

Protestantský buddhismus*

Dušan Lužný – Zdeňka Pitrunová

Ústav religionistiky FF MU, Brno

Cílem předkládaného textu je seznámit s pojmem protestantský buddhismus, který se poprvé objevil v roce 1970 v souvislosti s popisem nového typu théravádského buddhismu na Srí Lance. (Obeyesekere 1970). Pojem se od té doby pevně zabydlil ve vědeckých debatách na téma modernizace či reformace théravádské tradice nejen na Srí Lance (Gombrich - Obeyesekere 1988; Malalgoda 1976; Gombrich 1993), ale také v analýzách zabývajících se přenosem a adaptací buddhismu na Západě (Baumann 1995; Prothero 1995; Mellor 1991).

“Proměněný buddhismus” na Srí Lance

Do odborného studia uvedli pojem protestantský buddhismus sociologicky orientovaní buddhologové Gananath Obeyesekere a Richard Gombrich při pokusu popsat transformaci náboženské tradice théravádského buddhismu na Srí Lance a vymezit tento nový proud vůči tradičnímu sinhálskému buddhismu. Podle autorů má protestantský buddhismus kořeny v období kontaktu sinhálské společnosti s britskou koloniální správou, která převzala vládu nad ostrovem v roce 1815 a s následným procesem dekolonizace. Protestantský buddhismus definují jako domácí reformní náboženské hnutí stavící se proti činnosti a působení křesťanských misionářů¹ a proti britské koloniální nadvládě obecně. Zároveň se však jedná o proud, který převzal význačné charakteristiky protestantismu (Gombrich-Obeyesekere 1988: 203; Gombrich 1993: 60).

* Tento text vznikl s podporou grantu GA ČR č. 401/03/1553 “Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: Akulturace buddhismu a hinduismu v České republice”.

¹ Do veřejných polemik s křesťanskými misionáři, které začaly v šedesátých letech 19. století, se nejaktivněji zapojil mnich Mohottivatte Gunnanada. Již v roce 1862 založil Společnost pro propagaci buddhismu, která se měla stát konkurentkou na ostrově působící Společnosti pro propagaci evangelia (Gombrich – Obeyesekere 1988: 203).

Na vzniku tohoto hnutí se zásadním způsobem podílela prosperita, populační růst a rozšíření gramotnosti, ke kterým na Srí Lance došlo v 19. století. Sociální a ekonomické změny podmíněné koloniální správou vedly k vytvoření nové sinhálské střední vrstvy složené z úředníků, obchodníků, právníků, lékařů, učitelů a příslušníků inteligence, kteří museli projít západním typem školství a stát se alespoň formálně křesťany, protože na ostrově měly až do roku 1865 monopol na vzdělání výhradně protestantské misionářské školy. Tato střední vrstva se svými aspiracemi a životním stylem zřetelně odlišila od sinhálských vesničanů a přiblížila stylu života na Západě. Protestantický buddhismus vyrostl v prostředí nové městské buržoazní vrstvy, v níž vedle nových společenských a hospodářských ambicí vyvstaly také nové ambice náboženské či duchovní.

Zásadní podíl na proměnu buddhismu na ostrově mělo působení hlavních představitelů Theosofické společnosti Henry Steel Olcotta (1832–1907) a Heleny Pavlovy Blavatské(1831-1891), kteří poprvé přicestovali na Srí Lanku v roce 1879.

Oba se téhož roku veřejným obřadem přijetí tří útočišť a pěti slibů přihlásili k buddhismu. Znalost a představu o buddhismu si Olcott přinesl ze své vlasti, kde byl již v té době buddhismus (především ve své textové podobě) úspěšně představen orientalistickým bádáním. Sám Olcott o sobě tvrdil, že před příjezdem na Srí Lanku přečetl více než deset tisíc stran překladů. (Prothero 1995: 294) Společně s řadou dalších prvních příznivců buddhismu sdílel přesvědčení, že se jedná o náboženství rozumu, jehož nauka si neprotiřečí s moderní přírodovědou a je založena na rozumem podložené etice a filosofii. V theosofickém učení, které ostře kritizovalo tehdejší podobu křesťanství a usilovalo o spojení západního okultismu s esoterickými a mystickými prvky východních náboženství, zaujímal buddhismus klíčové postavení.²

Ještě před příjezdem na Srí Lanku se H. S. Olcott vyznal v dopise jednomu ze sinhálských mnichů ze svých pochybností o znalosti Buddhovi a vyjádřil ochotu se učit a od „...jeho následovníků jako ten nejponížejší a nejupřímnější žák”. (Prothero 1995: 296). Avšak hned při své první návštěvě na Srí Lance rychle nabyl přesvědčení, že Sinhálci neznají či

² Tomu napovídá i skutečnost, že H. P. Blavatská považovala za nutné manifestovat, že theosofie není buddhismus a “přiznala, že ‘někteří z nás jsou buddhisty’ a připustila, že ‘tajné’ náboženské učení a vznešené etické principy, kterým učil Buddha, jsou identické s principy theosofie. Zdůraznila však, že ‘exoterické’ doktríny théravádského buddhismu popírají dva základní články vyznání theosofie a to ‘existenci božstev a posmrtný život nebo alespoň vědomou entitu přežívající člověka’.” (Tweed 1990: 51). Gombrich dokonce tvrdí, že v době

naprosto ignorují pravé učení a poselství buddhismu, začal veřejně působit a kázat onu formu nauky, kterou sám považoval za “pravý” buddhismus. Tuto svoji vizi buddhismu vtělil v roce 1881 do knihy *Buddhistický katechismus*, která vznikla a dodnes slouží jako učebnice buddhismu pro žáky na srílanských školách. Představa, že buddhismus v tradičních théravádských zemích zdegeneroval a potřebuje obrodu koresponduje s jeho teorií o degradaci náboženství z původního čistého Pranáboženství (Urreligion), z něhož všechna náboženství vychází a proto také sdílí společný základ a musí být všechna stejně pravdivá. Zároveň však všechna během doby upadla a tak potřebují reformu. Z Olcottova pohledu to byli Západané, kdo měly tradici reformovat a “varovat hinduisty, Sinhálce a Pársi, aby si uvědomili, jak se vzdálili od původního učení Véd, Tripitaky a Avesty.” (Prothero 1995: 288)

Na Srí Lance pobýval Olcott nejméně třicetkrát, přednášel a zakládal po celém ostrově buddhistické theosofické společnosti a pořádal finanční sbírky pro Národní buddhistický vzdělávací fond (*National Buddhist Education Fund*), díky jemuž se podařilo vytvořit síť základních, vyšších a nedělních buddhistických škol. V roce příjezdu Olcotta a Blavatské existovaly na Srí Lance vedle osm set pěti křesťanských pouze čtyři buddhistické školy (Fields 1992: 96), v 1887 již na ostrově fungovalo čtyřicet šest škol poskytujících buddhistickou výuku, o šest let později se tento počet zvýšil na sto sedmdesát čtyři škol. (Gombrich – Obeyesekere 1988: 240).

Přestože se H. S. Olcott ideově rozešel s křesťanstvím, velmi si cenil organizačních a společenských struktur, které vytvořilo a nebo spoluvytvořilo. Řadu z prvků západní křesťanské kultury se mu také podařilo s úspěchem transplantovat do rodícího se společenství “nových” buddhistů - patří mezi ně např. novotvar svatebního buddhistického obřadu, zavedení nových buddhistických symbolů (vlajky, hymny), vyhlášení Vesaku státním svátkem. V roce 1898 stál u založení Young Men's Buddhist Association, která se ujala vedení nedělních buddhistických škol a vedle lokálních buddhistických theosofických společností vytvářela prostor pro sdružování zbožných buddhistických laiků.

Olcottova života byla “společnost theosofická pouze jménem, ve skutečnosti se jednalo o protestantský buddhismus” (Gombrich 1988: 186).

Je beze vší pochybnosti, že působení teosofie výrazným způsobem přispělo k vývoji buddhismu v této ostrovní zemi, a to ještě před jejich příjezdem. Sklízeli-li buddhistický mnich Mohottivatte Gunnanada velké úspěchy ve svých veřejných rozpravách s křesťanskými misionáři, bylo to také díky jeho dřívější korespondenci s Olcottem a Blavatskou. Ta mu již z New Yorku poslala dva díly své *Odhalené Isis* (Isis Unveiled), které Gunnanada přeložil do sinhálštiny (Fields 1992: 97). Gunnanandovy přednášky byly značně populární a mezi hojně návštěvníky patřil také Don David Hewavitarne, jenž později přijal jméno Anagarika Dharmapala (1864-1933) a jehož aktivity ovlivnili podobu buddhismu nejen na Srí Lance, ale také v Indii a na Západě. Narodil se v tradiční buddhistické a nacionalisticky orientované rodině, avšak protože jeho rodina patřila do střední třídy, navštěvoval křesťanskou misionářskou školu. Jako čtrnáctiletý se zúčastnil první veřejné přednášky Olcotta a Blavatské v Kolombu. Byl ovlivněn nejen spisy Heleny Pavlovny Blavatské a Henryho S. Olcotta, ale také překlady Thomase Rhyse-Davidse, epickým životopisem Buddhy “Světlo Asie” Edwina Arnolda či poezií Keatsovou a Shellyho (Gombrich – Obeyesekere 1988: 217; Fields 1992: 100). Avšak největší vliv na formování jeho osobnosti měla s největší pravděpodobností Helena Pavlovna Blavatská, která ho přiměla k tomu, aby začal studovat páli, zasvětil svůj život buddhismu a jeho šíření. (Tweed 1990: 52). Dharmapala se rozhodl pro život muže bez domova a rodinných závazků, který však nežije v izolaci kláštera, ale aktivně působí ve světě (Gombrich 1988: 191–206). K vyjádření tohoto zvláštního vymezeného statutu na “polovině cesty mezi mnichem a laikem”, se rozhodl používat titul “anagarika” (R. Gombrich 1988: 191).

Pracoval v buddhistické teosofické společnosti, kde editoval a vydával sinhálské buddhistické noviny. V roce 1891 založil v Kalkatě Maha Bodhi Society, jejímž hlavním cílem bylo jednat získat do buddhistického vlastnictví Bódhgáju a také podporovat vznik a činnost buddhistických klášterů mimo Srí Lanku, podařilo se mu vytvořit první pobočky Maha Bodhi Society v USA (1897), v Německu (1911) ve Velké Británii (1926). V roce 1893 Dharmapala reprezentoval buddhismus na Světovém parlamentu náboženství v Chicagu.

Dharmapala sdílel Olcottovu představu o degradaci buddhismu a jeho kritika směřovala velmi ostře především vůči mnichům. Ti podle jeho názoru “udržují lid v nevědomosti. Jsou pohodlní a konečnou pravdu ignorují. Svoje postavení si udržují povrchní znalostí pálijské dramatiky a sanskrtské prozodie.” (Gombrich – Obeyesekere 1988: 226). Dharmapala kritizoval také morální úpadek “venkovského” obyvatelstva, který spojoval jak se špatným působením sanghy tak s celkovým hospodářským úpadkem. Cestu nápravy spatřoval v obrodě zbožnosti a buddhistických ctností, apeloval především na hospodárnost a těžkou práci sloužící jednak jako prostředek k zlepšení materiálních podmínek Sinhálců také jako specifický

asketický prostředek (Swearer 1995: 147). Usiloval o formulaci hodnotového a etického systému pro novou sinhálskou buržoazii. Následující Olcottův breviář o morálce a správném chování “Zlatá pravidla buddhismu” z roku 1887, publikoval v roce 1898 v sinhálštině brožuru “Laický kód chování”. Tato práce obsahuje dvě stě jasně formulovaných pravidel, kterými se má v každodenním životě řídit ten, kdo chce být považován za řádného buddhistu. Pravidla se dotýkají všech oblastí života. Normy určují způsoby při stolování, oblékání, hygienické návyky, způsobů, jak se mají chovat ženy, děti, jak se chovat v autobusech a vlacích. apod.

Konfrontace se západním náboženstvím, myšlením a stylem života, kolonialismus, vliv orientalismu, socioekonomické změny ve společnosti, to je vše tvoří kontext, ve kterém na ostrově vykrytalizoval protestantský buddhismus, jehož základní rysy G. Obeyesekere a R. Gombrich spatřují v laicizaci, odmítnutí prostředkující role mnicha a v posunu k individuální zodpovědnosti jedince za vlastní spásu. V tradičním sinhálském buddhismu hráli roli náboženských virtuosů, tedy těch věřících, kteří “metodicky pracující ku své spáse” (Weber 1998: 280) pouze a výhradně příslušníci mnišského řádu *sanghy*. Jádro protestantizace buddhismu tkví v celkovém přehodnocení role a především aspirací buddhistického laika, který se stává sám zodpovědný za svůj duchovní postup směrem k *nibbáně*, aniž by se musel stát členem mnišského řádu. (Gombrich – Obeyesekere 1988: 215-216).

Přestože Richard Gombrich a Gananath Obeyesekere považují protestantský buddhismus za jednu z nejvýraznějších proměn, kterou prošla théravádská tradice ve své historii, zdůrazňují, že zůstává jenom částí širší tradice sinhálského buddhismu. Dle svých slov označili Gombrich a Obeyesekere: “nový systém hodnot jako protestantský buddhismus nejen pro to, že vtělil protestantské hodnoty, ale také kvůli jeho radikálnímu protestu vůči tradičnímu buddhismu.” (Gombrich – Obeyesekere 1988: 215) Význam tematizace protestantského buddhismu v tomto smyslu spočívá také v chápání buddhismu v souvislosti s jeho civilizačním posláním. V očích protestantských buddhistů měla reforma náboženství přiblížit Asii a její obyvatelstvo nejen k duchovní autonomii, ale také k racionalitě, efektivitě a prosperitě Západu.

“Protestantsky zbarvený” buddhismus na Západě

Je zřejmé, že vznik a podobu protestantského buddhismu na Srí Lance výrazně ovlivnil vývoj západního orientalistického bádání a postupné přijetí théravádského buddhismu na Západě. Zde až do konce 18. století neexistovala žádná ucelená představa o buddhismu, změnu a samotný zrod tohoto termínu přinesla koloniální expanze spojená se systematickým shromažďováním informací o historii, životě a zvycích obyvatel podmaněných zemí. Zároveň

s tímto procesem byl asijský svět, jeho náboženské a filosofické tradice objeven spisovateli, intelektuály a filosofy.³

V polovině 19. století začala ve Francii, Anglii a v Německu systematická překladová práce následovaná soubornými vědeckými a popularizačními díly věnovanými především zakladateli buddhismu a jeho nauce. Na překladatelském poli vynikl především Thomas William Rhys-Davids (1843 – 1922), který v roce 1881 založil Páli Text Society (CO TO JE...). Mezi nejvýznamnější autory odborných pojednání tohoto období patří francouzský filolog Eugène Burnouf (1801 – 1852) autor díla Úvod do historie indického buddhismu z roku 1844 nebo Hermanna Oldenberga Buddha: jeho život, nauka atd.

Pro první období přijetí buddhismu na Západě, které lze vymezit roky 1880–1920 je charakteristický převažující intelektuální zájem spojený se zdůrazňováním emancipačních, racionálních a etických aspektů nauky. Religionista Martin Baumann hovoří při analýze této fáze adaptace této náboženské tradice v euroamerickém kulturním prostředí o “racionalistické interpretaci” (Baumann: ... 268–276), která zrcadlila ideály a hodnoty prvních zájemců přívrženců buddhismu (téměř výhradně příslušníků městské střední třídy) a vyzdvihovala emancipační a osvícenecké rysy buddhistické nauky. V návaznosti na Gombrichovu a Obeyesekerovu koncepci protestantského buddhismu tvrdí, že o buddhismu na Západě lze uvažovat jako o “buddhismu s protestantským zabarvením” či o “buddhismu v protestantské podobě”, jehož nejzásadnějšími charakteristikami je laická podoba, důraz kladený na rozum, osobní zodpovědnost, individualitu a morálku, výhradní orientace na text fixovaný pálijským kánonem, nezájem o rituální a obřadní formy. (Baumann:1995: 271)

Racionalistické zaměření théravádského buddhismu bývá na Západě využíváno k vytváření obrazu Buddhovy nauky a praxe jako svébytné terapie. Na rovině jedince bývá pak buddhismus vykládán jako psychoterapie, a na rovině společnosti jako léčba sociálních neduhů. V následující části textu se pokusíme ukázat na některé “protestantské” rysy dvou na Západě populárních podob buddhismu, které je možné nahlížet jako formy racionální terapie: théravádské meditace vzhledu a sociálně angažovaného buddhismu.

Vrátíme-li se k autorovi, jehož myšlenky leží v pozadí konceptu protestantského buddhismu, totiž k Maxi Weberovi, objeví se podobnost mezi protestantismem a touto formou buddhismu názorněji. Podle Webera je modernizace, jejímž náboženským nositelem je mimo jiné protestantismus, procesem vzrůstající racionalizace, přičemž jedním z racionalizačních činitelů je “odkouzlení světa”, tedy vymanění myšlení a jednání z vlivu magie. Zde jsou

³ Pro tuto romantismem ovlivněnou epochu se užívá pojem tzv. orientální renesancí termín

zřetelné styčné body s Dhamapalovou kritikou “vesnického buddhismu”, který vnímá jako degradovaný a zkorumpovaný. S touto perspektivou se však také rádi ve velké míře shodnou západní vyznavači buddhismu, zvláště pak théravádového⁴. Pod vlivem západních přístupů umísťují protestantští buddhisté jádro buddhismu, tedy jakýsi “čistý buddhismus” nepokřivený magickými, vesnickými, a tedy pohanskými deformacemi, do kanonických textů (King 1999: 151). Jako nejčistší formu buddhismu vnímají “slovo Buddhovo”, tedy (údajně) přímé Buddhovo sdělení, resp. Pálijský kánon, a odmítají všechny pozdější interpretace. V tomto bodě lze tento přístup označit jako buddhistický fundamentalismus, jako výraz nespokojenosti s aktuálním stavem dané náboženské tradice, která se zkorumpovala v průběhu dějin spoluprací s okolním světem, postupně se odkláněla od původní nauky a praxe, a kterou je dnes potřeba očistit návratem k původním základům, fundamentům. Odtud také plyne odmítání kněžské religiozity (či spíše snižování jejího významu), jako způsobu zprostředkování, které je navíc v zajetí tradice, a kladení důrazu na individuální poznání, individuální zkoumání. Nabádal-li protestantismus k studiu Bible a jejímu individuálnímu, racionálnímu porozumění, protestantizovaný buddhismus vede ke studiu Buddhových rozprav a k osobnímu ověření pravdivosti *dhammy*.

Jak však dospět k poznání *dhammy*? Na odpovědích na tuto otázku lze ilustrovat posun, ke kterému došlo v průběhu akulturace théravádového buddhismu na Západě. Zpočátku byl zájem o buddhismus omezen na kruhy intelektuálů, kteří jej považovali za “náboženství rozumu” a vysoce racionalizovanou nauku přístupnou rozumovou rozvahou. S tím jak se zájem o buddhismus rozšiřoval na další segmenty střední třídy začal vzrůstat zájem o buddhistickou praxi (se souběžným udržením obrazu *dhammy* jako formy racionalistického poznání). Výsledný obraz théravády v západních představách je pak následující: jak v privátní, tak v akademické sféře je na Západě „autentický”, “pravý” buddhismus spojován výhradně s učením jeho zakladatele (King 1999: 148) a jako jediná “pravá” buddhistická praxe je pak chápána výhradně meditace.

Meditace a racionalizace jednání - vipassaná sangha

použil poprvé Friedrich Schlegel (1772 – 1829) v roce 1803.

⁴ Tak píše například Rhys Davids v knize *Buddhismus* z roku 1877: “většina cejlonských tak zvaných buddhistů, například přísahá u soudu jako křesťané a většina z nich také uctívá d’ábla a věří v sílu hvězd. Celá jejich víra není buddhistická, mnoho jejich myšlenek jde mimo buddhismus, jejich mysl nejde po buddhistických cestách” (Gombrich 1990: 248).

Meditace má v buddhistickém kontextu zvláštní význam, protože v tradičním buddhismu byla chápána jako specifická askeze provozována výhradně mnichy pod vedením a instrukcemi meditačních mistrů. Vezmeme-li meditaci jako systematický proces “sebezdokonalování”, pak ji můžeme společně s Weberem chápat jako “metodiku cesty ke spáse” (Weber 1998: 272) a to metodiku, která silně racionalizovaná. Adept meditace je postupně veden, krok po kroku instruován a seznamován s jednotlivými fázemi meditace, přičemž je utvrzován v přesvědčení, že jednotlivé kroky nelze vynechávat a svůj “vhled” neefektivně uspěchat. Théravadovská meditace všímavosti (satipatthána) a její rozvinutí v meditaci vhledu (vipassaná) je na první pohled velmi jednoduchá: začínající meditující se soustředí pouze na dýchání, buď na pohyb břicha, a nebo na místo, kudy dech vchází či vychází z nosu. Zdánlivě jednoduchý začátek může nalákat řadu na rychlý úspěch orientovaných příslušníků západní kultury, avšak postupně se vyjevuje složitost celého procesu meditace, což dokládá mimo jiné skutečnost, že věhlasný učitel tohoto druhu meditace U Sobhana Maháthéra (známý též jako Mahási Sayadó), aby vyhověl přání mnoha meditujících, napsal pojednání o meditaci vhledu ve dvou svazcích v rozsahu přesahující osm set stran. (Sayadó Mahási 1993: 9)

Meditace vhledu je prezentována jako ve své podstatě nenáboženská technika, jako “jednoduchá, praktická cesta k dosažení skutečného míru mysli a k vedení šťastného, užitečného života. Vipassaná znamená “vidět věci takové jaké skutečně jsou”; je to logický proces mentálního očišťování prostřednictvím sebezpozorování”. (Vipassana Meditation: An Introduction). Podle Nyanaponiky Théry, théravadského mnicha německého původu žijícího na Srí Lance, přímého žáka U Sobhany Maháthéry, a na Západě známého propagátora meditace všímavosti a vhledu, nemá tato meditační metoda nic společného s exotickými kultury nebo obřady, neposkytuje zasvěcení nebo jiné esoterické vědění. Materiálem, s nímž pracuje, je denní život; nevyžaduje klášterní podmínky, a je prostá jakýchkoliv dogmat. Je cestou k sebeosvobození (Nyanaponika Théra 1995: 100-101). “Tento proces nemá žádný “mystický význam”, nýbrž je pouze jen jedním z mnoha jednoduchých a střízlivých faktů naší tělesné existence” (Nyanaponika Théra 1995: 128). Jde tedy o racionální, proti magii a všemu “nadpřirozenému” zaměřenou a z jedince vycházející a pro jedince určenou cestu poznání.

Racionalistický ráz meditace všímavosti a vhledu umožňuje snadnou akulturaci v určitém výseku západní populace, jenž je silně ovlivněna vědeckým diskursem. Zřejmé je to mimo jiné ve snahách vyložit Buddhovo učení a praxi jako psychoterapii. V českém prostředí je v tomto ohledu známé především práce a působení Mirko Frýby. Tento původním profesním zaměřením psycholog a nyní buddhistický mnich jménem Kusalánanda Théra se snaží propojit buddhistickou meditační praxi a učení abhidhammy s vědeckými přístupy moderní psychologie

a psychoterapie. Svůj přístup uplatnil v řadě meditačních soustředění s českými (a nejen českými) příznivci buddhismu a osvětlil v písemně vydaných pracích. V publikaci *Abhidhamma: Základy meditativní psychoterapie a psychohygieny* přiblížil abhidhammu svým čtenářům následovně: “Abhidhamma je systém eticky řízeného psychologického vědění uplatněného v emancipační praxi; předmětem abhidhammy jsou konkrétní fenomény, to znamená, skutečnost přístupná prožívání a poznání. Praxe abhidhammy může být předmětem empirického vědeckého výzkumu a slova textů abhidhammy mohou být předmětem filologické, filosofické či logické analýzy” (Frýba 1991: 17). V knize *Psychologie zvládání života: Aplikace metody abhidhamma* zdůrazňuje Frýba psychologický rozměr *dhammy* rovněž racionalistickým jazykem vědy: “Abhidhamma je základnou Buddhovy nauky zvládání života - a to v několikanásobném symyslu: historicky, gnoseologicky, didakticky a eticky. Než začal Buddha učit cestu zvládání života, kterou nazval Dhamma, formuloval její principy v kognitivních maticích abhidhammy své matce... Abhidhamma jako gnoseologická základna obsahuje všechny principy, z nichž jsou racionálně odvozovány jak vlastní postupy Dhammy, tak postupy didaktického zprostředkování. V abhidhammě jsou explicitně formulovány všechny etické principy tak, že umožňují racionální analýzu logických, společenských a psychologických aspektů Dhammy jako metody zvládání životních situací. A tím je určen vědecký přístup k abhidhammě, který je především psychologický.” (Frýba 1995: 37)

Souvislost mezi srílanským protestantským buddhismem, jak jej popisují Gombrich a Obeyesekere, a na Západě populární meditací všímavosti a vhledu, včetně jejich psychologických implikací bude více zřetelná, zaměříme-li se na proces jejího šíření a akulturaci, resp. na posloupanost jednotlivých učitelů, což je mimochodem přístup v buddhismu plně legitimní a hojně užívaný.

Gombrich a Obeyesekere poukazují na skutečnost, že moderní forma meditace na Srí Lance má svůj původ na Barmě (Gombrich - Obeyesekere 1988: 238). Na počátku dvacátého století totiž v rámci obrody buddhismu na Barmě došlo ke (znovu)objevení techniky meditace vhledu. V této souvislosti bývají zmiňováni dva barmští mniši. Ledi Sayadó (1856-1923) je na Západě méně známý, avšak mezi jeho přímé žáky patřil U Ba Khin (1899-1971), který jako laik založil v Rangúunu v roce 1952 Mezinárodní meditační centrum a vyučoval své žáky bez ohledu na jejich pohlaví, sociální postavení či národnost. K jeho žákům patřil mimo jiné U Nu, barmský ministerský předseda, jenž se snažil o obrodu barmského buddhismu a buddhistické sangze

poskytoval i politickou a mocenskou podporu ze strany státu.⁵ Jiným jeho žákem byl i S. N. Goenka, který šířil vipassaná meditaci v Indii a jehož meditační střediska navštěvují stovky Indů (laiků, mužů i žen) a příslušníků západní kultury.

Druhá linie posloupnosti učitelů začíná u mnicha jménem U Narada Maháthera (známý též jako Mingun Sayadó, 1868-1955), o kterém se traduje, že usilovně hledal systém meditace, který by nejjednodušším a nejpřímějším způsobem vedl ke skutečnému poznání, takovému, jaké postuluje théravádský buddhismus. Setkal se s jedním velmi pokročilým mnichem, který mu řekl, že samotný Buddha učil meditaci všímavosti a vhledu jako jedinou cestu. U Narada pak tuto techniku “znovuobjevil” a začal šířit. Mezi jeho nejvýznamnější žáky patřil Nyanaponika Thera (občanským jménem Siegmund Feninger, 1901-1994), Breda Bedi (mnižským jménem Gelongma Karma Kochog Palmo; 1911-1977). (Rawlinson 1997: 586-595) ⁶ Pro vývoj buddhismu v českých zemích je důležitá skutečnost, že dalším významným žákem Mahási Sayadó byl i Nyanasatta Thera (občanským jménem Martin Novosad, 1908-1984). K následovníkům Nyanaponiky a Nyanasatty patří již zmíněný Mirko Frýba (Kusalánanda, nar. 1943), známý učitel meditace vhledu, překladatel Nyánatilokova *Slova Buddhova* (Nyánatiloka, 1993) a klíčová postava Mezinárodní buddhistické nadace a sítě buddhistických skupin s názvem Bódhí, a Karel Werner (nar. 1925) zakladatel prvního klubu jógy v českých zemích (60. léta), mimo jiné překladatel *Dhammapadam* a Nyanaponikovy *Jádra buddhistické meditace* do češtiny.

Satipatthána - vipassaná meditace se zdá být pro racionalisticky orientované příslušníky západní kultury vhodným vstupem do světa buddhismu, zvláště pak théravádového.⁷ Vyhovuje proticírkevnímu a protikněžskému přístupu k náboženství, který má své kořeny v

⁵ Ke vzájemnému vztahu buddhistické sanghy a státní moci v Barmě viz např. Bečka 1988: 7-61; Bečková 1988: 63-109.

⁶ A. Rawlinson uvádí řadu jmen buddhistů různých tradic a škol, kteří prošli výcvikem meditace vhledu. Různorodost těchto zájemců o meditaci je patná i na příkladu dvou Američanů: mezi žáky U Soghana Mahátéry (Mahási Sayadó) patřil v roce 1956 i admirál E. H. Shattock, velitel spojenecké válečné flotily; U Ba Khin učil meditaci John Colemana, který v letech 1945 až 1957 pracoval v Thajsku pro CIA. (Rawlinson 1997: 589).

⁷ V představách západních vyznavačů buddhismu dochází k tomu, že se vipassaná meditace stává synonymem pro théravádský buddhismus na Západě obecně a hovoří se o tzv. vipassana sangze či vipassana hnutí. (Harris - Mews, - Morris – Shepherd 1994: 261). A. Rawlinson rozlišuje *bhikhu sanghu* (mnišskou sanghu) a *vipassaná sanghu* a uvádí tři znaky, kterými se tato společenství odlišují: laický charakter vipassaná sanghy, skutečnost, že bhikhu sangha je především společenství a ne “jen” posloupnost učitelů, jako je tomu v případě vipassaná sanghy, a relativně vysoké množství žen, působících jako učitelé meditace vhledu. (Rawlinson 1997: 4-5)

protestantismu.⁸ Zdůrazňuje individuální a laické osvojení si základních prvků buddhistické nauky a praxe, a jejich využití v každodenním životě. Není tedy divu, že na Západě působí učitelé meditace vhladu, kteří jsou považováni také za nově se formující proud, který vychází z buddhismu a současně se snaží o aktivní sociální působení ve světě.⁹ I tento prvek vyhovuje weberovskému výkladovému rámci, který považuje protestantismus za náboženství, které je orientováno na “tento svět” a vybízí k aktivnímu působení v rámci daných sociálních a kulturních podmínek. Tento proud bývá nejčastěji označován jako angažovaný buddhismus.

Orientace na tento svět - lokasangha

Hledáme-li spřízněnost angažovaného a protestantského buddhismu nemůže nezačít u postavy již zmíněného Anagariky Dharmapaly, který v opozici vůči kritice ze strany křesťanských misionářů a britských koloniálních úředníků, kteří kritizovali buddhismus za jeho (weberovsky řečeno) “jino-světskou” orientaci, absenci sociální etiky a společenskou pasivitu, označoval buddhismus za “evangelium aktivity”. (Bond 1996: 123) Podle Ch. S. Queena můžeme poprvé najít ducha a podstatu angažovaného buddhismu právě v srílanské buddhistické obrodě na konci 19. století a zvláště pak u jejích dvou klíčových postav, tedy u Henryho Steel Olcotta a Anagariky Dharmapaly. (Queen 1996: 20)

Návaznost na působení Anagariky Dharmapaly explicitně proklamoval též Ari T. Ariyaratne, zakladatel a vůdce nejvýznačnějšího hnutí angažovaného buddhismu na Srí Lance známého pod názvem hnutí Sarvodaja Šramadána. (Gombrich - Obeyesekere, 1988: 243)

To vzniklo v roce 1958, kdy univerzitní učitel Ariyaratne zorganizoval pro své studenty několik pracovních táborů¹⁰, v nichž se tito mladí příslušníci městské střední třídy měli seznámit s životem na vesnici a svojí prací vesničanům pomoci.¹¹ Aktivity hnutí se od té doby značně rozšířily a zahrnují mimo jiné pomoc uprchlíkům a aktivní zapojení do mírového řešení krvavého etnického konfliktu mezi sinhálskými a tamilskými ozbrojenci. (Bond 2003).

⁸ Neznamená to však absenci mnišství, což dokládá jak význam výše zmíněných mnichů - učitelů meditace, tak skutečnost, že řada českých praktikujících tuto metodu meditace vstupuje, vstoupila dočasně do společenství mnichů.

⁹ Jde např. o Christophera Titmuse, autora knihy *The Green Buddha* a kandidáta britské Strany zelených do voleb do parlamentu.

¹⁰ Název hnutí se skládá ze dvou slov: *sarvvódaja*, které bývá překládáno jako “blaho všech”, a *šramadána* znamenající “dar práce” či “dar prací” (Gombrich,-Obeyesekere 1988: 245). Volně by se tedy název hnutí dalo převést jako “Darem práce pro blaho všech”.

¹¹ Studenti během svého jedenáctidenního pobytu vymalovávali obytné domy, čistili záchody, pracovali na zahradě a poskytovali zdravotní pomoc. (Bond 1996: 134-135)

Termín “angažovaný buddhismus” poprvé použil vietnamský buddhistický učitel Thich Nhat Hanh v roce 1963 a od té doby se používá pro označení celé řady sociálně a ekologicky zaměřených aktivit buddhistů v Asii a na Západě. Tato podoba buddhismu zahrnuje takové aktivity, které vycházejí z buddhisticky formulovaných eticky relevantních konceptů (např. dukkhá - utrpení, karuná - soucit, síla - mravnost, dána - štědrost, páramitá - dokonalost, bódhisattva - bytost jdoucí k probuzení aj.) a snaží se zcela v duchu základního směřování Buddhovy nauky odstranit ze světa utrpení. Angažovanost v této věci pak znamená snahu reformovat různé sociální, politické a ekonomické instituce a struktury, a může nabýt nejrůznějších forem od mírového protestu, občanské neposlušnosti, přes péči o nemocné a umírající, až po lobbying a aktivní působení v zavedených politických stranách. Sociální rozměr této angažovanosti směřuje k odstranění nejrůznějších forem vykořisťování a nespravedlnosti, zvláště pak ty, které směřují proti marginalizovaným skupinám (chudí, ženy, lesbičky a gayové, apod.). (Yarnall 2003: 286). Někteří autoři považují fenomén angažovaného buddhismu v rámci celé buddhistické tradice za tak významný předěl, že hovoří o nové formě buddhismu. A tak vedle hínajány, mahájány a vadžrajány navrhuje pro tento typ buddhismu označení návájána (nový vůz), terrajána (vůz Země) či lokajána (světový, či globální vůz).

Angažovaný buddhismus má s konceptem protestantského buddhismu několik význačných rysů. Jedním z nich a na první pohled evidentní je vysoké zastoupení žen a laiků v aktivitách hnutí, čímž se “překonává” tradičně zakotvená théravádská nedůvěra vůči ženám a centrální postavení mnichů v duchovním životě buddhistického společenství. Neznamená to však, že by se mniši nejrůznějších škol a tradic, nepodílely na sociálním a ekologickém buddhistickém aktivismu dnešních dnů. Znamená to, že ženy a laici dostávají v angažovaném buddhismu větší prostor pro své působení a jejich účast na různých aktivitách není apriorně zpochybňována, spíše naopak. Ilustrativním příkladem může být Joanna Macy, jedna ze zakladatelů Buddhist Peace Fellowship. Tato matka tří dětí získala doktorát z buddhistických studií na Syracuse University za práci srovnávající obecnou teorii systémů s buddhistickou doktrínou podmíněného vznikání. Její buddhistickou učitelkou byla již zmíněná žačka U Narady Maháthéry a mniška tibetské linie Breda Bedi (Gelongma Karma Kochog Palmo). Macy je známá svým protijaderným aktivismem a není jistě v této souvislosti bez zajímavosti, že k němu byla přivedena svými dětmi. Její syn Jack zpracovával školní referát o znečištění životního prostředí jako důsledku výroby a provozu jaderných elektráren. (Moon 2000: 250) V roce 1979 odcestovala na Srí Lanku a plně se zapojila do hnutí Sarvodaya Šramadána. Po svém návratu do USA pokračuje v aktivitách mírového a protijaderného hnutí, a výrazně se podílí na hnutí za práva žen.

Na tomto místě je třeba poznamenat, že relativně vyšší účast žen na aktivitách buddhistického společenství, ale také relativně vyšší význam laiků, není výsadou angažovaného buddhismu. Tyto jevy mohou být nahlíženy jako součást procesu adaptace buddhismu do moderní, západní společnosti a lze jej proto najít i v jiných oblastech západního buddhismu. Ch. Prebish poukazuje na to, že v průběhu začleňování buddhismu do života americké společnosti dochází mimo jiné k demokratizaci buddhismu a ke změně vzorců autority. Zatímco asijský buddhismus byl ve své většině primárně hierarchický a vysoce autoritářský, buddhismus v amerických podmínkách prošel procesem demokratizace, který zahrnuje změnu vztahů mezi klášterní a laickou komunitou, změnu v genderových rolích a možnost volby netradičních životních stylů. (Prebish 1999: 69-70) V rámci angažovaného buddhismu jsou však tyto znaky “přeměněného” či adaptovaného buddhismu výraznější a důležitější, neboť angažovaní buddhisté často spojují svou buddhistickou činnost s působením v rámci nových sociálních hnutí, především v hnutí za lidská práva, feministickém a ekologickém hnutí.

“Protestantské” znaky lze najít v dalším příkladu angažovaného buddhismu, kterým jsou Přátelé západního buddhistického řádu (Friends of Western Buddhist Order, FWBO), který v roce 1967 ve Velké Británii založil théravádský mnich britského původu Sangharakshita (občanským jménem Dennis Lingwood, nar. 1925). Členy této organizace jsou muži i ženy, svobodní či žijící v manželství, a také jedinci žijící v celibátu. Často jsou zaměstnáni v jiné organizaci či podniku, ale mohou také naplno pracovat ve FWBO. Aktivity hnutí jsou mimo jiné zaměřeny na pomoc “nedotknutelným” (nejníže postaveným členům indické společnosti), ale především na vytvoření nového typu společnosti, který se bude řídit buddhistickými zásadami. Jedním z nejdůležitějších nástrojů, které mají nastolit vhodné podmínky k dosažení tohoto cíle, je důraz na “správné živobytí”. Tento princip, jeden ze Vznešené osmidílné stezky, kterou vymezil Buddha již ve své první rozpravě o roztočení kola zákona, nebyl v dalších asijských buddhistických textech rozpracován, avšak v Sangharakshitově pojetí se stal základním kamenem nového buddhistického hnutí. Znamená, stručně řečeno, takový způsob života a obživy, který je v souladu s buddhistickými morálními principy. V praxi to konkrétně znamená např. vytváření družstev či jiných podnikatelských aktivit, které umožňují buddhistům získávat si prostředky k životu mravním způsobem, tedy např. bez jakékoliv, byť i zprostředkované, účasti na zabíjení či braní, co není dáváno.

K tomu, aby se takový koncept morálně čistého podnikání mohl prakticky uskutečnit, bylo potřeba provést nezbytný ideový krok, totiž přisoudit hodnotu práci a působení ve světě. Jde tedy o podobný krok, který v perspektivě Maxe Webera, provedlo v rámci západní kultury

protestanství, především však kalvínství. To přestalo práci vnímat jako důsledek dědičného hříchu, nasměřovalo náboženský zájem směrem ke světu, přičemž přílišné zapojení do světských radovánek spoutalo specifickou formou askese, tedy cílevědomou a systematickou prací. K podobnému procesu došlo, podle Martina Baumanna, také v buddhismu právě v případě FWBO. V Indii byla za dob Buddhy Šákjamuniho fyzická a manuální práce vyhrazena pro nižší vrstvy obyvatelstva a spojena byla s nižší sociální prestiží. Dodnes je v Indii obtížné žít plně náboženským životem a přitom manuálně pracovat. Podle Baumanna je možné, že právě tato skutečnost vedla k začlenění správného živobytí do osmidílné stezky, neboť tím bylo umožněno laikům žít bez nutnosti mnižského života a současně jim bylo odňato stigma manuální práce. (Baumann 1996: 385)

Paralela mezi buddhistickou etikou práce a “povoláním” v protestantské etice práce je podle Baumanna evidentní - jak dnešní angličtí buddhisté z FOBO, tak členové amerických puritánských sekt sedmnáctého století sledovali ve svých profesních a sociálních aktivitách náboženský cíl. Nicméně existují zde také rozdíly. Puritáni byli např. ve své činnosti vedení doktrínou predestinace a svůj světský úspěch vnímali jako znamení boží milosti a vlastní vyvolenosti, což jsou představy, které v buddhismu FWBO absentují. (Baumann 1996: 386)

Protestantský a angažovaný buddhismus jako orientalistický konstrukt

Shrneme-li doposud zmíněné rysy tzv. protestantského buddhismu na Srí Lance a protestantsky zabarveného buddhismu na Západě, vyjeví se nám některé důležité momenty: a) protestantský buddhismus je reakcí na mocenskou nadvládu západní kultury (především křesťanství) na Srí Lance; b) protestantský buddhismus je výsledkem působení příslušníků západní kultury snažících se o obrodu buddhismu; c) tato obroda zahrnuje mimo jiné též objevení či znovuobjevení náboženské praxe (meditace vhledu), která je přijatelná pro příslušníky západní kultury; d) k další obnově buddhismu přispělo šíření meditace vhledu buddhistickými mnichy západního původu žijících v tradičně buddhistických zemích; e) začlenění moderních západních témat (lidská práva, ekologie) přispělo nejen k větší sociální spravedlnosti v asijských zemích, ale také k vytvoření nového typu buddhismu (angažovaného).

Z těchto tezí vyplývá jeden stručný závěr: bez působení západní kultury a jejich příslušníků by nedošlo ani k obnově buddhismu v asijském prostředí, ani ke vzniku nového, v mnoha směrech atraktivního buddhistického hnutí. Zdály-li se koncepty protestantského a angažovaného buddhismu, včetně popularity meditace vhledu, důsledkem pozitivního

hodnocení vývoje buddhismu, nyní se paradoxně jeví jako projev tradičních západních stereotypů o buddhismu a asijské kultuře, tedy orientalismu.

Orientalismus, jako způsob západní produkce vědění o Orientu, líčil po dlouhá léta Orient jako prostor esenciálně odlišný svými kulturními vzorci, představami o světě a normami jednání. V této imaginaci (akademické, umělecké, vojenské a byrokraticko-správní) byl Orient, včetně buddhismu, líčen jako pasivní a mimo-světsky orientovaný, zcela v duchu Weberova popisu starověkého buddhismu jako nepolitického až antipolitického náboženství, či spíše náboženské technologie potulných a intelektuálně školených žebravých mnichů (Gellner 2003: 37), kteří pohrdali světem. (Weber 1983:365). V souvislosti s diskusí o protestantském buddhismu je vhodné zmínit následující Weberova slova: “Nejextrémnějším protipólem proti světské etice asketického protestantství je ona mystická koncentrace na vnitřní osvětlení, kterou vyznával původní starý buddhismus. I to je racionální etika v tom smyslu, že učí neustále bděle ovládat všechny přirozené pudy, avšak s cílem zcela jiným. Nejde jí jen o spásu z hříchů a z utrpení, ale o spásu z pomíjejícího vůbec, z “koloběhu” karmanové kauzality, o dosažení věčného klidu” (Weber 1998: 361) Zdůrazňují-li někteří autoři, že “nový” buddhismus, na rozdíl od toho starého, pozitivně hodnotí světskou aktivitu, angažování se v pozemských záležitostech, pak jinými slovy potvrzují tento obraz původního, “starého” buddhismu.

Na tento problém poukázal Thomas Freeman Yarnell, který rozdělil autory zabývající se angažovaným buddhismem do dvou skupin. Členy první skupiny označil jako tradicionalisty, neboť podle nich Buddhovo učení obsahuje stále již od dob Šákjamuniho více či méně artikulovanou socio-politickou dimenzi. Moderní formy buddhismu tedy ve své podstatě navazují na již existující tradici a nepředstavují žádný zásadní zlom ve vývoji buddhismu. Druhá skupina naopak zdůrazňuje diskontinuitu a tvrdí, že prvky sociální angažovanosti sice mohly být přítomny v buddhismu po celou jeho historii, avšak teprve se styku se západní modernitou se plně rozvinuly a daly vzniknout novým, moderním formám buddhismu. Stoupence tohoto přístupu proto Yarnall označuje jako modernisty a jejich pozici shrnuje do následujících tvrzení: a) tradiční buddhismus nebyl sociálně angažovaný; b) moderní svět přináší unikátní a bezprecedentní socio-politické problémy (sociální, politické, ekonomické, ekologické, vojenské, zdravotní atd.), které v tradičně buddhistických zemích nikdy neexistovaly; c) moderní západní socio-politická teorie představuje stejně unikátní a bezprecedentní analýzu a řešení těchto problémů; d) tradiční buddhismus je tedy neadekvátní model pro případnou angažovanost; e) moderní západní socio-politická teorie může užita k aktivizaci latentního potenciálu buddhismu k vytvoření nového amalgámu: západně buddhistické angažovanosti. Z výše uvedeného pro Yarnalla vyplývá, že modernistický přístup

k angažovanému buddhismu je projevem neo-koloniální či neo-orientalistické předpojatosti buddhologů (a západních badatelů obecně). (Yarnall 2003 :286-287, 302-303)

Nicméně, přes všechny tyto výhrady se jeví užívání termínů protestantský buddhismus a angažovaný buddhismus jako přínosný způsob identifikace posunů, ke kterým došlo v životě buddhistického společenství. Nelze však zaměňovat vědecký termín s realitou. Je zcela nepochybné, že k procesům, na které termín protestantský buddhismus poukazuje, došlo a na této skutečnosti nezmění ani fundovaná kritika zmíněného termínu. Fakt, že “protestantský buddhismus” je konstrukt, což bezesporu je, neznamená popření reálných sociálních procesů. Je však nutné si uvědomit souvislosti tohoto konstruování, včetně nekoloniálního dědictví v podobě přetrvávajících stereotypů v našem vnímání kulturně “jiného”.

Případ Maxe Webera, v souvislosti s konceptem protestantského buddhismu totik zmiňovaného, je snad dobrým ilustrativním příkladem. Je nepochybné, že Weberův obraz buddhismu je dobově podmíněný, a že byl tedy vytvářen v období silného orientalismu. Kritika Weberova přístupu k sociální realitě však často nezohledňuje to, že Weber pracoval s tzv. ideálními typy, tedy vědomými ideovými konstrukcemi a sám upozorňoval, že tyto konstrukce nejsou v realitě ve své čisté podobě přítomny. Chápal je jako analytický nástroj na rozkrytí odlišností a na lepší pochopení sociálního vývoje. Z tohoto pohledu jsou ideální typy přínosné; nelze je však zpětně dosazovat do reality a nelze je chápat jako úplný popis reality.

Na druhé straně je přínosné rozkrytí některých orientalistických (v naprosté většině neuvědomělých) prvků v konstrukci religionistických konceptů. Kritika orientalismu je metodologicky velmi přínosná a je součástí celého dnešního přesměrovávání religionistické metodologie. To, že dnes neznáme zcela přesně výsledek tohoto hledání, není na závadu.

BAUMANN, M. (1996): “Work as Dharma Practice: Right Livelihood Cooperatives of the FWBO.” In: QUEEN, Sh. S., ed.: *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications, s. ROZSAH STRAN

GELLNER, D. N. (2003): *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, New Delhi: Oxford University Press.

GOMBRICH, R. - OBEYESEKERE, G. (1988): *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: 1988; Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: NAKLADATELSTVÍ

MALALGODA, K. (1976): *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900*. Berkeley: NAKLADATELSTVÍ ???

GOMBRICH, R. F. (1993): "Buddhism ind the Modern World: Secularization or Protestantization?" In: BARKER, E. - BECKFORD, J. A. – DOBBELAERE, K. , ed.: *Secularization, Rationalism and sectarianism*. Oxford: NAKLADATELSTVÍ, s. 59–79.

BAUMANN, M. (1995) *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: NAKLADATELSTVÍ

PROTHERO, S. (1995): "Henry Steel Olcott and ‚Protestant Buddhism'." *Journal of the American Academy of Religion*, ROČNÍK, č. 2, s. 282–302.

MELLOR, P. A. (1991): "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England." *Religion*, ROČNÍK, ČÍSLO, s. 73–92.

TWEED, T, A. (1990): *American Encounter with Buddhism 1844-1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Indinapolis: Indiana University Press.

GOMBRICH, R. (1988): *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge.

BAUMANN, M. (1995): "Creating a European Path to Nirvâna: Historical and Contemporary Development of Buddhism in Europe." *Journal of Contemporary Religion* ROČNÍK, č. 1, s. 5-71.

FIELDS, R. (1992): *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boston - London: Shambhala.

SWEARER, D. K. (1995): *The Buddhist World of Southeast Asia*. New York: State University of New York Press.

WEBER, M. (1998): *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad .

GOMBRICH, R. (1990): „Reflection of indologist“ In: HAMNETT, I., *Religious pluralism. An unbelief studies and comrapative*. London STRANY!!!!.

KING, R. (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and “the mystic East”*. London: NAKLADATELSTVÍ.

SAYADÓ MAHÁSI (1993): *Meditace všímavosti a vhledu*. Praha: Stratos.

OBEYESEKERE, G. (1970): ”Religious Symbolism and Political Change in Ceylon.” *Modern Ceylon Studies* 1, s.....

Vipassana Meditation: An Introduction. Igatpuri: Vipassana research Institute - Dhammagiri (propagační leták, bez datace).

NYANAPONIKA (1995): *Jádro buddhistické meditace*. Praha: DharmaGaia.

FRÝBA, M (1991): *Abhidhamma: Základy meditativní psychoterapie a psychohygieny*. Praha: Stratos.

FRÝBA, M. (1995): *Psychologie zvládání života: Aplikace metody abhidhamma*. Brno: Masarykova univerzita 1995.

BEČKA, J (1988): “Buddhismus a stát v Barmě.”, In: BEČKA, J. (a kol.) *Náboženství a politika v zemích Asie*. Praha: Orientální ústav ČSAV, s. 7-61;

BEČKOVÁ, D (1988): “Buddhistická sangha a její úloha ve společnosti Barmy.”, In BEČKA, J. (a kol.) *Náboženství a politika v zemích Asie*. Praha: Orientální ústav ČSAV, s. 63-109.

RAWLINSON, A.(1997): *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*. Chicago - La Salle: Open Court.

NYÁNATILOKA (1993): *Slovo Buddhovo*. Praha: Stratos.

HARRIS, I- MEWS, S. - MORRIS, P. - SHEPHERD, J (1994): *Longman Guide to Living Religions*, Harlow: NAKLADATELSTVÍ.

BOND, G. D. (1996): “A. T. Ariyaratne and the Sarvodaya Sramadana Movement.” In: QUEEN, Ch. S. –KING, S. B. , ed.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press.

QUEEN, CH, S. (1996): “Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism.” QUEEN, Ch. S. –KING, S. B. , ed.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press.

BOND, G. D. (2003): “Sarvodaya Shramadana’s Quest for Peace.” s. 128-135.

YARNALL, T. F. (2003): “Engaged Buddhism: New and improved? Made in the USA of Asian materials.” In: QUEEN, Ch. – PREBISH, Ch. – KEOWN, D., ed.: *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*. London: RoutledgeCurzon,

MOON, S. (2000): “Activist Women in American Buddhism.” In: QUEEN, Sh. S., ed.: *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications, s. ROZSAH STRAN.

PREBISH, Ch. S. (1999): *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.

WEBER, M (1983): “Hospodárska etika svetových náboženstiev.” In: WEBER, M.: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava: Pravda.