

**Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Katedra za indologiju i dalekoistočne studije  
Diplomski dvopredmetni studij indologije**

**Boris Kvaternik**

**NAVAYĀNA NA ZAPADU**

**Diplomski rad**

**Mentor:** prof. dr. sc. Goran Kardaš

**U Zagrebu, 27. 9. 2014.**

## KAZALO

1. UVOD.....	3
2. BUDDHIZAM U AZIJI - KRATAK PREGLED.....	4
2. 1. Osnovne karakteristike hīnayāne.....	5
2. 1. 1. Hīnayāna u zemljama Azije.....	7
2. 2. Osnovne posebnosti mahāyāne.....	12
2. 2. 1. Posebnosti mahāyānskog buddhizma Azije.....	14
2. 3. Osnovne posebnosti vajrayāne.....	19
3. NAVAYĀNA.....	21
3. 1. Opće karakteristike.....	21
3. 2. Nastanak i širenje navayānskih trendova.....	25
3. 3. Buddhizam u Velikoj Britaniji.....	29
3. 3. 1. Buddhist Society of Great Britain and Ireland.....	30
3. 3. 2. The Buddhist Lodge of the Theosophical Society / The Buddhist Society.....	31
3. 3. 3. Bitne karakteristike „Buddhističkog društva“ u Britaniji.....	35
3. 4. Buddhizam u Sjedinjenim Američkim Državama.....	37
3. 4. 1. Karakteristike.....	37
3. 4. 2. Profil američkih sljedbenika buddhizma.....	40
3. 4. 3. Buddhističke varijante u SAD-u, i najvažniji učitelji.....	41
3. 4. 4. Problemi u zapadnom buddhizmu.....	46
4. ZAKLJUČAK.....	47
SUMMARY.....	49
CITIRANA LITERATURA.....	50

## 1. UVOD

Glavna svrha ove radnje bit će izlaganje svojevrsnog pregleda trendova i posebitosti novog oblika buddhizma koji se u dvadesetom stoljeću razvio na Zapadu. Nastanak tog novog tipa izravno je potaknut razvojem novih trendova u azijskom buddhizmu devetnaestog stoljeća.

Termin koji se o ovoj radnji koristi za tu novu vrstu buddhizma jest „navayāna“, no mnogi ga autori imenuju i drugim terminima, poput „novog buddhizma“, „modernog buddhizma“, i „protestantskog buddhizma“ (iako je ovaj posljednji termin uglavnom primjenjiv na novi oblik azijskog kolonijalnog i post-kolonijalnog buddhizma).

S obzirom na neizmjernu širinu svake teme koja se bavi bilo kojim oblikom buddhističke teorije i prakse, ovaj rad nikako ne može pretendirati na nekakvu cjelovitost samog pregleda koji predstavlja. Bolje ga je smatrati svojevrsnim uvodom u samu tematiku i problematiku navayānskog buddhizma na zapadu.

U svrhu što bolje komparacije smatrao sam praktičnim tom glavnom dijelu ove radnje kao svojevrsni uvod priložiti i kratak pregled raznolikosti pojavnih oblika buddhizma u Aziji.

Također, baveći se tematikom navayānskih trendova na Zapadu, bilo je nužno suziti područje izučavanja na tek par zapadnih zemalja u kojima se taj novi oblik buddhizma pokazao reprezentativnim i važnim. Stoga je izbor pao na SAD i Veliku Britaniju. Ipak, ova radnja putem sužavanja svog područja izučavanja nastoji dati jednu širu i općenitiju sliku trendova novog buddhizma na Zapadu.

Sam termin navayāna (od skr. *nava* (nov) + *yāna*) samo je osobni izbor autora ove radnje za pristup temi. Autori čijom sam se literaturom koristio također ne pokazuju tendenciju ka usklađivanju terminologije pri bavljenju ovom tematikom, već svaki koristi termin koji mu se čini najprimjerenijim.

Izbor termina navayāna mi se učinio najprikladnijim jer ističe vezu tog „modernog buddhizma“ sa vlastitom prošlošću i referencijalan je prema samoj povijesti buddhizma. Termin ga ističe kao „četvrtu granu“ u njegovom razvojnom putu, pozicionirajući ga uz bok s hīnayānom, mahāyānom i vajrayānom.

„Moderni“ ili „novi“ buddhizam nazivi su koji kao da označavaju posve novu tradiciju, vjerovanja i trendove koji karakteriziraju sami pokret, a to nije točna predodžba. On je, usprkos nekim izraženim osobitostima, čvrsto povezan sa sve tri prethodne struje i izravan je nasljednik svake od njih. S druge strane, termin navayāna ne podbacuje niti u isticanju specifičnih novih trendova u samom pokretu. Zbog tog balansa u isticanju nove i stare komponente („nava“ i „yāna“) smatrao sam taj naziv najboljim izborom za oslovljavanje samog trenda.

## 2. BUDDHIZAM U AZIJI - KRATAK PREGLED

Svrha ovog uvodnog poglavlja primarno je prikazati mnogostrukost i raznolikost pojavnih oblika buddhizma na kontinentu njegova nastanka. Važno je za uočiti kako se buddhizam u toku cijele svoje povijesti mijenjao. Tako se može slobodoumnije prići problemu šarolikih buddhističkih praksi koje je Zapad preuzeo od Istoka, nastavljajući ih modificirati prema svom senzibilitetu. U tom smislu James William Coleman navodi da je buddhizam koji se pojavio i počeo formirati u „industrijaliziranim nacijama Zapada“ u 20. stoljeću „fundamentalno drugačiji“ od bilo kojeg svojeg prijašnjeg pojavnog oblika. Ipak, tipično za sveukupni buddhizam, „u svojoj je srži [i dalje] potpuno neizmijenjen“ od samih svojih početaka (podcrtao autor ove radnje) (ovaj, kao i sve naredne prijevode literature s eng. izvornika, preveo je autor ove radnje).<sup>1</sup>

Bez uvida u povijesni razvoj samog buddhizma u diljem Azije pri proučavanju nedosljednosti i osobitosti zapadnog buddhizma mogli bismo ga nepravedno optužiti za nedovoljnu dosljednost s azijskim buddhizmom i nedovoljnu upoznatost s problematikom, te za površnost i neozbiljnost u pristupu općenito. I u Aziji se buddhizam prilagođavao novom kulturnom i vjerskom podneblju u kojoj god zemlji da je procvjetao, time neizbježno tvoreći originalna vjerovanja, svjetonazore, ili amalgamirajući buddhistička s domorodačkim vjerovanjima. Takve su kulturološke promjene bile prisutne tokom cijelog životnog puta buddhizma, i nisu samo „simptom“ površnosti i neupućenosti Okcidenta. Štoviše, takva promjenjiva narav i prilagodljivost samog buddhizma odgovorna je kako za njegov opstanak tokom dva i pol tisućljeća, tako i za neizmjereno bogatstvo buddhističkih kultura, umjetnosti, filozofije i tradicija općenito. Na takve promjene u azijskom kontekstu obično ne gleda kao na devijaciju, već kao na daljnje obogaćenje i širenje tradicije novim utjecajima i oblicima. Stoga je nepravedno zapadne modifikacije automatski osuditi kao devijantne i površne prakse (iako ima i takvih tendencija, dakako - kako na Zapadu, tako i na Istoku).

Coleman pogađa srž ove problematike jednostavnim izrazom na samom početku svoje knjige: „Sve se mijenja. Ova fundamentalna činjenica leži u srži buddhističke spoznaje, i kroza svoju povijest od 2,500 godina i sam je buddhizam posve sigurno egzistirao u skladu s tom izrekom“.<sup>2</sup>

Ovo poglavlje opisat će neke opće karakteristike i razlike triju glavnih i tradicionalnih „grana“ buddhizma; hīnayāne, mahāyāne i vajrayāne. Zatim će sažeto nastojati spomenuti neke od

---

1 - Coleman, James William: *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, New York, Oxford University press 2001., str. 3. ( u daljnjim navodima COLM-NEW)

2 - COLM-NEW - str. 3.

zanimljivijih varijacija tih triju glavnih grana u buddhističkim zemljama Azije, bez pretenzije na iscrpnost ili ikakvu potpunost ni zaključenost tog prikaza.

## 2. 1. Osnovne karakteristike hīnayāne

O hīnayāni kao o „najizvornijoj“ grani buddhizma zna se već zaista mnogo, te će stoga ovdje biti nabrojene samo neke od najosnovnijih njezinih karakteristika kako bi se izbjeglo nepotrebno ponavljanje već općepoznatih činjenica.

Osnivač buddhizma jest povijesna ličnost Siddhāttha Gotama (6./5. st. pr. Kr.), plemić iz naroda Sakka (sanskrt - Śākya) čija je država postojala na današnjem području južnog Nepāla. Odgajan na dvoru u duhu ratničke kaste, te zaštićen od svih svjetovnih nedaća, Gotama se odlučuje posvetiti duhovnoj potrazi za izbavljenjem od dukkhe (tj. boli, nesreće) nakon nenadanog susreta sa starcem, bolesnikom, mrtvim tijelom i lutajućim isposnikom. U 29-oj godini života odbacuje svoj stari život i sve njegove pogodnosti te odlazi u beskućništvo. Nakon besplodnih pokušaja dosezanja prosvjetljenja putem ekstremne askeze Gotama se odlučuje za pristup između dvaju ekstrema (ekstremne askeze i ekstremne lagodnosti) koji naziva „srednjim putem“. U 35-oj godini Gotama u mjestu Bodhgayā doseže savršen uvid u narav stvarnosti te postaje Buddha, Probudeni. Nakon svog prosvjetljenja Buddha se iz samilosti (skr. karuṅā) odlučuje „poučavati živa bića“ u nastojanju da im „pomogne izaći iz neznanja koje ih drži u saūsāri“, tj. u krugu bezgraničnih prerađanja. Idućih je 45 godina, sve do svoje smrti, proveo naučavajući Dhammu (tj. svoj nauk) Indijom.<sup>3</sup> Sam temelj njegovog naučavanja izložen je u tzv. Četiri plemenite istine. One govore o postojanju patnje (pāli - dukkha), postanku patnje (iz želje ili „žedi“ (pāli - taḥā)), mogućnosti prestanka patnje, i osmeročlanom putu koji vodi do prestanka patnje.

Nakon Buddhine smrti njegovi su učenici radi očuvanja i sustavnog izlaganja njegovih učenja održavali glasovite buddhističke sabore. Na taj se način Buddhina Dhamma prvih stoljeća očuvala usmenim prenošenjem, da bi na koncu bila i pismovno fiksirana u obliku Pālijskog kanona ili Tipiṭake. Sam Kanon sastoji se od 3 glavne cjeline, a to su Vinayapiṭaka („Košara redovničke discipline“), Suttapiṭaka („Košara Buddhinih govora, razgovora ili propovijedi“), i Abhidhammapiṭaka („Košara višeg nauka, metadoktrine“).<sup>4</sup>

Od hīnayānske grane do današnjih je vremena aktivno preživjela samo škola theravāda (sanskrt -

---

3 - Jauk-Pinhak, Milka: „Buddhizam i đinizam“ (u: Jauk-Pinhak, Milka; Ježić, Mislav; Gönc-Moačanin, Klara: *Istočne religije*, Zagreb, Katedra za indologiju, 2001.), str. 88. - 89. (u daljnjim navodima JAU-BUD)

4 - JAU-BUD - str. 89.

sthaviravāda), koja se danas smatra školom najbližom izvornom učenju povijesnog Buddhe (no stupanj te izvornosti je dakako upitan, pošto se Pālijski kanon nije pismeno fiksirao sve do otprilike četiri stoljeća nakon Buddhine smrti). Preko te škole preživjela je i sama tradicija hīnayānske grane, iako u podosta reduciranom obliku. Danas je u Aziji hīnayāna\* zastupljena na Ceylonu i Tajlandu, u Burmi, Kambodži, Indoneziji.

Glavne karakteristike same theravāde imaju svoj temelj u Buddhinom učenju na način koji je prezentiran u korpusu Tipiṭake.

U hīnayāni, privid pojavnog svijeta nije postavljen kao opozicija nasuprot kakvog prvobitnog stanja svijeta niti neke „metafizičke supstancije“. Upravo suprotno - u njemu je „privid sve ono što ne dopada u oblast iskustvenog i svjesnog“. Fenomeni svijesti i objektivno postojećeg svijeta su zapravo samo „protoci nepostojanih stanja“ koji tvore iluziju postojanosti tih fenomena.<sup>5</sup> Drugim riječima, prava narav stvari i fenomena nije njihova *nerealnost* (barem ne u punom značenju te riječi), već *netrajnost i propadljivost* svakog oformljenog fenomena.

Hīnayānski buddhizam tvrdi da u procesu kammičkog (skr. karman) prijenosa nakon smrti ne može biti riječ o istovjetnom sebstvu kao rezultatu toga procesa, i to prvenstveno iz razloga što buddhizam kao drevni „racionalizam“ ne vjeruje u postojanje duše kao niti bilo kakve metafizičke supstancije ljudske osobe. Drugim riječima, po izvornom Buddhinom učenju, kako nam je ono zabilježeno, nakon smrti osoba prestaje postojati u punom smislu riječi. Posljedice njezine kammičke (djelatne i etičke aktivnosti) odrazit će se na neko iduće postojanje (koje nije izjednačivo sa sebstvom umrle osobe) pošto svaka radnja ima svoju posljedicu, i ni smrt ne može spriječiti ispunjavanje te kozmičke zakonitosti. Dakle, u određenom smislu za buddhiste je smrt konačna, i u njoj nestaje svaki trag prethodnog sebstva kao takvoga, no to nije posebno dramatična tvrdnja pošto buddhizam tvrdi da ne može biti riječi o kontinuitetu postojanja jedne te iste osobe čak niti iz jednog u drugi trenutak tijekom života. Riječ je o tome da je ljudska osobnost samo skup elemenata pod nazivom *khandhe* i *dhamme* koji su u stalnoj mijeni. Stoga se na osobu ne može gledati kao na trajnu i stabilnu ličnost čak niti u najmanjem vremenskom odsječku života (a kamo li poslije smrti, u „novom životu“), već je ono što smatramo osobom zapravo *proces*. Naša iluzija o čvrsto utemeljenoj i supstancijalnoj ličnosti proizlazi iz formiranja ega koji nastaje iz neznanja o pravoj naravi stvarnosti, tj. o stalnoj mijeni i nesupstancijalnosti svih fenomena. Premur navodi kako u buddhizmu biće nije „trajni entitet“ već „momentalni sklop promjenjivih sastavina“. Dakle, ako „nešto nakon smrti opstoji, tada je to tek automatizam djela“ (tj. zakona kamme), „a ne njihovog trajnog nositelja“. „Postoji tek bezlični nositelj“ kammičkih

---

\* dosl. „malo vozilo“, naziv za prvu i najstariju granu buddhizma

5 - Premur, Ksenija: *Buddhine besjede i mahayanske sutte*, Zagreb, Demetra 2002, str. 17. (u daljnjim navodima PRM-BBS)

djela.<sup>6</sup>

Narada Maha Thera navodi Buddhin citat iz Aġuttaranikāye: „Ako netko kaže da čovjek mora žeti prema svojim djelima, u tom slučaju nema mogućnosti za religiozni život, niti za potpuno iskorjenjivanje patnje. No, ako netko kaže da ono što čovjek žanje odgovara njegovim djelima, tada postoji mogućnost za religiozan život i potpuno iskorjenjivanje patnje.“ Maha Thera na temelju toga razlaže kako u buddhizmu postoji *realna* „*mogućnost oblikovanja vlastite kamme*“ (podcrtao autor ove radnje). „Pojedinač nije niti gospodar niti sluga svoje kamme”.<sup>7</sup> Čovjek je u *stalnom procesu postajanja* nekime, a to što će postati ovisi o njegovim vlastitim svjesnim naporima i djelima proizašlim iz tih napora.

Već spomenute najmanje, neraščlanjive i vječno protočne sastavnice fenomenološke stvarnosti, tj. dhamme, „ne nastaju slučajno i ne vezuju se [međusobno] u nekom kaotičnom i nepredvidljivom nizu“ već prema uzročno-posljedičnom učenju pañiccasamuppāde.<sup>8</sup>

Buddhistička etika u hīnayāni je imala vrlo izraženu ulogu. Najvažnije ljudske osobine su življenje u skladu s potpunom i sveuključivom karuđom (tj. suosjećanjem), kao i iskorjenjivanje „triju plamenova”: žudnje, mržnje i neznanja. Življenjem uzornog života, presijecanjem spona koje čovjeka vežu za materijalni svijet i slijeđenjem Dhamme, već za trenutnog života moguće je doseći stanje arhanta, i nibbānu.

U hīnayāni Buddha se još uvijek smatra čovjekom. Nije obogotvoren i ne štuje se kao božanstvo iako je oko povijesne jezgre Tipiñake očekivano izrastao i nezanemariv mitološki sloj koji povijesnom Buddhi pripisuje mnoge nadnaravne osobine i moći. Štovanja mnogobrojnih buddhi i bodhisatti ovdje još nije uzelo maha, a hinduistička božanstva se ne negiraju, ali se odbacuju kao nevažna za čovjekovo konačno spasenje, te se negira mogućnost postojanja boga stvoritelja.

## 2. 1. 1. Hīnayāna u zemljama Azije

Ovaj nužno sažet pregled širenja i razvoja buddhizma u pojedinim azijskim zemljama prvo će se pozabaviti kratkim pregledom specifičnosti ceylonskog oblika buddhizma, pošto je Ceylon odigrao ključnu ulogu u povijesti buddhističke religije. Na Ceylonu je kompletiran i pismovno fiksiran te sačuvan najvažniji korpus svetih buddhističkih tekstova Tipiñaka. Također, tamo je

---

6 - PRM-BBS - str. 32.

7 - Maha Thera, Narada: *The Buddha and his teachings*, Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore str. 215. (u daljnjim navodima NRD-BAHT)

8 - PRM-BBS - str. 46.

hinayānska tradicija nakon odumiranja buddhizma na samom indijskom potkontinentu u vremenima muslimanskih provala početkom drugog tisućljeća našla utočište. Na zabačenom Ceylonu se od nestanka uspjela očuvati drevna theravādska škola.

Nakon toga će nužno biti predstavljen samo najkraći osvrt na najizraženije posebnosti ostalih najvažnijih buddhističkih zemalja Istoka. Svrha toga je predočavanja izrazite raznolikosti vjerovanja iz kojih se krajem 19. i početkom 20. st. u Aziji izrodio tzv. *novi buddhizam*, koji je kasnije svoj utjecaj proširio i na zapadni svijet, i tamo počeo poprimati svoj potpuni oblik.

Vjeruje se da je od svih do danas očuvanih buddhističkih škola upravo theravāda najbliža izvornom Buddhinom učenju. Ipak, vidjet ćemo da živa tradicija buddhizma na Ceylonu nije uvijek uspjela dosljedno prakticirati svoje očuvano drevno znanje. Tako je buddhizam na Ceylonu u svome historijskom razvoju do današnjih dana razvio mnoga korumpirana i devijantna vjerovanja koja su u potpunom neskladu s Buddhinom porukom iz Pālijskog kanona. Kako je u indološkim krugovima izvorni nauk Buddhe stvar općeg znanja ovo će se poglavlje uglavnom usredotočiti na devijacije i posebnosti ceylonske varijante koje su se razvijale kroz povijest.

Usprkos mnogim hinduističkim, muslimanskim i kršćanskim invazijama, Ceylon je od samog pristizanja theravāde bio pretežno buddhistička zemlja, te je buddhizam bio najvažniji faktor u kulturnom i religijskom životu njegovog naroda<sup>9</sup>. Povijest buddhizma na Ceylonu po predaji započinje dolaskom Mahindine misije (sanskrt - Mahendra) 250. godine prije Krista. Mahinda je bio sin najvećeg buddhističkog kralja Aśoke, koji je bio poslan proširiti Dhammu na jug.

Kako je Ceylon od tada pa sve do današnjih dana ostao glavno središte theravāde na svijetu, u vezi s tim postoji (dakako, sinhaleška) legenda o tome da je Buddha predvidio teška vremena za theravādu te na samrtni od bogova izmolio zaštitu za ceylonski otok<sup>10</sup>. Takva i slična vjerovanja općenito su govoreći karakteristična za sve theravādske zemlje Azije. Tako svaka od njih ima legendu da je Buddha za života nakratko posjetio i ovlastio tu zemlju za kultiviranje Dhamme, te su takve legende izvori za početak štovanja mnogih mjesta hodočašća diljem Azije u kojima je Buddha navodno obitavao<sup>11</sup>.

Pisani izvori sa Celyona potječu iz 2. st. pr. Kr., no postaju važni kao izvori tek u periodu Polonnaruva. Sačuvana je Mahāvamsa (tj. Velika kronika) čiji je prvi dio u 6. stoljeću na pāliju sastavio redovnik Mahānāma. On ju je sastavio po uzoru na drugu kroniku pod nazivom Dīpavamsa (tj. Otočna kronika), a ostali izvori za Mahāvamsu smatraju se izgubljenima. Drugi

---

9 - Gombrich, Richard: *Theravada buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London & New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2003, str. 138. ( u daljnjim navodima - GMBH-THVD)

10 - GMBH-THVD - str. 139.

11 - GMBH-THVD - str. 123.



dio Mahāvamsa napisan je u 13. st, a građa je mu je dodavana sve do 18. st. Ti su kasniji dodaci poznati pod imenom Cūlavamsa (tj. Manja kronika).

Poznato je da je buddhizam nerazdvojni dio sinhaleškog nacionalnog identiteta, što je u današnje vrijeme i povod za zaoštavanje tenzija između Ceylonaca i tamilskih pridošlica na otok.

U ceylonskoj verziji buddhizma, Buddha se smatra “svetim kraljem Buddhom”, prema kome „funkcionira sav pojavni svijet”<sup>12</sup>, što je, dakako, veoma uočljiv otklon od lika Buddhe predstavljenog u vjerovanjima Tipiñake, jer je on na Ceylonu gotovo obogotvoren. Također, u kulturnoj svijesti Ceylona prisutna je analogija ujedinjene ceylonske nacije s kozmosom, kao i analogija vjerskog pantenona i državne strukture (lokalno božanstvo > regionalno božanstvo > Buddha).<sup>13</sup>

Kao važnu karakteristiku (neki autori bi zasigurno rekli i - značajnu korupciju) ceylonskog buddhizma treba istaknuti veoma izraženu prisutnost magijskih elemenata i egzorcističke prakse. Oni potječu s keralskog područja, a na Ceylonu se u buddhističkim zajednicama čak štiju i neka „pan-hinduistička” božanstva s „izraženim južnoindijskim posebitostima”.<sup>14</sup>

Kronike spominju i kako je ceylonski kralj Parākrama Bāhu I u 12. st. ujedinio različite otočne buddhističke sekte (nikāye). Richard Gombrich naglašava kako je to ujedinjenje zapravo podrazumijevalo dobar dio ukidanja istih. Kralj je tom prilikom na vodeće mjesto saighe postavio figuru “saigharāje” koji je njome upravljao uz asistenciju dvojice službenika koje je birao kralj. Takva je politizacija saighe u redovničkoj tradiciji buddhizma bila značajna inovacija, no izgleda da je bila općeprihvaćena jer su i neke druge buddhističke jugoistočne azijske zemlje prihvatile taj model.<sup>15</sup> Naravno, raznolikost nikāya (tj. buddh. sekti) je s protjecanjem vremena na Ceylonu ponovno uzela maha.

Mnogi ceylonski kraljevi su kroz povijest, po uzoru na Aśoku, „radili za javno dobro”. Odredba iz 10. st. ističe kako samo istinski „bodhisatte mogu postati kraljevi”. Tako npr. znamo za kralja Buddhadāsu iz 4. st. koji je na Ceylonu gradio „odmorišta na putevima i domove za sakate i slijepe”, te bolnice u svakom većem mjestu, a navodi se kako je i kralj osobno sudjelovao u liječenju bolesnika, bio uzoran bodhisatta te dosegaio prosvjetljenje. On nije bio jedini istinski bodhisatta-vladar Ceylona. Usprkos tom veoma pozitivnom trendu, također je zabilježeno kako je

---

12 - GMBH-THVD - str. 142.

13 - GMBH-THVD - str. 143.

14 - GMBH-THVD - str. 144.

15 - cijeli odlomak je parafraza iz GMBH-THVD - str. 159.

upravo tamo započeo trend „posjedovanja mnogo nepokretne imovine od strane individualnih redovnika”.<sup>16</sup>

Uz to, saighi službeno nije bilo dopušteno posjedovanje robova, no sve se svelo samo na terminologiju. Sanghe su upošljavale laike kao “ārāmike” tj. poslugu, a Gombrich ističe kako su oni bili robovi u svemu osim u imenu. U nešto kasnijim razdobljima čak je i formalnost oko nazivlja bila ukinuta te su ceylonske saighe otvoreno posjedovalje robove uz izliku da ih je moguće osloboditi i time si priskrbiti duhovnu zaslugu<sup>17</sup>. Duhovne zasluge su, usput budi rečeno, na Ceylonu bile postale gotovo vrstom “valute”. U zamjenu za njihovo prenošenje obavljali su se različiti poslovi, te su se održavali rituali u kojima bi zasluge bile prenošene na pokojnike, što je zapravo u uočljivom proturječju s buddhinim naučavanjem o zakonu kamme po kojem svatko neizbježno ubire plodove vlastitih djela, bilo u ovom ili idućim životima.

Promjene ceylonskog buddhizma koje su se postepeno sve više udaljavale od izvornog Buddhinog naučavanja Gombrich pripisuje sociološkoj činjenici da “redovnici na Ceylonu nikad nisu bili lutajući isposnici, već su [od pamtivjeka] bili ustaljeni u ruralnim sredinama”, te su kroza intenzivne kontakte sa seoskim zajednicama “postepeno [sve više] preuzimali njihove vrijednosti [...] i običaje”.<sup>18</sup>

Oporavak iz tako “iskvarene” varijante buddhizma uslijedio je posredstvom kraljevog pokroviteljstva, te povratka samim tipičnim tekstovima kao temelju duhovne prakse. Po uzoru na Aśoku, pojedini su ceylonski kraljevi na sebe preuzimali odgovornost “pročišćenja” saighi, što je uglavnom podrazumijevalo podrobna ispitivanja redovnika o doktrini Dhamme i razrješenje od redovničkog statusa onih nedoraslih i nedostojnih. Kraljeva figura bila je ključna pri takvim purifikacijama redovničkih saighi pošto sami redovnici nisu bili u položaju otjerati nekog koruptnog redovnika silom iz svoje zajednice. Takve prakse, kao i povratak izučavanju Kanona, doprinjeli su znatnoj revitalizaciji saighi u posljednjih sto godina.

U 19. st. zabilježeno je postojanje dvije vrste buddhizma na Ceylonu. To su a) ostaci starog buddhizma iz prošlih stoljeća u zabitijim djelovima otoka koji su bili “van dosega europskog utjecaja”, kao i b ) nova vrsta “samosvjesnog i artificijelnog” buddhizma čija je tendencija bila obnavljanje izvornih buddhističkih vrednota i tradicije, uz neke posebitosti koje su se razvile pod direktnim utjecajem europskog protestantizma<sup>19</sup>. O razvoju te vrste buddhizma u Aziji bit će ukratko riječ u 3. poglavlju. Gombrich ga imenuje “protestantskim buddhizmom”, i na njega se

---

16 - GMBH-THVD - str. 161.

17 - GMBH-THVD - str. 162.

18 - GMBH-THVD - str. 166.

19 - GMBH-THVD - str. 173.

može u mnogočemu gledati kao na svojevrsni začetak trenda koji se za potrebe ove radnje naziva terminom *navayāna*.

Što se tiče posebitosti buddhizma u Burmi, najvažnije je istaknuti njihovu veoma izraženu deklarativnu težnju fundamentalizmu, tj. povratku teoriji Pālijskog kanona. Na Burmi je prisutan izražen trend pokušaja ostvarivanja što veće sličnosti njihove buddhističke tradicije sa spisima Tipiñake. No, jasno je da je u konkretnoj praksi stanje i dalje veoma različito od onog kojem se težilo, i to uglavnom zbog utjecaja elemenata “burmanske narodne religije”. Tako je u Burmi i dalje vrlo izraženo štovanje entiteta koji se nazivaju “nat”-ovi i neka su vrsta duhova.<sup>20</sup>

Tajlandski theravādski buddhizam, po Donaldu Sweareru, karakterizira stroga hijerarhijska struktura i visok nivo organizacije saīghe, a seoske varijante također su pune “animističkih i [čak i] brahmanističkih [religijskih] elemenata”.<sup>21</sup>

U Kambodži je također uočljiv sličan trend modifikacije buddhizma. Kmeri se gotovo svi smatraju buddhistima, no njihovo je vjerovanje pod velikim utjecajem starih narodnih vjerovanja u duhove (koji se nazivaju “neak ta”) te je izraženo vjersko štovanje mrtvih predaka.<sup>22</sup>

U Indoneziji je utjecaj indijskih vjerovanja na lokalni buddhizam vrlo izražen. Tako se u 13. stoljeću uz klasični šivaizam i buddhizam u sklopu tendencije “oblikovanja suprotnosti u više jedinstvo” javlja i “kult Śive-Buddhe, koji i u današnje vrijeme prisutan na Baliju”.<sup>23</sup>

Općenito se može ustvrditi povijesna tendencija prilagođavanja “originalnog” buddhizma Pālijskog kanona i njegovo stapanje s narodnim religijama theravādskih azijskih zemalja. Pritom je zanimljivo napomenuti kako većina buddhista iz tih zemalja upravo svoj buddhizam smatra svojevrsnim povratkom izvornom Učenju, usprkos dobroj upućenosti ondašnjih redovnika u spise Kanona s kojim su neki elementi njihovog vjerovanja u uočljivoj opoziciji.

Kao što ćemo vidjeti, takav ovdje već prisutan trend modifikacije Dhamme bit će veoma izražena karakteristika onog oblika “novog buddhizma” koji je u 20. stoljeću iznikao na Zapadu. No, u zapadnom buddhizmu neće biti toliko izražena tendencija prožimanja buddhističkog nauka

---

20 - King, Winston L.: “Contemporary burmese buddhism” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.), str. 87.

21 - Swearer, Donald K.: “Recent developments in thai buddhism” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.), str. 99.

22 - Zago, Marcello: “Contemporary Khmer Budhism” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.), str. 109.

23 - Bakker, J. W. M.: “Contemporary Buddhism in Indonesia” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.), str. 148.

s vjerovanjima zapadnih religija (iako postoji potvrda i takvih slučajeva), već će ta modifikacija ondje biti više svjetonazorska. Sama tradicija zapadnog buddhizma, koja je i dalje u procesu aktivnog oformljavanja, počela se mijenjati najviše pod utjecajem svoje novostečene autorefleksivne prirode.

## 2. 2. Osnovne posebnosti mahāyāne

U mahāyāni\* se počinju razvijati tendencije koje su usmjerile buddhizam ka stupnju visoke apstrakcije i intelektualizma, te zbog početka štovanja mnogih praktički obogotvorenih buddhi i bodhisatti buddhizam postaje bliskiji zapadnjačkom konceptu prave religije.

Sam naziv mahāyāna, tj. „veliko vozilo“, ova je grana buddhizma dobila zbog stremljenja ka spasenju svih živih bića, a ne zbog usredotočenosti na individualno prosvjetljenje. Počinje se isticati „etički ideal“ bodisatti, koji su „utjelovljenje sućuti“ i odgađaju vlastito spasenje u svrhu spasenja svih ostalih živih bića.<sup>24</sup>

Mahāyāna se razvila iz hīnayānskih škola mahāsāṅghike i sarvāstivāde. Najvažnije škole same mahāyāne su mādhyamika koja stavlja naglasak na pojam praznine (śūnyatā) koja je u srži svega, te škola yogācāra koja se usredotočuje na pojam svijesti (citta, ili vijñāna) i bavi se opisom razrađenog modela uma i psihološke dinamike prosvjetljenja. Također, njihova su učenja i o iluzornom svijetu koji nastaje iz nepreglednog spremnika individuinih misli, sjećanja i impresija, u čijoj je osnovi zapravo sam univerzalni um, tj. buddha-priroda<sup>25</sup>. Mahāyānska su učenja predstavljena u korpusu mahāyānskih sūtti, od kojih su najpoznatije Saddharmapuṭṭarīka i Prajñāpāramitā.

Mahāyāna je od svjetonazora hīnayāne, koja je tvrdila kako je sve u svijesti međusobno povezano, „otišla još dalje tvrdeći kako su sve postojeće stvari i ideje međupovezane, relativne i netrajne, te stoga prazne od [...]sebstva“. Drugim riječima, stupanj relativizma stvarnosti u mahāyāni izraženo je sveobuhvatniji od hīnayānskog. Također, počinje se smatrati kako je buddha-priroda prisutna u ljudskom umu od samog početka, a saūsāra je zapravo nibbāna. Tu činjenicu samo treba osvijestiti, pobijediti neznanje koje ne dopušta da se to spozna, i promijeniti

---

\* dosl. „veliko vozilo“, druga glavna grana buddhizma

24 - JAU-BUD - str. 100.

25 - CROOK-CRIS - str. 86. - 87.

točku gledišta. Drugim riječima, glavna je razlika to što se u mahāyāni gubi element „temporalnog progressa“ na putu do prosvjetljenja<sup>26</sup>. Ovdje ono postaje stvar trenutačnog uvida i promjene gledišta.

Crook ističe kako je na misao mahāyāne značajno utjecala Nāgārjunina mādhyamička filozofija koja između dvaju suprotstavljenih stavova uvijek bira „treću poziciju“ koja je svojevrsno odbijanje samog zauzimanja stava u svrhu „prevladavanja dvojnosti“<sup>27</sup>. Takav je stav utjecao kako na mahāyānski misaoni svjetonazor općenito, tako i na specifičnu pojavu misli zena.

Također, jedna od većih mahāyānskih inovacija svakako je i ta da svi Buddhe postaju reprezentacije jednog „univerzalnog Buddha-uma“ koji bi se mogao shvatiti kao univerzalna „transcendentalna priroda“ koja je „potencijalno prisutna u svim svjesnim bićima“, no neosvijestena i zaklonjena velom neznanja. Iz takvih novih tendencija proizašla je i ona „interpretiranja svemira kao uma a ne materije“, što je oduvijek bio kamen spoticanja u širem prihvaćanju mahāyānskog svjetonazora na Zapadu<sup>28</sup>.

Nadalje, Buddha se u mahāyāni shvaća zapravo “trojako”: “kao realna [...] historijska osoba”, “kao ikoničko i arhetipsko utjelovljenje principa Dhamme”, i kao “univerzalni Buddha-um”<sup>29</sup> sadržan u svemu, iako esencijalno prazan (što ipak ne utječe na realnu prisutnost same stvarnosti kao takve).

Što se tiče zena kao najspecifičnijeg oblika mahāyānskog buddhizma, treba istaknuti da je na njegov razvoj uz već spomenut utjecaj filozofske škole mādhyamika presudan utjecaj izvršila i nova škola yogācāra. Sama zen spoznaja specifična je i teško dokučiva (pogotovo mentalitetu Zapada) zbog toga što ju je nemoguće približiti putem riječi i slova<sup>30</sup>, već je spoznatljiva samo u izravnom osvještavanju istine. Jedna od tehnika na putu prema trenutačnom uvidu u istinu, tj. satoriju, jest upotreba kōana, i ekskluzivno je u uporabi samo u školama zena (i to *rinzai* školama).

Kōani su vrsta paradoksalnih zagonetki bez odgovora, odnosno bilo kakav odgovor na postavljeno pitanje vođen logikom, intelektom i mišlju, te izražen jezikom automatski promašuje poantu kōana kao sredstva za dosizanje spontanog prosvjetljenja. Kōan je specifično i jedinstveno oruđe duhovne prakse koje koriste isključivo rinzai sekte.

---

26 - Crook, John H: *World crisis and buddhist humanism (End games: collapse or renewal of civilisation)*, New Delhi, New Age Books, 2009, str. 79. (u daljnjim navodima CROOK-CRIS)

27 - CROOK-CRIS - str. 82.

28 - CROOK-CRIS - str. 84. - 85.

29 - CROOK-CRIS - str. 86.

30 - CROOK-CRIS - str.104. - ,105.

Veoma je teško precizno odrediti što je zen i što je njegov cilj i esencija, upravo zbog toga što zen inzistira na tome da najviša sloboda i najviša istina ispričane jezikom i podložene raciju nestaju poput magle, jer je njihova pozicija upravo izvan njih. Na zapadu najutjecajnije i najpoznatiji zen učitelj Daisetz Teitarō Suzuki citira Yuan-wua koji govori o tome kako nam je zen cijelo vrijeme „pred očima“ i „upravo u ovom trenutku [...] nadohvat ruke. Za inteligentnu osobu jedna riječ bi bila dovoljna da je uvejeri u njegovu istinitost“ - no upravo u tom trenu, primjenom jezika, „dolazi do greške“, a i „mnogo više kada se [ta spoznaja] prenese na papir i mastilo, ili kada se preda riječima koje izlažu ili logičkim smicalicama“.<sup>31</sup>

Zen prosvjetljenje ili *satori* moglo bi se predočiti kao odbacivanje svega što konstituira i uvjetuje naš identitet, a ono kao takvo može postati bazom za potpuno nesebično djelovanje.<sup>32</sup> Postoje različiti stupnjevi intenziteta samog iskustva prosvjetljenja koje, jednom dosegnuto, u zenu ne mora ostajati trajno stanje. Iz nižih stupnjeva prosvjetljenja se um nakon nekog vremena ponovno vraća svakodnevnom načinu funkcioniranja. Stoga zen učitelji obično naglašavaju kako ne treba pridavati mnogo važnosti niti se vezati za takva nepotpuna iskustva.<sup>33</sup>

## 2. 2. 1. Posebnosti mahāyānskog buddhizma Azije

U mahāyānskom buddhizmu Azije može biti govora o novim tendencijama uvođenja monističkog svjetonazora kao i politeističkih vjerovanja<sup>34</sup> u inače poprilično antimetafizičke doktrine hīnayāne. Tako je u ovoj novoj “grani” buddhizma prisutno vjerovanje po kojem se lik Buddhe izjednačava s kozmosom, kao i s principom najviše i apsolutne realnosti. Istovremeno se utjelovljenje te apsolutne realnosti javlja u mnogim mitskim likovima različitih buddhi i bodhisatti, koji se počinju štovati gotovo poput božanstava politeističkih religija.

Jedan od najvažnijih mahāyānskih Buddhi je Amida (skr. Amitābha), koji se posebno štuje u sektu *čiste zemlje* (jing-tu, ili Pure Land) te njihovo štovanje ima karakteristike bhaktija<sup>35</sup>, kao što su praksa ponavljanja njegova imena (“Namu Amida Butsu”).

---

31 - Suzuki, Daisetsu Teitaro: *Zen*, Beograd, Panpublik, 1988, str. 24. (u daljnjim navodima DTS-ZEN)

32 - CROOK-CRIS - str.119.

33 - CROOK-CRIS - str. 119. - 120.

34 - Dumoulin, Heinrich: “Introduction” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977), str. 158. (u daljnjim navodima DUM-INTRO)

35 - DUM-INTRO - str. 160.

\* zen je, kako je to dobro poznato, postao prvotno iz indijske prakse “dhyāna”, te preko kine, u obliku “chana” dosegaio Japan i razvio neke tipične “zen” karakteristike

S druge strane, kao što je već istaknuto, za nastanak zena\* bio je ključan filozofski pravac mādhyaṃika i mislilac Nāgārjuna<sup>36</sup> od kojih je preuzeo visoko apstraktnu misao punu paradoksa i odbijanja potvrde bilo kojeg stajališta.

Što se tiče same granice između azijskih zemalja u kojima prevladava hīnayānski ili mahāyānski buddhizam, čini se da ta podjela ne može biti izvršena s potpunom sigurnošću i točnošću. Kao granična područja tih dvaju utjecaja obično se ističu Vijetnam i Indonezija u kojima su prisutna oba oblika buddhizma<sup>37</sup>.

U vezi s posebitostima buddhizma u pojedinim mahāyānskim zemljama, na Tajvanu se, na primjer, uz ortodoksnu oblik buddhizma razvio i tzv. “chai-chiao”, tj. “vegetarijanska religija”, koja uz buddhističke sadrži i “dosta taoističkih i konfucijanističkih elemenata”.<sup>38</sup> Od ostalih posebitosti valja istaknuti kako se njihov buddhizam upinje osloboditi (većinom) nezasažene titule “neinvolvirane” religije. To uključuje i sudjelovanje u mnogim društveno korisnim akcijama. Također, veliki postotak stanovništva Tajvana pri popisima stanovništva izjašnjavaju se buddhistima, no zapravo slijede više vjerovanja narodnih tajvanskih religija. Veliki postotak buddhističkog stanovništva također izražava vjeru u boga.

U novije doba na Tajvanu je prisutan trend dolaska Amerikanaca koji žele učiti o buddhizmu, te oni prenose stečena znanja u svoju domovinu.<sup>39</sup>

U Vijetnamu je također došlo do prožimanja buddhizma s narodnom religijom, a naglasak je na štovanju mnogih buddhi i bodhisatta te svetaca kineskog buddhizma. Prisutan je i oblik amidizma tj. štovanja Amide (ovdje pod nazivom “tinh-do”) koji je uvezen iz Japana i Kine, i uglavnom je laičko vjerovanje. Također, kao što je već spomenuto, Vijetnam je jedno od jedinih mjesta u svijetu u kojem danas rame uz rame supostoje theravāda i mahāyāna.

U Indoneziji, buddhizam je mješavina vjerovanja tajlandske theravāde, kineskog chana i sekte Čiste zemlje.

U Koreji je od pamtivjeka prisutna tendencija ujedinjenja svih buddhističkih sekti u jednu, te standardna sklonost miješanja s lokalnim vjerovanjima. No, ono što je ovdje zaista iznimno jest pojava tzv. “won”-buddhizma koji početkom 20. st. osniva Soe-Tae San, a jedini je objekt

---

36 - DUM-INTRO - str. 161.

37 - DUM-INTRO, str. 157.

38 - Raguin, Yves: “Buddhism in Taiwan” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977), str. 180. i 182. (u daljnjim navodima RAGU-TAIW)

39 - RAGU-TAIW - str. 182.

štovanja “wonskog” buddhizma obični crni krug na bijeloj pozadini koji predstavlja “dharmakāyu”, tj. kozmičko tijelo Buddhe.<sup>40</sup> Sama sekta otvorena je i laicima, te se usredotočuje na probleme suvremenog čovjeka slijedeći pritom trend karakterističan i za “novi buddhizam” ili “navayānu” dvadesetog stoljeća.

U Japanu je situacija razgranatosti mahāyānskih sekti posebno izražena, što nije iznenađujuće s obzirom na to da je “religijska situacija modernog Japana [također vrlo] [...] pluralna”, omogućavajući interakciju među najrazličitijim svjetonazorima i vjerovanjima. Tako su u današnjem Japanu, da spomenemo samo najvažnije, zastupljene indijske, kineske, kršćanske, kao i originalno japanske vjerske tradicije. Situacija s buddhizmom u Japanu ponešto je specifična u usporedbi s većinom mahāyānskih (kao i općebuddhističkih) zemalja Azije. Naime, buddhizam “nikada [u toku povijesti] nije bio proglašen [službenom] religijom Japana”. Usprkos tome, njegova prisutnost i utjecaj imali su presudnu ulogu u oblikovanju onoga što danas smatramo tipično japanskim načinom mišljenja i svjetonazora.<sup>41</sup>

Od zaista i raznolikog mnoštva japanskih buddhističkih sekti mogli bismo kao najznačajnije istaknuti zen sekte sōtō i rinzai, različite nichireanske sekte (kao shōshū, kokuchūkai, nihonzan myōhonji, reiyūkai, sōka gakkai...) i shingonske sekte (kao gedatsukai, shinnoyen, risshō kōseikai...), kao i sektu “čiste zemlje” koja se u Japanu također podijelila na mnogo podgrana.

Dvije glavne japanske zen sekte, sōtō i rinzai, prvotno su nastale u Kini u sklopu razvijanja kineskog “chana”. Zen se razvio od prvotne indijske “dhyāna” meditativne prakse, te se preko Kine proširio Vijetnamom, Korejom i Japanom. Kao jedan od ključnih intelektualnih utjecaja za razvoj specifične zen misli znaju se isticati mādhymike i visokoapstraktna, paradoksalna i negirajuća misao Nāgārjune<sup>42</sup>.

Sōtō sekta osnivača Dogena stavlja najveći naglasak na odricanje od svijeta, o”dbacivanje politike, svjetovnih posjeda” i posebno ističe ključnu ulogu meditacije kao jedine potrebne metode za doseganje prosvjetljenja<sup>43</sup>. Sōtō se, u usporedbi s visoko apstraktnim rinzaijem, često opisuje kao mnogo “prizemnija” varijanta zena.

---

40 - Dumolin, Heinrich: “Contemporary Buddhism in Korea” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers), 1977, str. 211.

41 - Dumolin, Heinrich: “Buddhism in Modern Japan” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977), str. 215. (u daljnjim navodima DUM-JAP)

42 - DUM-INTRO - str. 161.

43 - DUM-JAP - str. 221.



S druge strane, Rinzai sekte stavljaju glavni naglasak na *zazen* (sjedecu meditaciju), fizički rad i *kōane*, po kojima su najpoznatije i najprepoznatljivije.

Općenito rečeno, Rinzai odbacuje vanjski formalizam dotadašnjih kineskih i japanskih škola, razvija “paradoksalnu spiritualnost”<sup>44</sup> i protivi se bilo kakvom duhovnom autoritetu osim vlastite intuitivne spoznaje, kao i konvencijama poput logike i uporabe jezika i simbola za izricanje duhovnih istina.

Sušтина sekte “čiste zemlje” (osnivač Hōnen, 12/13. st.) jest nalaženje “lakog put ka spasenju” za ljude rođene u periodu “kasnije Dharmae”. Za razliku od mnogih drugih japanskih (i općenito buddhističkih) sekti, ovaj pokret pri svom nastanku nije u svoj program uključivao “kritiku i pročišćenje” buddhističkih varijanti, sekti i škola u vremenu njegovog pojavljivanja. Umjesto toga je bio specifično usredotočen na zadovoljavanje “hitnih religijskih potreba ljudi”.<sup>45</sup> Što se tiče najvažnijih vjerovanja, “nova zemlja” u središte svoje pobožnosti, štovanja i vjere postavlja figure Buddhе Amide (sanskrt – Amitābha) koji je vjerojatno čak i nebuddhističkog podrijetla. Njegovo je kraljevstvo Čista zemlja ili Zapadni raj, a kult Amide ima neke od karakteristika hinduističkog bhakti pokreta. Glavna vjerska praksa je, u čistom bhakti kontekstu, ponavljanje imena božanstva koje se štuje: “Namu Amida Butsu”. Time amidizam ili sekta čiste zemlje predstavlja oblik buddhizma koji se može punopravno nazvati čistom religijom u klasičnom zapadnjačkom smislu (što s mnogim drugim oblicima buddhizma nije slučaj). Ipak, u sklopu općebuddhističke tendencije slijeđenja modernih intelektualnih trendova u dvadesetom stoljeću, vjerovanja amidizma se od tog razdoblja počinju demitologizirati a svjetonazori osuvremenjivati. Učenje se više ne prihvaća doslovno već se na mitološke elemente gleda kao na ideal koji pomaže vjernicima u suočavanju sa stvarnošću.<sup>46</sup>

Nichireizam je u utemeljio 13. stoljeću u Japanu buddhistički redovnik Nichiren. Razvio je, promatrano u općebuddhističkom kontekstu, dosta specifična i originalna učenja. Po njemu, spasenje je jedino moguće putem konverzije na Dhammu. Uz to, propovjedao je vjerovanje u “Vječnog Buddhu i obećavao sljedbenicima raj na zemlji”, te isticao dostatnost vjere u Saddharmapuṭṭarīkasūtru (tj. Lotosnu sūtru). U 20. st. i nichireizam se svjetonazorski mijenja, naglašavajući “realizam, povezanost sa zemaljskim životom, društvenu odgovornost i militantne aktivnosti”.<sup>47</sup>

---

44 - DUM-JAP - str. 220.

45 - DUM-JAP - str. 221.

46 - DUM-JAP - str. 226.

47 - DUM-JAP - str. 239.

Što se osobina različitih nichireanskih sekti tiče, kokuchūkai govori o “Japanu kao o obećanoj zemlji”, pri tom izražavajući jaku nacionalističku notu, a Nichirena vidi kao “zadnje utjelovljenje Buddhe”.<sup>48</sup>

Nihonzan myōhonji sekta također počinje svoj život prožeta nacionalističkim nabojem, no nakon Drugoga svjetskog rata postaje pacifistična. Ovo je danas jedina pacifistična nichireanska sekta, te je raširena u mnogim buddhističkim zemljama Azije. Jedine vjerske prakse nihonzan myōhonjija su ponavljanje imena Lotosne sūtre uz udaranje u “bubanj mira”.<sup>49</sup>

Reiyūkai se spominje kao najstariji pokret nastao iz originalnog nichireanizma, a jezgra njegove prakse je štovanje predaka. Uz klasično štovanje Lotosne sūtre zalaže se i za boljitak čovječanstva.<sup>50</sup>

Sekta sōka gakkai (osnivač Makiguchi) iznimno je specifična, čak i u kontekstu sekti poteklih od nichireanizma. Mogla bi se okarakterizirati kao „religijsko-politički masovni pokret”, te ima više pripadnika od svih ostalih japanskih buddhističkih sekti, a također je i najrasprostranjenija japanska buddhistička sekta na Zapadu. Njezini pripadnici tvrde kako je njihov oblik vjerovanja „jedini pravi buddhizam i jedina savršena religija”. Prvotni element Makiguchijeve izvorne misli i „teorije vrijednosti” istisnuo je utjecaj nichiren shōshūa tj. pravog nichireanizma.

Pripadnici sekte štiju Gohonzon. To je svitak s kineskim ideogramima koji pobuđuju sveto ime Namu Myōhō Renge Kyō, a Nichirena smatraju reinkarnacijom bodhisatte Višišćacārite, te ultimativnim Buddhom, „istiskujući osnivača Śākyamunija iz centra religije” (!).

Uz to, u sōka gakkaiju je također veoma izražen japanski nacionalizam, a posebno je zanimljivo što se u kontekstu ove sekte spominje i “shakubuku”, tj. „nasilna metoda preobraćenja” krivovjernika, grub i nasilan pristup u preobraćenju i vrbovanju vjernika koji uključuje “razaranja tuđih uvjerenja u svrhu suočavanja s istinom”. Ipak, takve metode u moderno vrijeme uglavnom su napuštene, a zamjenjuje ih težnja ka modernitetu, demokraciji i miru u svijetu.<sup>51</sup>

Preostali bitni buddhistički vjerski pokreti Japana nemaju svoj izvor u nichireanizmu, već u shingonskoj školi koja je zapravo inačica japanskog folklora i ezoterizma.

Prva je takva sekta gedatsukai koja ne naglašava totalno transcendiranje ljudske egzistencije već ističe važnost rješavanja problema svakodnevnice. Glavni ritual je lijevanje čaja preko kipa

---

48 - DUM-JAP - str. 240.

49 - DUM-JAP - str. 240. – 241.

50 - DUM-JAP - str. 242.

51 - DUM-JAP - str. 251. – 268.

Budde svakog sata svakog dana\* korištenje mandala i meditiranje na slovo “A” (praksa je posuđena iz izvornog Shingona).<sup>52</sup>

Sektu shinnoyen karakteriziraju ezoterične propovjedi, tantrički prinosi vatre (slični vedskoj žrtvi!), vjerovanje kako je srž cjelokupnog buddhističkog učenja Mahāparinirvāḥasūtra, te je također prisutna vjerska praksa izgovaranja njezinog naziva.<sup>53</sup>

U sektu risshō kōseikai nalazimo vjerovanje u Lotosnu sūtru koja se ovdje, netipično za japanske sekte, dovodi u vezu s originalnim Buddhinim učenjima. Naglasak je na samorazvoju, umjetnosti života i socijalnoj involviranosti, a u vjerovanjima su prisutni i elementi folklore i šamanizma.<sup>54</sup>

Kada je riječ o japanskom buddhizmu, važno je za kraj istaknuti kako u 20. st. pod utjecajem zapadne znanosti u Japanu dolazi do trenda povratka prvotnom buddhizmu. Naime, tek tada Japanci po prvi put osvješćuju Śākyamunija kao osnivača buddhističkog nauka. Do tada su tu ulogu pripisivali različitim japanskim i kineskim patrijarsima raznih škola. No, od 20. st. japanski buddhizam uz poticaj Zapada po prvi put izravno stupa u kontakt s izvornom indijskom tradicijom, bez dotadašnjeg obaveznog posredstva Kine i Tajlanda, preko kojih je buddhizam i došao u Japan.<sup>55</sup>

### 2. 3. Osnovne posebnosti vajrayāne

“Podgranu” vajrayāne indolozi najčešće načelno svrstavaju u mahāyānski buddhizam. Ipak, ona se također vrlo često promatra i kao zasebni, treći glavni oblik buddhizma u Aziji.

Razlog za takvo izdvajanje vajrayāne posve je razumljiv i nimalo neopravdan zbog veoma izražene prisutnosti posebitosti nastalih pri preuzimanju nekih tantričkih praksi poput korištenja mantri, yantri, mandala, štovanja muških i ženskih božanstava... Prisutna je i izražena ritualnost, korištenje profanih užitaka kao sredstava za dostizanje prosvjetljenja, poistovjećivanje s božanstvom i odbacivanja tako nastalih impresija (o božanstvu, sebstvu praktikanta, i njihovoj

---

\* iako se praksa s vremenom modificirala, te se izvodi samo na Buddhin rođendan

52 - DUM-JAP - str. 243. – 244.

53 - DUM-JAP - str. 245.

54 - DUM-JAP - str. 245. – 249.

55 - DUM-JAP - str. 238.

istovjetnosti kao iluzije...), kao i elementi stare Tibetske religije “bön”.

Glavni tekstovi (ili *tantr*) vajrayāne su Guhyasamājantra i Kālacakrantra.

Vajrayāna je još iznirnija iz razloga što je sve do polovice dvadesetog stoljeća ona kao vjerovanje i vjerska praksa bila gotovo ekskluzivna na Tibetu i Himalaji, a svijet se doista upoznao s njom tek nakon prebjega tibetanskih lama i njihovog raseljavanja po svijetu nakon kineske okupacije Tibeta.

Počeci buddhizma na Tibetu vežu se uz 7. stoljeće kada se nakon dugog perioda rata kralj iz Lhase oženio princezom Nepāla i Kine zbog uspostavljanja saveza, a obje njegove žene bile su buddhistice. No, tek nakon još jednog stoljeća buddhizam, koji je tada po 1. put dosegao do tad barbarski Tibet, biva prihvaćen i počinje se širiti. Izmirenje tibetskog šamanizma i Dhamme, koje je stvorilo tako jedinstvenu vjersko-kulturnu pojavu kao što je vajrayānski buddhizam, pripisuje se velikom indijskom tantriku Padmasambhavi.<sup>56</sup>

„Glavna praksa kako hinduističkog tako i buddhističkog tantrizma jest *sādhana*, tj. vizualizacija svetih bića.“ U njoj se invokacijom, mantrama i ritualnim prinosima\* priziva nadnaravno biće koje se sjedinjuje s meditantom.<sup>57</sup>

Također, u tibetskom su buddhizmu ostale očuvane i stare tibetske šamanske prakse zazivanja narodnih bogova i duhova, padanja u trans, egzorcizma, opsjedanja meditantova tijela od strane nadnaravnih entiteta...<sup>58</sup>

U ezoteričnim ritualnim praksama tantričkog buddhizma bitna je transformacija energije. Sve se prihvaća stvarnim i vrijednim, pa „čak i gnjusne i moralno upitne stvari. No, one se sve transformiraju putem mentalne yoge u jasne i prazne energije Buddha-uma“.

Ipak, često se naglašava kako su takve tantričke prakse iznimno opasne za neupućene jer pružaju velik rizik od postajanja robom užitaka koji bi se trebali transformirati.<sup>59</sup>

---

56 - CROOK-CRIS - str.123.

\* a te prakse su inače u suprotnosti sa osnovnim načelima izvornog buddhizma

57 - CROOK-CRIS - str.125.

58 - CROOK-CRIS - str.127. - 128.

59 - CROOK-CRIS - str.127. - 129.

### 3. NAVAYĀNA

#### 3. 1. Opće karakteristike

Trend formiranja nove vrste ekumenskog buddhizma koji se počinje javljati pred kraj 19. stoljeća zapravo je još uvijek u svojoj aktivnoj i razvojnoj fazi. Štoviše, moglo bi se reći i da je njegov razvoj tek započeo, posebice na Zapadu. Navayāna je samo jedan od naziva koji se koristi pri definiranju samog fenomena. Još uvijek aktivno formiranje samog trenda odražava se i u pluralnom nazivlju prisutnom i u indološkoj struci. Tako ga neki autori nazivaju „novim buddhizmom“, drugi pak „modernim buddhizmom“, „navayānom“ \*... Za potrebe ove radnje odlučio sam prihvatiti termin „navayāna“ \*\* pri opisivanju oblika i posebitosti tog novog fenomena u buddhističkom svijetu.

Izbor tog nazivlja mi se učinio najprimjerenijim iz par razloga. Termin navayāna snažno ističe vezu tog „modernog buddhizma“ sa vlastitom prošlošću i referencijalan je prema samoj povijesti buddhizma. Time on „proglašava“ samog sebe „četvrtom granom“ u njegovom razvojnom putu, pozicionirajući se uz bok s hīnayānom, mahāyānom i vajrayānom. Naglasak na kontinuitetu same transformirajuće tradicije nije tako uspješno izražen u ostalom nazivlju novog pokreta. „Moderni“ ili „novi“ buddhizam nazivi su koji kao da označavaju posve novu tradiciju, vjerovanja i trendove koji karakteriziraju sami pokret, a to nije točna predodžba. On je, usprkos nekim izraženim osobitostima, čvrsto povezan sa sve tri prethodne struje i izravan je nasljednik svake od njih. S druge strane, termin navayāna ne podbacuje niti u isticanju specifičnih novih trendova u samom pokretu. Zbog tog balansa u isticanju nove i stare komponente („nava“ i „yāna“) smatrao sam taj naziv najboljim izborom za oslovljavanje pokreta.

Prva važna činjenica koju treba istaknuti pri proučavanju samog fenomena navayāne jest ta da on nije nikakva izmišljotina Zapada. Navayānski trendovi prvo su se u određenoj mjeri javili krajem 19. stoljeća u onome što Gombrich naziva „protestantskim buddhizmom“ kolonijalne Azije.

Druga važna činjenica u vezi s time je da ne postoji neko jedinstveno učenje, ili skup praksi i vjerovanja koji bi se mogli nedvosmisleno definirati samim nazivom navayāna. Na zapadu je taj novi oblik buddhizma pokazao određenu sklonost ujedinjavanju različitih vjerovanja, sekti i pravaca. Ipak, i u Americi ili Velikoj Britaniji je usprkos tome neprimjereno govoriti o jedinstvenom fenomenu. Ipak, to ni za samu povijest buddhizma nije ništa neobično. Svaka od

---

\* od skr. riječi *nava* (nov) + *yāna* (termin koji se obično prevodi kao „vozilo“, a u buddhističkom kontekstu označava nekoliko glavnih razvojnih „grana“ samog buddhističkog vjerovanja i prakse)

\*\* koji je, usput budi rečeno, kao terminološko rješenje predložio američki autor George Boeree

prethodnih „-yāna“ razvila je neizmjereno bogatstvo i pluralnost običaja, vjerovanja i prakse.

U navayāni se, s druge strane, može uočiti i dosta elemenata vjerovanja i običaja koji se ne mogu povezati sa buddhizmom povijesnog Buddhe, već su nastali kao inovacije različitih „buddhističkih reformatora [Azije] devetnaestog stoljeća“. Oni su u prvom redu nastojali pružiti adekvatan odgovor na sve nesnosniju kolonijalnu situaciju svojih zemalja<sup>60</sup> i stoga su prvenstveno bili socijalni i politički, a tek sekundarno i religijski reformatori. Ipak, neki od trendova koje su tada pokrenuli pokazali su se veoma prikladnima za buddhizam koji se nastojao razviti i ustaliti u nekim razvijenijim zapadnim državama. U skladu s time logično je što je unutar navayāne došlo do prestanka shvaćanja dukkhe (tj. patnje) u klasično buddhističkom smislu. Tako je u Tipiṇṇaki patnja u svijetu izravna posljedica neznanja o pravoj naravi stvari, što obično podrazumijeva njihovu netrajnost i nesupstancijalnost, i očituje se u patnji rođenja, starenja i umiranja. U „novom buddhizmu“ dolazi do redefiniciranja dukkhe koja počinje podrazumijevati „socijalnu nepravdu i siromaštvo“<sup>61</sup>, te iz njih, a ne iz neznanja, i proizlaziti. Ipak, takvo je redefiniciranje dukkhe uglavnom tipično za azijsku kolonijalnu navayānu, dok je na Zapadu istovremeno prisutan i trend povratka izvornom Buddhinom nauku, kao i prilagođavanju samog buddhizma prilikama i životu modernog svijeta. Zato je zapadna navayāna sklonija tradicionalnoj definiciji dukkhe, no svejedno vrlo izraženo teži samu buddhističku praksu staviti u službu čovječanstva i socijalnom boljitku ugroženih te se mnogo bavi humanitarnim radom i radom za javnu dobrobit.

U svakom je slučaju uočljiv novi trend koji odbacuje prijašnje *pasivno stanje* buddhizma i njegovu neangažiranost. U prošlosti je društvo uzdržavalo redovnički sloj koji nije odviše brinuo o „ovoživotnim potrebama laičkog sloja“<sup>62</sup>, uglavnom se ograničavajući na to da im udjeljuje duhovne savjete kako se pripremiti za povoljniju reinkarnaciju.

Također, veoma je značajan trend usredotočavanja svojih napora na pročišćenje „novog buddhizma“ od praznovjerja, prazne ritualnosti i štovanja objekata. Ta je tendencija najvjerojatnije izazvana još pri izravnim kontaktima i sukobima s kršćanskim misionarima u kolonijama. Buddhizam je na prijelazu 19. u 20. stoljeće razvio težnju ka dokazivanju svoje kompatibilnosti sa suvremenom znanosti, želeći se predstaviti kao religija za suvremenog čovjeka. Kršćanski misionari su u svojim kontaktima s buddhističkim kolonijama u to vrijeme uvijek opisivali buddhizam kao pogansko praznovjerje koje se klanja idolima, počiva na praznovjerju i potpuno je odvojeno od stvarnog svijeta i njegovih potreba. Takvi istupi doveli su

---

60 - Lopez, Donald: *Modern buddhism: Readings for the unenlightened*, Penguin Books, 2002, str. XXXIII ( u daljnjim navodima LPZ - MDRN)

61 i 62 - LPZ - MDRN - str. XXXIV

do nekoliko javnih teoloških rasprava između kršćanstva i buddhizma u kolonijama 19. st.\* u kojima je buddhizam nastojao obraniti svoju vjerodostojnost i dokazati kako ima što ponuditi modernom svijetu. U tu svrhu buddhistički su redovnici počeli i aktivno proučavati zapadnu znanstvenu, filozofsku i religijsku literaturu, te u javnim raspravama zadavati protuargumente zapadnjačkim misionarima njihovim vlastitim sredstvima, optužujući ih za idolatriju, odvojenost od laika, nezabrinutost socijalnim pitanjima i ljudskom patnjom, i slično.

Navayāna od tog razdoblja razvija tendenciju pročišćenja buddhizma od štovanja slika i prikaza Buddhe koje se razvilo u Aziji usprkos tome što u samom Buddhinom nauku za takve prakse nema nikakvog opravdanja. Zatim, traži poveznice između naučavanja Dhamme i postulata moderne znanosti (što je posebno postalo moguće od razvoja kvantne fizike), i načelno odbacuju svaki oblik praznovjerja koji se tokom vremena razvio u buddhističkim praksama Azije. Tako se u svjetlu tih novih tendencija i neka shvaćanja pripisivana povijesnom Buddhi ovdje prokazuju kao kulturne specifičnosti i omaške povijesnih i kulturoloških uvjeta u kojem je buddhizam izvorno nastao (npr. u Tipiṭaki se Zemlja smatra ravnom).<sup>63</sup> Nekome bi se moglo učiniti i kako takve svjetonazorske promjene nisu po ničemu revolucionarne, no treba imati na umu da je situacija u buddhističkim zemljama Azije (pogotovo u konzervativnim hīnayānskim sredinama) dugo stoljeća bila zapala u potpunu okoštalogost i praznovjerje. Sveti spisi su se, usprkos modernim spoznajama, beziznimno tumačili doslovno\*\*. U tom svjetlu nove tendencije navayāne čine se itekako vitalnima čak i za sami opstanak buddhizma tijekom 20. i 21. stoljeća, a pogotovo za njegovu uspješnu adaptaciju kulturalnoj klimi Zapada.

Još jedna od zanimljivijih tendencija jest ona preokretanja orijentalističkog odnosa Zapada prema Istoku kojeg se gledalo kao svjetonazorski introvertiranog i zaostalog. Tendencija novog buddhizma jest predstavljanje tog Istoka kao spasitelja potpuno materijalističkog Zapada.<sup>64</sup> To je važan svjetonazorski obrat i za sami Azijski buddhizam, pošto se u njemu u modernije vrijeme razvila jedna dosta pesimistična crta, te se u mnogim buddhističkim školama počelo vjerovati kako u moderno iskvareno vrijeme više nije moguće slijediti primjere buddhističkih svetaca prošlosti, pa čak niti postići nibbānu, već je u najboljem slučaju moguće tek postići povoljno

---

\* od kojih je najviše odjeka imala ona koja se dogodila 1873. godine u Panadureu na Ceylonu - Donald Lopez smatra tu raspravu toliko značajnom da ju uzima kao početnu točku u razvoju „novog buddhizma“, a Gombrich ju smatra ključnom za pojavu kolonijalnog „protestantskog buddhizma“ koji je utjecao na razvoj novih trendova

63 - LPZ - MDRN - str. XXXV - XXXVI

\*\* što je, usput budi rečeno, također u suprotnosti s Buddhinom rječju koja potiče potencijalnog vjernika da ne prihvaća nikakvu tvrdnju kao dogmu na temelju autoriteta koji ju izriče, pa bio to i sam Buddha, već neka svaku tvrdnju i postulat podvrgne sudu zdravog razuma).

64 - LPZ - MDRN - str. XXXVI

rođenje u nekom dalekom dobu novog buddhe.<sup>65</sup>

Također, jedna od najvažnijih karakteristika navayāne je svakako težnja za stvaranjem univerzalnog svjetskog buddhizma, potpuno neograničenog raznim sektaškim podjelama.<sup>66</sup> No, usprkos jakoj izraženosti takvih težnji i prisutnosti čak i nekih konkretnih projekata za ujedinjavanje svjetskog buddhizma u 20. st. (o kojima će biti riječi naknadno), buddhizam je i dalje beskrajno raslojen\*. Tako se obično ističe da je Zapadna navayāna zapravo veoma neformalan, labav i proizvoljan amalgam svih triju tradicionalnih „yāna“ koji je usput razvio i neke svjetonazorske specifičnosti karakteristične samo za zapadnjački buddhizam. Dakako, u svim zemljama u kojima je došlo do pojave skupa trendova koje ovdje imenujemo navayānskim i dalje supostoje i tradicionalni oblici buddhizma koji se više ili manje izoliraju od utjecaja novih trendova.

Na Zapadu se na prijelazu 19. i 20. st. također po prvi put javlja težnja predstavljanja esencije buddhističkog nauka „u jednoj jedinoj knjizi“ - trend koji Azijski buddhizam do tada također nije poznao.<sup>67</sup>

Ipak je najkarakterističnija od svih svjetonazorskih promjena navayāne promjena u odnosu i statusu redovničkog i laičkog sloja buddhista, koja je prisutna (i prvotno se i pojavila) u kolonijalnoj Aziji, a zatim i na Zapadu. Radi se o trendu svojevrsnog statusnog zamućivanja granica između laika i redovnika. To su kategorije koje su u tradicionalnim oblicima azijskog buddhizma bile strogo odijeljene. U navayāni (posve netipično) duhovni naponi laika postaju ponegdje jednakima, pa čak i značajnijima od napora redovničkog sloja. Laici ovdje po prvi puta počinju preuzimati redovničke zavjete i živjeti po njima\*\*. No, laici ne staju na tome nego čak i počinju samostalno proučavati buddhističke svete spise, vršiti duhovne prakse meditacije, pa čak i naučavati i propovijedati sam Nauk<sup>68</sup>. Jedan od poznatijih slučajeva nezaređenih novovjekovnih učitelja buddhizma jest onaj ceylonskog buddhističkog i političkog reformatora Anāgārike Dharmapāle kojem se i pripisuje izmišljanje nove kategorije *anāgārike* (dosl. „beskućnik“). To je bila svojevrsna kategorija između tradicionalne laičke i redovničke, posjedujući statusne karakteristike jedne i druge. Tako je anāgārikama bilo dopušteno meditirati, učiti svete tekstove i naučavati, no usprkos tome nisu se povlačili iz svijeta u redovničkoj maniri već su ostajali aktivni

---

65 i 66 - LPZ - MDRN - str. XXXVIII

\* Ostao je raslojen i u onim zemljama Azije koje su još uvijek tradicionalno hīnayānske i mahāyānske, kao i u svim mjestima razvoja navayānskih svjetonazora i trendova.

67 - LPZ - MDRN - str. XXXVIII

\*\* što do tad nije bilo predviđeno za osobe koje nisu prošle službenu ceremoniju punopravnog redovničkog vrbovanja, zvanu upasaṃpadā

68 - LPZ - MDRN - str. XXXIX



sudionici društva.<sup>69</sup> Dakako da je razvoj takvog do sad nezamislivog među-statusa bio iznimno povoljan za razvijanje moderne buddhističke socijalne angažiranosti.

### 3. 2. Nastanak i širenje navayānskih trendova

Već je spomenuta važnost velike debate buddhizma i kršćanstva održane u Panadureu 1873. za nastanak mnogih tendencija navayāne. Richard Gombrich ističe taj događaj kao ključan za procvat „protestantskog buddhizma“, a Donald Lopez govori o toj debati kao o događaju koji je označio početak razvoja modernih buddhističkih trendova u Aziji. Buddhizam koji je kroz tu javnu debatu bio predstavljen odbacuje mnoge ritualne i magijske elemente prijašnjih formi buddhizma\*, zatim naglašava jednakost naspram religijske hijerarhičnosti\*\*, te također stavlja naglasak i na univerzalno naspram lokalnog\*\*\*... Sam taj novi buddhizam ne gleda na samog sebe kao na novu struju unutar buddhizma već kao na „povratak [buddhističkim] korijenima“<sup>70</sup>. Takav je fundamentalizam također veoma karakterističan za moderne trendove u azijskim buddhizmima, kao što je bilo moguće uočiti u prethodnom dijelu ove radnje koja se bavila kratkim pregledom Azijskog buddhizma. Tamo se jasno ističe težnja proglašavanja i najrazličitijih i najnetipičnijih formi buddhizma kao povratka izvorima. Isto je slučaj i u zapadno navayāni - iako je uglavnom načelno fundamentalistički nastrojena te se zalaže za povratak srži učenja, njezina velika fragmentiranost, raznolikost i razvijanje individualnih osobitosti\*\*\*\* ne idu u prilog stvaranju slike buddhizma koji se vraća svojim korjenima. No, to zapravo nije ni važno, jer on ima za ponuditi i neka usavršenja koja nije bilo moguće razviti u ozračju azijskih kultura.

Da sumiramo, debata u Panadureu rezultirala je novim idejama unutar zadnjih nekoliko stoljeća

---

69 - LPZ - MDRN - str. 54.

\* nesumnjivo potaknut motivacijom da se predstavi kao modernija i znanstvenija religija od kršćanstva, koje ga je u ono vrijeme na Ceylonu strogo kritiziralo kao pogansko praznovjerje

\*\* tendencija koja se kasnije manifestirala stvaranjem granične kategorije anāgārike, koji je statusno između redovnika i laika

\*\*\* to se kasnije očitovalo u tendenciji ka ujedinjavanju svih buddhističkih sekti u esencijalno jedinstveni svjetski buddhizam

70 - LPZ - MDRN - str. XI

\*\*\*\* tim se karakteristikama zapadnog buddhizma azijski redovnici pri kontaktu sa zapadnima nemalo čude

veoma dekadentne i inertne buddhističke zajednice Ceylona, a to su polaganje naglaska na razum, empirizam, znanstvenost, univerzalizam, individualizam, toleranciju, slobodu i odbacivanje religijske ortodoksije.<sup>71</sup> To je imalo utjecaja prvotno na buddhističke tradicije diljem Azije, a zatim i na razvoj specifičnosti zapadnjačke navayāne.

Tiskano izdanje te značajne debate našlo je svoj put do Henryja Steela Olcotta, jedne od ključnih figura Teozofskog društva. Teozofija je odigrala značajnu ulogu u revitaliziranju buddhizma na Ceylonu. Osnivačima teozofije smatraju se Olcott i Helena Petrovna Blavatsky. Samu teozofiju zamislili su kao univerzalnu i znanstveno utemeljenu religiju, a temelje svojih ezoteričnih vjerovanja (koja imaju dodirnih točaka s buddhizmom) zadaje sama H. Blavatsky. Ona je tvrdila kako je za vrijeme svog boravka na Tibetu upoznala članove nečega što je nazivala “Bratstvom Bijele lože” koje ima članove posvuda po svijetu, a čije je postojanje bilo tajna i u samom Tibetu. Učitelji tog društva, koje je nazivala jednostavno mahātmāma, prenijeli su joj tajne najdrevnije i najizvornije mistične tradicije teozofije, a njezin zadatak bio je obznaniti ih svijetu. Teozofiju je nazivala i “ezoteričnim buddhizmom” (očito je potrebno razlikovati ono što pod tim nazivom podrazumijeva Blavatsky od klasičnog tibetskog buddhizma kojeg neki autori nazivaju sličnom terminologijom). Helena Blavatsky smatrala je azijski buddhizam iskvarenom verzijom njezinog ezoteričnog buddhizma. Znakovito je spomenuti kako je Blavatsky za života tvrdila da posjeduje nadnaravne moći, kao i da održava telepatsku vezu sa svojim tibetskim učiteljima<sup>72</sup>. Uz to, njezina su tumačenja buddhizma, kao i sama teozofska vjera, sadržavale mnogo neortodoksnih i originalno njezinih interpretacija i zamisli.

Kako god se postavili prema samoj teozofiji, neupitan je njezin izniman utjecaj na pokretanje modernih trendova unutar samog buddhizma. Samo Teozofsko društvo udružuje se s ceylonskim buddhistima, osiguravajući im potporu u pružanju otpora kršćanskim misionarima. Godine 1879. Olcott i Blavatsky osobno su stigli na Ceylon i preuzeli laičke buddhističke zavjete. Olcott pritom ohrabruje ceylonske buddhizme da se vrate izvornom i neiskvarenom Gotaminom učenju. Njegov utjecaj na Ceylonu najbolje je moguće predočiti saznanjem da je sudjelovao u kreiranju buddhističke zastave, kao i u proglašavanju dana buddhina rođenja nacionalnim praznikom Ceylona.

Jedan od glavnih Olcottovih interesa bio je pomirenje razlika između grana “južnog” i “sjevernog” buddhizma<sup>73</sup> (tj. hīnayānskih i mahāyānskih zemalja Azije). U tu svrhu izrađuje

---

71 - LPZ - MDRN - str. XII

72 - LPZ - MDRN - str. XIV

73 - LPZ - MDRN - str. XVI

svoju listu “Fundamentalnih buddhističkih vjerovanja” poznatiju i kao “14 items of belief” kojom je nastojao objediniti najfundamentalnija buddhistička vjerovanja koja bi mogla priznati svaka sekta. U svojem naumu ujedinjenja buddhizma Olcott tada nije uspio. Međutim, njegove su deje nasljedovane i kasnije, sve do osnutka “World Fellowship of Buddhism” organizacije 1950. godine.<sup>74</sup>

Još jedan od likova značajnih za formiranje “novog buddhizma” jest Anāgārika Dharmapāla, Ceylonac zapadnjačkog podrijetla. U mladosti je također prisustvovao debati u Panadureu, a kasnije postaje i član Teozofskog društva, kao i Olcottov bliski suradnik. No, uza sve to, Dharmapāla je najpoznatiji po vlastitim naporima i zalaganjima za Ceylonski buddhizam, i buddhizam općenito. 1891. osniva utjecajno “Mahā Bodhi Society”, koje je imalo prvenstveno političke težnje, a glavna mu je zadaća bila povratiti Bodh Gayu iz posjeda hinduista i vratiti tom lokalitetu sjaj i značaj koji mu i pripada. Anāgārika Dharmapāla sudjelovao je i na (za širenje buddhizma na Zapad) silno utjecajnom “World Parliament of Religions” održanom 1893. u Chichagu, gdje se američka javnost po prvi puta javno u (relativno) većoj mjeri upoznaje i s različitim buddhističkim tradicijama.

Nakon svog nastupa na tom značajnom skupu, Dharmapāla počinje stjecati svjetsku slavu. Stavovi koje je izložio na samom skupu bili su ti da je buddhizam kao religija svojom drevnošću i vrijednošću potpuno ravnopravan kršćanstvu, ili ga čak i nadmašuje, te je isticao kompatibilnost buddhističkih svjetonazora sa suvremenim znanstvenim spoznajama.<sup>75</sup>

Što se tiče pojave novih trendova u buddhizmu Japana, oni su vezani uz nezavidnu situaciju u kojoj se on u toj zemlji našao nakon 1868. godine kada je šintoizam i službeno proglašen državnom religijom. Buddhizam u Japanu oduvijek je imao svovjevrnsni status strane religije te se nastojao potisnuti iz javnog života, a nakon 1868. te su se tendencije još samo povećale. Pritisnuti takvim društvenim prilikama, japanski se buddhisti 1896. godine po prvi put nastoje udružiti. Tako ujedinjeni staju u obranu Japana od utjecaja kršćanskih misionara, zbog čega nanovo stječu povjerenje i simpatije vlasti.<sup>76</sup>

Kao posljedica takve burne atmosfere u Japanu se u 19. stoljeću javljaju i prepoznatljivo navayānske tendencije. No, japanski se “novi buddhizam” javno predstavlja izvorno japanskim vjerovanjem i svjetonazorom (kako ne bi opet bio potisnut, jasno), te ističe važnost rada za dobrobit društva i japanske nacije, prihvaća znanstvene spoznaje, čak i podupire nemiroljubivu ekspanziju japanskog carstva, čime je u najvećem dijelu literature zaradio epitet “militantnog” buddhizma. Također, japanski buddhisti počinju gledati na svoju verziju buddhizma kao na

---

74 - LPZ - MDRN - str. XVIII

75 - LPZ - MDRN - str. XX

76 - LPZ - MDRN - str. XXV

jedinu pravu te ga žele proširiti na ostatak Azije, stoga podupirući i sino-japanski rat (!). Jedna od glavnih figura tog novog militantnog buddhizma japana bio je i Shaku Sōen, učitelj na Zapadu nevjerojatno utjecajnog Daisetza Teitatarōa Suzukija, koji je također sudjelovao na “World Parliament of Religions” 1893. te postao ključna figura u propagiranju zena na Zapadu. Njegov je utjecaj bio posebno jako izražen u intelektualnim i umjetničkim krugovima.<sup>77</sup>

Osim tog visokointelektualnog i apstraktnog “rinzai” zena, u to vrijeme u Ameriku stiže i “sōtō” zen, i to verzija učitelja Yasutanija Hakuuna, koji ukida uštogljena redovnička pravila, propisana pravila oblačenja i obavezne ceremonije, te stavlja naglasak na brzom dostizanju *kensho*-a tj. prosvjetljenja. Zbog tih je razloga njegov zen bio pogodniji za laičke mase, a njegova su dva učenika, Kapleau i Aitken, postali prvim američkim zen učiteljima.<sup>78</sup>

U Burmi u 19. stoljeću dolazi do obnove prakse buddhističke meditacije, koja se pokazala veoma ključnom za zapadni buddhizam dvadesetog stoljeća. Tada burmanski hīnayānski učitelj pod imenom Mahāsi Sayādaw počinje naučavati meditativnu tehniku pod nazivom vipassanā (sanskrt: vipaśyanā), koja se usredotočuje na podizanje i spuštanje abdomena pri disanju<sup>79</sup> i čija je svrha uspostavljanje potupne svjesnosti pri procesu nastanka i djelovanja vlastitih kognitivnih procesa. 1941. godine ta se Sayādawova tehnika počinje širiti Burmom i stječe silnu popularnost i među redvcnicima i među laičkim slojem. Zatim se prenosi i na zapad, gdje postaje jedna od najrasprostranjenijih praksi zapadne navayāne.

Za kraj ovog poglavlja potrebno je još napomenuti nekoliko činjenica vezanih uz tibetsku vajrayānu. Tibet i njegova specifična i jedinstvena forma buddhizma ostali su potpuno izolirani od trenda modernog buddhizma sve do Dalai Laminog bijega iz okupirane zemlje 1959. godine. Svijet do tada nije imao većih spoznaja o naravi tibetskog oblika buddhizma. Za takvo stanje razlozi se mogu djelomično naći u tome što Tibet nije bio europska kolonija, što u njemu nije bilo kršćanskih misionara, nije bilo tiska, niti su se poznavali europski jezici. Sve je to nužno stavilo Tibet u poziciju gotovo potpune izolacije s tek rijetkim kontaktima s pojedincima sa Zapada. No, nakon bijega iz Tibeta, Dalai Lama je razvio slične težnje zastupljene u većini navayāne.<sup>80</sup>

Kineska okupacija Tibeta doprinijela je, ako ničemu drugome, raseljavanju velikog broja lama diljem Azije i Zapada. Uslijed toga se vajrayānska tradicija inkorporirala u suvremene težnje novog buddhizma, a tibetska je religija danas kao tradicija prisutna i u svim najvažnijim Zapadnim zemljama u kojima se navayānski trendovi razvijaju. Štoviše, tibetski učitelji na

---

77 - LPZ - MDRN - str. XXVII - XXIX

78 - LPZ - MDRN - str. XXIX

79 - LPZ - MDRN - str. XXXI

80 - LPZ - MDRN - str. XXXIII

Zapadu čak i prenose svoje dotad potpuno ekskluzivno znanje na zapadnjačke učenike zainteresirane za njihovu formu buddhizma unutar uspostave kompleksa globalnog modernog buddhizma u kojem razne škole i pravci uče jedni od drugih i međusobno se nadopunjuju.

### 3. 3. Buddhizam u Velikoj Britaniji

Pri nastanku ove radnje trebalo je odlučiti na koji način pristupiti temi predstavljanja navayānskih trendova na Zapadu. Bilo je očito da izvještaj o samom fenomenu ne može ni u kojem slučaju pretendirati na to da pruži cjelovitu sliku zapadne navayāne, osim u veoma šturom i nepreglednom obliku u kakvom je u ovoj radnji bila predstavljena raznolikost azijskog buddhizma. Smatrao sam da takav pristup glavnoj temi ove radnje ne bi bio primjeren. Stoga sam se odlučio usredotočiti na par najvažnijih i za navayānske trendove najreprezentativnijih zemalja Zapada. Glavni je problem bio odabrati koje bi to zemlje bile.

Naposljetku sam odlučio predstaviti zapadnu navayānu putem tradicija koje su se u dvadesetom stoljeću stale razvijati u SAD-u i u Velikoj Britaniji. SAD je bio logičan izbor s obzirom na izniman utjecaj takvih i sličnih trendova koji se u njemu šire, no izabrati reprezentativnu zemlju u području Europe bilo je problematičnije. Jednako zanimljivu sliku europske navayāne vjerojatno bi pružio i prikaz razvoja te tradicije u npr. Njemačkoj, ili Rusiji. Ipak, odlučeno je u korist Britanije, a prevagu u toj odluci odnijela je silna važnost te zemlje u samim počecima prenošenja buddhizma u Europu, i na Zapad općenito. Danas Velika Britanija nema najveći broj ljudi buddhističke vjeroispovjesti naspram ukupnog broja stanovništva, no njezin je značaj za samu uspostavu kontakata sa azijskim buddhizmom, za buđenje interesa za buddhizam u Europi, za uspostavu prvih kulturoloških kontakata i prvih buddhističkih društava i zajednica - izniman.

Buddhizam nije mogao doći u Europu “prirodnim putem”, tj. načinom kojim se inače prenose kulturne vrednote - međucivilizacijskim kontaktom. John Crook za to navodi razlog konstantnog porasta “uzajamne netrpeljivosti između kršćanstva i islama” koje je u prvom mileniju nove ere stvorilo svojevrsnu “kulturalnu barijeru” između Istoka i Zapada<sup>81</sup>. Stoga je buddhizam ušao u Europu tek u vrijeme protestantizma i sve većeg odbacivanja modela klasičnog kršćanstva, te u vrijeme proglašavanja “smrti boga” i rapidnog napretka znanosti.<sup>82</sup> Jedna od prvih i tada veoma značajnih knjiga o temi buddhizma bila je *L'introduction a l'histoire du Buddhisme Indien*

---

81 - CROOK-CRIS - str. 136.

82 - CROOK-CRIS - str. 137.

Eugene Burnoufa objavljena 1844. godine. Ipak, jednom kada je glas o toj dalekoj i stranoj religiji dopro do europskih zemalja, Britanija se u početku pokazala najpoduzetnijom i najgorljivijom u izučavanju i prenošenju Dhammičkog nauka.

U samom početku, prije naglog širenja interesa u najširoj zapadnjačkoj javnosti diljem kontinenta, buddhizmom se bavila tek šačica europskih entuzijasta, od kojih je ona britanska bila ključna u daljnjem širenju interesa i informacija o toj temi.

### 3. 3. 1. Buddhist Society of Great Britain and Ireland

Godine 1907. u Velikoj je Britaniji osnovano prvo službeno buddhističko društvo, pod nazivom "Buddhist Society of Great Britain and Ireland", te je djelovalo do 1926. godine. Prije njega, istina, postojalo je "Pāli Text Society", ali ono je po svojoj naravi bilo isključivo filološko društvo, te se bavilo prijevodom theravādskih tekstova.

"Buddhist Society of Great Britain and Ireland" razvilo se kao ogranak Društva koje je 1903. u burmanskom Rangoonu osnovao britanac Ānanda Metteyya (pravim imenom Allan Bennett). Njegov interes bio je u uspostavljanju internacionalnog buddhističkog društva, te širenju Dhamme za Zapad. Nakon osnivanja britanskog ogranka Društva neko je vrijeme u sklopu njega i naučavao u Britaniji.

Samo britansko Društvo, po knjizi Christmasa Humphreysa, činili su učenjaci, znanstvenici, priznati pisci, studenti komparativne religije, intelektualci, agnostici...<sup>83</sup> Ljudi različitih svjetonazora zajedno su sudjelovali u aktivnostima novonastalog Društva, a najkarakterističnija im je crta gotovo svima bila da su spadali u visokoobrazovanu skupinu stanovništva.

povijesti Britanskog i Zapadnog buddhizma veoma značajna bila 1908. godina jer je tada u Britaniju pristigla prva organizirana buddhistička misija "u zabilježenoj povijesti".<sup>84</sup> Njome su već spomenuti burmanski bhikkhu Metteyya i i bhikkhunī Hla Oung stigli u Britaniju, a ugostilo ih je britansko Društvo. Taj je susret između ostalog zanimljiv i stoga što je po prvi puta istaknuo neke kulturološke zapreke u kontaktu tih dvaju različitih svjetonazora. Tijekom posjeta po prvi puta se trebalo obratiti pažnju na praktična rješenja pri problemima slijeđenja buddhističkih propisa u zapadnom društvu. Mnoge stvari koje su britanski članovi Društva uzimali zdravo za gotovo tada su postali ozbiljni problemi pri ugošćivanju njihovih uvažanih gostiju, jer njima su pravila propisivala zabranu spavanja osoba različitih spolova u istoj kući, zabranu jedenja više od jednog obroka na dan (i to samo u određeno vrijeme), spavanje isključivo na madracu na podu, zabranu korištenja novcem (što ih je onemogućavalo i da sami putuju i kreću se gradom)... Uza

---

83 i 84 - Humphreys, Christmas: *Sixty years of Buddhism in England*, London, The Buddhist Society, 1968, str. 5. (u daljnjim navodima HMPH-SIX)

sve to, njihove su upadljive redovničke odore pobuđivale zanimanje i komentare prolaznika.<sup>85</sup>

“Prvotni ciljevi” samog “Buddhist Society of Great Britain and Ireland” bili su “širenje znanja o buddhizmu na Zapad i naučavanje pālija”. No, i tu je dolazilo do problema. Učenjaci koji su razvili interes za takve teme odbijali su se pridružiti društvu u uvjerenju da će morati postati buddhistima, dok je vjernicima smetao “prehladan pristup sastancima” Društva.<sup>86</sup>

Potaknut takvim podvojenjem, Alexander Fisher 1908. u Društvu “osniva laičko bratstvo i sestinstvo”. Laici nisu preuzimali nikakve službene laičke zavjete (kao oni azijski) već ih je ujedinjavao “nesebičan interes za širenje nauka i slijeđenje primjera Buddhinog života”. Kao rezultat toga dolazi do novog nezadovoljstva među članovima koji su imali striktno naučni interes u Društvu. Oni su odbijali podržavati ono što su nazvali “buddhističkom crkvom” unutar Društva. Rezultat te nesloge bio je početak polaganog izumiranja prvotnog britanskog buddhističkog Društva. Ono je postalo pukim “akumulatorom znanja” bez neke žive osnove i prakse.<sup>87</sup> Iako je razvilo ogranke u Liverpoolu, Edinburghu, Cambridgeu, Oxfordu i Manchesteru, društvo se s vremenom počelo gasiti.

Dok je prvotno britansko Društvo postojalo, njegovi su skupovi počinjali kratkim čitanjem buddhističkih spisa (u prijevodu Francisa Paynea, koji je zaslužan za pokušaj stvaranja “Buddhističke biblije”). Nakon toga uslijedila bi propovjed i/li predavanje, a skup je završavao otvorenom diskusijom. Uz to, Humphreys napominje kako su se sastanci isticali “izuzetnom tolerantnošću prema drugačijim stavovima” (bilo kršćanskim ili buddhističkim).<sup>88</sup>

Još je vrijedno spomenuti i kako je od 1909. do 1922. godine prvo Društvo uspjelo izdati jedanaest brojeva časopisa “The Buddhist Review”, a list se isticao brojnim uglednim buddhističkim suradnicima dilje svijeta (poput Suzukija, Dharmapāle, itd...)

### 3. 3. 2. The Buddhist Lodge of the Theosophical Society / The Buddhist Society

Godine 1924. Christmas Humphreys osniva “The Buddhist Centre” u sklopu britanskog Teozofskog društva. Centar ubrzo mijenja ime u “The Buddhist Lodge of the Theosophical

---

85 - HMPH-SIX - str. 6.

86 - HMPH-SIX - str. 7. - 8.

87 - HMPH-SIX - str. 8.

88 - HMPH-SIX - str. 9.

Society”, a Humphreys postaje njezinim predsjednikom. Sama Loža nastala je u vrijeme kada je prvotno “Buddhist Society of Great Britain and Ireland” još postojalo, no očito se već osjećala potreba za novom organizacijom koja bi ga mogla naslijediti.

Loža je u jednoj stvari bila esencijalno različita od prvog buddhističkog Društva. Humphreys tu esencijalnu razliku u svojoj knjizi opisuje kao tendenciju “formiranja jezgre od takvih osoba koje bi bile voljne izučavati, širiti i pokušati živjeti fundamentalne principe buddhizma”. Dakle, nova je Loža odlučila skrenuti u smjeru od kojeg je staro Buddhističko Društvo zaziralo. Većina članova društva odbijala je baviti se buddhizmom u bilo kojem smislu osim znanstvenog izučavanja, a namjera Lože bila je početi okupljati ljude koji bi se mogli u punom smislu smatrati buddhistima. Humphreys eksplicitno navodi kako je “interes Lože bio fokusiran na produciranje novih buddhista koji se ne bi bojali sami sebe tako definirati”, a ne na znanstveno izučavanje buddhizma u detalje.<sup>89</sup>

Loža je također pokrenula izdavanje časopisa, po uzoru na svog prethodnika. “The Buddhist Lodge Monthly Bulletin” izlazio je od 1925. do 1926. godine, a zatim je prerastao u utjecajni časopis “Buddhism in England”.

Godina 1925. bila je značajna po još nečemu. Naime, te je godine došlo do realiziranja 2. buddhističke misije u Britaniji. Posredstvom ove misije u Britaniju je stigao i Dharmapāla, osnivač “Mahā Bodhi Society”-a na Ceylonu.

Otprilike u to vrijeme dolazi do sve većeg programskog udaljavanja Lože i Teozofskog društva kojeg je ona službeno bila dio. Također, u “Monthly Bulletin”-u izlazi Perkinsov nacrt buddhističke “mise”, no ona nikad nije zaživjela kao praksa. Humphreys navodi kako je “preuzimanje *pansila* [tj. pañca sīle - 5 laičkih zavijeta] pred slikom Buddhe bilo nešto najbliže [...] ceremoniji” što su onodobni britanski buddhisti vršili.<sup>90</sup>

Godine 1926. uspostavlja se i “British Mahā Bodhi Society”, a Loža se potpuno osamostaljuje i izdvaja iz Teozofskog društva, te postaje poznata samo kao “The Buddhist Lodge”.

Za predočavanje onodobnog stava javnosti prema novostvorenim i aktivnim buddhističkim zajednicama u Britaniji može se spomenuti da je Crkva 1926. godine protestirala protiv davanja medijskog prostora Loži, iako je njihov radijski prilog bio historijske naravi, i “nije sadržavao ništa u naravi propagande”.<sup>91</sup>

Godine 1927. se na theravādski blagdan Wesak koji označava dan Buddhina rođenja, prosvijetljenja i smrti po prvi puta u Britaniji javno izvela ceremonija *pirith* (pāli: paritta), a osniva se i prvi „Students' Buddhist Association“.

---

89 - HMPH-SIX - str. 21.

90 i 91 - HMPH-SIX - str. 25.



Godine 1928. Britanija dočekuje još nekoliko Ceylonskih redovnika, te „Buddhist Annual of Ceylon“ izražava mišljenje da „buddhizam koji će naći uporište na Zapadu“ neće biti istovjetan „popularnoj vjeri Istoka“, te će se „morati prilagoditi okruženju te zemlje“, iako pri tom neće biti „odstupanja od same esencije Dhamme“.<sup>92</sup> Ovo je veoma značajan navod jer se iz njega vidi da se ni ceylonski buddhisti koji su u određenoj mjeri pokrenuli navayānske trendove u Aziji više nisu mogli poistovjetiti s formom buddhizma koji se počeo razvijati u Britaniji. Navayāna se na Zapadu počela razvijati na radikalniji način, kombinirajući neke tradicije i krivajući neke norme na način neshvatljiv azijskom mentalitetu. U okviru proučavanja samog skupa fenomena koje ova radnja imenuje navayānom moglo bi se javiti pitanje o opravdanosti nazivanja varijacija zapadnog buddhizma 20-og stoljeća nazivljem potpuno nove „yāne“, ili potpuno nove forme buddhizma, kad se često ističe kako taj novi buddhizam uglavnom tek slobodno amalgamira i izabire tradicije prethodnih „yāna“. Pa ipak, ovakvi i slični navodi dokazuju da je u pitanju nešto više od same kombinacije prije postojećih oblika i većeg naglaska na svjetovnosti. Novi buddhizam na Zapadu počeo je razvijati karakteristike potpuno strane istočnim tradicijama, čak i samom „novom buddhizmu“ Azije, s tim da je njegov razvoj zapravo tek u začetku. O karakteru tih istočnih buddhista neshvatljivih modifikacija bit će nešto više riječi u idućem poglavlju o navayāni u SAD-u.

Iste godine izlazi i pamflet pod nazivom „Buddhism in Europe“ u izdanju društva „Catholic Truth Society“ u kojem je širenje buddhizma u Europi okarakterizirano kao prijetnja kršćanstvu, te se u samom pamfletu ističe njegova sve veća popularnost.<sup>93</sup>

U to vrijeme unutar same Lože razvija se sve veća tendencija ka aktivnom prakticiranju buddhizma, stoga 1930. neki od članova lože osnivaju „Meditativni krug“ radi intenzivnijeg prakticiranja meditacije.

Od ostalih zanimljivih trendova putem kojih možemo vidjeti prilagodbu buddhističkih običaja zapadnjačkim potrebama i senzibilitetu izdvajaju se idući: 1934. se sastavlja i primjenjuje pogrebni obred za kremaciju engleskih buddhista, održava se Prvi Europski buddhistički kongres, 1937. se na Wesak prikazuje 1. buddhistička opera po kompoziciji i tekstu Axela Raoula Watchmeistera (koji ju je bazirao na radovima E. Arnolda, S. Beala, i dr.), a 1939. se prikazuje i balet pod maskama o Buddhinom životu (autori John Masefield i Ernest Beck).

U vrijeme izbijanja Drugog svjetskog rata britanski se buddhisti nalaze u dilemi sudjelovanja ili nesudjelovanja u obrani svoje domovine. U vezi s tom temom Humphreys 1940. izdaje članak „Buddhism in England“, u kojem navodi: „Dužnost buddhista, kako je ja vidim, je sačuvati hladnu glavu, biti hrabar i suosjećajan, promatrati tkanje kozmičkog uzorka i stremiti ka

---

92 - HMPH-SIX - str. 31.

93- HMPH-SIX - str. 31. - 32.

nalaženju i izvršavanju svih dužnosti bez obzira na posljedice. S vjerom rođenom iz unutarnje vizije on zna da u ovom moćnom sukobu vječitih principa postoji patnja, kao i velika prilika, i nužna priprema za mirnije dane koji trebaju doći. U međuvremenu, [...] ako nam se hrabrost poljulja, trebamo se ohrabriti mudrošću triju riječi: „To će proći.“<sup>94</sup>

Godine 1943. Loža mijenja ime u „The Buddhist Society, London“, a 1945. pokreće značajan projekt sastavljanja „12 principa buddhizma“ koji bi u osnovi trebali biti prihvatljivi svim buddhističkim školama u svijetu. Previde ih na 16 svjetskih jezika, a sam Humphreys odlazi na putovanje Azijom kojim nastoji propagirati „12 principa“. Ova tendencija, jasno, nastala je pod utjecajem Olcottovih „14 fundamentalnih buddhističkih vjerovanja“ iz 1891. godine.

Humphreys je obišao Japan, New York, San Francisco, Burmu, Bodh Gayu, Ceylon... Kao najznačajniji uspjeh te „ekumenske misije“ navodi se prihvaćanje „12 principa“ od strane čak 17 japanskih buddhističkih sekti. Sve to je, dakako, po Humphreysovoj zamisli, trebalo poslužiti kao baza za uspostavu svjetskog buddhizma.

Godine 1948. neki članovi novog Društva osnivaju „Buddhist Vihāra Society in England“ kako bi osigurali životni smještaj lokalnim redovnicima, kao i redovnicima u posjetu.

Društvo je iste godine pri posjetu tibetskog buddhističkog izaslanstva zabilježilo njihovo „iznenađenje brojem engleskih buddhista i njihovim poznavanjem tibetskog buddhizma“.<sup>95</sup>

Također, u to vrijeme uočljiv je porast težnji u svijetu za stvaranjem jedinstvenog svjetskog buddhizma. Tako se u tom duhu 1950. u Colombu održava Prva svjetska buddhistička konferencija, za kojom su uslijedile Druga u Tokiju 1952. i Treća u Rangoonu 1954.

Početkom pedesetih britansko društvo uspostavlja kontakt i s Robertom Cliftonom, osnivačem Zapadnog budhističkog reda u Sjevernoj Americi, koji pri svom posjetu 1952. formalno inaugurira engleski ogranak. Članovi su se britanskog društva, doduše, i prije službeno zaređivali, no u tu su svrhu morali ići na Istok, a mnogi su onda tamo i ostajali. Uz to, Humphreys navodi i kako se nužnost za zapadnim ogrankom saighe ukazala najviše stoga što su zapadnjaci po dolasku na Istok bili podvrgavani vježbama „nepogodnim za zapadnjačko tijelo“ te im je time često bilo „narušeno zdravlje“.<sup>96</sup>

Javlja se i potreba za boljom antologijom buddhističkih tekstova od Goddardove nespretno nazvane „Buddhističke Biblije“. U tu svrhu Edward Conze 1954. izdaje „Buddhist Texts“ koja je imala velik utjecaj na englesko govorno područje.

---

94 - HMPH-SIX - str. 44.

95 - HMPH-SIX - str. 52.

96 - HMPH-SIX - str. 54.

Godine 1954. Humphreys bilježi velik porast novih članova Društva, kao i njegova utjecaja i popularnosti u javnosti i interesa medija. Tiska buddhističku literaturu u sklopu samog Društva. Razdoblje 1956. i 1957. proglašava vremenom njegove najveće popularnosti. Društvo postaje gotovo obavezna stanica za sve strane buddhiste koji su u to vrijeme prolazili Londonom.

U to vrijeme događa se i velika prekretnica u svjetskom buddhizmu invazijom Kine na Tibet. Kao posljedica tog događaja uskoro su posvuda po svijetu na rasoplaganju bili tibetanski redovnici. To ubrzo rezultira i osnivanjem „Tibet Society“-a u Britaniji.

U narednim godinama u Britaniji se otvaraju mnoge nove vihāre. Samo Društvo u šezdesetima stječe status „najveće i najstarije postojeće buddhističke organizacije u Europi“, i smatra se „direktnim nasljednikom prvog“ Društva koje je postojalo do 1926. godine.<sup>97</sup>

### 3. 3. 3. Bitne karakteristike „Buddhističkog društva“ u Britaniji

Nakon ovog sažetog povijesnog prikaza početka širenja buddhizma u Britaniji potrebno je istaknuti još neke važne karakteristike samog Buddhističkog društva. Prva je svakako njegova „otvorenost prema [apsolutno] svim školama i tradicijama buddhizma“ i pružanje „jednake dobrodošlice“ vođama i predstavnicima svake od njih”.<sup>98</sup> Kao što je poznato, takva tendencija ujedinjenja i univerzaliziranja buddhizma nije postojala u azijskom buddhizmu, barem do najnovijih vremena. Azijske sekte uvijek su bile strogo podijeljene, a podjela na hīnayānske i mahāyānske samo je ona najopćenitija. Iako različite škole nikad nisu bile u otvorenom sukobu, kao npr. protestantizam i katolištvo\*, nije postojala niti tendencija njihovog miješanja, već su u velikoj većini slučajeva buddhističke škole bile strogo formalno odijeljene. U tom smislu se i govori o “sjevernom” i “južnom” azijskom buddhizmu. U sklopu onoga što George Boeree naziva *navayānom* na zapadu je po prvi put u povijesti buddhizma došlo do sveopćeg i neograničenog trenda miješanja učenja različitih buddhističkih pravaca, škola i sekti. Tako je u Britaniji prvo Buddhističko društvo (ono koje je postojalo do 1926.) bilo svojim interesom najvećim dijelom vezano za hīnayānu, dok se za vrijeme postojanja drugog „Buddhističkog društva“/“Lože“ interes većinom premiješta na mahāyānu. No, iako ona postaje centar interesa, tada nisu bile zapostavljene niti ostale grane. Tako su u Britaniji od pojave 2. Društva u njemu bile zastupljene sve tri klasične „yāne“ čija su se vjerovanja i prakse u novom okruženju počele ispreplitati. Tako je u Društvu hīnayāna bila prisutna kroz proučavanje same Tipiñake i Buddhinog života, a kasnije i s pojavom meditativne prakse vipassane. Mahāyāna je najviše bila

---

97 - HMPH-SIX - str. 69.

98 - HMPH-SIX - str. 62.

\* iako je postojalo i sekti agresivnijeg pristupa poput već spomenute sekte Sōka Gakkai, no one su iznimne

prisutna kroz proučavanje zena, a interes za vajrayānu bio je prisutan čak i prije raseljavanja lama iz Tibeta, no nakon tog događaja došlo je do pravog procvata i usavršavanja i na tom području.

Tri najčešća pogrešna tumačenja pri pojavi buddhizma u Britaniji bila su ono da je buddhizam „religija Indije i [...] oblik yoge“, zatim da je Buddhino učenje proženo „dubokim pesimizmom“ i da je nibbāna u svojoj osnovi „totalna anihilacija“.<sup>99</sup> Takva je koncepcija buddhizma u britanskoj javnosti isprva stvorila atmosferu neprihvatanja i neprijateljstva protiv kakve se azijski buddhizam uglavnom nije morao boriti. Iz takve su nepovoljne situacije proizašli trendovi „pozapadnjačenja“ same teorije i prakse, kao i dodatnih tumačenja koja bi bila svjetonaorski bliža britanoskom i zapadnom mentalitetu. Tako su se razvile i dvije razlike u pristupu - one koje Humphreys naziva „introvertnijim“ i „ekstrovertnijim“ pristupom, ovisno da li je naglasak bio na meditaciji ili moralnosti.<sup>100</sup>

U pokušaju prilagođavanja zapadnjačkom mentalitetu došlo je i do trenda odbacivanja principa karmana u korist teorije koja je naglašavala promjenu i nestalnost ličnosti „iz trena u tren“, po principu „prerađanja milijardi čestica iluzorne materije od kojih svaka nasljeđuje prethodnu u beskonačnoj lančanoj reakciji“. Ipak, taj donekle modificirani svjetonazor u osnovi ne mijenja buddhistički postulat kako smo „ono što smo sami od sebe načinili“. Također, interes za buddhističku moralnost počinje opadati pod utjecajem moderne znanosti.<sup>101</sup>

Humphreys u svojoj knjizi ističe 5 osnovnih kvaliteta potrebnih buddhizmu na Zapadu, a to su: a) prezentacija učenja „u formi prihvatljivoj Zapadu“; b) „naučavanje principa“ koje zatim učenici „trebaju primijeniti sami za sebe“; c) „harmoniziranje“ odnosa religije i znanosti; d) nužno predstavljanje buddhizma kao „filozofije [...] razuma“, koja se ne oslanja na autoritet i dogme, već na samoosvještavanje Dhamme; e) „poniznost i tolerancija“ u naučavanju istine.<sup>102</sup> Iz ovih se Humphreysovih navoda vidi da je za tadašnji Europski buddhizam bilo ključno istaknuti određen stupanj neovisnosti u teoriji i praksi, u smislu nepostojanja nikakvih čvrstih i neupitnih dogmi i u smislu naglaska na davanje slobode učenicima u njihovim vlastitim propitivanjima i istraživanjima. Dakako, te su tendencije postojale još u Pālijskom kanonu, no vjerojatno nikad u buddhističkoj povijesti nisu bile u ovolikj mjeri naglašene kao ključne za sami opstanak buddhizma u nekoj sredini.

Ipak, najizraženija karakteristika britanskog buddhizma u 20. st. definitivno je bila već više puta spominjana tendencija „izabiranja“ različitih elemenata svega ponuđenog od mnogostrukosti buddhističkih pojava oblika, i to onih koje se po vlastitom nahođenju „smatralo najkorisnijima u osobnoj potrazi za prosvijetljenjem“. Na ovom mjestu Humphreys spominje i određenog „kapetana Ellama“ o kojem nažalost ne daje više podataka, no spominje kako je on također bio

---

99 - HMPH-SIX - str. 73.

100 - HMPH-SIX - str. 77.

102 - HMPH-SIX - str. 77. - 78.

sklon takav novi trend u buddhizmu nazivati „zapadnim buddhizmom“ ili „navayānom“. Humphreys tom novom buddhizmu pripisuje „preklapanje s onim najboljim od zapadne znanosti, psihologije, sociologije“. Navodi i kako tako nastali novi oblik nije „ni theravāda ni zen, ni intuitivna filozofija Prajñāpāramite, ni tibetanska ritualnost“ i zaključuje kako će se u budućnosti pokazati pravi karakter novonastalog buddhizma.<sup>103</sup>

### 3. 4. Buddhizam u Sjedinjenim Američkim Državama

#### 3. 4. 1. Karakteristike

James William Coleman dijeli zapadni buddhizam u dvije glavne kategorije: to su „etnički buddhizam azijskih emigranata“ na Zapadu (usredotočen na „potrebe običnih ljudi“), i „novi buddhizam [...] zapadnih preobraćenika“ (većinom „intelektualaca i društvene elite”).<sup>104</sup> Kao „prvu buddhističku tradiciju” koja se probila do SAD-a Coleman navodi zen, ističući pritom važnost World Congress of Religion”-a održanog 1983. godine u Chichagu. Na njemu je Soyen Shaku\* zapadnoj publici predstavio zen tradiciju. Zen ubrzo načelno prihvaćaju “beatnici”\*\*, te Coleman navodi kako u iduća dva desetljeća dolazi do svojevrsnog “zen booma” na Zapadu. Taj trend imenuje “Prvim valom” buddhizma u Americi. U to vrijeme “po prvi puta značajni broj zapadnjaka počinje s konkretnom buddhističkom praksom”.<sup>105</sup>

“Drugi val” u Americi izazvao je dolazak izgnanih tibetanskih redovnika u 60-ima, no njihov se oblik buddhizma institucionalizira se tek “nakon jednog desetljeća”. Pri tom Coleman ističe veliku razliku u pristupima buddhizmu predstavljenima zapadnoj publici. Pristup zena naziva “introvertnim” a tibetanske vajrayāne “ekstrovertnim” pristupom.<sup>106</sup>

Uza tako prisutnu mahāyānsku i vajrayānsku tradiciju u SAD-u, posljednja put do njega pronalazi

---

103 - HMPH-SIX - str. 80.

104 - Coleman, James William: *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, New York, Oxford University Press, 2001, (u daljnjim navodima COLM-NEW)

\* on je bio učitelj Daisetza Teitarōa Suzukija čije su knjige u narednim godinama bile najzaslužnije za buđenje aktivnog interesa zapadnjaka za zen

\*\* grupa umjetnika i intelektualaca utjecajna u 50-im i 60-im godinama u Americi, veoma utjecala na nastanak “hippie” pokreta

105 - COLM-NEW - str. 7. - 8.

106 - COLM-NEW - str. 8.

hīnayāna, tj. jedan oblik njezine prakse - vipassanā. Ona je podrijetlom iz Burme. Dakako, i sama se tradicija vipassane vidno pozapadnjačila, iako se se često naziva najpopularnijim zapadnjačkim pristupom, te onim koji najbolje odgovara zapadnjačkom mentalitetu. Na Zapad je, za razliku od prethodnih dviju tradicija, donose sami zapadnjaci koji se vraćaju iz Burme i Tajlanda.<sup>107</sup>

Također, treba istaknuti i veliku popularnost i raširenost nichireanske sekte sōka gakkai u SAD-u, iako Coleman smatra da ona nije imala značajnog utjecaja u formiranju fenomena zapadne navayāne i kao takvu je ne obrađuje u svojoj knjizi već samo usputno spominje. Sōka gakkai je već prije spominjana japanska sekta nastala iz nichiren shōshūa (ili “pravog nichireanizma”), koja glavni naglasak stavlja na štovanje Lotosne sutre, a odlikuje ju agresivna samopromidžba. Coleman navodi kako je ta sekta, za razliku od drugih prisutnih u SAD-u, “ukorijenjena u masu”, ne pridaje važnost meditaciji već ponavljanju imena Lotosne sutre, i njeni članovi nemaju odbojan stav prema materijalnim posjedima.<sup>108</sup>

Ugrubo rečeno, “sve vrste [...] zapadnog buddhizma”, kao i onog “emigrantskog” i “azijskog”, “imaju zajednički cilj [a to je] oslobođenje od pohlepe, mržnje i zablude, te od patnje koju [ta tri aspekta] uzrokuju”. Razlikuju se samo u putu do tog cilja.<sup>109</sup>

Kao jednu od najznačajnijih osobina američke navayāne i Coleman ističe „ponišćavanje razlike između redovnika i laika”. Oba sloja počinju stremiti ka oslobođenju, što u tradicionalnom buddhizmu nije bio slučaj već su se u njemu laici uglavnom usredotočavali na “izazove svakodnevnice”. Najbolje čemu su se mogli nadati bilo “akumuliranje zasluga” (eng. merits) te zadobivanje “povoljnijeg rođenja” koje bi im omogućilo samo “posvećivanje Dhammi”. Iz tog razloga, Coleman navodi, istočni su buddhisti veoma često vrlo “zbunjeni” “teškoćom svrstavanja” svojih zapadnih kolega bilo u kategoriju laika ili redovnika.<sup>110</sup> Možda se u ničemu drugome svjetonazorska razlika između tradicionalnog i novog buddhizma ne vidi tako eksplicitno kao u ovom Colemanovom primjeru. Iako, dakako, značajnih razlika ima još.

U duhu poništavanja razlika između laičkog i redovničkog sloja u buddhističkim centrima u SAD-u praktikanti koji “briju glavu, preuzimaju [redovničke] zavjete” i oblače se u redovničke halje - zapravo su “manjina”. Uz to, javlja se otpor prema postulatu nužnosti celibata na koji se često gleda kao na “besmislenu represiju”. Redovnici su u velikoj većini slučajeva netipično i dalje aktivno povezani sa svijetom oko sebe, sudjeluju u svakodnevnom životu, a ne okružuje

---

107 - COLM-NEW - str. 8.

108 - COLM-NEW - str. 9.

109 - COLM-NEW - str. 12.

110 - COLM-NEW - str. 13.

ih niti “aura poštovanja i svetosti kao u Aziji”.<sup>111</sup> Najtradicionalniji pristup samom redovničkom životu zadržale su vajrayānske zajednice a najneformalniji pristup razvili su vipassanski centri, iako ima iznimaka i u slučaju prvih i drugih.

Colemanova anketa (provedena u buddhističkim centrima i samostanima u Americi) pokazuje da kao najznačajniju osobinu novog buddhizma “za veliku većinu njegovih članova” predstavlja upravo stavljanje maksimalnog naglaska na aktivnu i svakodnevnu meditativnu praksu koja je u nekim azijskim tradicijama bila gotovo u potpunosti zapostavljena\*. Ipak, ta se svakodnevna meditativna praksa u različitim američkim buddhističkim centrima provodi na veoma različite načine, ovisno o samoj osnovnoj orijentaciji pojedinog centra. Neki stavljaju naglasak na meditaciju uz pomoć kōana, neki na “egzotične [tantričke] vizualizacije”, a neki na “usredotočenje na dah”, u duhu prakse vipassane. Coleman ističe kako je ova posljednja praksa ipak najčešća.<sup>112</sup>

Primjetna je također velika popularnost tzv. duhovnih „utočišta“ u koja se vjernici povlače kako bi se intenzivnije bavili meditacijom u izolaciji. No, brojna se zapadna „utočišta“ veoma razlikuju u pristupu te njihova organizacija varira od vrlo striktno do neformalne.

Također, američka je navayāna, tj. Colemanov „novi buddhizam“, razvila i izražen senzibilitet za pitanje spolne jednakosti u samim buddhističkim zajednicama, i to pod izravnim utjecajem drugačijeg zapadnjačkog svjetonazora. U većini centara muški i ženski participanti „vježbaju zajedno kao ravnopravni“ sudionici, a imaju „iste uloge i obaveze“. Čak je osjetan i porast trenda ženskih učiteljica i voditeljica centara. U azijskom tradicionalnom buddhizmu žene su u saīghama uglavnom bile „izdvojene i podčinjene muškom autoritetu“.<sup>113</sup>

Coleman zaključuje kako je veoma „ironično“ što je upravo Zapad postao „točka okupljanja [različitih] buddhističkih tradicija“ koje u Aziji obično nisu međusobno surađivale niti ostvarivale značajnije kontakte. Na Zapadu među pripadnicima buddhističkih sekti vlada novi stav spremnosti učenja i o drugim školama buddhizma (dakako, uz glavni naglasak na vlastitu). Tako Coleman ističe da su buddhističke propovjedi u američkim saīghama počele uključivati i „citate iz oblasti različitih sekti buddhizma, pa čak i kršćanske i muslimanske vjere, kao i suvremene psihologije“.<sup>114</sup>

Kao još jedna od veoma uočljivih svjetonazorskih modifikacija ističe se i drugačiji odnos prema

---

111- COLM-NEW - str. 13.

\* kao npr. na Ceylonu prije 19. stoljeća i nastanka navayānskih trendova

112 - COLM-NEW - str. 14.

113- COLM-NEW - str. 15.

114 - COLM-NEW - str. 16.

figuri učitelja, koji je po Colemanu veoma „ambivalentan“. Zapadni učitelji i dalje zadobivaju „poštovanje i prestiž“, no samo „dok ne iznevjere očekivanja svojih učenika“. U tom slučaju obično dolazi do „smjenjivanja učitelja“, a ponekad i do „podjela zajednice“ i javnih „skandala“. U tradicionalnim sredinama većine azijskih zemalja figuru se učitelja obično nikad nije dovodilo u pitanje, kao ni njegove metode i postupke. Na učitelja se gledalo kao na osobu s dubokim duhovnim uvidom koja stoga zasigurno zna što je najbolje.<sup>115</sup> Takav se bezuvjetan autoritet učitelja na Zapadu gubi, kao što će se vidjeti i na primjerima iz nekih poglavlja koja tek slijede. Moglo bi se primijetiti i da je ovakav netradicionalan odnos prema učitelju, ponovno ironično, zapravo bliže izvornom Buddhinom nauku. Jer, i sama Tipiṅaka bilježi Buddhine naputke učenicima o neprihvatanju autoriteta i učenja bez prethodnog pomnog propitivanja istih vlastitim razumom.

Sve to čini zapadnu navayānu jedinstvenom i potpuno novom (iako nikako ne i cjelovitom i jedinstvenom) pojavom u buddhističkom svijetu i povijesti Dhamme.

### 3. 4. 2. Profil američkih sljedbenika buddhizma

Po Colemanu, teško je izreći i neku barem približnu procjenu o broju buddhista na Zapadu zato što niti jedna od navayānskih karakteristika nije ni ekskluzivna ni dogmatična. Iz tog razloga nije moguće niti zadati kriterije po kojima bi se točno moglo procijeniti tko na Zapadu može, a tko ne smije biti svrstan kao buddhist.<sup>116</sup> Ipak, ističe kako se neke standardne procjene kreću oko brojki „od jednog do četiri milijuna“ Američkih buddhista. Ističe i kako se te brojke iz godine u godinu „značajno povećavaju“ (njegova je knjiga izašla 2001. godine). Navodi i podatak kako su 1998. godine knjige o buddhizmu bile među „najprodavanijom religijskom literaturom“ u SAD-u.<sup>117</sup>

Također, iznosi i podatke Don Morrealea prema kojem je 1987. u SAD-u zabilježeno postojanje 429 buddhističkih centara, a deset godina kasnije navodi ih se čak 1062! Razloge za takav nagli porast ove statistike Coleman vidi u „poboljšanju [uvjeta] globalne komunikacije“, u „prilagodbi buddhizma“ zapadnom kontekstu, i u mogućnosti samog buddhizma u iznašanju odgovora na mnoge postmoderne dileme današnjice. Tipičnog zapadnjačkog simpatizera buddhizma opisuje se kao „bijelog [...] pripadnika srednje i posebno više srednje klase“, te navodi kako buddhizam okuplja najveći broj visokoobrazovanih individua od svih religijskih skupina u SAD-u.<sup>118</sup>

---

115 - COLM-NEW - str. 17.

116 - COLM-NEW - str. 18.

117 - COLM-NEW - str. 19.

118 - COLM-NEW - str. 20.



Kao najčešće isticanu motivaciju u zanimanju za buddhizam ističe „želju za duhovnim rastom“. Također, govori o tendenciji sagledavanja buddhizma kao „mističnog i egzotičnog“, iz koje se javlja očekivanje dubokog duhovnog uvida koji bi praktikanta na neki način trebao učiniti boljim od drugih. Ipak, naglašava i kako je češća dublja i ozbiljnija motivacija „razrješenja osobnih i društvenih problema“ uz pomoć buddhističke prakse. Kao zanimljivost navodi i kako je velik broj američkih buddhista na neki način interesno povezano i sa psihoterapijom.<sup>119</sup>

Kada je riječ o samim svjetonazorskim neslaganjima, uz već iskazan otpor prema neupitnosti učiteljevog autoriteta i propitivanje položaja ženskih redovnica kao i same strukture i hijerarhije cjelokupne buddhističke zajednice, Thomas Tweed navodi i kako je za Amerikance mnogo problematičnije od učenja o nepostojanju „Boga stvoritelja vječne duše“ onaj dio nauka koji daje temelj za prihvaćanje „socijalne pasivnosti“ i „kozmičke negativnosti“.<sup>120</sup>

### 3. 4. 3. Buddhističke varijante u SAD-u, i najvažniji učitelji

Do privlačenja širokih interesa mase po prvi puta dolazi posredstvom *beat* pokreta koji načelno preuzima neke buddhističke svjetonazore (najviše one zenovske) iako je i kod njih bila prisutna tendencija miješanja sve tri glavne grane buddhističke tradicije.

Same pripadnike intelektualnog, umjetničkog i boemskog *beat* pokreta prvenstveno je buddhizmu privukla „spontanost“ i „nepredvidljivost“ zena, njegovo odbacivanje „tradicionalne moralnosti“ te odbacivanje konzumerističkih svjetonazora kao „beznačajnih, nevažnih i nestvarnih“.<sup>121</sup>

Ipak, mnogi su stručnjaci za buddhizam često okrivljavali beatnike za svojevrsnu trivijalizaciju samog buddhizma, te za krivo ili površno tumačenje doktrina buddhističkih škola. To nisu ni najmanje neopravdane optužbe. Pitanje je jedino koliko takvo činjenično stanje umanjuje važnost samog beatničkog pokreta za popularizaciju buddhizma u Americi.

Beatnički buddhizam tako je u indološkim krugovima uglavnom opravdano stekao status pomodne pojave i pukog izraza bunta protiv konvencija zapadnjačkog društva. Klara Gönc Moaçanin tako ističe da zen “odgovara svjetonazoru beat-generacije” koji traži postizanje neuobičajenih stanja svijesti i teži za “transcendentalnim iskustvom nadsvijesti, relativnosti istine i odbacivanjem autoriteta”. No, po njoj, njihov beat-zen nije pravi zen. Ističe uglavnom površnu beatničku upoznatost sa zenom i njegovim pojmovima koja je tada u beatničkim krugovima

---

119 - COLM-NEW - str. 21.

120 - COLM-NEW - str. 57.

121 - COLM-NEW - str. 62.

garantirala intelektualni status.<sup>122</sup>

Ona navodi i kako su beatnici uglavnom ostali „lebdjeti u zrakopraznom prostoru“ između tradicije Zapada (koju su odbacili) i Istoka. Za razumijevanje istočnih tradicija nisu imali „potrebnu [...] upućenost u dubinu i bogatstvo istočnjačke misli“ i „nisu znali protumačiti složenu simboličnost jezika orijentalne duhovne tradicije“. Također, vjerovali su da je prosvjetljenje moguće putem „umjetnih sredstava“ (poput psihodeličnih droga) i „potiskivanjem osjećaja i misli, očajničkim nastojanjem da se riješi kōan, ili, pak, nepokretnim sjedenjem s ispravnim tjelesnim držanjem“. Time ona tvrdi kako je u beatničkom pokretu zen ostao tek „izvanjski ukras misli“, no istovremeno mu ne niječe važnost u upoznavanju širokih masa Zapada s buddhističkom tradicijom.<sup>123</sup>

U svjetlu takvog promatranja razvitka buddhističkih pokreta na Zapadu, moglo bi se ustvrditi i da su beatnici, usprkos tome što su odigrali ključnu ulogu u propagiranju samog buddhizma i zena, također velikim djelom odgovorni i za brojne zablude i još i danas prisutna brojna površna i netočna tumačenja u krugovima zapadnih buddhističkih entuzijasta.

Međutim, neki se autori ne slažu s takvom ocjenom beatničke duhovnosti. Coleman iznosi mišljenje kako je krivo odbaciti beatnike kao „diletante“ koji su u zenu tražili opravdanje „za vlastite ekstese“ usprkos njihovom nedostatku „discipline ili sistematične meditacije“.<sup>124</sup>

Što god da bi bio slučaj, beatnici su bili veoma značajan utjecaj za formiranje fenomena *hippie* pokreta 60-ih koji je također doprinio daljnjoj popularizaciji zanimanja za istočnjačku duhovnost. Hippie pokret s beatom je dijelio stav „odbacivanja kulture konzumerizma“. Međutim, hippiji su imali „manje intelektualnih pretenzija“, a njihova sklonost upotrebi psihodeličnih droga otvorila ih je za egzotična vjerovanja,<sup>125</sup> iako je i po samom Buddhinom učenju uporaba psihodelika smetnja na putu do prosvjetljenja.

S pojavom zen učitelja Shunryūa Suzukija (poznatog i kao Suzuki Roshi) 60-ih godina u SAD-u dolazi i do pojave sōtō zena, uz tad već neko vrijeme prisutan rinzaī. Na širenje rinzaia je uvjerljivo najviše svojim književnim opusom utjecao Daisetz Teitarō Suzuki. Po Shunryūovoj inicijativi u SAD-u je 1959. osnovan prvi američki zen centar, a 1967. i 1. buddhistički samostan. Za razliku od D. T. Suzukija, glavnog predstavnika rinzaia, Shunryū je najveći naglasak stavljao na *zendo* tj. „sjedeću meditaciju“ pri kojoj je meditant okrenut prema praznom bijelom zidu.

---

122 - Gönc-Moačanin, Klara: “Osamljeni putnik beat-generacije Jack Kerouac i (zen-)buddhizam” (u: Lukšić, Irena: *Šezdesete*, Zagreb, Hrvatsko filološko društvo, 2000.), str. 59. (u daljnjim navodima GONC-MOA)

123 - GONC-MOA - str. 61.

124 - COLM-NEW - str. 63.

125 - COLM-NEW - str. 65.

Njegov zen naglašavao je važnost prihvaćanja sebe onakvog kakav čovjek jest, bez očekivanja neke osobite promjene putem zena. Na takvo je gledište gledao kao na satori sam po sebi. Kao posebno korisnu praksu za Amerikance isticao je praksu klanjanja svakome, koju je zamislio kao sredstvo poništavanja veoma razvijenog zapadnjačkog ega.<sup>126</sup>

Kada je riječ o tibetanskom tantričkom buddhizmu, on se u SAD-u predstavlja kao najtradicionalnija varijanta, i daleko najzahtjevnija i najneprilagođenija zapadnjačkom senzibilitetu. No usprkos tome također stječe nezanemarivu popularnost.

Godine 1969. Tarthang Tulku uspostavlja „Tibetan Nyingma Meditation Center“. Strogost i zahtijevnost programa duhovnog razvoja tibetanske škole odlično se vidi na primjeru njegovog centra. Coleman spominje kako je njegov rigorozni program uključivao savladavanje „stotina tisuća [!] tjelesnih pozicija, zavjeta, vizualizacija“. Uza sve to, program je podrazumijevao i „tradicionalno povlačenje u osamu na tri godine, tri mjeseca i tri dana“. No, uza te veoma rigidne i tradicionalne pretenzije, Tulku je također razvio veliku sklonost suradnji sa zapadnjačkom psihijatrijskom strukom.<sup>127</sup>

Drugi značajni tibetanski učitelj bio je Kalu Rinpoche koji 1971. osniva u Vancouveru „North American Center“. Ipak, kao najznačajniji tibetski učitelj na Zapadu ističe se Chögyam Trungpa. Najpoznatiji je po stvaranju sekularnijeg programa duhovnog treninga pod nazivom „śaübhāla“. Coleman navodi kako nije sigurno odakle sama tradicija śaübhāle potječe. Neki je pripisuju samom Trungpi, dok su drugi skloniji mišljenju kako se radi o nekoj opskurnijoj tibetanskoj tradiciji, a treći na nju gledaju kao na *termu* tj. na tajno učenje koje je čekalo pravi trenutak da bude otkriveno javnosti. Śaübhāla se odlikuje isticanjem meditativne prakse, ali za razliku od uobičajenih buddhističkih praksi „njezin ideal nije redovnik ni yogin, već figura ratnika koji ostaje strastveno involviran u svijet“. Ipak, njegova vlastita hrabrost najviše se iskazuje pri „suočavanju s vlastitim nježnim srcem“. Cilj śaübhāle je otkrivanje „bazične dobrote u korjenu ljudskog iskustva“, no i pobuđivanje „opće tuge srca“ na koju se gleda kao na nužni dio života i užitka. Idealna ljudska emocija u śaübhāli je istodobna sreća i tuga, „kao u zaljubljenosti“.<sup>128</sup>

Nekonvencionalno, Trungpa je bio poznat i po svom poročnom životu koji je uključivao „seksualne odnose sa vlastitim studentima“ kao i konzumaciju alkohola i duhana. Ipak, kako nikad nije od svoje saighe tajio takav način života, s tim u vezi nikad nije izbio nikakav skandal, kao u slučaju drugih centara kojima ćemo se pozabaviti kasnije. Učenici koji su odlučili prihvatiti

---

126 - COLM-NEW - str. 71.

127 - COLM-NEW - str. 73.

128 - COLM-NEW - str. 75.

svog učitelja smatrali su da njegov primjer govori o „prosvjetljenju putem najprofanijih djelatnosti“<sup>129</sup>, što zapravo nije u potpunom neskladu s tantričkom praksom iako se tantrički buddhisti u pravilu zadržavaju na pukoj vizualizaciji tih praksi koje zatim odbacuju kao iluzorne.

Trungpa je također naglašavao opasnost upadanja u mrežu „spiritualnog materijalizma“ pod kojim je podrazumijevao praktikantovo razvijanje iluzije o duhovnim napretku, dok u stvarnosti samo jača svoj egoizam putem duhovnih tehnika.<sup>130</sup>

Trungpa je uveo nešto prilagođeniji pristup tantričkom buddhizmu na Zapadu, koji od učenika nije zahtijevao godine i godine pripreme, već ih je odmah usmjeravao na „samatha“ tip meditacije (koji služi smirivanju uma). Kada bi učenici dovoljno uznapredovali, po njegovom bi naputku prelazili na „tonglen“ meditaciju (koja je vrsta suosjećajne meditacije). Tek nakon toga, za one najnaprednije, Trungpa je predviđao uvođenje u tajna tantrička tibetska učenja.<sup>131</sup>

Kao što je već spomenuto, tradicija theravāde posljednja je kao aktivna duhovna praksa prodršla na Zapad, pa tako i u SAD. Vipassanu su na Zapad iz Burme prenijeli sami zapadnjaci koji su putovali na Istok. Kada je otkriven veliki interes za tu vrstu theravādske prakse, istočni učitelji vipassane, za razliku od ostalih vrsta buddhizma u SAD-u, nisu se nastanjivali na Zapadu već su samo periodički posjećivali osnovane centre. U tome je jedan od razloga zašto je za vipassanā-centre u SAD-u karakteristično „zapadnjačkije“ ozračje bez opširno „razrađene simbolike i ritualnosti“.<sup>132</sup>

Coleman kao tri ključne figure za praksu vipassane u SAD-u ističe Sharon Salzberg, Josepha Goldsteina i Jacka Kornfielda, a kao najznačajnije centre „Spirit Rock Meditation Centre“ i „Insight Meditation Centre“. Kornfieldov „Spirit Rock“ ističe kao najbrže rastući centar na Zapadu, a ističe i Kornfieldovu sklonost inkorporiranju zapadnjačke psihologije u praksu vipassane. Sami centri uglavnom su neformalnijeg ozračja i ustroja, organizirani kao zajednice u kojima odluke donosi kolektiv, a učitelji su mnogo manje autoritarne figure te se na njih gleda kao na „duhovne prijatelje“.<sup>133</sup> Moglo bi se reći da je praksa i ozračje vipassanā-centara ono na što javnost prvo pomisli kada im se spomene buddhizam na Zapadu.

Uza takve oblike buddhizma koji potječu izravno iz neke od azijskih tradicija (iako ih uslovi na zapadu neizbježno preoblikuju), u SAD-u se javila još jedna struja buddhizma koju nije moguće svrstati u neku od postojećih pravaca i škola. Unutar nje prisutno je ponekad i svjesno

---

129 - COLM-NEW - str. 74.

130 i 131 - COLM-NEW - str. 75.

132 - COLM-NEW - str. 78.

133 - COLM-NEW - str. 78. – 80.

odbacivanje bilo kakvih referenci na uobičajene buddhističke škole u težnji za stvaranjem bazičnog i „ogoljenog“ buddhizma. Neki drugi pokreti pak namjerno miješaju najrazličitije duhovne i vjerske prakse s buddhizmom pa ih preoblikuju u svoj originalni oblik duhovnosti.

Coleman tako ističe sklonost nekih zapadnih učitelja ka miješanju različitih učenja i stvaranju novih. Ti su učitelji, netipično za buddističke tradicije Istoka, bili upoznati s više različitih buddhističkih tradicija. Buddhistički se nauk pod njihovim vodstvom počeo miješati i sa sufizmom, taoizmom, nedualističkim školama hinduizma, i zapadnom psihologijom.<sup>134</sup>

Ističu se i učitelji poput Dennisa Lingwooda Saïgharakūite, koji je proučavao teozofiju, buddhističke sūtre, theravādu, tibetski buddhizam, i nauk Bhimraoa Ramjia Ambedkara koji je kombinirao buddhističku i marksističku teoriju te se borio za prava kaste nedodirljivih u Indiji. Budući da se više nije uklapao niti u jednu postojeću školu, Lingwood je 1967. osnovao vlastitu organizaciju pod nazivom „Friends of the Western Buddhist Order“. Cilj ov organizacije bila „radikalna transformacija društva“. <sup>135</sup> Također se spominje i primjer „Springwood Centera“ učiteljice Toni Packer u New Yorku koji je počeo kao zen centar, no naknadno je preoblikovan u centar u kojem se prakticira „buddhizam ogoljen do najosnovnije esencije u tolikoj mjeri da se „odbacuje i sam termin buddhizam“. <sup>136</sup>

Za takav su nesvrstani buddhizam tipične i „sjededeće grupe“ bez figure učitelja u kojima sudionici obično niti ne meditiraju na isti način. <sup>137</sup>

Uvjerljivo najpopularniji način saznavanja o buddhizmu na Zapadu jest putem literature, no uz prisutnost velikog broja ozbiljnih i korisnih knjiga koje se bave temom buddhizma (najpopularnija je *Zen mind, beginner's mind* Suzukija Roshija), došlo je i do poplave najrazličitijih poluozbiljnih ili potpuno diletantskih publikacija. Neki od primjera neobične literature dostupne na zapadu su: *Zen and the art of kicking butt: The ultimate guide for quitting smoking forever*, *The zen of programming*, *Zen and the art of changing diapers...* Iz tog razloga mnogi članovi aktivno uključeni u buddhističke grupe ne uzimaju ozbiljno tzv. „knjižarske buddhiste“, i uz to ih smatraju „diletantima“ koji samo „pomodno eksperimentiraju s New Age modom“. <sup>138</sup>

---

134 - COLM-NEW - str. 81.

135 - COLM-NEW - str. 81. – 82.

136 - COLM-NEW - str. 83.

137 - COLM-NEW - str. 188. – 189.

138 - COLM-NEW - str. 165.

Uz to, javljaju se i organizacije poput „Gay Buddhist Club“-a, (kasnije preimenovanog u Maitrī).<sup>139</sup>

#### 3. 4. 4. Problemi u zapadnom buddhizmu

S porastom popularnosti buddhizma na Zapadu neizbježno je moralo doći do mnogih problema. Oni koji su u najvećoj mjeri odjeknuli u javnosti bili su slučajevi iskorištavanja utjecajne učiteljske pozicije u nekim od centara u SAD-u i uglavnom su involvirali iskorištavanje autoriteta i pozicije moći u svrhu seksualnog iskorištavanja i materijalnog probitka. Uz to se javljaju i problemi rascjepa različitih buddhističkih centara i zajednica. Iako problemi koje će ovo poglavlje istaknuti nikako nisu bili ograničeni samo na područje SAD-a, slučajevi koji su se tamo dogodili su najpoznatiji, i u nekom smislu i reprezentativni za tu tematiku.

Ta moralna kriza zapadnog buddhizma po prvi put se u većoj mjeri otkriva u 80-ima. Coleman uzroke takvog stanja vidi u naglom širenju popularnosti buddhizma u SAD-u 60-ih i 70-ih godina, kao i u djelomično preuzetom modelu neupitnosti autoriteta azijskih učitelja, te velikoj razlici i sukobu između istočnjačkog tradicionalizma i zapadnog liberalizma.<sup>140</sup>

Prva veća „pobuna“ odvija se u „Rochester Zen Centeru“ odcjepljenjem Toni Packer koja naknadno osniva vlastiti centar, nezadovoljna prilikama koje su vladale u „Rocherseru“.

Godine 1983. saznaje se kako učitelj Baker Roshi ima aferu s jednom od svojih udanih studentica, što je također rezultiralo rascjepom zajednice i njegovim eventualnim odstupanjem s pozicije.

Zanimljiv je slučaj već spomenutog Trungpe Rinpochea, poznatog po svome raskalašenom privatnom životu. Njegov slučaj nije se pretvorio u javni skandal jer on osobno nikad nije svojim sljedbenicima tajio narav svog životnog stila. No, zato je slučaj koji je 1988. najviše zgrozio javnost onaj njegovog učenika Osela Tendzina. On se zarazio virusom SIDE, no usprkos tome je nastavio održavati seksualne odnose sa svojim učenicama uvjeren kako će njegove mističke moći spriječiti prenošenje virusa (barem je tako naknadno tvrdio), što se naravno nije dogodilo.

Reb Anderson, vođa zen centra u San Franciscu našao se pod optužbom kada je na napad nožem odgovorio prijjetnjom vatrenim oružjem. U Los Angelesu, Taizan Roshi našao se pod optužbama za seksualne afere i alkoholizam. Maezumija Roshija teretilo se za čin silovanja. Alyce Zeoli bila je optužena za održavanje seksualnih odnosa s mlađim studentima i luksuzan život na koji je

---

139 - COLM-NEW - str. 86.

140 - COLM-NEW – str. 178. – 179.

trošila fondove svog buddhističkog Centra.

Ovaj popis vjerojatno bi mogao biti i dosta duži. Međutim, bitno je istaknuti da su ti skandali i duboka moralna kriza u koju je zapadni buddhizam tonuo probudili nova stremljenja iskrenom pristupu i realnom pogledu na vlastitu zajednicu, bez idoliziranja. Kako bi se riješio nastali problem, neki su centri počeli uvoditi više učitelja kako bi na taj način u zajednici došlo do „protuteže“ moći. Neki su osnivali i učiteljske komitete koji su počeli donositi odluke za koje je prije bio zadužen samo jedan autoritaran učitelj. Uz to, uočljiv je i trend razvitka nove etike u zapadnjačkim saïghama koja je usredotočena i na ovakva pitanja. Uz to su se počeli održavati i mnogi simpoziji i skupštine na kojima se po prvi puta u povijesti buddhističkih zajednica posve otvoreno počelo govoriti o takvim pitanjima. Ističe se povijesni karakter konferencije u „Spirit Rock Centeru“ 1993. godine koja je po prvi put okupila mnoge učitelje raznih škola i na njoj se otvoreno raspravljalo o seksualnim ekscesima u centrima.<sup>141</sup>

Coleman ističe kako od 90-ih kriza u američkom buddhizmu stižala i njegova popularnost iznova raste. U trendu tog oporavka ističe važnost spremnosti sagledavalja takvih problema iz prošlosti na temelju kojih se uči i nastoji poboljšati život u zajednici, i unaprijediti kodeks ponašanja.<sup>142</sup>

#### 4. ZAKLJUČAK

Na temelju svega do sada izrečenog može se istaknuti kako navayāna ili novi buddhizam na Zapadu svakako više „nije [u fazi svog] djetinjstva“, no nije još ušao niti dosegao punu zrelost“, te je posve izvjesno kako će se još mnijenjati kroz vrijeme.<sup>143</sup> Coleman ističe kako je tradicija zapadne navayāne po mnogo čemu slična izvornom Buddhinom učenju, kao po praksi samostalnog odlučivanja o pridruživanju\*, ne-nalgašavanju ritualnosti, ceremonijalnosti i vjerovanja, i po usredotočenju na samo oslobođenje pri čemu je ključna praksa meditacije te je oslobođenje moguće „jedino putem osobnih duhovnih napora, a ne uz pomoć natprirodnih entiteta“. <sup>144</sup> Međutim, usprkos tim sličnostima, zapadni buddhizam ne teži povratku izvornom buddhizmu već se koristi naukom i praksom svih buddhističkih škola i sekti koje su nastajale

---

141 - COLM-NEW – str. 88.

142 - COLM-NEW – str. 87.

143 - COLM-NEW – str. 217.

\* za razliku od većine azijskih tradicija u kojima su se ljudi jednostavno rađali u nekoj od njih

144 - COLM-NEW – str. 218.

kroz povijest. Uz to, karakterizira ga i uspostavljanje kontakta s drugim religijama, modernom znanosti i psihoanalizom, kao i svakodnevnim životom. On stoga kao takav „ima jedinstveno široku perspektivu u cijeloj povijesti buddhizma“.<sup>145</sup>

Coleman predviđa kako će se u zapadnom buddhizmu u budućnosti nastaviti trend međuprožimanja buddhističkih tradicija, iako smatra vjerojatnim zadržavanje podjele na one grupe sa „strastvenijim“ i one sa „smirenijim pristupom“. Također, s daljnjim porastom popularnosti predviđa mogućnost izbivanja i novih novčanih skandala unutar saïghi, kao i daljnje promjene u organizaciji i hijerarhiji zajednica, razgraničavanje „duhovnog“ od „administrativnog“ autoriteta unutar njih, i porast trenda prisutnosti više učitelja unutar jedne zajednice. Spominje i mogućnost prelaska buddhizma u religijski „mainstream“ Zapada zbog velikog postotka visokoobrazovanih članova.<sup>146</sup>

On zaključuje tvrdnjom kako je buddhizam u današnjem zapadnom svijetu, usprkos svom nenasilnom karakteru, „jedna duboko subverzivna sila u postmodernom konzumerističkom društvu“.<sup>147</sup>

---

145 - COLM-NEW – str. 219.

146 - COLM-NEW – str. 223. – 225.

147 - COLM-NEW – str. 230.



## SUMMARY

This paper tends to give a review of main characteristics of a new form of Buddhism that emerged in 19th century and was transferred, adjusted and further developed on the West. That new form of Buddhism (often named as New Buddhism, Modern Buddhism, even Protestant Buddhism (mainly in post-colonial Asia), and Navayāna) is somewhat unique in the whole wide history of Buddhism, for it tends to merge together different schools of Buddhism, and is characterised by it's social engagement, unortodoxy, emphasis on meditation, abandoning thraditional role of teacher, making new adjustments in hierarchy and organisation of saīgha communities, blurring of the traditional roles of bhikkhus and laymen, and so on...

This paper first briefly presents many forms of Asian buddhism, and afterwards analyses trends of western Navayāna in general, and more specifically it's characteristics in Great Britain and United States.

Key words: Navayāna, Western Buddhism, buddhist sects, new trends in Buddhism

## CITIRANA LITERATURA:

1. Bakker, J. W. M.: “Contemporary Buddhism in Indonesia” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977)
2. Coleman, James William: *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, New York, Oxford University press 2001. ( u daljnjim navodima COLM-NEW)
3. Crook, John H: *World crisis and buddhist humanism (End games: collapse or renewal of civilisation)*, New Delhi, New Age Books, 2009. (u daljnjim navodima CROOK-CRIS)
4. Dumolin, Heinrich: “Buddhism in Modern Japan” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977) (u daljnjim navodima DUM-JAP)
5. Dumolin, Heinrich: “Contemporary Buddhism in Korea” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.)
6. Dumoulin, Heinrich: “Introduction” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977) (u daljnjim navodima DUM-INTRO)
7. Gombrich, Richard: *Theravada buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London & New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2003. ( u daljnjim navodima - GMBH-THVD)
8. Gönc-Moačanin, Klara: “Osamljeni putnik beat-generacije Jack Kerouac i (zen-)buddhizam” (u: Lukšić, Irena: *Šezdesete*, Zagreb, Hrvatsko filološko društvo, 2000.) (u daljnjim navodima GONC-MOA)
9. Humphreys, Christmas: *Sixty years of Buddhism in England*, London, The Buddhist Society, 1968. (u daljnjim navodima HMPH-SIX)
10. Jauk-Pinhak, Milka: „Buddhizam i đinizam“ (u: Jauk-Pinhak, Milka; Ježić, Mislav; Gönc-Moačanin, Klara: *Istočne religije*, Zagreb, Katedra za indologiju, 2001.) (u daljnjim navodima JAU-BUD)
11. King, Winston L.: “Contemporary burmese buddhism” (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977)

12. Lopez, Donald: *Modern buddhism: Readings for the unenlightened*, Penguin Books, 2002. (u daljnjim navodima LPZ - MDRN)
13. Maha Thera, Narada: *The Buddha and his teachings*, Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapore (u daljnjim navodima NRD-BAHT)
14. Premur, Ksenija: *Buddhine besjede i mahayanske sutte*, Zagreb, Demetra 2002. (u daljnjim navodima PRM-BBS)
15. Raguin, Yves: "Buddhism in Taiwan" (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977) (u daljnjim navodima RAGU-TAIW)
16. Suzuki, Daisetsu Teitaro: *Zen*, Beograd, Panpublik, 1988. (u daljnjim navodima DTS-ZEN)
17. Swearer, Donald K.: "Recent developments in thai buddhism" (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.)
18. Zago, Marcello: "Contemporary Khmer Budhism" (u: Dumolin, Heinrich; Maraldo, John C.: *Buddhism in the modern world*, New York & London, Collier books & Collier MacMillan Publishers, 1977.)