrzení na oči za tím účelem, aby myšlenka spásy co nejjasněji a nejzřetelněji vynikající mysl lidskou jímala. Platí zásada, že čím více si člověk destruktivní kritikou skutečnosti uvědomí svůj bídný stav, tím upřímněji zatouží po osvobození. A to slibuje buddhismus svojí nirvanou. Nirvanou staví člověka mimo bolest bytí, nirvanou protíná železné kruhy řetězu kausálního zákona, nirvanou zastavuje na vždy následky činů.

V řeči benaresské²⁾ přirovnává Buddha životní proces ohni, jímž hoří celý svět. Vědomí individuálního bytí je substrátem plamenů; mají-li plameny uhasnout, musí individuální vědomí úplně přestat. Však by se mylil, kdo by myslel, že důsledkem této nauky by byla sebevražda. Tou by člověk ukončil jen přítomnou svoji existenci. Nedožralé karma jeho (zásluha nebo trest skutků) by pak opět vyhnalo v novou existenci na zemi, v pekle nebo v nebi.³⁾ Sebevraždou by tedy člověk vlastně stav svůj jen zhoršil. Osvobození může se dít jen cestou přirozenou. Plod musí docela uzrát a pak teprv padá se stromu.⁴⁾ Přirozenou tuto cestu ukazuje Buddhova nauka

¹⁾ Srovnej Sutta o „náplni bolestí“. Přeložil Dr. K. Neumann. Lipsko, Spohr 1891.

²⁾ Srovnej str. 30. poz. 2.

³⁾ Pekel hlavních zná jižní buddhismus 8, vedlejších 136. Ovšem ta mají jen ráz našeho očištění. Podobně i nebe s různými a četnými stupni je místem dočasným více nebo méně dokonalých.

⁴⁾ Z odporu a hnusu ku tělu, které ve svých střevech denně se obnovující kal vleče, mohla by touha po osvobození snadno svést k násilnému urychlení, kdyby kletbou znovuzrovnání se stížený člověk před sebou neviděl nová a nová žálářování (v budoucích

(dharma), kterou on rád nazývá „středocestím“. Jde mezi bolestnou sebetřýzní a denervující smyslností, střežíc se jak upřílišené sebetřýzně, tak i povolování smyslným žádostem.

Asketická sebetřýzeň nepodporuje ani vědění světského, tím méně dovede uschopnit člověka, by chápal pravdu a moudrost nebeskou. Kdo leje do lampy vodu, nezažehne světla, a kdo tře práchnivé dřevo, nevyvodí ohně. Asketická sebetřýzeň seslabuje jen bystrost a chápavost ducha. Podobně hovnění žádostem nemůže vésti ku spasení: oheň se nehasí suchou travou stepní. Nutné potřeby ukájet není od zlého ale je povinností dbát zdraví tělesného: jen ve zdravém těle může bydlet zdravá mysl.¹⁾ Jen zdravá mysl dovede poznat a pochopit čtyři „vznešené pravdy“. A kdo je pozná a pochopí, jest sto, aby osmerou cestou zničil individuální vědomí, kořen a zárodek bolestí. Klam jeho opájí člověka jako těžká narkosa a působí horečku blouznění, když pak člověk

existencí), která, jsouce závislá na mravních vlohách, nepořádným přerušením vývoje by se stala ještě tísnivějšími. Jen organickým vývojem těchto vloh až k čiré negaci možno dosáhnout pravého osvobození atd. A. Bastian, *Der Buddhismus in seiner Psychologie*, strana 230.

¹⁾ Buddha. *Aṅgavaśa Buddha-Carita* c. 15. Mnich jeden, týrán pochybnostmi, vydá se na cestu do říše čtyř Velkých králů (bohů) a táže se, kde čtyři elementy, z nichž se skládá vesmír, zanikají beze stopy. Ti jej posílají ku 33 vyšším bohům, ti zas k bohu Indrovi, ten k bohům Yamy, ti pak k Brahmovi. Brahma posílá mnicha k Buddhovi. Buddha poučuje mnicha. Není správným tázat se, kde zanikají elementy, ale otázka má znít, kde elementy nenalézají žádného podkladu? A na otázku správnou pak odpovídá Buddha: Ve vědomí, pak-li vědomí to obsahuje známky pravého světce (arahat), nenalézají elementy opory a mizí s vědomím tím beze stopy. Viz E. Hardy, *Buddha*, str. 66—68.

vystřízliví a horečka přestane, zbývá jen hnus a odpor. Vědomí vlastního „já“ je příznakem strašidelným, který honí člověka od narození k hrobu a od hrobu k novému narození, říšemi pekel a nebes. Poznej jeho bezpodstatnost, a ono tě přestane strašit. Kdo bdí a je při smyslech, nebojí se děsu nočního. Muž, který poznal podstatu provazu, jež pokládal v blouznění za hada, přestává se třásti. Kdo si uvědomí, že není „já“, ten se vzdává vši žádosti, odnímá semeni vodu a hlínu, a semeno pak se rozpadne. A kdo překonal žádost, postavil hráz dění, odňal lampě bytí olej, a ta hasne. Vyšel ze samsary a došel klidu a míru sladké nirvany.¹⁾

Co je vlastně nirvana? Nirvana (pali nibbana) jako metafysický pojem, není specificky pojmem buddhistickým, ale indickým vůbec. Je jen jedním z více jmen, jimiž Indové označovali ukončení bolestného stavu života (synonyma jsou na příklad mokša = osvobození, nebo ģanti = mír).²⁾ R. Davidsovi znamená nirvana ve smyslu starobuddhistickém dohasnutí oné hříšné přilnavosti ducha a srdce ku věcem pomíjejícím, která dle velkého mysteria karmy tvoří příčinu novotvarů individuálního bytí. Je tedy bezhříšným, klidným stavem mysli, nebo-li mravní buddhistické dokonalosti.³⁾ M. Müllerovi v podobném významu značí nirvana dovršení bytí oproti pozdějším metafysikům buddhistickým, kteří pokládali nirvanu za naprosté zničení, za pouhé nic. H. Kern dovozuje důsledně vzhledem k buddhistické nauce o duši, že je nirvana stavem absolutního bezvědomí a tedy jen jiným jménem

¹⁾ E. Hardy, Buddha, str. 66—68, překlad z Kevaddhasutta.

²⁾ Kern-Jacobi, Der Buddhism I. 462. E. Hardy, Buddhism nach älteren Paliwerken 69.

³⁾ Rhys Davids, Buddhism 118 a 119.

smrti. Ovšem pak je společnou dobrým i zlým a tajuplností její je jen klamnou posou buddhistických filosofů, za níž zeje čiré prázdno.¹⁾

H. Oldenberg, nejlepší současný znalec buddhismu, pokládá nirvanu za nerozřešitelnou buddhistickou hádanku. Význam nirvany kolísá mezi dvěma pojmy: největším blahem a negací. Buddha jasněho vysvětlení, nepodal ale ponechal nirvanu zahalenou rouškou tajemství.²⁾

Podám několik charakteristických rčení buddhistických o nirvaně. „Když hořelo město, nehořelo nic, co jeho bylo, (mudrce), když kraj byl loupen, nebylo nic loupěno, co jeho bylo“ (Jataka). „Cesta mužů, kteří

¹⁾ Kern-Jacobi I. 466. Není pravdě nepodobným, že už od počátku metafysický pojem pro zasvěcence se kryl se smrtí sans frase a obrazně s odumřutím (Lebend-tot-sein) klidného, neochvějného mudrce, že však pojem do mlhy metafys. zahalen jest pro mravní vliv, jež měl působit. Mimo to hraje slovo tak důležitou úlohu v legendách, že nad míru dojemně muselo znít a proto už zasluhovalo, aby bylo ve vážnosti. Pak se není čemu divit, že doktoři a světci církve v posvátném tonu o nirvaně mluvívali a se snaží v tajuplný závoj ji zahalit. Ježto důvěřivě, bez podezření řeč byla přijímána, bylo na snadě věřit, že bůhví co zázračného tají, avšak pozorně-li k věci přihlídněš, najdeš, že není za ní ničeho.

²⁾ H. Oldenberg (Buddha III. vyd. str. 318 a 319) cituje ve výtahu z Cula-Malunkya-Ovada následující dialog: Malunkya-putta se táže Buddhy, proč na nejdůležitější a nehlubší otázky neodpovídá, proč neučí své učenníky, je-li svět konečný nebo nekonečný, žije-li Tathagata na onom světě nebo ne? Na to odpovídá B. tonem jemné ironie: „Proto že znalost těch věcí nepodporuje dokonalosti a neslouží ku pokoji a osvětlení. Co slouží ku pokoji a osvětlení, tomu učil Buddha své učenníky: pravdě o utrpení, o původu a zničení utrpení, o cestě, jež vede ku zničení utrpení. Proto, Malunkya-putto, pokládej za nezjevené, čeho jsem nezjevil a za zjevené, co jsem zjevil.“

nemají bohatství, kteří uznanými pokrmý se živí, kteří prázdné, bezpodmínečné svobody (nirvany) dosáhli, je nepochopitelnou jako let ptáků“ (Dhammapada C. VII. (arahat) verš 92.). „Muži, který své smysly drží na uzdě jako vozka své koně, bozi sami závidí; on je prost pýchy a žádosti. Kdo povinnost svoji plní, bude bezcitným jako země, jako pilíř u brány, bude podoben jezeru bez bahna a nečeká jej více žádné nové narození“ (Dham. v. 94, 95). „Učenník, který v tomto světě stojí mimo dobro a zlo, mimo otroctví obou, je pravým brahmanem“ (Dham. v. 412). „Kdo v tomto životě všech přání se vzdal, bez domova kráčí a v kom veškerá žádostivost uhasla, ten je pravým brahmanem“ (Dham. 415). „Zánik žádosti, zánik nenávisti, zánik zaslepenosti: to přáteli je nirvana“ (Old. 307). „Nirvana je to, do níž se svatý život ponoří. Nirvana je jeho cílem. Nirvana je jeho koncem“ (Majjh. Nik.). „Kdo nirvany došel, podobá se květu lotosovému, který roste ve vodě, ale na jehož lupenech není ani kapky vody“ (P. Carus, Sutta Nip.).

Že o místu, kde se nirvana nachází, mluvit nelze, je samozřejmým.¹⁾ Nirvany možno dojít už za života. Buddhističtí světci, kteří za života nirvany došli (prameny mluví jen asi o 2 nebo 3 po smrti Buddhově), zůstávají

¹⁾ P. Carus, Evang. Buddh. 179. Kutadanta řekl: „Kde je etihodný mistr, nirvana?“ Buddha odpovídá: „Nirvana je tam, kde se plní předpisy“ (Buddhovy). „Dobře-li ti rozumím,“ odpovídá brahman, „pak není nirvana místem a není-li nikde, pak jí není vůbec?“ „Nerozumíš mi dobře,“ řekl Buddha, „ale zodpověď mi otázky: Kde je vítr?“ „Nikde,“ zní odpověď. Buddha: „Pak tedy není větru?“ Brahman mlčí. „A kde bydlí moudrost?“ táže se dále Buddha, „je moudrost místem?“ „Ne,“ opovídá brahman. Buddha: „Můžeš říci, že není moudrosti, není osvícení, není spravedlnosti: proto že nirvana není místem?“ atd.

ještě v těle ale život jejich je jen zdánlivým. Rhys Davids (Buddh. 221) krásně srovnává život ten s hvězdami, které před časem zhasly na obloze. Hvězdy ty vidět ještě krátko i po dohasnutí pro světlo, které k nám dolétá později a trvá ještě nějakou chvíli, ač přestala jeho příčina. Podobně za krátkou dobu se stane i s těly svatých: rozpadnou se a nezbude ničeho. Mohou sice takoví světci, když byli dosáhli v životě nirvany, učinit životu svému násilný konec (čteme jen o jednom, že tak učinil za života Buddhova). Avšak Buddha k tomu neradí: „Nežádám si smrti, nežádám si života; čekám až odbije hodina, jako čeká sluha na odplatu. Nežádám si smrti, nežádám si života, čekám až přijde hodina, vědomě, při smyslech“.

Nirvana jest tedy vlastně dvojího druhu: jedna za života, druhá po smrti. První je čímsi prozatímním, vlastně úvodem do druhé; definitivní pak počíná až smrtí. Ovšem, pokud možno o rozdíl mluvit, rozumím tu jen rozdíl graduelní.

Z toho zřetele pak se nám jeví nirvana první jako stav buddhistické mravní dokonalosti, a ta záleží vlastně ve stavu naprosté bezžádosti; druhá pak je stavem naprostého bezvědomí po smrti. Tak se dají odporující si výroky buddhistické o nirvaně úplně srovnat. Nirvanou postaven dokonalý člověk (arahat) za života mimo zákon příčinný a ztrne v mrtvém bodu čiré negace po smrti.

Buddha vychází ve spekulativní části své nauky z principů brahmanských. Břítvou kritikou důsledné negace však rozbíjí ztrnulý monismus brahmanský a snaží se silou intuice vysvětlit záhady všeho dění. Nezkoumá prvních příčin, usiluje jen o to, vystihnout řady a zákony, jimiž se dění řídí. Veškeré dění je mnohotvárným výrazem individuálního bytí a střídáním rození a smrti. Nikání to bude trvat po příčinném zákonu tak dlouho, až individuum vyzraje v naprostou negaci žádosti a vědomí — v nirvanu. Příčinný zákon je „perpetuum mobile“, jež vědomí „já“ udržuje ve stále činnosti. Potlač vědomí a zastavíš kývadlo!

Intuicí hledí Buddha vniknout do záhad dění, intuicí duše, prošlé výhní indického světobolu, která proráží hranice ztrnulého monismu. Buddha nazírá . . . Před jeho duševním okem mizí hranice poznání: nepoznatelné je mu otevřenou knihou, v níž čte tajemné runy bytí. Předchozí existence, jejichž očistným ohněm bylo mu projít, dozrály v jeho duši a vydaly plod. V nitru jeho se rozbřesklo světlo, že všechno je pomíjejícím a proto bezpředmětným, a touží vyžít se v poznání tom. V jeho nitru vyžilo se poznání to po první. Proto stal se první účastným spásy. Čtyři vznešené pravdy jsou výsledkem spásy té. Tyto intuicí vypozerované pravdy hlásá pak jménem svého osvícení. Ty jej opravňují k učitelskému úřadu. Přináší hotové a žádá víru. Nedokazuje svých pravd, má je za zřejmé; vysvětluje jen — ale slova jeho jsou zároveň břítvou kritikou všeho, co je v odporu s pravdami těmi. Buddha není přítelem metafysické spekulace (pravda je nalezena!) ale žádá, aby praktické výsledky a postuláty metafysické jeho nauky do výstřednosti plněny byly, neboť jsou jedinou cestou spásy.

2. Mravouka Buddhova.

a) Sangha (bratrstvo).

Sami se musíte přičinit, jen učít je povoláním Tathagatovým. (Dh. verš 276.)

Toho nazývám v pravdě brahmanem, kdo prost všech přání, bez domova jde životem, v němž zhasla všechna žádost. (Dh. 415.)

Ráz a směr morálky buddhistické označen je třetí a čtvrtou pravdou buddhistického kředu.

Jak odčinit utrpení? Tato je, mnichové, vznešená pravda o tom, jak lze odčinit utrpení: potlač tuto (viz II. pravdu) žízeň naprostým zničením žádosti; vzdej se jí, zřekni se jí, odluč se od ní naprosto (III.).

Cesta, již možno utrpení ukončit. Tato je, mnichové, vznešená pravda o cestě, jež vede ku konci utrpení; jest osmerá stezka a sluje: pravá víra, pravé rozhodnutí, pravé slovo, pravý čin, pravý život, pravá snaha, pravé pamatování, pravé ponoření (IV.).

Třetí pravdou, označující způsob, jímž lze odčinit veškeré utrpení, vypovídá se všem projevům individuálního bytí bez výminky — boj. Dle zákona kausálního podmiňuje čin (karma), ať dobrý či zlý, novou budoucí existenci, která je pouhým výrazem žádosti po bytí a proto více nebo méně bolestnou (ale bolestnou vždy). Skutků špatných t. j. takových, které svědomí, nezkalené vášněmi, zakazuje, jest se varovat naprosto: působí neklid, jsou zárodkem nových zel a prodlužují v budoucích existencích život do nekonečna. Dobré pak skutky (dle zásady indické vůbec „čeho si přeješ sám, čin druhému,

Mahabharata 259) mají cenu jen relativní; cíle posledního jimi dojít není naprosto možno. Jako projev individuálního bytí nejsou prosty bolesti a jen potud jejich cena, pokud odvracejí mysl od pomíjějícího světa, očisťují srdce, podlamují žádost a uschopňují rozum, aby dovedl chápat zákon Buddhův. A je nad míru důležitým znát význam buddhistické mravní dobroty; líšit se diametrálně od pojmů našich. Mravně dobrým je Buddhovi jen skutek, směřuje-li k negaci projevů vlastního já. Vše, co a pokud přirozeným způsobem odlučuje od světa, vše, co a pokud zeslabuje touhu po bytí, sluje mravně dobrým. Všechno mravní dobro buddhistické má ráz naprosto trpný a záporný; a jen v tom významu je prostředkem ku cílům vyšším. Ústí tedy mravouka buddhistická zcela důsledně — naprostým zřeknutím se všeho — v řádu mnišském, v životě šamanů-žebračků, kteří potlačivše své „já“, oddálení světa, v ústraní ztrnuli ve stavu suggestivního spánku, jenž je staví mimo bolest a radost, mimo dobro a zlo (sopor pacis, nirvana¹⁾). Tam dlužno hledat cíl a ideál Buddhovy nauky. Samannapala Sutta (kázání o odměně života asketského) nás nejdůkladněji poučí o pravém účelu a cílech buddhismu²⁾.

¹⁾ Dhammapada verš 412: „Učenník, který v tomto světě stojí mimo dobro a zlo, mimo otročení oběma, je pravým brahmanem,“ v. 39.: „jehož myšlenky stále jsou soustředěny, jehož klid se nikdy nezkalí, kdo nemyslí ani na dobro ani na zlo“ etc. „Za života umřít: to je esencí buddhismu. Život Buddhův možno označit jako životem uplatněnou sebevraždu (als den gelebten Selbstmord). Je to sebevražda v myslitelně nejvyšší potenci: neboť Buddha žije pouze a jedině proto, aby umřel, aby naprosto a bez odvolání byl mrtev, aby vešel do nirvany, rozplynul se v niveč.“ H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, II. vyd., str. 199.

²⁾ Podán výťah dle překladu Dr. K. E. Neumanna. Lipsko 1891; srovnej též E. Hardy, „Buddha“ str. 87 a 88.

Buddha mešká v mangovém lese Jikavy Komarabhaccy, ve společnosti 1250 mnichů. Ajatassatta, král magadhský, vypraví se na radu Jikavovu jednoho krásného večera se skvělou svojí družinou k Buddhovi, aby se mu poklonil a naukou jeho upokojil svoji pochybnostmi týranou duší. Vzdav mistru náležitou poctu, táže se král, v čem se jeví užitek asketismu. Mezi králem a Buddhou rozprádá se následující dialog. (Dotazovací metoda je Buddhovi jako učiteli vlastní; slovo hlavní má vždy Buddha a dotazujícímu se nezbyvá než na vývody, zahrnuté v případných otázkách, odpovídat jednotvárným ano nebo ne).

„Lidé různých stavů“ (úředníci, rolníci, řemeslníci etc), počíná král, „plníce povinnosti stavovské, vydělávají si zaměstnáním svým na potřeby životní. V tom se jeví plod práce jejich. V čem se však jeví plod asketismu?“ Buddha se napřed táže krále, zda tutéž otázku byl už předložil jiným učeným asketům-brahmanům. A když mu odpověděno kladně, žádá krále, by mu pověděl, jakých se mu dostalo odpovědí. Král vypravuje: Purana-Kassapa tvrdí, že není ani hříchu, ani ctnosti, ani odplaty, ani trestu. „Buď si ctnostným, šlechtným, milosrdným, dobročinným, pravdymilovným, kroť si své vášně; ale není žádné odměny za to v nové existenci. Pak-li že i nejhorší skutky pácháš nebo páchat necháš, jako vraždu, nečistotu, loupež, lež, nehřešíš a není po smrti žádného trestu.“ Makkhali Gosala učí, že není žádného principu dobra nebo zla v bytostech živých; živá bytost nemá vůbec žádné vlastní síly a energie, ale nutnost vládne a vede bytost ku štěstí nebo neštěstí v šesti různých existencích. Z těchto šesti existencí pak má snad každá čtrnáct set tisíc druhů jiných existencí. Mudřec není sto,

aby tyto periody, jež musí prožít, zkrátil, ani blázen, aby je prodloužil. „Jako se klubko nití, na jehož konci je upevněno závaží, s hory dolů hozené dle své délky rozmotává, tak blázen i mudřec, putující z narození k narození, dojdou jednou konce utrpení.“ Ajita Kesakambala hlásá, že radosti a bolesti nejsou ničím následky činů z existencí dřívějších. Člověk se skládá ze čtyř elementů a při smrti se v ně vrací. Kdo tvrdí, že bude sklízet ovoce svých dobrých činů, hlásá prázdný klam. „Ti, kteří metafysické vědomí předstírají, ať jsou blázny nebo moudřími, zanikají po rozpadu těla zároveň a docela a není jich více po smrti.“ Pakudha Kaccayana myslí, že je sedm základních živlů, které jsou nestvořeny, neplodny, neměnné a pevné jako pilíře. Živlům těm nedostává se vlastností, aby vzájemným působením na sebe bolest, radost nebo pocity smíšené vyvodily. Jsou to: země, voda, oheň, vzduch, radost, bolest a životní síla. „Není tedy ani vraždy, ani vášně vůbec; ničeho neslyšíš, ničemu nerozumíš. Ano, utneš-li někomu mečem hlavu od trupu, nevezmeš mu života; meč pronikne jen prázdným prostorem mezi sedmi základními živly.“ Nigantha Nattaputta přikazuje vzdát se všech přání. Sanjaya Belattiputta obšírně dovozuje, že o světě „druhém“ ničeho a ničeho neví. Když byl král tím způsobem uvedl celé řady odpovědí vynikajících asketů, opakuje znovu svoji otázku, je-li možno, aby viditelný užitek asketismu v tomto životě poznán býti mohl.

Buddha přisvědčiv pokračuje: „Králi, měl bys věrného sluhu, který všechny tvé rozkazy přesně plní. Ten by jednoho dne uvažoval: jsem jako člověk králi rovným; on však žije jako bůh a já mu musím sloužit. Chci tedy též jako on (v dřívější existenci) dobré skutky

konat¹⁾. Ostříhá si vous a vlas, obleče žlutý šat buddhistického mnicha a vzdá se domoviny. Krotí své tělo, řeč, srdce, spokojí se s almužnami a je šťastným ve své samotě. Kdyby ti, králi, lidé tvoji o tomto muži vyprávěli, že opustil domov, vzdal se všeho, podrobil si své tělo, srdce, řeč, že žije z almužen a je šťastným ve své samotě, — zdaž bys pak řekl: Mým je muž ten, mým sluhou a otrokem musí být?“ Když byl král záporně odpověděl, otazuje se Buddha: „Je-li tomu tak, zdaž je viditelným užitek asketismu?“ — „Vskutku, Ctihodný, tak-li je tomu, pak je viditelným užitek asketismu,“ odpovídá král.

„Zdaž je však, Ctihodný, možno ještě jiné ovoce asketismu v tomto životě ukázat,“ táže se dále král. Buddha odpovídá tímtež způsobem totéž, jen že místo otroka uvádí některého z vyšších poddaných králových (rolníka, obchodníka nebo správce). Jednání to nazývá druhým viditelným užitek asketismu. Ale král žádá si poznat ještě krásnějšího a vznešenějšího ovoce asketismu. Buddha ochotně odpovídá: „Tathagata²⁾, svatý, nejvyšší Buddha, vládnoucí věděním a způsobem života, blažený, znající svět jako nikdo jiný, vůdce lidského stáda, učitel bohů a lidí, vznešený, zrodil se ve světě a vysvětluje tento svět, svět bohů, Mary (zla), brahmy, vědění asketického a brahmanského, bohů a lidí, když byl vše sám ze sebe poznal a viděl tvář v tvář. Vysvětluje učení, které je na začátku, uprostřed a na konci výborné, zjevuje známky čistého a ve všem dokonalého života asket-

¹⁾ Upozorňuji na ráz těchto dobrých skutků.

²⁾ Dle Oldenberga „dokonalý“, nejčestnější titul Buddhy. Dle J. J. Schmidta v pojednání o tibetském buddhismu značí Tathagata tolik jako „v pravdě se zjevivšího“.

ského. Jeho učení uslyší hospodář nějaký, nebo jeho syn, nebo vůbec muž ze stavu nižšího¹⁾. Uvěří v Tathagatu, vzdá se nečistého života rodinného, plného pout, volí svobodný a volný život asketský a plní věrně povinnosti buddhistické řehole. Zdržuje se zabíjení, odkládá hůl a meč, je klidným a soucitným; žije pln dobroty a soucitu ku všem bytostem žijícím. Zachovává řeholi a je bez bázně. Pečlivě bdí nad svými smysly, neboť z nich povstává žádost, zármutek (duševní bolest), hřích a zlo — a nalézá štěstí v krocení smyslů. Jest si vědom všech výkonů tělesných (při jídle, pití, spaní, bdění). Jako ptáku dostačí křídla v letu, tak dostačí mnichu řádný oděv a pokrm almužny. Mnich ten (žijící dle řehole, krotící smysly, jasně si uvědomující své výkony, uspokojený svým svatým jednáním) zvolí si osamělé místo za příbytek. Někde pod stromem v lese, v jeskyni, na hřbitově, na hromadě slámy sedí, zkrříživ nohy, vzpřímniv tělo a vyvolává reflexe. Očistil srdce své od veškeré žádostivosti, zřekl se tupé lenivosti, vzdal se pýchy a mrzoutství, překonal nevědomost, nepochybuje o podstatě dobrých skutků, je duševně čistý a vzdálen všech pochybností. Podobá se dlužníku, jenž se byl zbavil dluhů, těžce nemocnému, jenž byl vyzdravěl, vězni v žaláři, jemuž se bylo dostalo svobody, otroku, jemuž byla dána volnost, boháči, jenž šťastně byl prošel nebezpečnou silnicí. Dluhy, nemoc, žalář, otroctví, nebezpečná cesta značí patero překážek spasení (5 žádostí). V tom, kdo patero těchto překážek z nitra svého byl vymýtil, povstává radost, z radosti vzniká veselí, veselím duchovním tělo se uklidňuje; uklidněno-li tělo, vidí mnich spasení; spasením se srdce jeho utiňuje; je prost žádosti, prost zla,

¹⁾ Nečiní se rozdílu kastovního.

rozjímá a přemýšlí, a v tom stavu žije, dopravav se blaženosti, zplozené samotou, — prvního to stupně mystické meditace (jhana). Sytí toto své tělo samotou, která kotví ve veselém blaženství, napájí je tímto blaženstvím, naplňuje, prosycuje, tak že není ani nejmenší částky těla, která by jím proniknuta nebyla. Následuje podobenství o mýdlové pěně, prosycené mýdlem. A to je viditelný (ještě v přítomné existenci) užitek asketismu, který daleko předčí nad předchozí. Nato líčí Buddha druhý stupeň mystické meditace, ponoření se v sebe. Mnich, (který stupně toho dosáhl), sytí své tělo blaženstvím, „vnoření se v sebe“, napájí je, naplňuje, prosycuje atd. (jako shora). Následuje podobenství o hlubokém jezeru, do něhož nevtéká žádná řeka, aniž padá déšť. V něm jen chladné vody se vlní a svým chladem prosycují, pronikají jezero. Jezeru tomu podoben mnich. Stejnoměrně a cele je proniknut blaženstvím „vnoření se v sebe“. A to je nový, viditelný užitek asketismu, krásnější než předešlé. Následuje třetí stupeň mystické meditace a záleží v blaženém stavu mudrce, jenž se byl všeho vzdal a sluje „oddálením veškeré radosti“. Stav ten proniká tělo mnichovo jako voda lotos, jenž ve vodě roste a vodou žije. Potom popisuje Buddha čtvrtý stupeň mystické meditace, na nejž hromadí všechny možné a nemožné vlastnosti skutečné a imaginerní, s důkladností nevyčerpatelnou a s jednotvárností přímo nekonečnou. Zaráží-li lícně stupňů předchozích, nenechává líceň stupně posledního skoro ani času vyjít na okamžik z úžasu. Indická vlastnost, ba spíše zvláštnost, která nezná v ničem bez vyminky pravé míry, a pracuje skorem výhradně jen extrémy, ztrácí zde poslední zbytek zdánlivé rovnováhy. Nevidíme tu více

duše, sestupující do bezedných propastí metafysických a vystupující směle do výšin nepoznatelného, ale jsme ve velikém pokušení konstatovat šílené jonglerství fantasmat mozku, zatíženého paralysí. Ukázky ať mluví samy. Buddha pokračuje: Mnich vzdal se štěstí a neštěstí. Zničil pocity radosti a zármutku, jež dříve měl. Stav naprosté bezcitnosti snáší myslí klidnou. Moudře a čistě žije, dosáhnuv čtvrtého stupně mystické meditace. — Mysl jeho je obrácena k moudrosti, již nabyt věděním a poznává: Toto je vskutku má tělesná postava, ze čtyř živlů složená, otcem a matkou zplozená, pokrmem z rýže a kaše se uchovávaná, pomíjející, podrobená zničení, zkáze a rozkladu; toto pak zas je mé vědomí, které je na ní závislo. — Svojí myslí, čistou, bez pochoti a hříchu, mírnou, bdělou, neochvějnou směřuje ku vytvoření těla dle vůle ducha. Z tohoto těla vytvoří tělo jiné, které je takové, jaké máti chce, všemi většími i menšími údy opatřené, citem obdařené. — Touto svojí myslí, čistou atd. směřuje ku rozvoji magické moci (iddhi). Má v moci různý rozvin magické síly, na př.: stav se jednotným, mnohonásobňuje se: mnohonásobným jsa, stává se jednotkou; stává se viditelným a neviditelným; prochází zdí, násypem, horou bez překážky jako vzduchem; jsa na zemi, vnoří se do země jako do vody; po vodách kráčí bez překážky jako po pevnině; pohroužen v meditaci létá vzduchem jako pták; měsíce i slunce může se dotknout rukou, kdo vládne magickou mocí a silou; ano, může vkročit i do světů brahmy. — Myslí svojí, čistou atd. dochází schopnosti sluchu nebeského, čistého, převyšujícího sluch pozemský; slyší oba druhy zvuků: nebeských i pozemských, blízkých i vzdálených. — Myslí svojí, čistou atd. poznává smýšlení; chápe

povahy jiných bytostí, povahy hříšné a bez hříchu, myslí znající pravdu a nevědomosti otročící, koncentrované a rozptýlené, velkodušné a úzkoprsé, vysoké a nízké, pevné a kolísavé, mysl spasenou a spjatou. — Myslí svojí, čistou atd. rozpomíná se živě na své dřívější existence (3, 4, 5, 20, 30, 40, 50, 100, 1000, 100.000 existencí, jednu kalpa, dvě, mnohé kalpa¹⁾), připomíná si, čím byl, jak se jmenoval, které rodině, kastě přínáležel, jak zemřel, v jakém stavu se znovuzrodil atd. . . . Potom mysl jeho vidí nebeským okem bytosti, jak umírají a se znovu rodí, zlé a dobré, krásné a ohyzdné, šťastné a nešťastné; poznává, jak bytosti ty dle mravní povahy (karma) nového bytí docházejí. — Potom poznává podstatu utrpení a způsob, jímž lze utrpení ukončit (viz 4 vznešené pravdy). „Vzniká v něm poznání, že spása je ve spaseném, že ukončeno je znovuzrozování, dožit je život asketský, vykonáno, co mělo být vykonáno. Nestává více řádu tohoto světa“ . . .

Králi Ajatassattu se rozbřeskne světlo, pochodeň poznání zaplane v jeho srdci. Běře útočiště k Buddhovi a stává se bratrem-laikem. Když král odejde, mluví Buddha ku svým učenníkům: „Uchvácen a dojat je král, mnichové. Kdyby král ten, mnichové, nebyl svého otce, poctivého a spravedlivého to krále, života zbavil, bylo by se mu ještě teď čisté, žádostivosti prosté oko nauky otevřelo“. —

Úmyslně jsem poněkud obšírněji citoval starý buddhistický traktát. Ten jasně naznačuje, kam vlastně buddhismus svojí podstatou směřuje. Výstřední pseudomystika je a zůstane výslednicí buddhismu.

¹⁾ O významu kalpa viz poznámku na str. 1.

Buddha došel v meditaci svého osvícení; intuicí, přímým nazíráním objevil stěžejné pravdy své nauky. (Ač moment ten je jen legendárním, přec vrhá na ráz a podstatu buddhismu dosti jasné světlo.) Pravdy ty se Buddhovi zjevily jako nezbytné postuláty nitra, duše, když byl rozumové poznání sůžil na minimum, prohlásiv podstatu věcí za nepoznatelnou, vlastně za klam . . ., zjevily se mu v meditaci — bezprostředním nazíráním.

A kdo chtěl pravdy ty chápat, mohl tak činit opět jen intuicí. Meditace se stala hlavním, ano zásadním buddhistickým prostředkem dojít spásy. A buddhismus vskutku vytvořil — zcela důsledně — zvláštní meditační systém, jež měl bratrstvu nahradit veškerý náboženský kult. Postrádaje však v osobním Bohu (jako cíli a prapříčině kosmu, jenž je vlastně vtělenou myšlenkou boží) pevného středu, neměl se oč opřít, zůstal pouhou formou bez obsahu a ztrnul v podivínském „umění“, které metodou duševní koncentrace vyvolávalo extatické stavy suggestce a magie. Na uvedených shora čtyřech mystických stupních meditace, jež pokládány byly za nejvyšší stavy dokonalosti, jsme měli dostatek příležitosti se o tom přesvědčit. Abych doložil a zdůvodnil tvrzení své, naznačím ještě zběžně „meditační systém“, jak se byl vyvinul v jižní buddhistické církvi. Mezi čtyřiceti způsobů, jež všechny tvořily jen jakousi přípravu ku čtyřem mystickým stupňům meditačním, jsou nejzajímavějšími t. zv. kosmické kruhy (kritsnamandala)¹⁾. Jest deset kruhů, které dle živlů, barvy, polohy se dělí na zemské, vodní, ohnivý, větrný nebo vzdušný; na bílé, modré, žluté

¹⁾ Kern-Jacobi 501—516 I., dle Hardy E. M. p. 252, Oldenberg 366 etc.

a červené; na kruhy ve volném vzduchu a uzavřené prostoře. Uvedu jen některé.

Kruh zemský. Asketa sestrojí na místě, kde není ničím vyrušován, v hlíně kruh barvy červánků nebo písku Gangu. Sedne si zkříživ nohy blízko kruhu a upřeně jej pozoruje buď otevřenýma nebo polo zavřenýma očima. Mezi tím, co pozornost svoji upírá na zemi, opakuje jednotlivá jména země, pamětliv jsa, že údy jeho těla z týchž částí zemských jsou složeny. To činí dotud, až mu jde hlava kolem a v duši zbyla jediná představa kruhu. Reflex ten, utkvělý v duši si odnese domů do své celly a pokračuje v meditaci; na to se mu zjeví podoba reflexu a asket se cítí pak prostým všech pout a může se ponořit do vyšších stupňů mystických meditací (viz str. 72 až 75).

Kruh vodní je podoben předešlému. Kdo má cvik z dřívějších existencí, tomu postačí pouhá představa moře, jezera atd. Jinak zachytí do šátku dešťové nebo obyčejné, čisté vody. Vleje ji do okřínu a postaví na místo někam do ústraní a počne meditovat jako dříve.

Kruh ohnivý. Kdo v dřívějších existencích se nebyl cvičil, ten nasbírá dobře vysušeného dříví, rozštípá na malé kousky, položí ku stromu a zapálí. Pak vezme šátek, udělá v něm díru as čtyři palce v průměru a tou děrou hledí upřeně na oheň. Musí být při tom proniknut myšlenkou, že oheň v jeho těle je téže podstaty jak oheň, jež vidí, musí opakovat různá jména ohně atd. . .

Při kruhu větrném myslí asketa na vítr, vnikající oknem nebo děrou šátku atd.

Ostatní kruhy jsou podobné. Cvičeními těmi nabývá asketa magické moci: může se zvíceronásobit, létat ve vzduchu, svolávat déšť na zemi nebo oheň s nebe, stěny pronikat, otrásat zemí atd.

Asketu jednoho, jenž různými meditacemi byl ztrnul v suggestivní spánek, našli pastýři a chtěli mu spálením obvyklou poslední čest prokázat. Položili tělo na hranici a zapálili. Když hranice hořela, procitl asketa v ohni ze svého spánku, vstal a odešel (Majjhima Nikaya).

Stavu nejvyšší dokonalosti mohli dojít jedině mniši, členové bratrstva. Na stromě, jehož větve hoří, nezpívají ptáci a ve výhni vášně (životu světského) nelze najít spásy. Nauka Buddhova, negující ve svých důsledcích život, straní se ho a hledí omezit styk s ním, jak jen vůbec může. Touha buddhistova po spáse nalézá tedy přirozený výraz v životě mnicha-askety. Tam přeneseno celé těžiště mravního úsilí buddhismu. Spásy bylo lze dojít jedině uvarováním se hříchu — a ježto hříchem bylo kde jaké přilnutí ku věcem pomějejcím, — pokládán život mnišského odříkání zároveň za jediné, možné východisko spasné. Buddhismus vyžadoval víru v Buddha, dharma (učení) a sanghu (bratrstvo). Buddha, dharma, sangha byly pilíře, na nichž stál buddhismus a vedly povlovně k organisaci mnišské, která byla z počátku volným sbratřením stejně smýšlejících a teprv postupně brala pevné útvary řádové. Touha po spasení byla tehdy v Indii všeobecnou. Že mužové z domů knížecích se zřekali přepychu života bezstarostného, že otcové opouštěli rodiny a v poustevnické sebekázní vyhledávali spásy, bylo obvyklým, každodenním zjevem. A buddhismus svým výstředním pessimismem jen tím mocněji rozdíral duše, čím více usiloval o to, stupňovat touhu po spáse.

A čím více přirozená morálka buddhistická svojí praktickou láskou k bližnímu a povznešenou kázní tělesnou působila na širší okolí, vyvolávala sympathie a vybízela k následování, — tím svůdněji lákala tajuplnou nirvanou

duše, které po vyšší dokonalosti toužily, omamovala je suggestcí slibovaných charismat a opájela extatickými stavy, jež uměla vyvolat.

Klid duše, extasi, pravé vniknutí do podstaty dění sliboval buddhismus dokonalým. Ovšem, že od nich též více požadoval. Museli býti prosti čtyř základních zel: smyslnosti, individuality, klamu a nevědomosti. Museli zlomit deset okovů, kterými váže Mara (symbol zla) lidi. Okovy těmi byly: sebeklam, pochybnost, důvěra v obřady, vášně, nenávist, touha po budoucím životě, pýcha, sebe-láska a nevědomost.

Ač buddhismus učí oprávněnost všech ku spáse, (solidarita stěhování se duší) ano za povinnost ji prohlašuje, trpí soucit jeho ku všem na rázu universalnosti velice předsudky doby, z nichž se vymanit nedovedl. Soucit buddhistický je valně omezen praktickými vhodnostmi, jež prikazovaly okolnosti. Přístup ženám do řádu sice dovolen ale její rovnoprávnost tím nebyla nikterak uznána (žena je v řádu vlastně jen trpěna). Přímou pak vyloučení z bratrstva byli ti největší ubožáci jako: lidé stížení těžkými neduhy (slepi, hluchí, epileptici, eunuši) zločinci, otroci, dlužníci, vojáci . . .

Bratrstva mnichů původně zorganizována nebyla; na různých místech povstávaly obce mnichů, které jen autorita Buddhova spojovala v morální celek. Jednota, založená na morální autoritě, neměla-li vzít za své, musela vytvořit pevné formy organisovaného řádu. A už záhy po smrti Buddhově povstávaly přirozeně spory mezi obcemi, které zažehnat marně se pokoušely mnišské sněmy. Sněmy nedošly všeobecného uznání a nevyskytlo se osobnosti, jejíž autorita by byla sto udržet jednoty. Za

tím účelem sbírány řeči a nařízení Buddhovy ale rozkoly rostly dále. A můžeme říci, že celé pozdější dějiny buddhismu jsou vlastně dějinami buddhistických rozkolů. Slova, jež Buddha bezprostředně před smrtí svou byl pronesl k žákům: „budte sami svojí pochodní, svým vlastním útočištěm; pravda ať je vaší pochodní a útočištěm; jiné nemějte“, byla sama zřejmým zárodkem budoucích rozporů.

b) Život buddhistických mnichů (bhikšů).

My, kteří ničeho svým nenazýváme, žijeme v radosti bezměrné; veselí je naším pokrmem jako bohů světél. (Dham. verš 200).

Způsob přijímání do bratrstva byl dvojitý. První slul pabbajja (vyjití ze stavu laického nebo z jiného řádu mnišského) a byl vlastně jen přípravou. Čekatel oblekl žlutý, mnišský šat, ostříhal si vlas a vous a prohlásil před některým ze starších mnichů, že bere útočiště své k Buddhovi, nauce (dharma) a bratrstvu (sangha). Jako chovanec směl hoch už v osmém roce s dovolením rodičů býti přijat a byl pak přidělen některému učiteli-mnichu jako žák. Bhikšu¹⁾ mohl se stát teprv po 20. roce věku, počítajíc dnem početí. Propuštěn směl býti okamžitě, dopustil-li se jakékoliv nevážnosti ku svému učiteli. Skutečným členem bratrstva stával se svláštím obřadem, zvaným upasampada. Žadatel před sborem mnichů, kleče na zemi a zdvihaje sepnaté ruce k čelu,

¹⁾ Bhikšu (pali bhikkho) znamená člena řádu buddh. (sanghy).

prosil třikrát o svěcení. Pak následoval výslech, jímž se vyšetřilo, nestává-li některá překážka, zbraňující přijetí do řádu. Nebylo-li ani překážky ani námitky některého z mnichů, byl žadatel přijat. Mnich ze zavázal, že bude plnit hlavně následující povinnosti: 1. že nezničí žádné živé bytosti, 2. že se bude varovat všeliké krádeže, 3. že se bude chránit všech skutků pochoti tělesné, 4. že nebude lhát, 5. že se bude zdržovat vůbec nápojů opojných, 6. že nebude jísti mimo ustanovenou dobu, 7. že se nebude účastnit tanců, divadel, zpěvů, 8. že se bude chránit voňavek, věnců a vůbec luxu všeho druhu, 9. že nebude užívat vysoké nebo široké postele, 10. že nepřijme zlata nebo stříbra.

Mnich nebyl žádným zvláštním slibem vázán, aby zůstal v řádu. Dopustil-li se přečinu, hlavně proti čtyřem prvním zákazům, bylo povinností řádu člena vyloučit. Cesta do světa zpět byla mnichu vždy volnou; kdy chtěl, mohl z řádu vystoupit. Slibů ve smyslu mnišských řádů křesťanských nebylo.

„My, kteří ničeho svým nenazýváme, žijeme v radosti bezměrné; veselí je naším pokrmem jako bohů světél“ (Dham. 200). Melodie veselé tulácké písně vyznívá z tohoto verše Dhammapady a otvírá široký rozhled na život mnichů buddhistických. Přísnou sebekázní přelomili okovy, jimiž poutání byli k životu a vznášeli se volni „jako ptáci do výše, kam nesahaly těžké a starosti plné zájmy životní.“¹⁾ Odtud pohlíželi s vítězným úsměvem dolů a opojeni dobytým vítězstvím, zpívali písně zániku, které tiše doznívaly v nekonečných dálkách tajemné nirvany . . . „Bohové sami jim záviděli“²⁾ . . .

¹⁾ Dhammapada verš 93.

²⁾ Dhammapada verš 94.

Věru, těžko je se ubránit hlubokému dojmu, pozorujeme-li způsob života v bratrstvu starobuddhistickém. Radostné odříkání, čistota mravů, nadšení pro spásu musí každého obdivem naplnit, kdo bez předsudků na život starobuddhistického bratrstva pohlíží.

V příznivé době, tedy vyjímajíc dobu dešťů, vassa¹⁾, směli se toulat s místa na místo. Ve vesnici nebo městě bydlet nebylo dovoleno. Ježto bhikšové odkázáni byli prvotně jen na almužny dobrých lidí, nevzdalovali se daleko měst nebo vesnic; buď sami si stavěli prosté chatrče v jejich blízkosti, nebo obyvatelé sami opatrovali je mnichům na své útraty. Tak povstávaly během času mnišské kolonie (vihara). V nich nalezali toulaví mniši noclehy, v nich trvali v době dešťové (kdy vázání byli předpisy na pevná obydlí), vzájemně se poučovali a skutky kázně konali. Majetek vůbec (vyjímajíc vihary) byl prvotně bhikšům naprosto zakázán; almužny byly jejich jediným pramenem výživy. Šat byl přesně předepsán a pozůstával ze tří částí.²⁾ Co do jakosti měl býti zhotoven z cárů, sesbíraných na hnojišti; výminečně dovolen šat luňný, vlněný, konopěný nebo hedbávný; mniši směli též přijat šat, který jim dobrodinci nabízeli. Čistota šatu byla přísným předpisem. Jíst směl bhikšu jen jednou denně a to mezi polednem a jitem dne příštího. S okřínem v ruce chodil bhikšu od domu k domu, ať tam bydleli věřící nebo ne; (domy chudiny bylo mýjet) mlčky

¹⁾ Vassa (sansk. varsha) trvala tři měsíce. Počínala dnem po úplňku měsíce Asalha (červen-červenec).

²⁾ Spodní roucho (antaravasaka), obvyklý šat to domácí sahal až po kolena a svázán byl na bocích: vrchní šat, (uttarasangha) sahající od boků až ku patám, ovíjel nohy a splýval od pravého boku přes záda a levé rameno.

držel bhikšu svůj okřín a čekal na almužnu; nesměl stát ani příliš daleko ani příliš blízko, nesměl se zdržet ani příliš dlouho, ani příliš brzo odejít; byl-li odbyt, musel mlčky se vzdálit. Když vyžebrał, kolik bylo třeba, vyšel za město nebo vesnici a jedl. Dostal-li nadbytkem, poskytl část hladovým žebrákům, ptákům nebo odevzdal bratrstvu. Dovoleno i přísnější způsob života; tak na př. mnozí mniši zavazovali se sliby, že se budou zdržovat masitých pokrmů, že nebudou přijímat pozvání, že bez povstání snědí svůj oběd, že snědí vše, co přijali atd. Práce tělesná dovolena nebyla¹⁾.

O povinnostech pravého bhikšu mluví Buddha²⁾: „Stal se poutníkem a vzal na sebe povinnosti mnišské. Zřekl se zabíjení a zdržuje se ho. Bez hole, bez meče, je pln sdílného soucitu se všemi živoucími bytostmi. Zdržuje se všeho, čeho darem nedostal. . . . Zřekl se

¹⁾ Pravidelná práce tělesná vůbec byla řádu cizí; hluboko v buddhistickém názoru na mravnost vězela příčina, proč výchovná stránka práce nemohla být oceněna. Celý život a všechny síly vynakládány na duchovní cvičení. Už záhy ráno, dříve než mniši nastupovali žebravé obchůzky, ozývaly se v prostranných viharách, v klenbách a prostorách klášterních jednotvárné, polozpěvavé recitace svatých průpovědí a řečí Buddhových. Nejstarší z přítomných mnichů buď sám přednášel, nebo vybízel druhé. Nebo vystupovali též dva bratři, jeden jako dotazující se, druhý jako odpovídající, oba znalci řádů bratrstva, a projednávali před shromážděním důležité a nesnadné věty řeholního práva. Sešli-li se po vykonaných žebravých obchůzkách a po hodinách, věnovaných odpočinku, seděli společně dlouho do noci; doba spánku byla mnichům skoupě odměřena. „Kdo v bratrstvu mešká (Mahāvagga X. 4. 5) nemluví o všelikých malicherných věcech. Buď sám přednáší, nebo vybízí jiné k přednesu nebo zachovává vznešené mlčení.“ (Oldenberg, Buddha, III. vyd., str. 418).

²⁾ Dr. K. E. Neumann, Reden Gotamo Buddhas, str. 287—290.

nečistoty, žije čistě věren odříkání, odumřev nízké žádosti tělesné. Zřekl se lži . . . mluví pravdu. Co na jednom místě slyšel, nevypravuje na jiném, aby se nestal příčinou rozbrojů . . . Smřuje rozdvojené, smířené utvrzuje, svornost jej obveseluje . . . Slova, prostá hany, lahodící uchu, laskavá . . . mluví. Jednou denně jí, v noci je střízliv; ani mu nenapadne jíst v nepravý čas. Tance, zpěvu, her, divadel se vzdaluje. Věnce, voňavky, masti ozdoby, strojení zamítá . . . Vysokou a širokou postelí pohrdá. Zlata a stříbra nepřijímá. Syrového obilí nepřijímá. Syrového masa nebere. Žen a dítěte nepřijímá . . . Služebníků a služebnic nepřijímá . . . Obchodu se vzdaluje. — Jako pták, kamkoliv letí, jen svýma křídlyma rychleji se nese, tak i mnich se spokojí oděvem, který kryje tělo jeho a okřínem, který mu skýtá pokrm . . . V plnění svých předpisů řádových nachází vnitřní, čisté blaho. — Uvidí-li formu, nepocítí náklonnosti k ní ani zájmu atd. — Věren těmto předpisům, věren této svaté kázni smyslů, věren tomuto jasnému, pravému poznání, vyhledává v ústraní odpočinek: strom lesní, jeskyni hrobku v horách, hřbitov, lesní tišinu. — Po jídle, když se byl vrátil z obchůzek žebravých, usedne a zkříživ nohy a vztýčiv tělo, noří se do pravého poznání“ — — Srovnej líceň Dhammapady verš 264 atd.

Hierarchické stupnice v řádu nebylo: stáří a hlavně svatost členů přirozeně uplatňovaly svůj vliv, který ovšem postrádal všeobecnosti a působil jen na nejbližší okolí. Před Buddhou a jeho pravdami ustupovalo všechno úplně do pozadí.

O bohoslužbě ovšem nemohlo býti ani řeči. V buddhismu není místa pro Boha. Vládne jen strohý, neúprosný zákon příčinnosti, jemuž podléhají všechny bytosti bez

rozdílu: zvířata, lidé, bohové. Buddha je spasitelem jen v užším smyslu — jako učitel — nikoliv jako prostředník. „Sami se musíte přičinit, jen učit je povoláním Tathagatovým“ (Dham. 276). Buddha ukázal svojí naukou cestu spásy a sám životem svým první došel nirvany. Odtud neslyší modliteb a proseb věřících. Brahmské oběti, modlitby a vůbec všechny liturgické výkony jsou nejen bezúčelné, ano přímo škodlivy.¹⁾ Proto původní buddhismus neměl žádných chrámů.²⁾ Čtyři místa byla původně buddhistům posvátná a požívala zvláštní výmínečné úcty a hojně k nim putováno: rodiště Buddhovo, strom osvětlení (*figus religiosa*, kde Buddha našel pravdu), místo, kde Buddha zahájil svoji učitelskou činnost a místo, kde zemřel.³⁾ Ostatky těla Buddhova přenechány dle rozhodnutí umírajícího mistra věřícím laikům a byly rozděleny mezi knížata. Ti vystavěli památníky a do nich uložili ostatky, jež květinovými oběťmi a illuminacemi uctívali. Bhikšu, jehož jedinou péčí měla být mravní (buddh.) dokonalost, neúčastnili se prvotně oslav těch.

¹⁾ Dhammapada v. 417. Ten sluje pravým brahmanem, kdo se naváže na lidi a kdo se povznese nad veškerý kult bohů atd. podobně verš 240.

P. Carus, „Evang. Buddh.“ 35—36. Ceremonie nemají ceny: modlitby jsou prázdným blábolním; zařikání nemají prázdno spásné ceny“ (buddh. citát).

²⁾ Stupa byla původně mohyla s ostatky Buddhovými nebo buddhistických světců.

³⁾ Buddha bezprostředně před smrtí mluví k Anandovi: „Čtyři místa ať věřící z dobré rodiny navštěvuje a uctívá: místo, kde Tathagata se narodil, kde procitl k dokonalému osvětlení, kde po prvé hlásal dharmu a kde vkročil do nirvany. Všichni, již s věřícím srdcem místa ta navštíví, půjdou po smrti do nebe.“ Kern I. 284.

Kázání svatých pravd a rozjímání, vrcholící ve stavu „pohřížení“, nahrazovaly oběti a modlitby. Člověk v buddhismu stojí na vlastních nohou; na nikoho nesmí spoléhat, od nikoho nesmí ničeho očekávat . . . „spása ve vás“ . . .

I jediná mnišská slavnost „uposaka“¹⁾, spojená se zpovědí mnichů, postrádá naprosto bohoslužebného rázu. Je vlastně jen účinným prostředkem kázně. Koná se večer při světle pochodní na místě, které určuje nejstarší mnich okresu. K slavnosti jest se bezvýminečně každému bhikšu dostavit (laici a novici jsou vyňati; mnišky (bhikhuny) konají svou vlastní uposaku). Nejstarší člen shromáždění předčítá celou řadu přečinů (asi 200) proti kázni a vybízí členy, kteří si jsou některého vědomí, aby se veřejně vyznali. Vyznavšímu se veřejně ukládají dle velikosti hříchů pokání, eventuelně jej vylučují z řádu²⁾.

Vedle uposaky byla ještě jiná slavnost, paravana (pozvání). Ta však byla více rázu soukromého. Po tříměsíční době deštové, nežli se mniši odebrali na obvyklé toulky, sešli se, aby se vzájemně upozornili na přestupky proti kázni, jichž se snad po dobu vzájemného pobytu byli dopustili.

Buddhistický řád původně ustanoven byl jen pro muže. Podřízené postavení ženy, jak odpovídalo tehdejšímu názoru indického vůbec, buddhismus tradičně sice přijal, ale připuštěním žen do řádu, zřejmě, ač nepřímo, prohlásil sebeurčení ženy.

¹⁾ O původu „uposaka“ viz Kernův buddhismus II. str. 8.

²⁾ Liturgie zpovědní obsažena v Patimokkha (sbírce to zákazů kanonu pali), jež se pokládá za nejstarší část Vinaya. Viz R. Seydel. Die Buddhalegende und das Leben Jesu str. 109.

Řád mnišek (bhikkuni, mniška) byl přesně odloučen od řádu mnichů a jemu podřízen. Odvislost ta vysvětluje z osmi pravidel, která jsou základem řehole mnišek. 1. Mniška, ať sebe starší, vždy je povinna sebe mladšímu mnichu vzdávat předepsanou poctu. 2. Nesmí trávit dobu dešťů mimo obvod mnichů. 3. Mniši ustanovují dobu měsíční zpovědi a přednášejí nauku. 4. Když byla minula doba dešťů, oznamuje obec mnichů o slavnosti paravana stížnosti, týkající se mnišek. 5. Mnišky jsou povinny, jestli že se provinily, konat pokání. 6. Doba noviciátu trvá dva roky. 7. Mniška nesmí nikdy mnicha potupit nebo vůbec zle o něm mluvit. 8. Nesmí oslovit mnicha; opačně ano.

Mimo to musí každé právoplatné ustanovení mnišek schváleno být staršími z řádu mnichů. Touto odvislostí mnišek jest si vysvětlit, že — na řídké výjimky — vliv jejich v řádu nedošel náležité platnosti. V buddhismu žena musela přímo zakrtnět. Nejen řeholní odvislost rozvoj ženy stlačovala, hlavně však nedoceněním účelu ženy-matky odsuzoval buddhismus ženu ku pouhému živoření. Kde přirozené poslání ženy nedoceno, tam se ona může jevit jedině — zlem.

Řád žebravých mnichů a mnišek buddhistických byl volným svazem lidí nadšených pro spásu a povznesených nad všednost věcí pozemských. Podstatou mravní hodnoty byl život negativních etností a vrcholem života byla extase, v níž duch lámal okovy hmoty a nazíral do dálek spásy. Mystická stránka ta přerušovala pravidelné výkony smyslů a opájela stavy extatickými své vyznavače. Meditace byly jakýmsi druhem duševního opia bhikšů a bhikkunin. Svět mizel pod nohama a halucinace nabývaly vlády nad dušemi. Stavy vytržení dle různých stupňů

byly rafijemi, které ukazovaly, jak blízko je světec nirvaně.

Nad všemi dokonalými (arahat) stojí universelní buddhové-spasitelé, kteří se byli stali účastnými dokonalého osvícení a časem svým se zjevují ve světě, aby hlásali znova pravdu a spásu, když byly se světa vymizely. Gotama je jedním z nich, jedním z buddhů-spasitelů. Za pět set let přijde nový buddha . . . A to se bude opakovat tak dlouho, až všechny bytosti dojdou nirvany. Ze spásy není vyloučen nikdo. Všichni tvorové dojdou spásy, ovšem v nedohledných řadách věků ale jediné vlastní prací a poznáním svaté pravdy, již se stanou jednou v budoucích existencích schopnými. Velký tento sen spásy universu je důsledkem buddhistické všelásky a ta je opět výsledkem nauky o stěhování se duší. V buddhismu váže solidarita tvorstvo řetězem soucitu. Z něho plynou povinnosti bytostí vyšších (lidí, bohů) k bytostem nižším (zvířatům) a jsou obdobou povinností bratří dospělých k bratrům-dětem. Není se věru čemu divit, že všeláska buddhistická oproti zvířatům vytvořila tak malicherné, přímo směšné předpisy; spíše musíme s obdivem uznat její skvělé přímo výsledky vzhledem k bližnímu.

c) *Buddhistická všeláska.*

Cítit soucit se vším, co žije, je známkou, dle níž se pozná pravý Ariya. (Dhammapada verš 270.)

Všeláska buddhistická je obsahově širší než láska křesťanská (zahrnuje i zvířata), ale co do intensity, motivů a účinnosti, nelze ji nikterak měřit s křesťanskou láskou k bližnímu.

Buddhovi je touha po životě a láska ku tvorům vůbec základní, stěžejnou příčinou všeho utrpení; on utrpení nemiluje, bolest mu není očištným ohněm vyšších dokonalostí. Buddhista hledí uniknout utrpení stůj co stůj. A čtyři buddhistické pravdy sledují jediný účel — podlomit každou vzpružinu životní. Odříkání buddhistické směřuje ku stavu duševní rovnováhy, aequanimity, ataraxie¹⁾. Proto je jeho láska k tvorům jen jakýmsi druhem chladné shovívavosti. Cítí se ve snaze své solidárním s tvorstvem, a výrazem této solidarity je soucit. „Cítit soucit se vším co žije, je známkou, dle níž se pozná pravý Ariya“²⁾. Dhammapada verš 270. Buddhista neodpírá zlu, ježto odpírání by rušilo stav jeho duševní rovnováhy; jemu není známou obětovná láska pro blaho bližního jako cíl životní proto, že každý výkon životní je v podstatě výrazem bolesti a obětování se za bližního káže žít a prodlužuje jen utrpení³⁾.

¹⁾ Cariya Pitaka III. 15. Oldenberg 342. 3: „Ke všem jsem stejným, i těm, kteří mi zle činí i těm, kteří dobře. Přízně a nenávisti neznám. Radost a bolest mnou nehne, ve cti a beze cti jsem stejným. To je dovršením mé rovnováhy“. Srovnej Dhammap. C. XXIII. Dham. verš 211: „Kdo nezná ani lásky ani hněvu, ten je dokonalým“.

²⁾ Ariya jest v buddhistickém smyslu dokonalý, vyvolený, jenž došel nirvany.

³⁾ Max Schreiber (Buddha und die Frau str. 93—94) mluví o rozdílu křesťanské a buddhistické mravouky: Láska je křesťanství základním motivem konání, jehož buddhismus nezná. Buddha zná místo ní jen povinnost soucitu. — Láska je aktivní, soucit pasivní; milovat znamená dobře činit, soucit pak jen s jiným zlé trpět; láska je překonáním sebe, zřeknutím se vlastního já ku blahu milovaného; soucit nežádá oběti ale nechává vlastnímu já dostatečné pole. Zde opět se jeví pravá tvářnost buddh. etnosti, která přes všechna krásná slova: soucit, tichost, trpělivost, laskavost a. j. v poslední příčině je sobectvím atd.

Životním cílem buddhisty jest útek ze života a utrpení. Proto bychom marně hledali v buddhismu onoho hřejivého tepla v poměru k bližnímu, jež uvedl do světa teprve Kristus, prohlásiv lásku za cíl životní a posvětiv utrpení svojí trnovou korunou a krvavým křížem. Není v buddhismu nadšeného sebeobětování pro blaho bližního, jež láskou k utrpení zapaluje duše, a jemuž utrpení je očistným ohněm vyšší dokonalosti¹⁾. Slovem: křesťanství káže žít a učit trpět, buddhismus neguje život a ukazuje cestu, jak možno uniknout bolesti²⁾. V buddhismu je trpná láska skrytým sobectvím, v křesťanství je trpná láska jen stupněm k lásce činné, která je jeho účelem. O širokých obzorech křesťanské lásky, zakládajících se na království synů Božích na zemi a o pohnutkách lásky té vůbec ani nemluví . . . Tím ovšem nezneuznávám ceny buddhistického soucitu. Srovnáním chtěl jsem upozornit na rozdíl. Uvedu frappantní paralelu. Buddha mluví (G. B. Reden. Neumann I. str. 300): Když lidé, bratři moji, s mnichem nezdvořile, nelaskavě, hrubě nakládají budou, pak mnich uvažuje následovně: Mé tělo je přece k tomu, aby je pěstmi bili, kamením na ně házeli, holemi tloukli a meči zraňovali . . . Ale zocelenou bude

¹⁾ Srovnej výroky M. Eckharta (Über die Abgeschiedenheit): Nejrychlejší zvíře, které vás nese k dokonalosti, je utrpení; neboť nikdo nepožívá víc věčné blaženosti nežli ti, kteří s Kristem stojí v největší hořkosti. Není nic trpěho, než bolest a nic sladšího, než vzpomínka na přetrpěnou bolest. (Gelitten-haben).

²⁾ Výroky Kristovy o pokoře, trpělivosti, jeho napomínání milovat nepřátele a žehnat těm, kteří nám zlořečí, nalézají skorem rovnocenné příklady u Buddhy; ale vznikají z cela rozdílných pohnutek. Buddhovi je vytrpěná křivda umrtvováním, Kristu pak prostředkem k novému názoru životnímu. H. St. Chamberlain Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts str. 203.

má síla, nezlomnou; vědom jsem si svého pravého poznání, nezdolné, klidné je mé tělo . . . Chtějí-li, ať jen mé tělo pěstmi bijí, kamením na ně hází, holemi tlukou atd . . . A v Dhammapadě (verš 3.—5.) se píše: „Kteří se obírali myšlenkami: nadávali mi, bili mne, potlačovali, olupovali, těch nepřátelství nebude konce. Kteří ze srdce vylučují myšlenky: nadávali mi, bili, potlačovali, olupovali mne, těch nepřátelství přestává. Neboť nepřátelství se nehasí nepřátelstvím. Tak zní staré pravidlo.“ Oproti znění těchto buddhistických výroků cituji z „Fioretti di san Francesco“¹⁾ hlavu VIII. Tak nejlíp vynikne rozdíl mezi buddhistickou a křesťanskou láskou.

Když jednou sv. František přicházel z Perugie k Panně Marii Andělské s bratrem Lvem času zimního a ukrutná zima jej trápila, zavolal na bratra Lva, který šel napřed, a pravil: „Bratře Lve, ačkoliv „minorité“ v každé zemi dávají veliký příklad svatosti a dobrého vzdělání, nicméně napiš a pilně zaznamenej, že není v tom dokonalé radosti.“ A kráčeje cestou dále, zvolal sv. František po druhém: „Ó bratře Lve, byť minorita osvěcoval i slepé, narovnával ochromené, vyháněl ďábelstva, navracel slyšení hluchým a chůzi chromým, řeč němým, ano křísil i umrlé ode čtyř dnů, napiš, že v tom není dokonalé radosti.“ A popořed kousek, zakřikl hlasitě: „Ó bratře Lve, kdyby minorita znal všechny jazyky, všechny vědy a všechna písma, jakož i kdyby znal prorokovat a zjevovat nejen věci budoucí, ale i tajemstva svědomí a duší, napiš, že v tom není dokonalé radosti.“ I šli zase kousek dále a svatý František zvolal zase hlasitě: „Ó bratře Lve, ovečko boží, byť i

¹⁾ Kvítka sv. Františka, přeložil K. D. Lutinov, str. 26.

minorita hovořil jazykem andělským a rozuměl běhům hvězd a silám bylin, a byť mu byly odhaleny všechny poklady světa a byť poznal síly ptáků a ryb a veškerých živočichů a lidí a stromů a skal a kořenů a vod, — napiš, že není v tom dokonalé radosti.“ Zašli ještě kus a sv. František volal hlasitě: „Ó bratře Lve, kdyby bratr-minorita uměl tak dobře kázat, že by obrátil všechny nevěrce na víru Kristovu, napiš, že není v tom pravé radosti.“ A když takové mluvení trvalo již dobré dvě míle, bratr Lev s velikým udivením se ho tázal řka: „Otče, prosím tě pro Boha, abys mi řekl, kde že je radost dokonalá?“

A sv. František mu odpověděl: „Až budem u Panny Marie Andělské promoklí deštěm, skřehlí zimou, zamazání blatem a sklíčení hladem a zaklepeme na bránu klášterní a vrátný přijde nadurděný a řekne: Kdo jste? a my řeknem: Jsme dva z vašich bratří a on řekne: Nemluvíte pravdy, ale jste dva pobudové, co se potloukáte a šidíte svět a ukrádáte chudým almužny, vari odtud! — a neotevře nám, nechá nás venku stát ve sněhu a vodě, v zimě a hladu až do noci, — a když my takovou křivdu a takovou ukrutnost a takové vyprovazení sneseme trpělivě, aniž bychom se pohoršili, aniž bychom reptali proti němu, a pomyslíme-li pokorně a v duchu lásky, že tento vrátný nás v pravdě zná, že Bůh mu dává mluvit proti nám: Ó bratře Lve, napiš, že tu jest dokonalá radost. A když budeme klepati dále a on vyjde dozlobený a jako syčáky dotěrné nás bude odhánět s nadávkami a poličky volaje: Táhněte odtud, lotřenci ošemetní, jděte si do špitálu neboť u nás nebudete ani jíst ani noclehovat. A když my to sneseme trpělivě a s radostí a s láskou: Ó bratře Lve, napiš, že v tom

je dokonalá radost. A když my, dohnání hladem a zimou a nocí, přece budeme silněji klepat a volat a prosit pro lásku Boží s velkým nářkem, aby nám otevřel a pustil nás přece dovnitř, a on ještě více pohoršený řekne: Tohle jsou darebové dotěrní, já jim vyplatím pořádně, jak toho zasluhují; a vyjde se sukovicí a chytne nás za kapuce, udeří námi o zem a povalí nás do sněhu a napráší nám tou holí od hlavy do paty, — a když my to sneseme všechno trpělivě a s radostí, uvažující muka Krista pozeňnaného, která máme snášet z lásky k němu, ó bratře Lve, napiš, že zde, v tomto je dokonalá radost. A protože poslyš konec, bratře Lve. Nade všechny milosti a dary Ducha sv., které Kristus popřává přátelům svým, jest i vítěziti nad sebou samým a ochotně pro lásku Kristovu snášeti muka, křivdy a pohany a nehody, neboť všemi ostatními dary Božími nemohli bychom se chlubit, proto že nejsou naše ale Boží. Proto praví apoštol: Co máš, abys neměl od Boha, a když jsi to obdržel od něho, proč se chlubiš, jako bys to měl ze sebe? Ale v kříži, trápení a soužení se můžeme chlubit, anť praví apoštol: Nechci se chlubit než v kříži našeho Pána Ježíše Krista.“

Již v těchto dvou případech (a mohl bych podobných uvést celé řady) jeví se frappantní sice podobnost formální, ale různost zásadní lásky křesťanské a buddhistické. Není třeba šířit se o rozdílech příčin a účelů obou; jsou podstatně úplně protichůdné. Z uvedených příkladů vyčítí jistě každý ráz buddhistické passivity, která ukrývá se před utrpením za hrubou bezcitnost, hledá v nedokrevné ataraxii nejvyšší cíle životní — a podstatu lásky křesťanské, která před bolestí neprchá ale

láskou k utrpení touží roztavit duše, aby je slila v mystickou jednotu s Bohem milosrdenství a slitování.

Buddhistická láska k nepřátelům je jen podmínkou zdárného pokroku na cestě k nirvaně a směřuje vlastně ku všeobecnému míru a svornosti. Neboť mír a svornost jsou mnichu nezbytnými, aby se nerušeně mohl věnovat svému povolání a dojít cíle. „Nesplácej zlé zlým“ je tedy jen prostředkem dosáhnout nerušeného klidu, proto že jen za míru s okolím možno pracovat na vlastní spáse.

A věru marně bychom hledali v buddhismu hrdinů účinné lásky, jakých má křesťanství celé legie! —

Když vypukl v bratrstvu svár a rozvadění bratří se byli obrátili na mistra, aby rozhodl jejich spor, vypravoval Buddha povídku, jež ve výtahu následuje¹⁾.

V Benares žil mocný král Brahmadatta. Chtěje rozšířit svoji říši, přepadl svého souseda, krále Dirgheti z Kosaly, porazil, a říše zbavil. Dirgheti prchl se ženou a po dlouhém bloudění přišel do Benares a usadil se vně města, v chatrči hrnčářově. Královna povila manželu syna a nazvala ho Dirghayu. (Dirgheti značí „trp dlouho“ a Dirghayu „žij dlouho“). Když byl Dirgheti syna vychoval a ve všelikém umění vyučil, poslal jej ze strachu před Brahmadattou z domu. Brzy nato byl Dirgheti poznán, jat, a s manželkou na popraviště veden. Měli být rozčtvrceni. Když byl Dirgheti veden ulicemi, spatřil v zástupu syna, který právě přišel navštívit rodiče. Chtěl synu svému dát poslední radu. Aby však syn zůstal nepoznán, zvolal hlasitě do zástupu: Dirghayu, synu můj, nehleď příliš daleko ani příliš blízko, neboť záští se nehasí záštím ale potlačením záští přestává

¹⁾ P. Carus, Evang. B. 120 etc. dle Mahavagga.

nepřátelství! Dirgheti byl s manželkou popraven a mrtvoly jejich postaveny na pranýř hanby. Dirghayu v noci zpil stráže silným vínem, unesl mrtvoly rodičů a tajně spálil, prokázav jim předepsané pocty. Vyplakav se v lese, vrátil se do Benares a vstoupil do služby v královských stájích, v nichž se chovali sloni. Král Brahmadatta, dovědév se o smělém činu syna Dirgheti-ho, bál se pomsty jeho a měl se na pozoru. Dirghayu uměl překrásně zpívat a hrát na loutnu. Král v jedné bezesné noci slyšel krásný zpěv Dirghayu-ův a dal si zpěváka předvolat. Mladík se králi zalíbil a musel na rozkaz králův zůstat u dvoru. Obveseloval krále svým zpěvem a dobyv si úplné důvěry královy, postupoval v hodnostech. Jednoho dne se vypravil král Brahmadatta se svojí čeledí na lov; čeleď se rozběhla a král osaměl s Dirghayu. Unaven honbou, položil hlavu svému průvodci na klín a usnul. Myšlenky pomsty vřely v srdci Dirghayu; — sahal k meči aby pomstil své rodiče. Ale vzpomínka na poslední slova otcova — „nehleď příliš daleko ani příliš blízko, neboť záští se nehasí záštím ale potlačením záští přestává nepřátelství“ — kázal mu schovat meč. Třikrát vzkypěla msta v srdci Dirghayu-ovu a třikrát ji srazila vzpomínka na slova otcova. Král procitl z neklidného spánku; viděl ve snách Dirghayu s taseným mečem. Vyděšeného se táže Dirghayu na příčinu leknutí. Když král příčinu poví, položí mladík levou ruku na hlavu královy a pravou tasí meč řka: „Jsem Dirghayu, syn krále Dirgheti. Hodina pomsty nadešla!“ Brahmadatta prosí o milost. Dirghayu bez hořkosti a hněvu odpovídá: „Jak ti mohu život darovati, když tebou můj život ohrožen; ty daruj mi život; darujme si jej vzájemně.“ I darovali si vzájemně život a přísahou se zavázali, že si škodit nebudou.

Pak žádal Brahmadatta za vysvětlení slov, která byl nešťastný Dirgheti volal do zástupu. Dirghayu vysvětluje: slovy „nehleď příliš daleko“ myslel otec „nedopusť, aby tvé nepřátelství příliš dlouho trvalo“; slovy pak „nehleď příliš blízko“ chtěl říci „nerozdvojuj se příliš rychle se svými přáteli“ a slovy „záštím se nehasí záští atd.“ rozuměl otec „král tě zbavil říše, otce, matky; pomstíš-li se a zabiješ-li jej, bude se ti obávat, že jeho přívrženci budou krále na tobě a tvých přívržencích mstít a nepřátelství nebude konce“. Teď jsme si vzájemně život darovali a nepřátelství ukončeno. Obdivoval král moudrost Dirghayu-ovu a vrátil mu vše, co byl odňal jeho otci, a nadto ještě i svoji dceru mu dal za manželku.

Obdivujeme-li v uvedeném vypravování rozumnou zásadu jednání obyčejného buddhisty — Dirghayu¹⁾ — žasneme přímo v povídce o Viṣvāntarovi nad trpností buddhisty — dokonalého, — jenž v naprosté lhostejnosti, vlastně bezcitnosti hledá cíl životní.

Povídku o Viṣvāntarovi, jež je z nejdojemnějších celé povídkové literatury indické, vypravuje Cariya Pitaka I. 9²⁾. Buddha ve své poslední existenci slul Viṣvāntara. Byl synem krále Sanje a měl za manželku šlechtyni Madri. Madri porodila Viṣvāntarovi dvě děti, syna Jálina a dceru Krisňajinu. Viṣvāntara měl zázračného bílého slona, který uměl svolávat déšť. Když v říši Kalinga vznikl z velkého sucha hrozný hlad, poslal král ku Viṣvāntarovi osm brahmanů a prosil o slona. Viṣvāntara litoval, že víc nežádají a ochotně splnil žádost poslu

¹⁾ H. Oldenberg (Buddha str. 340) vidí v buddhistické zásadě „nesplácej zlé zlým“ jen rozumnou politiku.

²⁾ Kern-Jacobi I. 382. (Srovnej E. Hardy 69 a Oldenberg 347).

řka: „Kéž se skutkem tím stanu buddhou!“ Když se dověděli obyvatelé, co se bylo stalo, spěchali k otci princovu a stěžovali si, že princ darem svým jejich zemi zbavil požehnání. Král poslal na žádost lidu syna do vyhnanství na horu Vakragiri. Klidně a beze smutku vyslechl Viṣvāntara rozhodnutí otcovo, rozdal vše, co měl a doprovázen věrnou manželkou, která dobrovolně se rozhodla sdílet s manželem vyhnanství, vsedl s dětmi do zapřaženého vozu a jel do vyhnanství. Na cestě jej dohonili dva brahmani a žádali o koně. Viṣvāntara ochotně splnil prosbu jejich. Bůh Indra poslal pak dva anděly v podobě koňů, aby dále táhli vůz. Na další cestě potkali starého brahmana a ten prosil o vůz. Viṣvāntara slezl s vozu, vzal děti do náruči a bral se pěšky s manželkou dále. Když putovali říší otce Madri, nabízel král Viṣvāntarovi vladařství — ale marně. U hory Vakragiri žil potom Viṣvāntara s manželkou a dětmi životem asketským. Tam přišel brahman Jujaka a prosil Viṣvāntaru o jeho dvě děti. Viṣvāntara v nepřítomnosti manželčině odevzdal, věda že se jinak buddhou nestane, brahmanovi plačící děti řka: „Kéž se skutkem tím stanu vševědoucím“. Brahman vzal děti a odešel. Sestupuje s jednoho pahrbku, skouzl, padl na zemi a zůstal v bezvědomí ležet. Děti přehly zpět k otci. Nadarmo Jalin prosil otce, aby jej, musí-li se tak stát, daroval jinému brahmanovi (Jujaka že je příliš ošklivým), sestru však aby nechal u matky. Zatím vrátil se Jujaka všecek krvácející (vypadal jako kat po popravě), svázel vzpírající se děti a hnál je holí před sebou. Viṣvāntara litoval dětí ale ještě více matky (meškala v lese a neměla ani tušení, co se děje). Když se ubohé děti braly kol míst, na nichž si tak rády kdysi hrávaly, zvolaly s pláčem:

„S bohem, stromy, které záříte květy, s bohem, jezero, v jehož vodách jsme se brouzdávaly, s bohem, ptáci, kteří jste nám nejkrásnější písně pěli a vy, sylfidy, jež jste před námi tancovaly! Vyřídte matince naší náš pozdrav poslední!“ — Jaké bylo hoře matčino, když vrátivši se, děti nenašla! Nadarmo prosila muže o vysvětlení. Vičvantara mlčel. Všecka zoufalá běžela do lesa hledat své miláčky. Když se dlouho nevracela, šel znepokojený Vičvantara za ní do lesa a našel ji omdlelou. Vzkřísiv ji, vysvětlil ubohé, co se bylo s dětmi stalo, a že tak učinil, aby dosáhl hodnosti buddhy, ta že je cennější nežli tisíc dětí. Bůh Indra viděl, co se dělo a obávaje se, aby někdo neodvedl šlechtinou Madri, vzal podobu starého brahmana, šel k hoře Vakragiri a prosil Vičvantaru o jeho ženu, že je starý, nemá nikoho a potřebuje otrokyně. Madri byla ochotnou pro buddhovství manžellovo se obětovat. Brahman ji přijal řka: „Princezna patří mně; co jinému náleží nesmíš darovat; chovej ji tedy až do mého návratu!“ Potom se dal Vičvantarovi poznat a sdělil mu, že se bohové radují z jeho dobročinnosti. Ujistil ho, že dosáhne hodnosti buddhy, a že za týden se shledá s dětmi a příbuznými a vladařství že mu bude opět vráceno. Země se zatřásla projevujíc tak svůj souhlas. A stalo se, jak Indra byl předpověděl. Brahman zvláštním řízením bohů zavedl děti ku králi Saňjovi. Ten si přišel pak s četným průvodem, v němž se nalézal vrácený zázračný slon pro syna. Vičvantaru odvedli zpět, aby nastoupil vládu po otcí.

Připojuji zde ještě jednu z nejkrásnějších povídek buddhistické literatury o Kunalových očích. Vyskytuje se teprve v pozdějších buddhistických pramenech severních a vymyká se nápadně ovzduší buddhistickému.

Zní skorem jako mohutný hymnus mystické, živé lásky křesťanské¹⁾. Princ Kunala je synem krále Asoky. Má překrásné oči, zvou jej proto Kunalou (kunala je jméno indického ptáka, který má čarokrásné oči). Žije v ústraní přísné askese. Macecha jeho Tišyarakšita, jdouc jednou kolem poustevny Kunalovy, zahledí se do překrásných jeho očí a vzplane vášnivou láskou ku princí. Kunala nesdílí lásky její a odmítá macechu: „Nemluv tak přede mnou, neboť matkou jsi mi!“ Zhrzená královna vyhrožuje krutou mstou. Nelekaje se vyhrůžek odpovídá Kunala klidně, že umřít pro ctnost je jeho nejzbožnějším přáním: — Stalo se však, že v městě Taxila vypukla vzpoura. Na rady ministrů rozhodl se Asoka poslat Kunalu do Taxila. Dojemně se loučí otec se synem. Ovine ruce kolem jeho šíje a dívaje se mu do čarovných očí praví: „Šťastné jsou tvé oči; jen ti vidí, kteří stále patří do líbezného obličejce princova!“ S úzkostlivou předtuchou hledí otec dlouho do očí synových (věstec jeden byl předpověděl králi, že Kunala v brzké době oslepne) — a pak jej se zármutkem propustí. Kunalu přijmou v Taxile s nadšením a spravedlivému jeho rozhodnutí se obyvatelé ochotně podrobí. Zatím těžce onemocněl Asoka a chtěl povolát Kunalu k sobě. Tišyarakšita však vymluvila králi úmysl ten a slíbila mu, že jej z choroby vyléčí. Když se jí skutečně bylo podařilo krále vyléčit, prohlašuje král manželce, že splní jednu z její proseb. Královna žádá, by směla na týden otěže

¹⁾ Kern, Buddhism II. 394, pochybuje oprávněně o buddh. původu povídky; míní, že pochází z Cařihradu (Kontantin, Fausta, Crispus!). J. Zeyer v „Obnovených obrazech“ zpracoval česky úchvatnou tuto povídku. Obsah podán dle E. Hardy, König Asoka, str. 65—67.

vlády řídit. Hodina pomsty odbila! Zašle do Taxila list, opatřený pravou pečeti královskou, již se byla za noci lstivě zmocnila, a žádá v něm, by Kunalovi byly oči vyloupány. „Asoka mocný a silný nařizuje obyvatelům Taxily, by vyloupali oči nepříteli jeho, který je hanbou rodu Mauryaů,“ zněl obsah listu. Kunala dává rozkaz veřejně přečíst a žádá katany, aby jej vyplnili. Ale nikdo z nich se nechce odvážit tak zločinného skutku. Konečně nabízí princ svůj diadem tomu, kdo vykoná, co nařizuje list králův. Odporný mrzák jeden se rozhodne splnit rozkaz králův. Když byl Kunala odříkal verše o pomíjejícínosti, jimž ho byli mniši naučili, obrátil se k mrzáku a řekl: „Vylup jedno oko a polož mi je na dlaň.“ Když za nářku a pláče lidu první oko bylo vyloupnuto, bere je Kunala do ruky a praví: „Proč nevidíš více předmětů, jež jsi byla právě viděla, hrubá, masitá koule? Jak se přec mylí a jaké hany zasluhují blázni, kteří na tobě lpí a myslí: to jsem já. Oni však, již v tobě jen klamnou bublinu vidí, unikají utrpení!“ Tak smýšleje, dosáhl Kunala prvního stupně svatosti. Když pak i druhé oko drží v ruce, povídá: „Oka z masa, jehož těžko lze nabýt, jsem byl sice zbaven, ale získal jsem zato oka dokonalého, oka moudrosti. Pak-li že mne král více nebude zvat svým synem, tož stal jsem se synem ušlechtilého krále dharmy (zákona Buddhova). Ztratil-li jsem říši, která jen bolest a utrpení plodí, pak jsem nastoupil pravou vládu, již končí hoře a bolest.“ Když se brzy potom dověděl Kunala, že rozkaz nevyšel od krále ale od královny, řekl: „Kéž dlouho sprovází štěstí život a moc tu, která vymyslela prostředek, jímž se mi dostalo spásy!“ Doprovázen věrnou manželkou Kancanamalou odchází z Taxila a hrou na loutnu si vyžebrovává vezdejší

chléb. Na žebravých toulkách přijde do Pataliputra, sídla otcova, a zpívá při průvodu loutny píseň o tom, jak oči tělesných byl zbaven a jak našel světlo pravdy. Král slyší zpěv žebrákův a poznává hlas svého syna. Dá si žebráka předvést ale nemůže v sešlém, otrhaném slepci poznat Kunalu (nemá ani tušení o tom, co se bylo stalo). Zlou předtuchou však znepokojen táže se slepce, kdo jest. Když slyší, že to syn jeho Kunala, padne do bezvědomí. Vzpamatovav se, vrhá se Kunalovi do náruči a žádá od něho, by mu všechno vypravoval. Kunala se zdráhá: „Jak mohu říci, že jiní to učinili, co je ovocem mých vlastních činů? Zlé jsem páchal a proto jsem se znovuzrodil, abych pykal.“ Konečně povolí Kunala naléhání otcovu a vyjeví vše. Král zuří a vymýšlí případná muka, jimiž by ztrestal zločinnou ženu. Nadarmo prosí Kunala za život nešťastnice: „Jednala-li Tišyarakšita nešlechetně, jednej ty, králi, šlechetně; nezabíjej ženy!“ — Kunala padá před králem na kolena: „Králi, necítím žádné bolesti a krutost, jejíž obětí jsem se stal, nezapaluje v srdci mém ohně zlosti a msty. A na důkaz, že nelhu ale pravdu mluvím, ať se mi vrátí dřívější mé oči!“ A zázrakem v okamžiku vráceny Kunalovi krásné jeho oči. Však ani to neobměkčilo rozněvaného otce; dal Tišyarakšitu za živa upálit a město Taxila krutě ztrestal.

Duch dobroty, blahovůle, shovívavosti, odpuštění, trpělivosti, jak jej projevoval buddhismus, nemohl nepůsobit na okolí. Kolonie mnichů stávaly se často pravým pozhnáním celým krajům. Staří buddhističtí mniši byli kvasem, který z vihar vycházel a vnikal do srdcí chudých i vznešených: vyrovnával široké protivy kastovní, šířil myšlenku spásy a ideály mravní dokonalosti zapaloval nadšené duše.

d) *Buddhističtí věřící (laici).*

Nezabiješ, nebudeš lhát, nepokradeš, nezcizoložíš, nebudeš pociťovat opojných nápojů. (Dham. 246—247).

Buddhistická ethika, zbudovaná na zásadě naprostého odříkání, jest po výtce rázu exklusivního. A proto jen sangha (řád) byla jejím přirozeným výsledkem. Vliv řádu však neobmezoval se na zdi vihary. Žiliť mniši ve stálém styku se světem laickým — hlavně na svých potulkách žebravých — a byli z prvopočátku odkázáni na jeho dobročinnost. Nejen jako ztělesněná myšlenka spásy, obecná tehdy v Indii, účinkoval řád; ještě víc ctnostný život, jímž žili mniši a zásady soucitů, jež hlásali, dobývaly mnichům povlovně přízně okolí.

Širší vrstvy měly obdiv pro mnichy ale necítily dostatečných sil přetrhat všechny svazky se životem a následovat příkladu mnichů. Povstávaly celé řady ctitelů a ctitelek (upasaka, upasika), kteří přízeň řádu projevovali tím, že brali útočiště k Buddhovi, nauce a bratrstvu. Z jejich řad pak nejen se rekrutovali noví mniši ale hlavně vystávali mocní dobrodinci, kteří almužnami valně přispívali ku šíření se řádu. Řád ctitele pokládal za své, ačkoliv si neosoboval nad nimi žádné zákonné pravomoci, aniž právními statuty poměr svůj k nim byl vymezil. Vliv svůj na ctitele řád hlavně uplatňoval morálními předpisy a závazky, které pro laiky stanovil, a jež oni zcela dobrovolně přijímali a zachovávali. Bylo to hlavně patero příkázání, jež ctitelům bylo plnit: 1. nezabiješ, 2. nepokradeš, 3. nezcizoložíš, 4. nebudeš lhát, 5. nebudeš opojných nápojů pociťovat¹⁾.

¹⁾ Dhammapada v. 246—247.

Zachovala se tak zvaná Sigalovada Sutta (společná severním i jižním buddhistům), která obsahuje krásnou sbírku mravních předpisů pro laiky¹⁾. Buddha meškal v bambusovém lese u Rajagriha. Když se byl vydal na obvyklou obchůzku za almužnami, spatřil hospodáře Sigalu, jak se spuštěnými vlasy, v mokré šatě a se složenými rukama se kláněl čtyřem úhlům světa, zenithu a nadiru (místu, na němž stál). Tázán na příčinu svého jednání odpověděl, že tak činí dle slov svého otce. Buddha věděl, že tak činí, aby odvrátil pohromu od šesti stran a vysvětlil mu, v čem záleží pravý způsob chránit se pohromou od šesti stran.

Chce-li se uvarovat pohromou od východu, — jest mu plnit povinnosti k rodičům, od jihu, — povinnosti ku svým učitelům, od západu, — k ženě a dětem, od severu, — k přátelům a příbuzným, od zenithu, — k asketům, od nadiru — k služebným. A na to následuje výpočet povinností dle naznačeného rozdělení.

I. Rodiče a děti.

Rodiče jsou povinni:

1. Zdržovat děti od zlého.
2. Navádět k dobrému.
3. Ve vědách a uměních dát vyučovat.
4. Oženit nebo vdát.
5. Dědictví dětem zanechat.

Dítka jsou povinny:

1. Podporovat rodiče.
2. Plnit rodinné povinnosti.

¹⁾ Rhys Davids, Buddhism 151—155.

3. Majetek zachovat.
4. Hodnými se ukázat dědictví.
5. Památku zemřelých rodičů ctít.

II. Žáci a učitelé.

Žák má ctít své učitele tím, že:

1. V jejich přítomnosti stojí.
2. Je obsluhuje.
3. Poslouchá.
4. Opatřuje tím, čeho jim třeba.
5. Při vyučování je pozorným.

Učitel má přízeň k žákům osvědčovat:

1. Nabádáním k dobrému.
2. Návodem k pozornosti.
3. Vyučováním ve vědomostech.
4. Pochvalou u přátel a druhů.
5. Varováním před nebezpečím.

III. Muž a žena.

Muž je povinen lásku k ženě dokázat tím, že:

1. Ženy si váží.
2. S ní laskavě jedná.
3. Věrnost ji zachová.
4. Pečuje, by od jiných byla ctěna.
5. Opatřuje ji potřebným šatem a ozdobami, jichž stav její vyžaduje.

Žena má povinnou lásku k muži dokázat tím, že:

1. Hospodářství vede v pořádku.
2. Příbuzným a přátelům prokazuje pohostinství.
3. Žije životem ctnostným.

4. Je spořivou hospodyní.
5. Pilnou a zdatnou ve všem.

IV. Přátelé a druhové.

Slušný muž má svým přátelům přízeň projevovat tím, že:

1. Je obdařuje.
2. Zdvořile s nimi mluví.
3. Jejich zájmy podporuje.
4. S nimi jedná jako sobě rovnými.
5. Na svém blahobytu jim podílů přeje.

Oni pak mají svoji přízeň k němu projevovat tím, že:

1. Nad ním bdí, je-li neopatrným.
2. Nad jeho majetkem bdí, je-li lehkomyslným.
3. Útočiště jemu poskytují v nebezpečí.
4. Jsou mu věrni v neštěstí.
5. Rodině jeho přátelství ukazují.

V. Pán a sluha.

Pán má pečovat o blaho poddaných tím, že:

1. Vyměřuje jim práci podle sil jejich.
2. Poskytuje jim potřebný pokrm a mzdu.
3. V nemoci je ošetřuje.
4. Zvláštní lahůdky s nimi sdílí.
5. Zavdy jim prázdno dává.

Služebníci pak jsou povinni:

1. Státí, když pán stojí.
2. K odpočinku se odebrat až po hospodáři.
3. Spokojit se tím, čeho se jim dostává.
4. Vesele a zdatně pracovat.
5. Dobře a uctivě o hospodáři mluvit.

VI. Laici a mniši.

Slušný muž slouží mnichům a brahmanům, když jim přízeň ukazuje:

1. Slovy.
2. Skutky.
3. Myšlenkami.
4. Ochotně je přijímá.
5. Opatřuje je potřebami.

Oni pak přízeň svoji projevují, když:

1. Je varují před neštěstím.
2. Nabádají ku ctnosti.
3. Blahovůli k nim chovají.
4. V náboženství vyučují.
5. Pochybnosti jejich zaplašují.
6. Cestu ku spasení jim ukazují.

Sigala se obrátí a stane se upasakou (ctitelem Buddhovým).

Zásadně dojít nirvany mohl jen mnich. Laik ctnostným životem zaslouží si v existencích budoucích stavu dokonalejšího a stává se schopnějším vyššího poznání. Blíží se tedy postupně nirvaně a kruhy existencí jeho se súzují. Proto stav laický pokládán jen za jakousi průpravu k mnišství. Vnitřné blaho, přirozené to ovoce dobrých skutků, je Buddhovi jen paedagogickým prostředkem. Nádhernými obrazy vyličuje štěstí čistého svědomí, aby nadchl lidi ku konání dobra a schopnými je učinil vyššího svého poznání. „Kdo svého vlastního těla je bdělým strážcem, nedovoleného se varuje, povinnosti vždy plní, toho žádost brzy vezme za své“ (Dham. verš 295).

Žítí ctnostně není cílem ale jen pohnutkou. Jen nedokonalé vybízí Buddha, aby konali dobro, dokonalé však napájí vyšší moudrostí. Radost z dobrých skutků je mu jen lákadlem pro děti, neschopné vyššího poznání.

Hospodář jeden měl starý dům. Krovky byly prožrány červy, opory byly trouchnivé a střecha suchá. Jednoho dne vyrazil z domu dým. Příběhne otec a vidí dům v plamenech. Uvnitř však dlí jeho děti, jež velice miluje. Polekaný otec uvažuje, co činit. Varovat děti v domě by nepomohlo; vběhne-li dovnitř, aby děti zachránil, rozběhnou se a zachrání-li jedno, zahynou ostatní. Napadne mu: děti milují hračky; slíbím jim tedy hračky, ony poslechnou a vyjdou z hořícího domu. I volá: „Děti, přinesl jsem vám krásné hračky, vyjděte rychle ven!“ Děti vyběhly z hořícího domu a byly zachráněny. Slovo „hračky“ mysl jejich vzrušilo. A otec jim potom koupil hračky. A děti, když viděly ssutiny domu, poznaly šlechetný úmysl otcův a vlebily jeho moudrost. Tathagata ví, že děti tohoto světa milují pozlátko světských radostí. Proto jim líčí blaho poctivosti, aby duše jejich zachránil před záhubou a poskytuje jim pak duchovní poklady pravdy¹⁾.

¹⁾ P. Carus, Evang. B. § 63.

O zrnech hořčičných¹⁾.

Kisagotami povila svému bohatému muži hošíka. Dítě však onemocnělo a zemřelo. Nešťastná matka všecka zoufalá běhá s mrtvým dítětem v náruči od souseda k sousedu a prosí o lék, jenž by jí vzkřísil mrtvé dítě. Všichni krčí rameny. Plačíc potká žebravého mnicha a obrací se naň s toužou prosbou. Mnich pošle Kisagotami k Buddhovi. Vyhledavši Buddhu prosí Kisagotami: „Pane a mistře, víš o léku, který by vzkřísil mé dítě?“ „Vím,“ odpovídá Buddha, „ale, bych jej připravil, musím mít hrst hořčičných zrn.“ A když rozradostněná matka ochotně slibuje přinést zrna ta, dodává Buddha: „Zrna však musejí pocházet z domu, v němž ani syn, ani manžel, ani otec nebo matka nebo služebník neumřel.“ Matka s mrtvým dítětem v náruči spěchá od domu k domu a žebrá o zrna hořčičná. Lidé jí ochotně nabízejí zrna. Ale táže-li se, nezemřel-li v jejich rodině syn nebo manžel, otec, matka nebo služebník, slyší napořád tutéž odpověď: „Ženo, co mluvíš? Žijících je poskrovnu, mrtvých však plno; nepřipomínej nám těžký zármutek!“ Smutně chodila ubohá Kisagotami od domu k domu a marně hledala hořčičných zrn v rodinách, kde by se nebyli mohli vykázat nebožtíkem. Posléze se vrátila zarmoucená k Buddhovi. Tázel se jí Buddha, našla-li zrna hořčičná. „Ne, těch jsem nenašla,“ odpovídá nešťastná matka, „všude slyším nárek: žijících poskrovnu, nebožtíků plno!“ Poučil Buddha truchlící matku o nestálosti věcí. Život je přeplněn bolestmi a starostmi. Koncem všeho je smrt, jíž propadá vše, co žije. Moudří však,

¹⁾ P. Carus, Evang. B. § 84. Kriša Gautami, Rhys Davids str. 141—142.

IV.

Výbor buddhistických podobenství a legend¹⁾.

Rozséváč²⁾.

Bharadvaja, bohatý brahman, slavil obžinky. Přišel Tathagata s okřínem v ruce a prosil o almužnu. Mnozí z přítomných hluboce se ukláněli před Buddhou, ale bohatý brahman zhruba se osopil na přechozího: „Šramano, orám a seji a tak si opatřuji, čeho třeba ku živobytí; učinil bys líp, kdybys podobně činil, pak bys nemusel žebrot!“ Odpovídá Buddha: „Brahmane, i já orám a seji, a když jsem pooral a zasel, jím.“ „Vydáváš se za rolníka,“ povídá brahman, „kde máš tedy voly, semeno a pluh?“ Buddha: „Čistá mysl je semenem, jež rozsévám, dobré skutky jsou deštěm, který semeno ovlazuje, poznání a moudrost jsou součástmi mého pluhu, zákon je mojí radlicí a horlivost mým tahounem. Tak oraje vymýcejí býlí žádostí a mojí žní je nepomíjející nirvana.“ Brahmana dojala slova a přijal nauku Buddhovu.

¹⁾ Poukazují na novější dílo H. Oldenberga: Die Literatur des alten Indien 1903. V hlavě II. (Die Literatur des Buddhismus) zajímavě pojednáno o rázu a způsobu pohádkové literatury buddhistické (str. 90—129).

²⁾ Rhys Davids dle Sutta Nipata str. 143., Kern I. 205., P. Carus, Evang. B. § 74.

kteří znají podmínky bytí, se nermoutí; neboť pláčem a zármutkem nelze dojít klidu ale bolest jen roste. Kdo hledá mír, musí z rány vyrvat šíp bolesti. Jen pak se uklidní a najde pokoj.

Ztracený syn ¹⁾.

Bohatý hospodář měl syna. Syn opustil otce a odešel do ciziny. Tam přišel na mizinu a stal se žebrákem. Po čase zatoulal se do krajiny, v níž žil jeho otec a žebрал. Otec poznal v žebráku syna a nařídil svým sluhům, aby mu žebráka do domu přivedli. Syn se strchoval, že vzbudil podezření mocného pána a že jej zavrou do žaláře a prchl služebníkům. Otec poslal znovu služebnky za uprchlíkem. Jali žebráka vzpírajícího se a uvedli do otcovského domu. Otec přikázal, aby s ním slušně jednali a přidělil jej jednomu z nich, vzdělanému a vysoce postavenému za pomocníka. Synu se zamlouvalo nové postavení. Zatím otec tajně pozoroval syna a když viděl jeho dobré chování, měl péči o jeho postup. Po mnoha letech dal se synu poznat. Syn se radoval, že našel otce.

Postupně musejí lidé naváděni býti ku poznání vyšších pravd.

Hladový pes ²⁾.

Buddha přišel jednou do říše krutého tyрана. Tyran si dal Buddhu předvolat a žádal jej, by mu dal naučení, které by ho i pobavilo i poučilo. Buddha vypravoval

¹⁾ P. Carus, *Evang. Buddh.* 215.

²⁾ P. Carus 237—238.

podobenství o hladovém psu. Byl jeden tyran, který lid svůj nemilosrdně utlačoval. I přišel bůh Inda, převlečen za lovce s démonem Matali, jenž měl podobu velkého psa. Král přijal lovce i se psem v pohostinu. Ale pes stále tak strašně vyl, že král všecek znepokojen dal předvolat lovce, aby se ho otázal po příčině. Lovec pravil, že pes je hladov. Nařídil tedy tyran, aby dali psu žrát . . . Dali mu vše, co bylo ve spíži, ale pes vyl stále; konečně mu předhodili vše, co jen mohli najít. Pes to sežral ale výt nepřestal. Král se tázal lovce, čím by bylo lze nasytit hladovou bestii. „Masem její nepřátel,“ odpovídá lovec. „A kdo jsou její nepřátelé,“ táže se král. „Kdo páše nepravost a utlačuje chudé,“ praví lovec. — Tyrana pojal stud s lítostí a popřál sluchu učení Buddhovu.

V říši boha Yamy (boha smrti) ¹⁾.

Zbožný brahman měl syna, jež nade vše miloval. Hoch, když dosáhl věku sedmi let, zemřel. Zoufalý otec se vydal na cestu do říše smrti; chtěl uprosit boha smrti, aby mu vrátil dítě. Na cestě přišel k velkému brahmanskému chrámu. Vykonav jisté náboženské obřady, usnul. Měl podivný sen. Zdálo se mu, že na cestě k bohu smrti přišel do hlubokého průsmyku. Tam spatřil šramany kteří byli dosáhli nejvyššího stupně moudrosti. Prosil je, by mu ukázali cestu do říše smrti. Šramani jej poslali do města, v němž dleli dobří duchové a jež každého osmého dne měsíce navštěvoval bůh Yama. Tam zastihl strašného boha a přednesl mu svoji prosbu. Yama řekl: „Syn tvůj žije ve východní zahradě, kde se veselí; tam

¹⁾ P. Carus 245—249.

se odeber a řekni mu, by se s tebou vrátil.“ Rozradostněný otec spěchal na naznačené místo a našel tam svého miláčka, jak si hrál s jinými dětmi. Všem s tváří zářil mír nebeský. Se slzami volal na dítě své: „Synu nepoznáváš více svého otce, který láskou k tobě umírá? Vrať se se mnou do světa živých!“ Ale syn nechtěl o otci ani slyšet, ano plísnil jej, že užívá slov jako otec a syn. Ve svém nynějším stavu že nezná slov těch, ježto je prost všeho klamu. Když brahman procitl ze sna, vyhledal Buddha, aby mu zjevil zármutek svůj a hledal u něho útěchu. Našel mistra v Jetavaně a vypravoval mu vše, co se bylo stalo. Mistr poučil brahmana, že člověk v jiné existenci žije životem, pro nějž rodinné svazky nemají žádného významu. A že moudrý člověk poznáním pomíjejícínosti všech světských vztahů ničí příčinu zármutku a zbavuje se veškeré bolesti.

Nečistota ¹⁾.

Buddha žebrał kdysi v Šravasti s okřínem v ruce o almužnu. Zastavil se u domu jednoho brahmanského kněze, který právě na domácím oltáři obětoval. „Táhni odtud, mnichu, bídny šramane, jsi nečistý!“ — osopil se kněz na Bhagavanta ²⁾. A Požehnaný klidně odpověděl: „Nečistým je člověk zlostný a nenávistný, bezbožný a pokrytecký, nevědomec a podvodník, svárlivec a sobec, hříšným žádostem oddaný a nešťtící se hřešit! Rodem však se nestává člověk čistým nebo brahmanem, ale skutky činí člověka nečistým, skutky činí člověka brahmanem.“

¹⁾ Sutta Nipata. Z pali přeloženo od V. Faustbolla 2. díl sv. X.

²⁾ Bhagavant značí ctihodný a je jedním z četných titulů Buddhových.

Buddha smiřuje rozvaděné ¹⁾.

Dva králové chystali se k boji pro říční jednu hráz. Buddha přišel ještě včas a prosil krále, by mu pověděli příčinu sváru. Když se bylo stalo, tázal se Buddha, má-li násyp nějakou zvláštní cenu. Po záporné odpovědi táže se Buddha: „Není-liž pravda, že v boji, jímž se utkáte, zahynou mnozí z vašich lidí a vy sami, králové, život svůj vydáváte v nebezpečení?“ „Pravda,“ odpovídají králové. „A nemá život lidský více ceny než hromada hlíny?“ táže se Buddha. „Neocenitelným je život lidský,“ praví králové. „Chcete tedy to, co je neocenitelným dát v sázku za to, co ceny nemá?“ táže se Buddha. — A králové se usmířili.

Slepec od narození ²⁾.

Řekl slepec od narození: „Nevěřím v světlo a jeho jevy; není barev, není slunce, ani měsíce ani hvězd. Nikdo těch věcí neviděl!“ Marně se pokoušeli přátelé, aby slepce o opaku přesvědčili. Stále odpíral: „Vše je klamem; kdyby bylo barev musel bych je hmatat a cítit.“ Lékař smíchal čtyři léky a těmi vyléčil slepce, že viděl.

Tathagata je lékařem a čtyři léky jsou čtyři svaté pravdy.

¹⁾ Dle S. Hardy, A Manual of Budd. podává P. Carus 236—7.

²⁾ Dle Saddharmapundarika-Sutra (Lotos dobrého zákona). Srovnej R. Seydel, vícekrát citované dílo str. 52, poznámka 64.

O ukrutném jestřábovi¹⁾.

V jedné z dřívějších existencí žil Bodhisavatta (osvícený, titul Buddhy) jako lesní bůh v jednom stromě u lotosového jezera a byl svědkem podivného příběhu. Voda jezerní za parného léta nápadně opadla. Jestřáb jeden si umínil, že příležitosti té využítuje, aby ryby v jezeře sežral. Postavil se na břeh a stavěl se zamyšleným. Když se ho ryby tázaly, proč je tak smuten, oznámil jim, že starosti o ně jej znepokojují. Rybník vysychá a snad vyschne zcela a ryby musejí bídne zahynout. Znepokojené ryby prosí jestřába o radu, co mají počít. „Chcete-li dle mé rady jednat,“ povídá, „přenesu vás jednu po druhé v zobáku do blízkého, velikého jezera, jež lotosové květy všech barev zakrývají.“ Ryby nedůvěřují jestřábovi, ježto doposud nebylo slycháno, aby jestřáb přál rybám. Klame je, aby je mohl požrat. Aby jestřáb důvěry ryb získal, žádá, by jedna z nich se přesvědčila o jeho pravdomluvnosti. Ryby vyzvaly velkou, na jedno oko slepou družku, aby se dala přenést. Vzal jestřáb rybu a zanesl ji do jezera, by se přesvědčila o pravdě jeho slov a pak ji opět zpět odnesl. Uvěřily ryby jestřábu a prosily ho, by je jednu po druhé přenášel. Jestřáb vzal nejdřív jednookou rybu, odnesl ji na strom „krataeva“, jenž stál u břehu onoho jezera, tam ji usmrtil, maso sežral a kosti pohodil na břeh. Tak učinil všem rybám. V jezeře zůstal jediný rak. I na toho dostal jestřáb chuť a nabídl se, že jej přenese. Rak by se rád byl dal přenést, ale — chytrák — nevěřil jestřábu a řekl: „Dovolíš-li, abych se jedním klepetem přidržel tvého krku, půjdu s tebou.“ Jestřáb netušil lsti a svolil. Rak se tedy přimkl klepetem

¹⁾ Kern-Jacobi „Der Buddhismus“ I. 328—332.

ku krku jestřábovu a řekl: „Tedy vzhůru!“ Jestřáb donesl raka nejdřív na místo, odkud bylo vidět jezero, potom však se dal směrem ku známému stromu. Povídá rak: „Strýče, jezero leží tam a ty mne neseš sem!“ Jestřáb na to: „Jsi mi drahým synovcem, jenž mnoho dá na svého strýce; zdá se, jako bys mi chtěl poroučet! Viz hromadu kostí! Jako jsem pojechl hloupé ryby, učiním i tobě.“ Na to rak: „Ryby zahynuly svojí zpozditostí, na mne však nevyzraješ. Uškrtním tě, a musím-li zahynout, věz, že zahyneme spolu.“ — Přitiskl klepeto a škrtil jestřába, až s pláčem žebroňil: „Pane, nesním tě, daruj mi život!“ Rak na to: „Ano, ale musíš mne snést do jezera.“ Jestřáb se vrátil s rakem k jezeru a složil jej do bahna břehu. Však nežli se rak pustil do vody, přerezal jestřábu klepetem krk jako se stéblo přetíná nůžkami.

Bajku tu vypravoval Buddha za zvláštních okolností. Jakýsi krejčí byl totiž hotovitelem a dodavatelem oděvů pro řád a měl zvyk klamat své odběratele a chlubit se svojí chytrostí. Leč jeden z jeho přátel vyzrál na chytráka a úskokem jej přivedl na mizinu. Bajkou chtěl Buddha ukázat, že čím kdo hřeší, tím bývá i trestán.

Uprchlý zloděj¹⁾.

Když byl Tathagata rozeslal své učenníky, putoval s místa na místo až přišel do Uruvilvy. Posadil se pod stromem v lesíku, aby si odpočinul. V lesíku meškala tehdy právě společnost a když se vyrážela, přišel zloděj,

¹⁾ Mahavagga. Carus § 82.

ukradl část věcí, které měli a prehl. Zpozorovali krádež a jali se hledat zloděje. Uzřeli Tathagatu sedícího pod stromem a tázali se, neviděl-li zloděje. Tathagata řekl: „Co se vám zdá prospěšnějším, najít zloděje nebo sebe?“ Řekli: „Najít sebe!“ „Posaďte se tedy,“ řekl Tathagata, „budu vám hlásat pravdu.“ Posadila se celá společnost a poslouchala kázání Tathagatovo. Když pak poznali pravdu, velebili nauku a uchýlili se k Buddhovi.



Závěrek.

Původní buddhismus, jevíci se v podstatě kriticismem vládnoucího brahmanského dogmatismu¹⁾, ústí ve svých důsledcích v čiré negaci. Popíraje po stránce spekulativní veškerou individuální realitu (Bůh, duše, svět), vrcholí v nihilismu a odmítá každou formu náboženství a kultu. Stránka praktická pak je jen výslednicí theoretické negace a směřuje celou podstatou své záporné mravouky ku mrtvému quietismu.

Původní buddhismus nemůže žádným způsobem slout náboženstvím, — je a zůstane vždy filosofickým pokusem. Domnělý jeho kult tvoří jen průhledný závoj, který nedovede zakrýt pravé jeho tváře. Dobře podotýká Dr. J. Silbernagl (viz *Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung*. Mnichov 1903, str. 33): „Svojí podstatou náboženským elementům cizí, nasadil si buddhismus masku, aby se jevil jako nábo-

¹⁾ F. J. Ščerbatskoj, *Teoria poznania i logika po učeniu pozdnějších buddhistov*. Petrohrad 1903, predislovje str. XI. V oboru filosofie spočívala zásadní různost buddhismu a brahmanismu v tom, že brahmanism se zabýval hledáním skutečně bytujícího (istinnosučago), kdežto buddhism prohlásil je za nepoznatelné. V tom smyslu jest rozumět pověstnému buddhistickému atheismu, nihilismu a pessimismu. Buddha popíral jsoucnost Boha, jsoucnost duše, jsoucnost skutečného štěstí. Ale jeho popření je vlastně popřením dotyčného tvrzení brahmanského, které dokazovalo jsoucnost jednoho Boha, věčné duše a pravého štěstí, záležejícího ve spojení duše individuální s duší světovou.

ženství, zavedením quasikultu; je filosofií v rouchu náboženském“. Podobně píše Siebeck, Religionsphilosophie str. 237 etc. F. J. Ščerbatskoj, ruský znalec buddhismu, pokládá jej prostě za filosofický pokus kritického poznání. S toho stanoviska hledí pak objasnit a odůvodnit rozpor původního buddhismu s buddhismem pozdějších škol a praví: — „takovému pojmání buddhistického učení nikterak neodporuje fakt, že ono náboženství předkládalo svým pozdějším vyznavačům rozvitý a pestrý vnější kult Buddhy, různých Buddhů, Bodhisatvů, svatých, bohů, polobohů atd. Buddhisté jasně vyslovují myšlenku, že pro toho, kdo je způsobilým vydat se na cestu poznání, náboženský kult nemá žádného významu. Těm pak, kteří nejsou způsobilými myslit abstraktně, třeba dát vnější formu, symboly srdcem přístupné, v které absolutní pravdy se vtělují a mohou být chápány každým dle jeho schopností. V Lankaavaratě se uvádí, že obřadné náboženství je potřebné jen lidem nevypělým a mladým; vypělým že je nahrazuje filosofie. Proto také v buddhistických klášterích často veřejně vystavovány malby nebo obrazy, jež by měly zobrazit filosofické učení, na příklad názor buddhistický o zákonu příčinnosti, a zvláště mnich vysvětloval návštěvníkům význam takové malby. Rozumí se samo sebou, že naznačená zde črta, vlastní různým buddhistickým školám, nesmí být brána ve všeobecném významu. Na př. škola Lokottoravadinů učila, že Buddha byl bytostí nadpřirozenou, že Bodhisatvové měli tělo duchové a proto jejich matky a ženy zůstávaly pannami (Mahavastu I, 218); jen taková a podobná tvrzení mohla být předmětem víry“¹⁾.

¹⁾ F. J. Ščerbatskoj, Teoria poznania i logika po učeniu pozdnějších buddhistov, str. 12., I. poznámka.

Srovnáme-li původní buddhismus filosofický s pozdějším buddhismem, žasneme přímo nad jeho náboženskou formou, již tokem věků byl přijal. To není buddhismus ale jen monstresní karikatura Buddhova učení. O původní nauce Buddhově platí věru slova, jichž byl jeden z jeho pozdějších filosofů, Darmakirti, v VII. století po Kristu o svém systému užil: „Učení mé podobá se oceánu, není pro ně možno najít důstojných adeptů, jako není ve světě bytosti, která by obsáhla oceán; hlubina jeho nemůže být vymezena ani lidmi vyššího rozumu a tudíž i to, co je v něm skutečně cenným, zůstane skryto i těm, kteří se ze všech sil snaží to poznat. — Jemu podobá se i systém učení mého a nemůže být pochopen ani lidmi vyššího rozumu, ježto je transcendentální a pravé bytí (věc v sobě) v něm je nepoznatelným. Jako vody oceánu nikomu se nesdělí, tak i učení moje zanikne se mnou“¹⁾.

Původní buddhismus zanikal čím více na sebe bral formu náboženskou. A dějiny náboženského buddhismu jsou pak jen dějinami pouhých rozkolů a zůstanou asi dlouho zahaleny neproniknutelným šerem východních mytů a legend.

Nebyla to však původní forma nauky Buddhovy, již buddhismus děkuje své velkolepé rozšíření na východě²⁾. Náboženské potřeby proměnily filosofa v bytost božskou,

¹⁾ F. J. Ščerbatskoj, o. c. XXIX.

²⁾ Kern-Jacobi, der Buddhismus II. 550. — „ale přece všichni musejí uznat fakt, že buddhismus, jak dokázáno, na delší dobu ani arejské, ani dravidické Indy uspokojiti nebyl sto. Tím větší úspěch měl u národů jiných plemen; třeba dobře uvážit, že u velké většiny těchto národů ve formě, která stojí blíže Hinduismu, nežli původnímu učení“.

přízpůsobily nauku jeho názorům jednotlivých plemen, podřídily moci jeho své domácí bohy a vyzdobily kult jeho obřadnictvím¹⁾. A byla to víra v boha Buddhu s jeho naukou soucitu ku všem tvorům, která hlásána nadšenými mnichy dobře zorganizovaných řádů, dobývala povlovně a napořád srdcí východních národů. A diktáty přirozené morálky, tak zřetelně Buddhou pronešené, konaly kulturní poslání své na východě.

V Indii samé buddhismus nebyl sto, aby opanoval, ač mnozí mocní panovníci, jako Cadragupta (315—291 př. Kr.), hlavně Asoka²⁾ (259—222 př. Kr.) a Kaniška (1—50 po Kr.) horlivými jeho vyznavači byli a usilovnou péčí o jeho rozšíření měli. V původní své formě není a nebyl buddhismus nikdy pro vrstvy širší a brahmanismus se svým uceleným a imponantním obětním kultem mocně vzdoroval všem jeho útokům. Hlavně pak rozkolnictví nemálo přispělo ku pádu buddhismu v Indii. To jej rozrývalo a seslabovalo hned od prvopočátku. Již po druhém sněmu buddhistickém ve Vasali (asi 110 let po smrti Buddhově) se počítalo 18 oficiálních sekt³⁾. V prvním

¹⁾ Srovnej Georg Weber, *Allg. Weltgeschichte* I., 287.

²⁾ Asoka sluje právem Konstantinem buddh. O Asokovi jedná Kern-Jacobi II. 368—404, E. Hardy, *Buddhismus* 120 atd., E. Hardy *Asoka*. Podávám zde úryvek jednoho z památných ediktů Asokových. — Edikt 41. mimo jiné píše: — v zákonu (dharma) stojí psáno: náležitě zacházení s otroky a služebníky, poslušnost k rodičům, dobročinnost k přátelům, známým a příbuzným, k asketům a brahmanům, šetření živoucích bytostí. Otec nebo syn, nebo bratr nebo pán nebo přítel a soused ať mluví následovně: To je záslužné, to musím činit. Tak-li jedná, má za odměnu blaho v tomto životě a v druhém životě sklidí odplatu bez konce z tohoto daru zákona.

³⁾ Čínský cestovatel po Indii (roku 399 po Kr.) udává počet sekt 69.

století po Kristu rozpoltilo veliké schisma celý buddhismus na dva hlavní tábory, v nichž postupem času opět četné sekty vybuchly. Jsou to školy Mahayanistů a Hinayanistů.

Hinayanism rozvíjel nauku Buddhovu ve formě orthodoxní a může nazván býti v jistém smyslu pokračováním původního buddhismu. Rozšířil se na jihu (Ceylon, Birma, Siam, Anam) a je znám pod jménem buddhismu jižního. Ve formě poměrně nejčistší zachoval se na Ceyloně. Počet jeho přívrženců se pácí asi na 30 millionů.

Mahayanism je zpracováním buddhismu ve smyslu více méně polytheistickém a mystickém. Rozšířil se na severu (odtud severní) a splynul v Tibetě¹⁾ s Tantrismem (systém kouzelnictví) a kultem Čakti (neslušný kult Astarty), ve střední a severní Indii s podobným kultem Čivy a v Mongolsku s pověřčivým Šamanismem (kult duchů)²⁾. Počet přívrženců severního buddhismu (v Nepalu, Číně, na Korei, v Japonsku, Tibetě a v Mongolsku) odhaduje se asi na 300 millionů³⁾. Ať již se udává počet bud-

¹⁾ O Lamaismu v Tibetě viz znamenitou knihu Huca a Gabeta „Cesty misijnářské Mongolskem, Tibetem a říší Čínskou“. Český překlad vyšel v dědictví sv. Jana Nepom. v Praze 1887 (poukazuji na hlavu VI. a VII., I. dílu).

²⁾ Alex Baumgartner, *Die Literaturen Indiens und Ostasiens*, str. 222 atd., Georg Weber, *Alg. Weltgeschichte* I., 294 atd.

³⁾ Dr. J. Silbernagl, *Der Buddhismus* str. 68. Tamtéž odhadnut počet duší v Číně z r. 1881 na 371,200,000. Rhys Davids ve svém *Buddhismu* str. 11. a 12. počítá Číňany vesměs mezi buddhisty, jichž počet pak odhaduje na 479,000,000, ale dobře podotýká (str. 13): Ani jeden z 500 millionů, kteří tu i tam květiny obětují na buddh. oltářích, jichž duch více nebo méně dle buddh. nauk byl vzdělán, není výhradně buddhistou.

dhistů jakýkoliv, třeba vždy dobře mít na paměti, že všem těm millionům je více nebo méně společnou jen víra v Buddhu, kdežto vzhledem k plemenům, zemím ano i jednotlivcům vládne bezčetná různost vyznání.

Barthelemy Saint-Hilaire¹⁾ shrnuje úsudek svůj o buddhismu (z velké části správný) ve slova: „Buddhismus, ať naň hledíme s kterékoliv stránky, zneuznal přírodu, povinnosti a důstojnost lidské osobnosti. Slibuje osvobodit, ničil ji a usiluje o její osvětlení, vrhal ji do nejhlubší tmy“. Podobně i H. St. Chamberlainovi²⁾ znamená Buddha „stařecké východisko vyžilé, na scestí se octnuvší kultury“.

¹⁾ Le Bouddha et sa religion str. 179.

²⁾ Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, II. vyd. str. 209.

Literatura dokladů a pramenů.

- H. Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. III. Auflage, Berlin 1897.
— Die Religion des Veda, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart-Berlin.
— Die Literatur des alten Indien, Berlin 1903.
- T. W. Rhys Dawids: Der Buddhismus. Nach der 17. Auflage aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Dr. A. P. Pfungst. Leipzig.
- T. J. Ščerbatskoj: Teoria poznania i logika po učeníu pozdnějších buddhistov. Petrohrad 1903.
- Dr. Karl E. Neuman: Die Reden Gotamo Buddhas, aus dem Majjhimanikajo des Pali-Kanon's zum erstenmale übersetzt. Leipzig 1896.
— Zwei buddh. Sattas aus dem Original übersetzt. Leipzig 1891.
- A. Bastian: Der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin 1882.
- E. Hardy Edm.: Der Buddhismus nach älteren Paliwerken. Münster i. W. 1890.
— Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898.
— Buddha, Leipzig 1903.
— König Asoka, Mainz 1902.
- Max Schreiber: Buddha u. die Frau, Tübingen u. Leipzig 1903.
- P. Carus: The Gospel of Buddha (Aus dem Engl. von E. F. L. Gauss 1895).
- R. Seydl: Die Buddhalegende u. das Leben Jesu, Weimar 1897.

H. Kern: Der Buddhismus u. seine Geschichte in Indien (I. II. aus dem Holl. von H. Jacobi, Berlin 1882).

Dr. J. Silbernagel: Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung u. Verbreitung, München 1903.

Bournouf: Jntroduction a l' historie du Bouddhisme. Paris.

Th. Schulze: Buddhas Leben und Wirken nach Aṣvagoshas Buddha-Carita (in d. Verse übertragen), Leipzig.

— Dhammapada, metrisch ins Deutsche übertragen, Leipzig 1885,

Dhammapada: Palice edidit, latine vertit etc. V. Fausböll. Hauniae 1855.

Alex. Baumgartner: Die Literaturen Indiens u. Ostasiens, Freiburg 1897.

Kybal: O filosofii vedské a brahmanské, „Česká mysl“ 1903.

Th. Lindner: Weltgeschichte, Bd. I, China u. Indien.

Georg Weber: Allgemeine Weltgeschichte I. Bd. 1882., Arier und Iranier 203—350 Leipzig.

Ad. Wuttke: Geschichte des Heidentums, 2 T. das Geisterleben der Chinesen, Japaner u. Indier, Breslau 1853.

Huc a Gabet: Cesty missionářské Mongolskem, Tibetem a říší Čínskou, z francouzštiny přeložil K. Jindřich, Praha 1887.

Ch. Pesch: Die buddh. Moral. Stimmen aus M. Laach 1887. 17-33.

Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, II. Aufl., C. III, str. 190 etc.

