

BUDDHA A KRISTUS

Rudolf Steiner

Od vzniku duchovně-vědeckého hnutí se k němu pojí skutečnost, že je zaměřováno s různými jinými současnými tendencemi a snahami. Tak se například o něm tvrdí, že se snaží přinést do západní kultury různé východní duchovní proudy, zejména duchovní proud buddhistický. Duchovní bádání musí tudíž zvláště zajímat dnešní téma, které chce nastolit úvahy o významu Buddhova náboženství na jedné straně a úvahy o významu křesťanství na straně druhé - a to z hlediska, které plyne z duchovně-vědeckého pozorování. Posлуchači, kteří se zde již častěji zúčastnili přednášek, vědí, že se zde jedná o úvahu široce založenou na vědecké úrovni o světových jevech z hlediska duchovního života.

Kdo se jen poněkud zabýval podstatou buddhismu, ten ví, jak zakladatel buddhismu, Gótama Buddha, vlastně vždy odmítal všechny otázky, které se vztahují k vývoji světa a k základům našeho bytí; jak o tom nechtěl mluvit. A jak chtěl mluvit jedině o tom, díky čemu by mohl člověk dojít k vlastnímu uspokojivému bytí. Již z tohoto hlediska nelze duchovní vědu jednostranně zaměřovat s buddhismem. Neboť víme, že duchovní věda naprosto není proti tomu, aby se mluvilo o zdrojích světového bytí, o velkých vývojových skutečnostech. A je-li určitý názor v duchovní vědě stále víc a více spojován s buddhismem, totiž názor o opakovaných pozemských životech lidí a o tom, co prochází jako duchovní příčina z dřívějších pozemských životů do následujících pozemských životů, tu lze beze všeho říci: Je to zvláštní, že se duchovní vědě vyčítá, že tento názor o znovutělování člověka, o opakovaných pozemských životech je buddhismus. Je to proto zvláštní, že by se konečně mělo chápat, že se duchovní vědě nejedná o to, aby se přiznávala k tomu nebo onomu názvu, nýbrž o to, co je jakožto pravda zkoumatelné, zcela nezávisle na jakýchkoli pojmech naší doby. Lze-li však přece najít nauku o znovutělování lidí nebo o opakovaných pozemských životech též mezi názory Buddhovými, zajisté ve zcela jiné formě, pak to pro teosofii nebo duchovní vědu dnešní doby neznamena nic jiného, než že základní nauky o geometrii nacházíme u Euklida. A jako nelze vyčítat učitelům geometrie, že preferuje "euklidismus", tak by se neměl duchovní vědě, přijme-li nauku o znovutělování, vyčítat buddhismus proto, že u Buddha lze najít podobné názory. Přesto však je nutno poukázat na to, že právě duchovní věda je nástrojem k prověřování každého náboženství - tedy na jedné straně též toho náboženství, které je základem naší evropské kultury, křesťanství, a na druhé straně buddhistického vyznání - podle zdrojů v duchovně-vědeckém smyslu.

Že duchovní věda by chtěla být "buddhismem", to vyčítají dnes nejen lidé, neznalí teosofie. Je to něco, co si např. naprosto nenechal vymluvit též velký orientalista, zasloužilý o východní náboženská vyznání a jejich poznání v Evropě, Max Muller. Vůči jednomu spisovateli zvolil v této souvislosti označení, které vyjádřil v přirovnání. Řekl: "Kdyby nějaký člověk vystoupil na veřejnosti někde s vepřem, který umí dobře chrochtat, tu by tam proto nikdo neběžel a neshledával by nikterak zvláštní, že někdo předvádí dobře chrochtajícího vepře. Kdyby však vystoupil nějaký člověk, který by dovedl napodobovat vepře k nerozeznání, tu by pak přibíhali lidé a pohlíželi by na to jako na zvláštnost!" - Max Muller užívá tohoto příkladu, neboť chtěl vepřem, který chrochtá podle své přirozenosti, označit skutečný buddhismus, který se stal známým i v Evropě. O tuto skutečnou buddhistickou nauku, říká, se nikdo v Evropě nestará; zatímco nepravý buddhismus, nebo, jak říká "teosofický švindl paní Blavatské"

dochází obliby všude, kde je to jen možné. - Toto přirovnání nelze vlastně označit za obzvlášť šťastné. Ale nehledě k tomu, že zde byl zvolen ne příliš šťastný způsob pro srovnání pravé nauky o buddhismu, která tak obtížně vznikala, chce tím též Max Muller říci, že paní Blavatská vylíčila buddhismus špatným způsobem. S tím se tedy opět nedá srovnat, že se člověku podařilo napodobit k nerozeznání chrochtání vepře. - Neboť v tomto případě bychom se museli domnívat, že se madam Blavatské obzvlášť výborně podařilo napodobit chrochtání vepře. A dnes bude též málo z rozumných teologů věřit, že paní Blavatská, jíž je nutno přiznat zásluhu na tom, že uvedla kámen do pohybu, to provedla tím, že špatně reprodukovala pravý a skutečný buddhismus. To však také není vůbec nutné. Jako nemusí ten, kdo se chce zabývat geometrií, dobře reprodukovat Euklida, tak také nemá zapotřebí ten, kdo chce učit teosofii, zabývat se buddhismem podle skutečného smyslu. Zahloubáme-li se nyní ve smyslu duchovní vědy do ducha buddhismu, abychom jej pak mohli srovnat s duchem křesťanství, tu učiníme nejlépe, když nepřikročíme ihned k velkým naukám, které lze snadno vyložit tím neb oním způsobem, nýbrž pokusíme-li se vytvořit si podle příznaků představu dosahu působnosti a významu buddhismu; tedy podle toho, co působí ve způsobu představování a v celém způsobu myšlení buddhismu. Zde pochodíme nejlépe, přidržíme-li se spisu, který je v buddhistickém vyznání velmi uznáván: Jsou to otázky krále Milindy kladené buddhistickému mudrci Nagasenovi.

Zde si především vzpomínáme na rozmluvu, která opravdu vychází z nitra, a může nám tak podat ducha buddhistického způsobu myšlení. Mocný, duchaplný král Milinda chce klást otázky buddhistickému mudrci Nagasenovi. Král Milinda, který nikdy nebyl žádným mudrcem poražen, neboť vždy dovedl odmítnout, co bylo proti jeho názorům, se chce s buddhistickým mudrcem Nagasenu bavit o významu věčného, nesmrtelného v lidské přirozenosti, o tom, co přechází od vtělení ke vtělení. Nagasena se táže krále Milindy: "Jak ses sem dostal, pěšky nebo na voze?" "Na voze." - "Zkoumejte nyní," míní Nagasena, "co je vůz. Je oj vůz?" - "Ne." - "Je kolo vůz" - "Ne" - "Je jho vůz?" - "Ne." - "Je sedadlo, na němž jsi seděl, vůz?" - "Ne." - "A takto," dí Nagasena, "lze probrat všechny části vozu; všechny části nejsou vůz. Přesto je vše, co zde před námi máme, vůz, jenže skládá se z jednotlivých částí; je to pouze jméno pro to, co je složeno z částí. Nepřihlížíme-li k těmto částem, pak nemáme vlastně nic jiného než pouhé jméno!"

Smysl a účel toho, co zde chce Nagasena králi předvést, je tento: Odvést pohled od toho, na čem může spočívat oko ve fyzicky-smyslovém světě. Chce ukázat, že ve fyzickém světě vlastně nic není tím, co je označováno „jménem“ nějaké souvislosti, aby tím vyložil bezcennost a bezvýznamnost fyzicko-smyslového světa v jeho částech. A aby vysvětlil celé užití tohoto podobenství, říká Nagasena: "Tak je tomu i s tím, co zahrnuje člověka a co se přenáší z jednoho pozemského života do následujícího pozemského života. Jsou paže, nohy a hlava to, co přechází od jednoho pozemského života k pozemskému životu druhému? Ne! Co konáš dnes a co konáš zítra, je to to, co přechází od pozemského života k dalšímu životu? Ne! Co je to tedy, co u člověka spojujeme? Je to jméno a tvar! Avšak je tomu tak jako se jménem a s tvarem vozu. Shrneme-li jednotlivé části, máme pouze jméno. Mimo části nedosáhneme ničeho zvláštního!"

Pro ještě větší názornost můžeme obrátit svoji pozornost na jiné podobenství, které opět mudrc Nagasena rozvinul před králem Milindou. - Král Milinda praví: "Říkáš, moudrý Nagaseno, že z jednoho vtělení do druhého přechází jméno a tvar toho, co přede mnou stojí jakožto člověk. Je to jméno a tvar téže bytosti, která se znovu objevuje v novém vtělení, v novém pozemském životě?" I řekl mu Nagasena: "Hleď, mangovník má plod. Přejde zloděj a tento plod ukradne. Majitel mangovníku řekne: "Ukradls mi můj plod!" Zloděj však odpoví: "To není tvůj plod! Tvým plodem bylo, co jsi vložil do země! To vzešlo! Co však roste na mangovníku, to má jen totéž jméno, to není tvým plodem!" - Nagasena pravil: "Je pravda, má to stejné jméno a stejný tvar; není to tentýž plod. Přesto však lze zloděje potrestat, když kradl!" "A tak" - mnil mudrc - "je tomu s tím, co se v pozdějším životě znovu objevuje oproti tomu, co zde bylo v předcházejících vtěleních. Je tomu stejně, jako s plodem mangovníku, který byl vložen do země. Avšak pouze tak, že majitel vložil plod do země, je možné, že plod roste na stromě. Proto musíme pohlížet na plod jako na majetek toho člověka, jenž vložil plod do země." Tak je tomu s člověkem, s činy a osudy nového života. Je nutno na ně pohlížet jako na účinek a plod předcházejícího života. Co se však zjevuje, je něco nového, tak jako je ovoce na mangovníku něčím novým. Nagasena měl tedy snahu rozřešit to, co je zde jednou v pozemském životě, jak se přenáší jen účinky do pozdějšího pozemského života.

Z takovýchto poznatků vycítíme celého ducha buddhistického učení lépe než z velkých základních nauk, které lze vyložit tím neb oním způsobem. Necháme-li na sebe působit ducha takovýchto podobenství, pak vidíme dosti názorně, že buddhista chce své vyznavače odvádět od toho, co před námi stojí jako jednotlivé já, jako určitá osobnost. A chce především poukázat na to, že to, co se zjevuje v novém vtělení, je sice působením této osobnosti, že však nemáme práva mluvit o jednotném já v pravém slova smyslu, které přichází z jednoho pozemského života do druhého.

Přejdeme-li nyní od buddhismu ke křesťanství, tu můžeme, ač tohoto podobenství nebylo užito, přepsat Nagasenův příklad v křesťanském smyslu a podat ho asi následujícím způsobem: Král Milinda by mohl vstát z mrtvých, řekněme, jakožto křesťan. A kdyby v rozmluvě vládl duch křesťanství, musela by se odbývat následujícím způsobem. Nagasena by musel říci "Podívej se na tuto ruku! Je ruka člověk? Ne! Ruka není člověk. Neboť byla-li by zde pouze ruka, nebyl by zde člověk. Když však ruku od člověka oddělíme, pak uschne a ve třech týdnech již není rukou. Díky čemu je tedy ruka rukou? Díky člověku je rukou! Je srdce člověk? Ne! Je srdce něčím trvajícím pro sebe? Ne! Neboť odstraníme-li z člověka srdce, tu vkrátku není srdce srdcem a člověk není člověkem. Tedy díky člověku je srdce srdcem a díky srdci je člověk člověkem. A opět je člověk člověkem na zemi jen skrze to, že má srdce jakožto nástroj!" V živém lidském organismu máme tedy části, které jako části nejsou ničím, které jsou něčím jen ve své souvislosti. A promyslíme-li, co jednotlivé části nejsou, tu vidíme, že se musíme vrátit k něčemu, co mezi nimi neviditelně vládne, co je drží pohromadě, co jich užívá jakožto nástrojů. A dovedeme-li pohlédnout třeba na všechny jednotlivé části, člověka jsme nepochopili, díváme-li se na něj pouze jako na souhrn jednotlivých částí. A nyní by Nagasena mohl pohlédnout nazpět na podobenství s vozem a mohl by nyní ovšem z křesťanského ducha říci: „Je pravda, že oj není vůz; neboť s ojí nemůžeš přece jet! Je pravda, že kola nejsou vůz, neboť s koly nemůžeš přece jet! Je pravda, že jho není vůz; neboť se jhem nemůžeš přece jet! Je pravda, že sedadlo není vůz; neboť se sedadlem nemůžeš přece jet! Ač je sice vůz pouze jménem sestavených částí, nejedeš přece s částmi, s nimiž

nemůžeš jet, nýbrž jedeš s něčím, co části nejsou." – "Jménem" je přece míněno něco zvláštního! Zde jsme přiváděni k něčemu, co v žádné části neexistuje!

Snaha buddhistického ducha směřuje tudíž k tomu, aby odvedla pohled od toho, co vidíme, abychom vystoupili nad to, co vidíme; a popírá se možnost, že by ve viděném bylo něco zvláštního. - Duch křesťanského způsobu myšlení - a na tom nám záleží - pohlíží na jednotlivé části vozu nebo též jiného vnějšího předmětu tak, že se všude poukazuje z částí na to, co je celek. A ježto způsob myšlení a představování je takový - a na tom záleží - proto vidíme, že z buddhistického způsobu nazírání vyplývá zcela zvláštní důsledek a že též z křesťanského způsobu nazírání vyplývá zcela zvláštní důsledek. Z buddhistického názoru vyplývá důsledek, který se projeví, když to, co jsem nyní naznačil, budu jednoduše sledovat až k cíli:

Stojí přede mnou člověk. Je složen z určitých částí. Tento člověk ve světě jedná. Dopustí se těch neb oněch činů. Že tu tak před námi stojí jakožto člověk, je mu z jeho buddhistického vyznání ukazována bezcennost všeho toho, co zde je. Je mu ukazována nicotnost a neexistence toho, co zde je. A je odkazován na to, aby se osvobodil od závislosti na nicotnosti, aby tím došel ke skutečnému, vyššímu bytí; aby odváděl pohled od toho, na čem oko spočívá, a co se může dobýt ze smyslového světa jakoukoli lidskou poznávací schopností. Pryč od smyslového světa! Neboť to, co se zde nabízí, když to jen shrneme jako jméno a tvar, jeví se nám ve své nicotnosti. Není pravdy v tom, co před námi stojí ve smyslovém světě!

K čemu vede křesťanský způsob představování? Nepohlíží na jednotlivou část jako na jednotlivou část; pohlíží na ni tak, že v ní vládne celek, jednotná skutečnost. Pohlíží na ruku tak, že je rukou jen díky tomu, že ji člověk používá. Zde je to, co se nachází před zrakem, něčím, co bezprostředně poukazuje na to, co se skrývá za ním. Z tohoto způsobu myšlení proto vyplývá něco zcela jiného než z buddhistického způsobu myšlení.

Z toho vyplývá následující: Před námi stojí člověk. Co představuje jakožto člověk se svými jednotlivými částmi, se svými činy, tím může být jen díky tomu, že za tím vším stojí duchovní bytost, která jedná a způsobuje všechno to, co člověk koná; která stejným způsobem pohybuje jednotlivými částmi, jako uskutečňuje jednotlivé činy. Co se v jednotlivých částech projevuje a vyžívá, to se vlilo do toho, co pozorujeme.

To bude v tom, co vidíme, zažívat plody, zažívat výsledky a ze zážitku ve smyslovém světě bude vysávat něco, co můžeme zvat "výsledkem" a co můžeme sami vnést do následujících vtělení, do následujícího života. Za vším zde stojí vnější aktér. To činné, co vnější svět neodmítá, nýbrž co zachází s vnějším světem tak, že z něj jsou vysávány plody a jsou vnášeny do příštího života.

Stojíme-li jako vyznavači duchovní vědy na půdě opakovaných pozemských životů, tu musíme říci: Co člověka udržuje v pozemském životě pohromadě, to nemá pro buddhismus žádné trvání; jen jeho činy působí do příštího života. Co pro křesťanství drží člověka v pozemském životě pohromadě, je plné já. To má trvání. To samo přenáší do následujícího pozemského života všechny plody tohoto jednoho života. Vidíme tedy, že zcela určité uspořádání myšlení, na němž záleží mnohem více než na teoriích a principech, oba tyto světové názory mocně od sebe odlišuje. Kdyby naše doba neměla obzvláštní sklon k tomu u všeho hledět jen na teorie, tu bychom lépe pochopili ze způsobu představování daného duchovního směru a z jeho symptomů to, co je pro něj charakteristické.

S tím, co bylo řečeno, souvisí též to nejposlednější, co se nám zjevuje na jedné

straně v buddhistickém, na druhé straně v křesťanském způsobu myšlení. V buddhistickém způsobu myšlení máme nesmírně významnými slovy vysloveno jádro nauky samotným zakladatelem buddhismu. Dnešní přednáška opravdu nesměruje k tomu, aby snad rozvinula něco nepřátelského vůči velkému zakladateli buddhistického světového názoru; tento názor má být charakterizován naprosto objektivním způsobem. Právě duchovní věda se musí osvědčit jako správný nástroj, aby bez sympatie nebo antipatie vůči tomu neb onomu vnikla do jádra různých světových duchovních proudů.

Legenda o Buddhovi vypráví dosti zřetelně, i když obraznou formou, co zakladatel buddhismu zamýšlel. Vypráví, že Gótama Buddha se narodil jako syn krále Suddhodany. Že byl vychován v knížecím paláci, kde byl obklopen jedině tím, co bylo schopno povznést lidský život. Ve svém mládí nepoznal nic z lidského utrpení a z lidské bolesti; byl obklopen jen štěstím, radostí a rozptýlením. Dále se vypráví, jak jednou Buddha opustil královský palác a jak proti němu vystoupily utrpení a bolest, poprvé všechny stinné stránky života. Spatřil sešlého, nemocného člověka, viděl starého vadnoucího starce, a především viděl mrtvolu. A z toho si utvořil názor, že se životem je to asi jiné, než jak mu byl ukazován uvnitř hradeb knížecího paláce, kde viděl jen radosti života, nikdy však nemoc a smrt. Kde nikdy nezískal názor, že život může uvadnout a zemřít. A z toho, co nyní poznal, si utvořil názor, že skutečný život zahrnuje v sobě utrpení a bolest. Buddhovu velkou duši nesmírně tížilo, že život obsahuje v sobě utrpení, bolest a smrt, jak se mu představil v nemocném, ve starci a v mrtvole.

Neboť si řekl: "Zač stojí život, jak se mi jevil, když mu je vrozeno stáří, nemoc a smrt!" A z toho pak vznikla monumentální Buddhova nauka o utrpení života, kterou shrnul do slov: "Zrození je utrpení! Stáří je utrpení! Nemoc je utrpení! Smrt je utrpení! Veškeré bytí je naplněno utrpením. Že nemůžeme být s tím, co milujeme" (takto Buddha sám později tuto nauku rozvedl) "stále spojení, je utrpení! Že musíme být spojení s tím, co nemilujeme, je utrpení! Ze nemůžeme obdržet v každém životním postavení to, co chceme, čeho si žádáme, je utrpení!" Utrpení je tedy všude, kam pohlédneme. I když slovo "utrpení" není Buddhou míněno v tom smyslu, jaký má v naší době, tu přece je tím míněno, že člověk je všude vydáván všanc tomu, co proti němu zvenčí útočí, vůči čemu nemůže rozvinout žádné aktivní síly. "Život je utrpení. Proto musím zkoumat," řekl Buddha, „jaké jsou příčiny utrpení. "

Tu se mu v duši objevil jev, který označil jako "žízeň po bytí", "žízeň po existenci" vůbec. Když všude, kam pohlédneme, je ve světě utrpení, tu musíme říci: Člověka napadne utrpení, když vstoupí do tohoto světa utrpení. Co je příčinou, že člověk musí trpět? Příčinou je, že má pud, žízeň po vtělení do tohoto světa. Vášeň vstoupit z duchovního světa do fyzické tělesnosti, vnímat vnější svět fyzická: V tom spočívá příčina strastiplného bytí lidí. Existuje tudíž jen jedno vysvobození z utrpení, a to bojovat proti žízni po bytí. A proti žízni po bytí lze bojovat, když ve smyslu velkého Buddhy vyvineme v sobě "osmidílnou stezku", která je obvykle vysvětlována tak, že se skládá z pravého nahlížení, z pravého cíle, z pravého slova, z pravého činu, z pravého života, z pravého úsilí, z pravého smýšlení a z pravého zahloubání. Tedy ze správného pojetí života, ze správného postavení se do života nám vyplývá podle velkého Buddhy něco, co postupně vede člověka k tomu, aby v sobě umrtvil vášeň po bytí, co ho přivede tak daleko, aby již nemusel sestupovat do fyzického bytí, co ho vykoupí z bytí, kde je všude jen utrpení. Ve smyslu velkého Buddhy jsou to "čtyři svaté pravdy":

1. poznání utrpení;
2. poznání příčin utrpení;
3. poznání nutnosti zrušení utrpení a
4. poznání prostředků ke zrušení utrpení.

Toto jsou ony čtyři svaté pravdy, které po svém osvětlení pod stromem Bodhi hlásal ve velkém kázání v Benárech v 5. až 6. stol. před naším letopočtem.

"Vykoupení z utrpení bytí!" To je to, co buddhismus především staví do popředí. To ho činí tím, skrze co ho můžeme označit jako "náboženství vykoupení" v nejvlastnějším smyslu slova, náboženství vykoupení z utrpení bytí. A protože s celým bytím je spojeno utrpení: vykoupení z bytí, tj. z průběhu opětovných zrození člověka vůbec!

To se zcela shoduje se způsobem představování, uvedeným v první části dnešní přednášky. Neboť když již myšlenka, která se pojí k vnějšímu smyslovému světu, spatřuje jen nicotnost, když pro ni je to, co jednotlivé části spojuje dohromady, jen jménem a formou, když nepřechází nic, co převádí působení jednoho vtělení do příštího života, pak můžeme říci, že "pravého bytí" lze dosáhnout jen tehdy, když se člověk dostane nad všechno, co nachází ve vnějším smyslovém světě.

Není nyní správné, a to by mohl ukázat každý jednoduchý pozorování, kdybychom chtěli křesťanství nazvat "náboženstvím vykoupení" v tomtéž smyslu jako buddhismus. Kdybychom chtěli křesťanství postavit z tohoto hlediska správným způsobem vedle buddhismu, mohli bychom je zvat "náboženstvím znovuzrození". Neboť křesťanství vychází z poznání, že všechno to, co v jednotlivém životě člověka stojí před námi, vydává plody, které jsou důležité a cenné pro nejnižší podstatu člověka, a které jsou člověkem přenášeny do nového života a tam na vyšším stupni dokonalosti vyžívány. Všechno, co zažíváme a vysáváme z jednotlivého života, to se zjevuje vždy znovu, to se stává vždy dokonalejším a dokonalejším a nakonec se zjevuje ve své zduchovnělé podobě. To zdánlivě nejnicotnější v našem bytí, je-li přijato duchovně, probouzí se na dokonalejším stupni, přivtěluje se k duchovnu. Nic není v bytí nicotné, protože to vzejde znovu, uvedl-li to duch do správné formy. Náboženství znovuzrození, vzkříšení toho nejlepšího co jsme zažili, to je křesťanství podle svého způsobu myšlení, podle něhož nic není nicotností, nýbrž stavebním kamenem k vybudování velké stavby, která má vzniknout spojením všeho, co máme ve smyslovém světě před sebou duchovního. Buddhismus je náboženstvím vykoupení z bytí, zatímco křesťanství je proti tomu náboženstvím znovuzrození na duchovním stupni.

To se nám projevuje ve způsobu myšlení jak v malém, tak ve velkém a v jeho zásadách. A hledáme-li vlastní příčiny této rozdílnosti, pak můžeme říci: Spočívají ve zcela opačném charakteru východní a naší západní kultury. Je to radikální rozdíl ve způsobu projevování oné kultury, z níž vzešel buddhismus, a oné kultury, do níž se vliilo křesťanství na západě.

Tento rozdíl lze označit jednoduchými slovy. Spočívá v tom, že vlastně celá východní kultura, která ještě nebyla oplodněna ze západu, je nehistorická; celá západní kultura je historická. To je též koneckonců rozdíl mezi křesťanským a buddhistickým

způsobem myšlení. 'Křesťanský způsob myšlení je historický. Uznává, že existují nejen opakované životy, nýbrž že v tom spočívají dějiny. To znamená, že to, co je prožíváno nejprve na nedokonalém stupni, se může ve sledu inkarnací vyvíjet ve stále vyšší stupně. Spatřuje-li buddhismus vykoupení z pozemského bytí pozdvižením do své nirvány, tu spatřuje křesťanství cíl svého vývoje v tom, že všechny plody a dosažené výsledky jednotlivých pozemských životů se vždy stkví na vyšších a vyšších stupních dokonalosti a prožívají své produchovněné vzkříšení na konci pozemského bytí.

Buddhismus je nedějinný, zcela ve smyslu základu kultury, na níž vzrostl.

Nedějinný je tím, že jednoduše staví proti vnějšímu světu člověka, jenž v něm jedná. Buddhistický vyznavač říká: "Pohleďme na dřívější vtělení člověka, pohleďme na pozdější vtělení člověka! Člověk stojí naproti vnějšímu světu!" Neptá se: "Nacházel se snad člověk v dřívějších dobách vůči vnějšímu světu jinak, nebo nebude vůči němu stát jinak v budoucnosti?" Na to se ale ptá křesťanství. Buddhismus tudíž dochází k názoru, že poměr člověka ke světu, do něhož je vtělen, je stále stejný. Že člověk, je-li hnán žízni po bytí a sestoupí-li do vtělení, vchází do světa utrpení; je jedno, zda člověka hnal v minulosti k žizni po bytí, nebo ho k tomu žene nyní. Vždy je to utrpení, které mu vnější svět přináší. Tak se opakují pozemské životy, aniž by byl v buddhismu pojem vývoje opravdu dějinný. To nám též objasní, že buddhismus může spatřovat svoji nirvánu, svůj blažený stav jen v odvrácení se od těchto věčně se opakujících pozemských životů. A tak si dále vysvětlíme, že buddhismus musí spatřovat v samotném vnějším světě zdroje utrpení. Říká: "Vydáš-li se vůbec do smyslového světa, pak musíš trpět; neboť ze smyslového světa ti musí přicházet utrpení!"

To není křesťanské. Křesťanský názor je veskrze historický a dějinný. Netáže se jednoduše na bezčasové a nedějinné postavení člověka vůči vnějšímu světu. Říká sice: "Kráčí-li člověk od vtělení do vtělení, stojí vůči vnějšímu světu. Přináší-li mu ale tento vnější svět utrpení, nabízí-li mu něco, co ho neuspokojuje, co ho nenaplnuje vnitřním harmonickým bytím, tu to nepochází z toho, že bytí je takovým všeobecně, že člověk musí trpět. Pochází z toho, že se člověk uvedl do nesprávného poměru k vnějšímu světu, že se do světa nestaví správně!" Křesťanství a také Starý zákon poukazují na určitou událost, skrze kterou se člověk sám ve svém nitru vyvinul tak, že může svým nitrem učinit bytí ve vnějším světě zdrojem utrpení. Není to tedy vnější svět, není to to, co nám vniká do očí, co nám zaznívá do uší. Svět, do něhož jsme vtělováni, není to, co nám přináší utrpení. Lidské pokolení vyvinulo kdysi v sobě něco, co není ve správném vztahu k tomuto světu. To se pak dědilo z pokolení na pokolení; tím trpí lidé ještě dnes. Takto bychom mohli v křesťanském smyslu říci, že se lidé od počátku svého pozemského bytí nevedli do správného poměru k vnějšímu světu.

To bychom nyní mohli rozšířit na základní nauku vyznání obou náboženství.

Buddhismus bude vždy zdůrazňovat: "Vnější svět je mája, je iluze!" Naproti tomu křesťanství řekne: "Co ze smyslového světa člověk vidí, to je sice zprvu něco, o čem věří, že to je iluze; je to však závislé na člověku, jenž své orgány vypěstoval tak, že přes vnější závoj nemůže pohlížet na duchovní svět. Vnější svět sám není klamem; lidské nazírání je zdrojem klamu." Buddhistické je, když se řekne: "Pohleď na to, co tě obklopuje jako skály, co se kmitá jako blesk: je to mája neboli iluze! Co hřmí jako hrom, to je mája či veliký klam!" – "Není správné," tak by bylo nutno říci ve smyslu křesťanského způsobu představování, "že vnější svět jako takový je klamem! Člověk ještě dodnes nenašel možnost, aby otevřel své duchovní smysly, abychom mluvili

Goethovými slovy - své duchovní oči a duchovní uši, které by mu ukázaly, jak vnější svět vypadá ve své pravé podobě." Důvodem toho, že jsme obklopeni klamem, májou, není to, že by vnější svět byl májou, nýbrž to, že člověk je bytost nedokonalá, která ještě nedokázala vidět svět v jeho pravé podobě. Takto křesťanství hledá v předhistorické události skutečnost, která přivedla lidské srdce k tomu, aby si utvořilo nesprávný názor o vnějším světě. A ve vývoji - řadou vtělení - musíme v křesťanském smyslu spatřovat opětné dobytí toho, co lze zvat duchovníma očima, duchovníma ušima, abychom vnější svět viděli v jeho pravé podobě. Opakované pozemské životy nejsou tedy bez významu, nýbrž jsou cestou k tomu, aby to, od čeho chce buddhismus člověka osvobodit, bylo právě spatřováno v duchovním světě; aby byl ve vnějším světě spatřován duch. Dobyť světa, který se nám dnes jeví jako fyzický, skrze to, co dnes ještě člověk nemá, co si však má dobyt jako duchovní; překonání lidského omylu, jako by vnější svět byl jen iluzí, jen májou: To je nejnítěnější impulsem křesťanství.

Křesťanský učitel nemůže tudíž jako buddhismus říci: "Svět je zdrojem utrpení! Ven z tohoto světa do jiného, který je zcela jiný, do světa nirvány!" Křesťanství sem staví jako mocný impuls, který má svět přivést kupředu, Krista, který přinesl světu nejsilnější poukaz na lidské nitro, z něhož člověk vyvine síly, skrze které může každé vtělení, které na zemi prožívá, prožít tak, že plody jednoho bytí přenesou svou vlastní silou do každého dalšího bytí. Vtělení nemají být ukončena proto, aby se dospělo do nirvány, nýbrž vše, co lze v těchto vtěleních přijmout, má být použito ke zpracování, aby to mohlo v duchovním smyslu znovu ožít.

To je nejhlubší rozdíl, který na jedné straně činí buddhismus svým způsobem nazírání nedějinný, a na druhé straně činí křesťanství způsobem nazírání dějinné. Křesťanský způsob nazírání hledá v "pádu" člověka zdroj utrpení a bolesti a ve "vzkříšení" opět vyhojení bolesti a utrpení. "Bolesti a utrpení se nezbavíte tím, že z bytí vyjdete, ale když napravíte opět omyl, skrze který člověk dospěl k nesprávnému poměru k okolnímu světu. Ve vás spočívá příčina, proč je vnější svět zdrojem utrpení! Stane-li se váš poměr k okolnímu světu správným, pak uvidíte, že se sice opravdu vnější, smyslový svět rozplývá jako mlha před sluncem, že však nechá všechny vaše činy, které jste v něm zažili, v duchovnu znovu ožít!"

Tím je křesťanství naukou znovuzrození, vzkříšení. A jen jako taková nauka smí být postavena vedle buddhismu. To ovšem znamená: Postavíme-li vedle sebe obě vyznání ve smyslu duchovně-vědeckého názoru, dobereme se nejhlubších impulsů obou nauk!

Až do všech jednotlivostí lze ospravedlnit, co až dosud bylo řečeno všeobecně. Tak lze např. také v buddhismu najít něco jako "kázání na hoře". Zde se praví:

"Ten, kdo poslouchá zákon, to, co hlásá Buddha jakožto zákon, ten je šťastný nebo blažený. Kdo se povznese nad vášně, ten je blažený. Kdo dovede žít v osamělosti, ten je blažený. Kdo dovede žít s vnějším tvorstvem, aniž by činil zlé, ten je blažený...atd."

Tak bychom mohli pohlížet na buddhistické velebení blaženosti jako na protějšek velebení blaženosti v "kázání na hoře" v Matoušově evangeliu. Musíme je jen chápat správným způsobem. Srovnáme je jednou s tím, co lze nalézt v Matoušově evangeliu.

Zde nejprve slyšíme mocné slovo: "Blažení, kdož žebrají o ducha; neboť ti najdou v sobě království nebeské." Zde se nepraví pouze "Blažení, kdož poslouchají zákon",

nýbrž je zde ještě připojen dodatek. Praví se: Blažení chudí duchem, "neboť jejich je království nebeské!" Co to znamená? Takovou větu pochopíme jen tehdy, když si před duši postavíme celý dějinný způsob křesťanského nazírání.

Zde musíme opět pohlédnout na to, že všechny lidské duševní schopnosti zažily "dějiny", že všechny duševní schopnosti člověka se vyvinuly. Duchovní věda zná slovo vývoj vpravdě tak, že to, co je zde dnes, nebylo zde vždy. Duchovní věda nám praví: Co dnes nazýváme svým rozumem, svým vědeckým myšlením, to zde v pravěkých dobách lidstva nebylo. Zato ale bylo zde v pravěkých dobách lidstva něco, co se dalo zvat temným, zastřeným jasnozřením. Takovým způsobem, jakým dnes dochází člověk k poznatkům o vnějším světě, k nim dříve nedocházel. Dříve mu vzešlo něco jako "pramoudrost" lidstva, která zdaleka převyšuje to, co jsme dnes již zase mohli vyvádět. Kdo zná dějiny, ten ví, že existuje taková pramoudrost. Zatímco lidé v pradávných dobách nevěděli, jak se staví stroje a železnice a jak se s pomocí přírodních sil ovládá okolní svět, měli dříve o božsky-duchovních prapříčinách světa názory, které velice předčí naše dnešní poznatky.

Těchto názorů nebylo však dosaženo přemýšlením. To by byla úplně nesprávná představa. Nedalo se postupovat tak, jak postupuje dnešní věda. Bylo to dáno lidem jako vnuknutí, která vyvstanou v duši jako zjevení a inspirace temného, zastřeného vnímání, takže člověk nebyl přítomen, když v něm vystupovaly. Dovedl však spatřovat, že zde byly; byly zde jako skutečná zobrazení duchovního světa, skutečně existující pramoudrosti. Avšak lidský vývoj pozůstával z toho, že lidé spěli od života k životu a vlastnili stále méně z této pramoudrosti, ze starého zastřeného jasnozření. Neboť právě to mělo v lidstvu nastat: Staré jasnozření se ztrácelo a na jeho místo nastupovalo přijímání věcí činností rozumovou. V budoucnu člověk obojí sjednotí. Bude moci jasnozřivě nahlížet do duchovních světů a současně vnášet sem formy dnešního poznávání. Dnes žijeme v mezidobí. Staré jasnozření se ztratilo, a co dnes člověk má, to povstalo teprve během doby. Jak došel člověk k tomu, že je schopen poznávat smyslový svět ze svého nejniternějšího sebevědomí? Kdy obzvláště přistupuje k člověku sebevědomí?

To nastává v době (tak důkladně nebývá obyčejně vývoj lidstva pozorován), v níž právě vstoupil do světa Ježíš Kristus. Tu žili lidé na předělu vývoje, kdy staré zešeřené jasnozření bylo již ztraceno a kdy byl dán výchozí podnět k tomu, co nám dnes poskytují naše nejlepší vymoženosti. Právě při vstupu Krista do vývoje lidstva vznikl zde mezník mezi starou a novou dobou. Kristus byl opravdu mezníkem mezi starým a novým nazíráním! A je to jednoduše technický výraz pro tyto vymoženosti, které tehdy člověk zažil, jakmile začínal poznávat svět svým sebevědomím - nikoli již vnuknutími - když Jan Křtitel hlásá slova: "Království boží se přiblížilo!" To znamená: "Poznání světa v pojmech a ideách" se přiblížilo. Jinými slovy: Člověk není již odkázán na staré jasnozření, nýbrž bude sám ze sebe svět poznávat a probádávat. A nejmocnější impuls pro to, co má člověk poznávat ze svého já - nikoli skrze vnuknutí - dal Ježíš Kristus.

Tudíž již v těchto prvních slovech kázání na hoře spočívá něco hlubokého, něco, čím se přibližně chtělo říci: Dnešní lidé stojí na stanovisku, že žebrají o ducha. Dříve měli jasnozřivé názory a mohli pohlížet do duchovního světa. To se nyní ztratilo. Nastane však doba, kdy člověk vnitřní silou svého já, skrze slovo v něm se zjevující nalezne

náhradu za staré jasnozření. "Blažení", jsou tudíž nejen ti, kteří za starých dob dobývali ducha temnými, zešeřenými vnuknutími, nýbrž blažení jsou ti, kteří dnes nemají žádné jasnozření, protože vývoj k tomu vedl. Nejsou neblažení ti, kteří zde žebrají o ducha, protože jsou chudí duchem. Jsou blažení, protože jejich je to, co se projevuje jejich vlastním já, co si mohou dobýt svým sebevědomím.

A pohledme dále: "Blažení jsou, kdož trpí". Neboť i když okolní smyslový svět vyvolává utrpení způsobem, jakým se člověk postavil do vnějšího světa, tu nyní přece nastala doba, kdy člověk, jakmile zvládne své sebevědomí a rozvine síly, spočívající v jeho já, bude nacházet lék proti utrpení. Nalezne sám v sobě možnost utěšovat se ve svém utrpení. Nastala doba, kdy vnější útěcha ztratila svůj jedinečný význam, protože já má nalézt sílu k tomu, aby ze sebe našlo lék proti utrpení. Blažení jsou ti, kteří již nemohou ve vnějším světě nalézt všechno to, co se v něm nacházelo dříve. V tomto směru spočívá také nejvyšší smysl blahoslavení. "Blažení jsou ti, kteří žijí po spravedlnosti, neboť budou nasyceni": V samotném já bude nalezen zdroj, aby byla dosažena vyrovnávající spravedlnost pro to, co je ve světě nespravedlivé. Takto se jeví Ježíš - Kristus jako poukaz na lidské já, na božskou část v samotném člověku a tím poukaz na toto: Přijměte to, co žije v Kristu, do vašeho nitra; tím naleznete sílu k přenášení plodů pobytu na Zemi ze vtělení do vtělení. Neboť pro život člověka v duchovním světě je důležité, aby získal to, co se dá zažít v pozemském bytí.

Sem náleží též událost, která zatím může být nazvána v křesťanství jako bolestná: smrt Ježíše Krista, mystérium na Golgotě. Tato smrt nemá obvyklý význam smrti. Kristus staví smrt jako východisko nesmrtelného, nepřemožitelného života. Tato smrt není jen tím, že se Ježíš - Kristus chce zbavit života. Prožívá tuto smrt, protože tato smrt vede vzhůru a protože má z této smrti vyplynout věčný, nepomíjivý život. To je něco, co pociťovali též ti, kteří žili v prvních stoletích křesťanství, a co bude stále více poznáváno, bude-li chápání Kristova impulsu hlubší, než je dnes. Potom pochopíme, že šest století před Kristem vyšel jeden z největších lidí ze svého paláce, spatřil mrtvolu a mohl si utvořit úsudek: "Smrt je utrpení! Vysvobození ze smrti je vykoupení!" A nechtěl mít nic společného s tím, co podléhá smrti. Přejde šest století až ke Kristu. A poté, co přešlo dalších šest století, je vztyčen symbol toho, co budoucí lidstvo teprve pozná. Jaký je to symbol?

Nikoli Buddha, nikoli vyvolený: Naivní lidé šli a viděli symbol, vztyčený kříž a na něm neživé tělo. A neřekli si: "Smrt je utrpení!" Neodvraceli se, nýbrž viděli v této mrtvole to, co jim bylo zárukou věčného života, toho, co vítězí nad veškerou smrtí, co ukazuje nad veškerý smyslový svět. Ušlechtilý Buddha viděl mrtvolu. Odvrátil se od smyslového světa a došel k úsudku: "Smrt je utrpení!" Ti, kteří jako naivní lidé pohlíželi na kříž s neživým tělem, ti se neodvraceli. Pohlíželi na něj, protože jim byl svědectvím toho, že z této pozemské smrti prýští věčný život!

Takto šest set let před založením křesťanství uvažoval Buddha nad mrtvolou; takto šest set let po objevení Krista jednodušší lidé chápali symbol, jenž jim vyjadřoval, co se stalo díky křesťanství. Ve vývoji lidstva nikdy nedošlo k podobnému obrátu! Pohlédneme-li tedy na věci objektivně, bude nám ještě jasnější, v čem spočívá velikost a význam buddhismu.

Řekli jsme: Lidé vycházeli z pravěké moudrosti a během různých inkarnací se jim tato pravěká moudrost stále více a více ztrácela. Vystoupení velkého Buddhy znamená konec starého vývoje. Znamená mocný, světodějný poukaz na to, že lidé ztratili staré vědění, starou pravěkou moudrost. Z toho je pak dějinně vysvětlitelné odvrácení od života. Kristus je východiskem nového vývoje, který v tomto životě

spatřuje zdroje věčna. V naší době nedošlo ještě k žádnému objasnění těchto důležitých skutečností vývoje lidstva. Může se tudíž stát, protože problematika je ještě neobjasněná, že v naší době žijí nádherné, ušlechtilé povahy, jakou byl např. kolem r. 1899 v Postupimi vrchní prezidiální rada Theodor Schulze, který, protože ve vnějším světě nemohl nalézt to, co pro svůj bohatý vnitřní život potřeboval, se obracel k něčemu jinému a shledával vykoupení v tom, čím dnes může být buddhismus. A buddhismus přece dnes v jistém smyslu ukazuje, jak může být člověk vyňat ze smyslového bytí, jak rozvinutím svých vnitřních sil může dospět ke zdokonalení sebe sama. Toto však je jen možné, protože největší impuls, nejvnitřnější zdroj křesťanství je ještě tak málo chápán.

Duchovní věda má být nástrojem ke stále hlubšímu vnikání do křesťanského způsobu představování. A právě ona vývojová idea, kterou duchovní věda poctivě pojímá, bude schopna přivést lidi k přesnému a intimnímu chápání křesťanství. Takže se duchovní věda může oddávat naději, že proti zneuznanému křesťanství se bude stále více vypracovávat křesťanství správně chápané, aniž by do naší doby naočkovaná buddhismus. Bylo by krátkozraké, kdyby nějaký duchovědecký směr chtěl naočkovat buddhismus do Evropy.

Kdo zná podmínky evropského duchovního života, ten ví, že i ony směry, které dnes zdánlivě křesťanství potírají, vybraly celý arzenál svých zbraní ze samého křesťanství. Žádný Darwin, žádný Haeckel by nebyl možný - jakkoli to zní groteskně - kdyby nebylo možné z křesťanských podnětů myslet tak, jak myslili Darwin a Haeckel; kdyby zde nebyly myšlenkové formy, s nimiž ti, kteří byli sami křesťanstvím odchováni, takřka potírali vlastní matku. Co tito lidé říkají, to je zdánlivě často namířeno proti křesťanství. Je to míněno proti křesťanství, tak jak to říkají: Že však mohou takto myslet, to mají z křesťanské výchovy. Bylo by tudíž přinejmenším beznadějně, kdyby i někdo chtěl, vnést do naší kultury něco východního; neboť by to odporovalo všem podmínkám našeho duchovního života na západě. Je jen nutno mít jasno o základních naukách obou náboženství.

Kdo pozoruje duchovní život přesněji, ten zajisté ví, že problematika je tak málo vyjasněna, že existují duchové, kteří přímo z nejvyšších filosofických hledisek chtějí učit odklonu od života a kteří se cítí sympaticky dotčeni myšlenkou buddhismu. Takovou osobností je např. Schopenhauer. Celá jeho životní dřeň má v sobě něco, co můžeme označit jako "buddhistické", když např. uvažuje: Nejvyšší obraz člověka vytane před námi, když pozorujeme to, co nazýváme "svatým". Který ve svém životě překonal všechno, co vnější svět může dát. Který jen zde ještě tkví ve svém těle, nechovaje v sobě nic víc než ideály o okolním světě. Který nic nechce, nýbrž čeká jen na to, až jeho samotné tělo bude zničeno, takže budou smazány veškeré stopy toho, co ho spojovalo se smyslovým světem, aby odklonem od smyslového světa mohl zničit své smyslové bytí. Nic nezůstane z toho, co v životě vede od žádosti k utrpení, od strachu k hrůze, od radosti k utrpení!

To je infiltrace buddhistického pociťování k nám na západ. Zde musíme říci: Zajisté, působí zde prostřednictvím našich nevyjasněných poměrů, protože není dostatečně chápáno, co je nejhlubším impulsem toho, co v křesťanství žije jako obsah a forma. Čeho jsme si křesťanstvím dobyli? S ohledem jedině na impuls dobyli jsme si toho, čím se jedna z nejvýznačnějších osobností právě v tomto ohledu tak ostře liší od Schopenhauera. Spatřuje-li Schopenhauer svůj ideál v někom, kdo překonal vše, co mu vnější život může dát jako radost a bolest, který ještě pouze čeká, až se uvolní poslední stopy souvislosti jeho těla, tu naproti tomu Goethe nám podává ve svém Faustu usilujícího člověka, který kráčí od žádosti k požitku a od požitku k žádosti a

který se nakonec promění tak, že to nejsvětější, co může zářit do našeho života, stane se mu vášní. Který zde nestojí a neříká "Čekám jen ještě, až budou smazány poslední stopy mého pozemského bytí", nýbrž který vyslovuje velká slova: "Ohlas mého bytí nemůže být navěky přehlušen!"

To nám líčí Goethe ve svém Faustovi podle smyslu a ducha způsobem, jak to v pozdějším věku popsal svému sekretáři Eckermannovi: "Ostatně připustíte, že konec, kdy zachráněná duše stoupá vzhůru, dal hodně práce a že bych se byl při nadsmyslových, sotva tušených věcech snadno ztratil v nejasnostech, kdybych svým poetickým intencím nebyl dal díky ostře ohraničeným, křesťansko-církevním postavám a představám blahodárně omezující tvar a pevnost."

Proto stoupá Faust vzhůru po stupních bytí, které jsou vzaty z křesťanských symbolů od smrtelného k nesmrtelnému, od smrti k životu.

Na Schopenhauerovi spatřujeme tedy přímo vníkaní buddhistického živlu do našeho západního způsobu myšlení, který v tomto případě praví: "Čekám, až dosáhnou stupně dokonalosti, kdy s mým tělem budou smazány poslední stopy mého pozemského bytí!" A Schopenhauer se domníval, že tímto názorem vyloží postavy, které Raffael a Corregio znázornili ve svých obrazech. Goethe chtěl vytvořit usilující individualitu, která si byla vědoma toho, že vše, čeho je dosaženo v pozemském bytí, musí být trvalé, vetkané do věčnosti: "Ohlas mého života nemůže být přehlušen na věky věků!"

To je skutečný, opravdový křesťanský impuls, který vede k opětnému procitnutí pozemských činů v jejich zduchovnění. To je náboženství vzkříšení! Nechat procitnout to nejlepší, čeho lze na zemi dosáhnout. To je skutečný "realistický" světový názor, který dovede z duchovních výšin snést dolů i ten nejvyšší obsah pro bytí ve smyslovém světě. A můžeme tedy říci: Právě v Goethovi se nám projevuje - jako ranní červánky - samo sebe teprve chápající křesťanství budoucnosti, jež uzná veškerou velikost a význam buddhismu, které však jako opak odklonu od vtělování povede vzhůru k uznání každého jednotlivého bytí od vtělení ke vtělení. Tak pohlíží Goethe ve smyslu správného moderního křesťanství na minulost, která nás zrodila z jednoho světa; a pohlíží na přítomnost, v níž si dobudeme něco, co - je-li chápáno podle náležitého výsledku - nemůže být na věky přehlušeno. Tak Goethe, když člověka sjednotil v pravém duchovně-vědeckém smyslu s vesmírem, nemůže jinak než člověka na druhé straně spojit s pravým obsahem křesťanství. Proto praví:

„Jako v den, který tě propůjčil světu,
stálo slunce v pozdrav planetám,
ihned a neustále jsi vyrůstal,
dle zákona, dle něž jsi nastoupil.
Takovým musíš být, sobě neuprchněš.
Tak Sibyly, tak proroci již mluvili. “

Tento výrok nemůže Goethe podat jako něco, co člověka připoutává k celému světu, aniž by poukázal na to, že tak, jak byl člověk zrozen z konstelace bytí, je ve světě něčím, co nemůže být přehlušeno navždy, co musí slavit své vzkříšení ve své zduchovnělé podobě. Proto musel k těmto slovům připojit slova další:

"A žádná doba, žádná moc nerozdrobí
raženou formu, která, žijíc, se vyvíjí. "

A my můžeme říci: A žádná moc a žádná doba nedá zaniknout tomu, čeho se
dosáhne v čase a co dozraje jako plody pro věčnost!

(Tak jak v den, který tě světu na čas dal,
kdy planetám na pozdrav slunce žhnulo,
jsi hned čím dál víc a více prospíval
dle zákona, jež nastoupit ti bylo.
Tak musíš být, byť i rád bys unikal,
to rčení Sibyl již i věštců bylo
a moc, ni doba v žití nerozbijí
vštípenou formu, která se vyvíjí.)