



Univerzita Karlova v Praze

Filozofická Fakulta

Ústav etnologie

JAROSLAV KLEPAL

„NEJSEM TOTO TĚLO“

Tělo a posvátné já u členů hnutí Haré Kršna v České republice


VEDOUCÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE: Doc. PhDr. František Vrhel, CSs.

Praha 2005

1

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 30.8.2005


.....

Mým trpělivým rodičům

A památce

Jaroslava Krále

Poděkování

Chtěl bych na tomto místě poděkovat všem, bez nichž by tato práce nikdy nemohla vzniknout. Můj dík patří především všem členům hnutí Haré Kršna v České republice za vlídné přijetí, trpělivost a zájem. Haré Kršna!

Jmenovitě bych pak chtěl poděkovat těm, jejichž rady, kritické připomínky a nezištná pomoc byly neocenitelné jak pro realizaci samotného výzkumu, tak pro sepsání této práce: Františku Vrhelovi, Emily Martin, Angele Zito, Báře Spalové, Zuzaně Kaslové, Martinu Hříbkovi, Martinu Fárkovi a Vedraně Ajdin.

Konečně velký dík patří i nadaci The Tokyo Foundation, bez jejíhož laskavého přispění prostřednictvím Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund Univerzity Karlovy by bylo značně obtížné výzkum realizovat.

Obsah

<i>Úvod</i>	8
<i>1. Od symbolů, sociálních struktur a osobností k tělům: Vědomí Kršny jako teoretický problém</i>	10
1.1. Vědomí Kršny jako systém významů, jako instituce, nebo jako osobní víra? ..	10
1.1.1. Symbolistní perspektiva	10
1.1.2. Institucionální perspektiva	13
1.1.3. Kognitivně-emocionální individualismus	18
1.2. Vědomí Kršny jako problém těla a tělesnosti.....	22
<i>2. Od antropologie náboženství k antropologii (náboženského) ztělesňování: Teoretické výzvy</i>	26
2.1. Vědomé tělo v antropologické teorii	26
2.1.1. Individuální tělo	29
2.1.2. Sociální tělo	35
2.1.3. Tělo politické	44
2.2. Vědomé tělo: Shrnutí	49
<i>3. O etnografii a medu: empirická uzemnění</i>	51
3.1. Procedury a data výzkumu.....	51
3.2. Trajektorie výzkumu.....	55
3.3. Reorientace výzkumu	62
3.4. Etické a praktické okolnosti výzkumu	67
<i>4. Vědská kultura: Regulativní moc a lidská existence</i>	72
4.1. Koncept vědské kultury a jeho užívání.....	76

4.2. Kršna: Zdroj védské kultury.....	79
4.2.1. Kršna a jeho podoby	80
4.2.2. Kršnovy každodenní intervence	84
4.3. Doba zlatého věku védské kultury.....	88
4.3.1. Formování historického vědomí	88
4.3.2. Věda a popírání védské kultury.....	92
4.4. Učednictví a vtělená autorita ve védské kultuře	94
4.4.1. Učednická posloupnost a opatrovnictví védské kultury	94
4.4.2. Každodennost vtělené autority	96
4.5. Posvátné texty védské kultury.....	98
4.5.1. Původ posvátných textů.....	98
4.5.2. Sociální život posvátných textů.....	100
4.6. Pojetí osoby ve védské kultuře.....	103
4.6.1. Dualismus lidské osoby.....	104
4.6.2. Tělo jako prostředek oddané služby Kršnovi	107
4.7. Védská kultura jako emancipace skutečného já.....	110
4.7.1. Bhaktijóga jako manuál.....	110
4.7.2. Kírtan: Choreografie duše	115
<i>5. Sociální pole hnutí Haré Kršna v České republice</i>	<i>123</i>
5.1. Střediska, projekty a členové českého ISKCONu.....	123
5.1.1. Kdo je a kdo není oddaný Kršny?	123
5.1.2. Chrám versus farma: Lekce z historie.....	136
5.2. Bhakta program: Disiplinace těla a formování skutečného já.....	147
5.2.1. Role bhakta programu v rámci sociálního pole českého ISKCONu.....	147

5.2.1.1. Petice (bývalých) členů českého ISKCONu	149
5.2.1.2. Bhakta program jako prostředek selekce a disciplíny.....	151
5.2.2. Fungování a každodennost bhakta programu	154
5.2.3. Hygiena a harináma: Péče o tělo a vzdor duše	160
<i>Závěr: Posvátné já.....</i>	<i>168</i>
<i>Reference</i>	<i>172</i>
I. Literatura	172
II. Internetové zdroje a média.....	177
<i>Obrazová příloha</i>	<i>179</i>
<i>English Summary</i>	<i>195</i>

Úvod

V této práci se zabývám způsoby, kterými se členové hnutí Haré Kršna v České republice vztahují ke svým tělům a tělesnosti a k tělům a tělesnosti druhých. Na základě etnografických dat získaných v průběhu let 2001 – 2004 se pokouším především ukázat, jak zkušenosti, jednání a vědění členů hnutí Haré Kršna týkající se těla a tělesnosti jsou konstitutivní pro jejich posvátné já. Posvátným já, které považuji za teoretický konstrukt spíše než za empirickou realitu, označuji procesy orientace lidského aktéra ve světě, které mu umožňují vztahovat se k sobě samému i ke svému okolí tím způsobem, že postuluje existenci radikálně Jiného.

V 1. kapitole *Od symbolů, sociálních struktur a osobností k tělům* představuji čtenáři tři dominantní perspektivy, ze kterých je hnutí Haré Kršna nahlíženo v odborné literatuře. V této kapitole také ukazuji, jak se tyto tři dominantní perspektivy opírají o určité sociálně a humanitně vědní pojetí náboženství, které jim umožňují pokládat hnutí Haré Kršna za zřetelný a jasný projev náboženství obecně.

Ve 2. kapitole *Od antropologie náboženství k antropologii (náboženského) ztělesňování* se pokouším rozpracovat konceptuální rámec vědomého těla, který mi má na jedné straně umožnit vyhnout se problematickému pojmání hnutí Haré Kršna jako konkrétního projevu náboženství obecně, a na straně druhé pomoci lépe uchopit etnografický materiál, týkající se těla a tělesnosti u členů hnutí Haré Kršna.

Ve 3. kapitole *O etnografii a medu* čtenáři popisují určitá uzemnění, která se dotýkají konceptuálního rámce vědomého těla, rozpracovaného ve 2. kapitole. V této kapitole také dávám nahlédnout do své „etnografické dílny“ – charakterizují procedury získávání etnografického materiálu, zmiňují proměnlivé trajektorie výzkumu (biografické i teoretické) a upozorňují na praktické i etické okolnosti výzkumu.

Ve 4. kapitole *Védská kultura* se zabývám intimním vztahem mezi regulativní mocí a lidskou existencí v českém hnutí Haré Kršna. Na etnografickém materiálu představuji koncept i hlavní rysy védské kultury: boží svrchovanost nad veškerým bytím, dobu zlatého věku zakládající etnohistorické vědomí, učednictví zakládající autoritu, sensorickou povahu psaných posvátných textů, dualistické pojetí osoby a proces uskutečňování podstaty lidské existence – skutečného já/duše.

V 5. kapitole *Sociální pole hnutí Haré Kršna v České republice* se zabývám distribucí védské kultury v prostředí českého hnutí Haré Kršna. Na etnografickém materiálu ukazují čtenáři jednotlivá střediska, jejich činnosti a jejich členy, které tvoří hnutí v České republice. Dále se čtenář dozvídá o konkrétních historických událostech, ke kterým došlo v průběhu působení hnutí v České republice. A čtenář má v této kapitole také možnost nahlédnout do základního disciplinačního výcviku pro nově příchozí členy, ve kterém dochází k formování jejich těl a objektivizaci zkušeností.

V *Závěru* se zamýšlím na specifiky posvátného já u členů hnutí Haré Kršna.

Váhá-li snad teď čtenář nad dalším čtením, pokusím se jej navnadit tvrzením, že cílem této práce je na konkrétním případě porozumět, jak lidské tělo a tělesnost jsou předpokladem naší existence, jejímž prostřednictvím jsme vrženi do světa, a na oplátku jejímž prostřednictvím konstituujeme a přivlastňujeme si svět. Řečeno slovníkem kulturní/sociální antropologie, jde mi o to porozumět, jak je lidské tělo a tělesnost členů hnutí Haré Kršna v České republice nevyhnutelným existenciálním podkladem jejich kultury, společnosti i jáství. Zda jsem se v předkládané práci tohoto cíle dosáhl, nebo alespoň se k němu přiblížil, je již pouze na úvaze trpělivého čtenáře.

1. Od symbolů, sociálních struktur a osobností k tělům: Vědomí Kršny jako teoretický problém

1.1. Vědomí Kršny jako systém významů, jako instituce, nebo jako osobní víra?

Hnutí Haré Kršna budí zájem sociálních a humanitních vědců již od svého legálního ustanovení ve Spojených státech v polovině šedesátých let 20. století.¹ Od příjezdu staříčského bengálského mnicha mezi rebelující dcery a syny konzervativní americké maloburžoazie; přes období rutinizace guruova charismatu spojené nejen s vnitřními mocenskými konflikty, ale i s horečnatou prozelytizací přesahující sociální, politické a geografické hranice; až po současnou existenci planetární organizace s vlastními médii, vzdělávacími institucemi i guruovými památníky se antropologové, psychologové, religionisté a sociologové pokoušeli ve svých studiích zachytit některé z charakteristik tohoto moderního (náboženského) fenoménu. Ačkoli jsou jejich studie ukotveny v odlišných akademických disciplínách, jsou vystavěny na vzájemně si konkurujících teoretických východiscích, liší se ve svých analytických zaměření a ačkoli někdy užívají svébytných metodologií, lze v nich vysledovat určité předpoklady, které mohou sdílet nehledě na svůj (akademický, teoretický, analytický atd.) původ. Domnívám se, že na základě těchto často nereflektovaných, ale determinujících, předpokladů lze mluvit o třech hlavních perspektívách, které jsou užívány v sociálně a humanitně vědních pracích o ISKCONu.

1.1.1. Symbolistní perspektiva

První perspektivu lze označit jako symbolistní. Tato perspektiva je vystavěna především na předpokladu, že náboženství je kolektivně sdílený systém posvátných významů², který je buď ukotven v rozsáhlejší sémiotické síti (symbolické univerzum, kultura atd.) nebo který je s touto rozsáhlejší sémiotickou sítí v určitém rozporu. V druhém případě pak jsou sdílené náboženské významy základním kamenem vlastní subkultury. Tato perspektiva koncentruje

¹ V roce 1966 bylo hnutí Haré Kršna oficiálně registrováno ve Spojených státech jako Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny (International Society for Krishna Consciousness). V tomto textu používám jako synonyma názvy hnutí Haré Kršna, Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny a ISKCON (zkratka anglického názvu).

² Posvátnými významy se v této perspektivě rozumí schopnost určitých symbolů organicky prochnout lidskou zkušeností a uvažování pojetím obecného řádu světa, mající nadpřirozený původ.

svůj zájem na to, jakou roli hraje náboženství v procesu přijímání a změny konkrétního symbolického univerza, anebo jakým způsobem se podílí na záměně jedno symbolického univerza za druhé. Tedy, symbolistní perspektiva usiluje o odhalení systému posvátných významů uložených v symbolech a případně následně usiluje o odhalení determinujícího vlivu tohoto systému na sociální anebo psychické procesy. Ať v prvním nebo v druhém případě, tato perspektiva klade důraz na rituál, který je pojímán jako symbolické jednání, skrze nějž se náboženské významy stávají sociálně nebo psychicky dostupnými a hodnověrnými.

Jako příklad této perspektivy lze uvést Judahovu (1974) studii *Haré Kršna a kontrakultura*, jednu z prvních seriózních prací o ISKCONu, ve které autor, americký religionista, pátrá po kauzálních vztazích mezi vznikem tohoto tzv. moderního náboženského hnutí a sociálně-kulturními změnami v středostavovské Americe šedesátých let 20. století. Z obecnějšího teoretického hlediska se pak kniha věnuje především otázkám kulturní změny. Judah se domnívá, že za úspěchem misie Bhaktivédánty Svámina Prabhupády³ na Západ stojí především existence kontrakulturního hnutí, které otevřeně vystoupilo proti stávajícím kulturním hodnotám fordistické Ameriky. Nicméně úspěch Prabhupádovy misie, který přivezl na Západ autentickou podobu bengálské višnuistické tradice⁴, vycházel z toho, že část kontrakulturní mládeže se nespokojila pouze s protestem, ale aktivně usilovala o ustanovení alternativního systému hodnot a věr, který by odpovídal touze po nalezení autority a zažehnal pocit ztráty významu (loss of meaning) (viz 1974:1, 12, 17, 84, 127). A bylo to právě vědomí

³ Zakladatel ISKCONu Bengálec Abhaj Čaran De (1896-1977) (*Obrázek 1*) je titulován členy hnutí jako „*Jeho Božská Milost Šrí Šrímad A. Č. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda*“, zkráceně pak jen „*Šríla Prabhupáda*“. Podle Danerové (1976:17) členové ISKCONu překládají tento titul jako „*ten, u jehož nohou sedávají mnozí učitelé*“. Podle Satsvarúpy dásy (2001:179-180), jednoho z přímých žáků zakladatele ISKCONu, na konci šedesátých let vyzval zakladatel ISKCONu své následovníky, aby jej začali oslovovat váženějším titulem, než byl do té doby používaný titul svámí. Následovníci se rozhodli pro titul Prabhupáda, který obecně v rámci bengálského višnuismu je užíván pro význačné duchovní učitele. Zakladatel ISKCONu s užíváním tohoto titulu souhlasil. Ve vysvětlení v oficiálním iskconském časopise *Back to the Godhead*, které bylo publikováno záhy po té, co tento titul začal být užíván, se uvádí, že titul Prabhupáda má dva úzce propojené významy. Titul Prabhupáda označuje významného duchovního učitele, který je autoritou nejen pro své žáky ale i pro ostatní duchovní učitele (je to „*ten, u jehož nohou spočívá mnoho mistrů*“). Zároveň Prabhupáda označuje duchovního učitele, který je poučen samotným bohem Kršnou (je to ten, který „*spočívá u lotosových nohou Kršny – Nejvyššího Mistra*“). Jak je z výše uvedeného patrné, titul Prabhupáda zdůrazňuje důležitost autority duchovních učitelů a zároveň učednický vztah, z něhož jejich autorita pramení. Mluvím-li v této práci o zakladateli ISKCONu používám buď samotný titul Prabhupáda, případně jeho spojení s tituly Bhaktivédánta Svámí, které svým významem odkazují k znalosti posvátných textů a k oddanosti k ke Krišnovi.

⁴ Většina autorů zabývajících se ISKCONem klade důraz na kontinuitu hnutí s bengálským višnuismem, který je pokládán za autonomní náboženskou tradici existující v Indii po stovky let. Určitý korektiv k tomuto pohledu předkládá historik náboženství Thomas Hopkins (1989), který tvrdí, že bengálský višnuismus a konkrétně uctívání Kršny je sledem revitalizačních hnutí, objevujících se v určitých historických obdobích, spíše než nepřerušenu náboženskou tradicí. Hopkins tvrdí, že k revitalizaci uctívání Kršny došlo po dlouhém období nezájmu na konci 19. století, kdy část bengálské westernizované elity, pocházející z neprivilegovaných kast a odmítající christianizaci, hledala vhodnou formu hinduismu, která by byla slučitelná s důrazem Západu na rozum, společenskou angažovanost, etický monoteismus a která by jim zároveň umožnila zpochybnit kastovní systém. Podle Hopkinse Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda a jeho duchovní učitelé jsou právě reprezentanty této bengálské westernizované elity.

Kršny⁵, představující pro Judaha nábožensky formulovaný systém významů, co poskytlo určité části kontrakturního hnutí obojí. V Judahově podání, ISKCON představuje nábožensky definovanou subkulturu, která naplňuje touhu určitého segmentu americké společnosti po kulturní změně.

Dalším příkladem symbolistní perspektivy je studie *Tmavý Bůh: Kultovní stereotypy a kršnovci v Americe* od amerického religionisty Larryho Shinna (1987). Shinnova studie je především kritickým zkoumáním stereotypů o ISKCONu, na jejichž vzniku se podílely především tzv. antikultovní hnutí v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Na teoretické rovině se studie věnuje otázce náboženské konverze členů ISKCONu, neboť právě ta se stala hlavním námětem pro vytváření negativních stereotypů. Shinn tvrdí, že ISKCON není žádnou nebezpečnou sektou či kultem, které by manipulovaly se svobodnou vůlí svých příznivců nebo je násilím držely v odloučení od svých rodin. Jak také dokládá Judah (1974) nebo například Mrázek (2000), ISKCON je naopak „*devocionální formou hinduismu, do té doby neznámou americké společnosti*“ (1987:38). Shinn proto hned v prvních řádcích své studie vkresluje čtenáři obraz, ve kterém vybavení a události odehrávající se v Kršnově chrámu v Dallasu nebo Berkeley jsou identické s těmi, které se odehrávají v chrámech zasvěcených Kršnovi v severovýchodní Indii. Nicméně to, co Shinn považuje za nejdůležitější na této svébytné náboženské tradici, nejsou ani sakrální objekty ani akty zbožnosti, ale artikulovaný systém významů v podobě teologie a náboženská ideologie. V duchu Geertzova vymezení náboženství jako kulturního systému, Shinn shledává tuto devocionální formu hinduismu „*interpretativním konceptuálním systémem, který organizuje každodenní zkušenosti jeho příslušníků takovým způsobem, který je pokládán za smysluplný*“ (1987:88, zvýraznění původní), čímž je zpětně potvrzována faktičnost tohoto systému. Konstruktivisticky pak Shinn odpovídá i na otázku náboženské konverze. Tu pojímá jako proces hledání takového symbolického univerza, ve kterém je jedinci umožněno prostřednictvím víry nejefektivněji syntetizovat interpretativní rámec a vlastní zkušenost. Prakticky je podle Shinna konverze potvrzena iniciačním rituálem, ve kterém účastník nejen oficiálně nabývá novou, celistvější a tedy smysluplnější identitu, ale zároveň ve kterém veřejně stvrzuje smysluplnost nově přijatého symbolického univerza (viz 1987:118-119).

Jako poslední příklad symbolistní perspektivy lze uvést etnografii Charlese Brookse

⁵ Termín vědomí Kršny (anglicky Krishna consciousness) je Prabhupádův překlad sanskrtského výrazu Kršna-bhakti-rasa-bhāvita, podle kterého je nevyšším smyslem lidského života oddanost/láska/úcta ke Kršnovi (viz např. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1985:250; Mrázek 2000:35). Členové ISKCONu používají výraz vědomí Kršny pro označení vědění, činností a emocí spojených se životem v ISKCONu, či obecně pro označení celé instituce. Těchto významů se v této práci přidržuji.

(1989) *Kršnovci v Indii*, ve které se autor, kulturní antropolog, zaměřuje na každodenní interakce mezi západními členy ISKCONu a místními indickými obyvateli poutního města Vrndávanu. Z teoretického hlediska je pak kniha příspěvkem do diskuze o revitalistických náboženských hnutích a kastovním systému. To, co Brookse nejvíce zajímá na každodenních interakcích mezi iskonskými oddanými Kršny a místními obyvateli Vrndávanu jsou „*procesy určování významu*“ (1989:25). Brooks sdílí s výše uvedenými autory předpoklad, že náboženství je sdílený systém posvátných významů. Nicméně, jeho cílem není pouze (re)konstruovat tento systém. Ve svých etnografických příkladech místního bazaru, bráhmánů z jednotlivých chrámů a dětech z místní iskonské školy (gurukula) se snaží ukázat, že význam není staticky uložen v symbolech nebo v lidské mysli, ale může být v určitých situacích odvislý od konkrétních aktérů a jejich praktických vyjednávacích schopností. „*Višnuista, bhakta, bráhma, gósvámí, guru, púdzári, sádhu a sannjásí*“, píše Brooks, „*jsou termíny, které mí indiští informátoři dobře znají celý svůj život. ISKCON nezpochybnil základní kulturní pochopení těchto symbolů, ani nezpochybnil předpokládané chování lidí, kteří zastávají statusy těmito termíny pojmenované. To, co ISKCON zpochybnil a změnil, jsou spíše samotní lidé, kteří si nárokují označení bráhma, guru, nebo višnuista, což představuje významný posun ve významu [...]*“ (1989:211).

Nicméně, i když Brooks mluví o zjednávání (enacting) náboženských významů konkrétními aktéry, samotné symbolické univerzum staví mimo rámec jejich sociálního jednání. V Brooksově pojetí je ISKCON revitalizačním hnutím, které však spíše než o změnu stávajícího symbolického univerza, či snad o změnu sociálního statu quo, usiluje o reformulaci některých posvátných významů společně užívaných s místními obyvateli Vrndávanu. I když Brooks zdůrazňuje, že samotná reformulace posvátných významů se uskutečňuje především proměnou aktérů, k nimž významy odkazují, jeho analýza nevystupuje ze symbolistního rámce. Samotní aktéři jsou totiž redukováni pouze do role referentů (v lingvistickém slova smyslu).

1.1.2. Institucionální perspektiva

Jestliže první perspektivu, která je v pracích o ISKCONu uplatňována, lze označit jako symbolistní, pak druhou lze označit jako institucionální. Tato perspektiva je vystavěna především na předpokladu, že náboženství je formou sociálního uspořádání, která zvětňuje samo sebe ve zjevených zákonech skutečnosti (řád posvátného) a která ze své podstaty determinuje a řádem posvátného legitimizuje jednání, autoritu či víru. Řád posvátného je pak

prostředkem, skrze nějž lze rozlišovat mezi samotnou náboženskou formou sociálního uspořádání a vnějším světem a mezi náboženskou formou sociálního uspořádání a světem nadpřirozeným. Institucionální perspektiva se zaměřuje na historický proces ustanovování náboženství jako exkluzivní pospolitosti, v jehož průběhu například dochází k sakralizaci nejrůznějších aktivit (například aktivit směřujících k zabezpečení ekonomického nebo symbolického kapitálu) a věr. V tomto případě je také zdůrazňován funkcionální aspekt náboženství, především jeho integrující a konzervující funkce, anebo opačně jeho funkce erozivní a transformativní. Konečně na rozdíl od symbolistní perspektivy s jejím důrazem na rituální symbolické jednání, institucionální perspektiva hledá příčiny existence nadpřirozeného v ukotvenosti náboženské pospolitosti v širším, historicky konstituovaném, sociálně-politickém kontextu, či opačně ve vykořeněnosti náboženské pospolitosti z tohoto kontextu.

Výrazným příkladem této perspektivy jsou práce amerického sociologa Burkeho Rochforda, který se věnuje studiu ISKCONu přes dvacet let. První část svého rozsáhlého výzkumu, kombinující statistický přístup s etnografií, shrnul do své studie z roku 1985 s názvem *Haré Kršna v Americe*. Hlavním tématem této Rochfordovy studie je na jedné straně historický vývoj a proměny sociální struktury ISKCONu ve Spojených státech od doby svého vzniku až do začátku osmdesátých let, na straně druhé se jeho zájem koncentruje na téma prozelytizace a členství v ISKCONu. I když Rochford stejně jako autoři první perspektivy uvádí, že toto náboženské hnutí by nevzniklo bez Prabhupádova úsilí zakořenit na Západě „exotické“ učení, podstata hnutí však podle jeho názoru spočívá v procesu adaptace tohoto exotického učení životaschopnou komunitou následovníků (viz 1985:9-19). A ve svých důsledcích je to především existence této komunity, její proměny a krize a širší sociální kontext, co určuje, jaký konkrétní význam toto učení má.⁶

V *Haré Kršna v Americe* se Rochford zaměřuje především na období krize sociálního uspořádání ISKCONu odehrávající se koncem sedmdesátých let 20. století. Podle Rochforda vnější příčiny této krize lze hledat především v úpadku kontrakturního hnutí a ve změně postoje veřejnosti, která kvůli činnosti antikultovních hnutí začala na ISKCON nahlížet jako na nebezpečnou sektu či destruktivní kult. Vnitřní příčiny pak Rochford vidí ve smrti zakladatele hnutí, ve sporech o ustanovení nástupnické autority, v ekonomickém úpadku hnutí a v odlivu významného počtu členů, především přímých Prabhupádových žáků (viz

⁶ Determinující role, kterou Rochford přisuzuje sociální organizaci a sociální struktuře, je patrná i z termínů, které používá. Na rozdíl od autorů symbolistní perspektivy Rochford mluví o získávání členů (recruitment), nikoliv o náboženské konverzi. Tedy nejde mu o aktéra hledajícího významové struktury, ale o subjekt, který je definován mírou participace v dané komunitě.

1985:163). Tato krize sociálního uspořádání ISKCONu pak podle Rochforda viditelně ovlivnila legitimizace posvátna – například vymezení členství, způsoby prozelytizace i ideologii původu hnutí.

Jestliže před vypuknutím krize bylo členství v ISKCONu vázáno na iskconské mnichy – brahmačárin⁷, soustředěné do uzavřených chrámových a zemědělských komunit, pak krize způsobivší odliv těchto členů měla za následek valorizaci těch, kteří žili mimo uzavřená střediska a v manželském svazku. Tedy nové vymezení členství bylo ideologickým ospravedlněním tendence ke kongregačnímu způsobu života, které během krize vykryštovalo (viz 1985:160, 163, 214-218). Prozelytizaci významným způsobem ovlivnila ekonomická krize ISKCONu. Kvůli finančně nákladným architektonickým projektům, poklesu výnosů z prodeje iskconské literatury a sílícímu celospolečenskému odporu vůči ISKCONu došlo podle Rochforda k proměně misijní činnosti (sankírtan)⁸, která se spíše než na šíření povědomí o Kršnovi a na získávání nových členů zaměřila na mobilizaci potřebných finančních zdrojů. I když sankírtan byl stále ideologicky ospravedlňován jako misijní činnost, pozbyl některé ze svých dosavadních charakteristik. Například značná část členů hnutí odložila svůj indický oděv a navrátila se k šatům civilním, aby v ulicích vypadala méně nápadně, nebo začala prodávat zboží, například hudební nahrávky, které s vědomím Kršny neměly nic společného (viz 1985:171-189). A v neposlední řadě se tato krize promítla i do identity celého hnutí, kterou se prezentovala navenek. Ačkoli Prabhupáda na počátku své misie zdůrazňoval kulturně a historicky univerzalistický charakter vědomí Kršny, po jeho smrti a především v době, kdy ISKCON čelil tlaku antikultovních hnutí i kritice úřadů, začali členové ISKCONu zdůrazňovat kulturně specifické kořeny jejich hnutí a přináležitost k hinduismu (viz 1985:271-272; viz také Rochford 1987:116-117).

Ve svých následujících pracích pak Rochford pokračuje v přístupu započatém výše uvedenou studií. V článku *Fracionářství, skupinové odpadlictví a schizma v hnutí Haré Kršna* se Rochford (1989) vrací ke krizi sociálního uspořádání ISKCONu během sedmdesátých let. Zaměřuje se na ekonomický a mocenský aspekt této krize, který podle jeho názoru vyústil ve fracionářství, v erozi vazeb mezi jednotlivými středisky i konkrétními členy a konečně v odchod celých skupin členů z ISKCONu. Rochford zřetelně argumentuje,

⁷ Jedná se o mladé muže (ale i ženy), kteří žijí v odříkání, nevlastní žádný majetek, věnují se pracím pro komunitu, dodržují celibát a studují posvátné texty. Slovo brahmačárin je odvozené z označení pro studentské období duchovního života – brahamčárja ášram.

⁸ Slovo sankírtan původně označuje velebení boha společným zpěvem. Členové ISKCONu používají toto slovo pro označení svých misijních činností, neboť společné opěvování Kršny zde zastává důležité místo. Misijní činnosti jako distribuce literatury, veřejné průvody či festivaly a přednášky jsou navíc chápány jako pokračováním sankírtanu „jinými prostředky“. Tedy jsou velebením Kršny, které bylo přizpůsobeno podmínkám současného světa.

že příčinu těchto změn nelze hledat v proměně ideologie hnutí. Například frakce, která se utvořila v chrámu v Los Angeles nijak nezpochybňovala iskonské učení nebo autoritu Bhaktivédanty Svámína Prabhupády, nýbrž způsoby získávání a využívání ekonomických prostředků v rámci hnutí. A koneckonců ani její následný odchod z ISKCONu nebyl způsobem nesrovnalostí ve „víře“: „*Důvody odchodu byly motivovány hlavně politickými a ekonomickými zájmy, spíše než vážnými duchovními pochybnostmi a obavami*“ (1989:169). Teprve při následném pokusu o institucionalizaci této skupiny mimo rámec ISKCONu byla formulována nová ideologie například zdůrazňující amerikanismus (demokratické způsoby rozhodování) a uvolňující některá alimentární a sexuální omezení (viz 1989:169-172).

V článku *Výchova a kolektivní identita* se Rochford (1999) věnuje rozpadu iskonského vzdělávacího systému zaměřeného na děti, tedy gurukulám. Rochford tvrdí, že trvající ekonomická krize hnutí zapříčinila rozpad tohoto mocného nástroje socializace pro „druhou generaci“, což ve svých důsledcích vedlo k transformaci jejich identity jako členů ISKCONu. Jelikož děti nadále nemohly být exkluzivně vzdělávány v gurukulách, začaly navštěvovat vzdělávací instituce mimo rámec ISKCONu. Každodenní konfrontace s dětmi v sekulárních školách se pak u nich projevila například odmítáním indického oděvu (a preferováním šatu civilního), odmítáním duchovních jmen⁹ (a to i v prostředí ISKCONu), odmítáním striktního vegetariánství (začaly být konzumovány některé druhy masa) a konečně odmítáním společnosti a přítomnosti členů ISKCONu mimo rámec hnutí (viz 1999:40-42).

V dalším článku *Démoni, karmíní, a neoddaní* Rochford (2000) ukazuje, jak na přelomu osmdesátých a devadesátých let, kdy kongregacionalismus byl již oficiálně prosazovanou doktrínou ISKCONu na Západě, se přijetí změn v organizaci a sociální struktuře promítlo do termínů označujících příslušnost k hnutí. Podle Rochforda do poloviny sedmdesátých let oddaní Kršny používali termíny s jasně vymezeným významem, kterými striktně odlišovali členy ISKCONu od nečlenů. Termín pro nečleny, démon (asura), měl zřetelně negativní konotaci a bylo jej možné obecně použít pro jakoukoli nelidskou ale i lidskou osobu vně hranic ISKCONu. V následujících letech, kdy byli valorizováni kongregační členové a kdy bylo ekonomicky nevyhnutelné pracovat mimo komunity hnutí, termín démon nahradil karmíní, termín „*stále pohrdlivý a hranice vymezující, ale méně*

⁹ Každý člen ISKCONu, který přijímá duchovního učitele, získává při iniciačním obřadu tzv. duchovní jméno. To je tvořeno dvěma slovy. První slovo je některým z Kršnových jmen, jimiž je označován v posvátných textech. Druhé slovo, znamená služebník (dása). Zsvěcením se tak člen ISKCONu stává nejen služebníkem určitého duchovního učitele, ale symbolicky i učitele všech učitelů – Kršny. Ženská duchovní jména jsou založena na stejném principu s tím rozdílem, že první slovo je některým ze jmen Rádhy (Kršnovy nejmilejší společnosti), slova následující, déví dásí, pak znamená služebnici.

pejorativní“ (2000:179).¹⁰ Poslední změnu termínů zaznamenal Rochford v polovině let osmdesátých, kdy namísto termínu karmí začalo být používáno označení neoddaný (non-devotee). Tento neutrální termín podle jeho názoru odráží současný kongregacionalismus a je potvrzením příměří mezi ISKCONem a veřejností, ke kterému přispěla nutnost více včlenit aktivity hnutí do majoritní společnosti.

Jako poslední ilustraci z rozsáhlé Rochfordovy práce věnované ISKCONu lze uvést nedávno publikovaný článek *Objasňování zneužívání dětí v hnutí Haré Kršna* z roku 2001, ve kterém se autor zaměřil na otázku náboženské autority v ISKCONu. I když podle Rochforda se v hnutí často diskutovalo o autoritě guruů, především těch, kteří se jimi stali až po smrti Bhaktivédanty Svámína Prabhupády, otázka samotné „posvátnosti“ Prabhupádovy osobnosti nikdy nebyla předmětem diskusí a střetů. Tedy až do devadesátých let, kdy byly zveřejněny výpovědi některých členů ISKCONu o psychickém a fyzickém strádání, které zakusili v gurukulách v průběhu sedmdesátých let a o kterém prý věděl samotný Prabhupáda. Pro některé reformistické členy ISKCONu tyto informace představovaly významný důkaz toho, že Prabhupádu nelze považovat za autentického zástupce Kršny na zemi – tedy za „čistého oddaného Kršny“ a za „nejvyšší zdroj autority a čistoty v rámci instituce“ (2001:176). Jak zdůrazňuje Rochford, zpochybňování Prabhupádovy autority se netýkalo jeho teologických komentářů, knih či přednášek, ale jeho participace v ISKCONu jako instituci.

Institucionální perspektiva není jen případem Rochfordovy rozsáhlé a systematické práce, jak by se z výše uvedeného mohlo zdát. Lze ji nalézt i v méně rozsáhlých studiích. Mezi takové studie patří článek *Pátrání po identitě v hnutí Haré Kršna* italského religionisty a sociologa náboženství Frederica Squarciniho (2000). Hlavním tématem Squarciniho textu je vztah mezi kolektivní identitou, pamětí a zapomínáním v ISKCONu. Nicméně podobně jako Rochford i Squarcini považuje za klíčové pro porozumění těmto fenoménům organizační uspořádání a sociální strukturu ISKCONu, a také historické změny, které se v nich udály. Squarcini pojímá identitu jako vztah mezi individuálním vědomím sebe sama a náboženskou ideologií, neboli myšlenkovým stylem. Myšlenkový styl představuje soubor kolektivních reprezentací, které se týkají usměrňování, řízení a hodnocení vnímání v rámci skupiny či instituce (viz 2000:225). A ve své podstatě, jak jej pojímá Squarcini, je myšlenkový styl odrazem vymezení a uspořádání určité skupiny či instituce. Z tohoto důvodu Squarcini tvrdí, že organizační krize a proměny ISKCONu ze sedmdesátých let vyústily v artikulaci nového myšlenkového stylu. Ten zdůrazňoval radikální dualismus ve vztahu ke světu – tedy na jedné

¹⁰ Pro členy ISKCONu sanskrtské slovo karmí označuje člověka, který se namísto Kršny upíná na výsledky svých činností, především pak na nikdy nekončící snahu zajistit si hmotné statky či bohatství.

straně „úskočný a nedokonalý hmotný svět“, na straně druhé idealizované uspořádání ISKCONu jako „pevnosti posvátného“ (viz 2000:256). Vlastní individuální identita člena ISKCONu pak byla myslitelná pouze v případě striktní podřízenosti k ISKCONu jako instituci. V současné době, kdy se organizace ISKCONu liší od té ze sedmdesátých let, podle Squarciniho převládá myšlenkový styl, který v okolní společnosti spíše vidí místo nejrůznějších příležitostí a investic. A výsledkem toho je i více „zlidštěná“ identita členů ISKCONu. Neočekává se od nich při vstupu do hnutí duchovní či mravní dokonalost, klade se u nich důraz na dlouhodobý proces vědomí Kršny, a je jim dopřáno více individualismu, osobní angažovanosti a soukromí (viz 2000:261).

Podobně jako Rochford i Squarcini klade důraz na institucionální stránku ISKCONu v tom smyslu, že je to především sociální organizace a struktura, co umožňuje definovat řád posvátného (a tedy i náboženskou autoritu a teologii), který zpětně legitimizuje existenci ISKCONu jako specifické komunity Kršnových služebníků.

1.1.3. Kognitivně-emocionální individualismus

Squarciniho text, ve kterém je do určité míry kladen důraz na jednotlivce, nás přivádí k třetí perspektivě. Tuto perspektivu lze označit jako kognitivně-emocionální individualismus. Tato perspektiva je vystavěna především na předpokladu, že náboženství je výslednicí privátních kognitivních a emocionálních potřeb jednotlivce, či spíše jeho vnitřního já (inner self), pojímaného jako niterné vědomí sebe sama, které docházejí naplnění prostřednictvím myšlenkové abstrakce či zakoušení nadpřirozeného. Nicméně tato perspektiva zdůrazňující jednotlivce a jeho osobnostní strukturu jako rozhodující zdroj náboženství v sobě zahrnuje dvě vůči sobě vyhraněné pozice. První, kterou lze označit náboženským terapeutismem a kterou lze spojit se jmény například Williama Jamese a Bronislawa Malinowského, zastává názor, že potřeby jednotlivce definované jako náboženské umožňují vykořeněnému, odcizenému či odkouzlenému já opětovně získat svou celistvost prostřednictvím vztahu s nadpřirozeným. Řečeno jinak, náboženství se stává jistým prostředkem obnovy mentálního zdraví jednotlivce nebo dokonce prostředkem transformace vnitřního já v já zdravější a hodnotnější. Druhá pozice, kterou lze označit jako náboženský patologismus a kterou lze výsostně spojit se jménem Sigmunda Freuda, naopak vůči náboženskému terapeutismu tvrdí, že potřeby jednotlivce definované jako náboženské umožňují narušenému já jednotlivce konstituovat iluzorní svět nadpřirozeného namísto odhalení a překonání vlastní narušenosti. Tedy, řečeno jinak, náboženský patologismus vidí v náboženství produkt individuální

psychické poruchy, anebo v něm vidí prostředek, jak u jednotlivce psychickou poruchu vyvolat. Hlavní oblastí zájmu této perspektivy, ať už zdůrazňuje terapeutické účinky či patologické příčiny a důsledky, je téma náboženské konverze, pojmávané jako proměna nebo odhalení vnitřního já.

Ve své stati *Psychiatrie a vědomí Kršny* se James Gordon (1989) pokouší shrnout doposud publikovanou psychiatricky a psychologicky orientovanou literaturu, která pojednává o ISKCONu. Gordon si všímá, že tato literatura pojednává o ISKCONu především dvojitou formou. Na jedné straně to jsou nepřilíš fundované psychiatrické a psychologické průzkumy¹¹, prováděné především stoupenci antikultovních hnutí, na straně druhé to jsou klinické studie akademiků opírající se o rigorózní psychiatrickou a psychologickou metodologii. A Gordon si také velice dobře všímá, že jak v průzkumech tak v klinických studiích autoři často zaujímají pozice náboženského terapeutismu a náboženského patologismu, ze kterých se vyslovují o vztahu mezi individuální psychikou členů ISKCONu a ISKCONem samotným. Gordon uvádí, že jedna část průzkumů a klinických studií pohlíží na ISKCON ve vztahu k zavedeným náboženským formám na Západě jako na alternativní náboženství, které ze své podstaty „jiného“ přináší svým členům psychický i sociální prospěch. Klade se zde důraz na pozitivní individuální potřebu náboženského vyžití. Naopak tvrzení o výrazných újmách na mentálním zdraví nebo o psychopatických znacích osobnosti členů ISKCONu jsou zde kritizována jako neopodstatněná. Druhá část průzkumů a klinických studií však podle Gordona v ISKCONu vidí destruktivní kult, který svým psychicky a sociálně subverzivním řádem negativně působí na mentální zdraví jednotlivých členů. V tomto případě potřeba náboženského vyžití jednotlivce dochází naplnění v patogenním kultu či sektě, anebo hůře, je pak samotná tato potřeba vyvolaná psychickou poruchou (viz 1989:239-244).

Zaměříme se na několik konkrétních příkladů. Nutno podotknout, že se jedná především o rigorózní studie a že většina uvedených příkladů straní náboženskému terapeutismu či se pokouší nalézt neutrální půdu mezi oběma vyhraněnými pozicemi.

Jednou z vůbec prvních antropologických prací pojednávajících o ISKCONu je studie

¹¹ Zde můžeme zmínit i krátký text Dany Dvořákové (1998) *Individuálně a sociálně psychologické aspekty vybraných stoupců hnutí Haré Kršna v podmínkách české společnosti 90. let 20. století*. Ačkoli autorka vedla rozhovory pouze s 15 členy či přívrženci českého ISKCONu z jedné pražské vegetariánské restaurace patřící hnutí, došla k závěru, že obecně „členové těchto [nových] náboženských skupin [kam patří i ISKCON] mají své specifické psychologické charakteristiky“ (1998:283), neboť tyto náboženské společnosti „formují psychiku jedince [...], činí člověka závislým na náboženských autoritách, izolují jedince od rodiny“ (1998:ibid). A konkrétně u svých 15 respondentů autorka odhalila strukturu osobnosti, tvořenou následujícími charakteristikami: „plachost, netrpělivost, ctižádostivost, choulostivost (fobie, např. arachnofobie), intropunitivní směr agrese, náchylnost k výbuchům hněvu, pedantičnost, nepořádnost“ (Dvořáková 1998:282).

Francine Danerové (1976) *Kršnovy americké děti*, vycházející z terénního výzkumu, který autorka prováděla ve Spojených státech v první polovině sedmdesátých let 20. století. Ve své studii se Danerová hlásí k bohaté antropologické literatuře týkající se revitalizačních hnutí. Nicméně zdůrazňuje, že tato literatura podcenila otázku konverze v rámci revitalizačních hnutí, a především otázku psychologického aspektu konverze (viz 1976:2). Hlavním tématem její studie je krize individuální identity mladých lidí jako předpoklad konverze a následného začlenění se do moderního revitalizačního hnutí, za které Danerová ISKCON pokládá (viz 1976:12). Hlavními koncepty, se kterými Danerová pracuje, je odcizení, identita a totální instituce. I když Danerová chápe odcizení podobně jako Judah, tedy jako vědomé odmítnutí dominantních hodnot společnosti, samotné odmítnutí není vedeno primárně touhou po kulturní změně, nýbrž touhou po nalezení vnitřního já. Motiv konverze je tak podle Danerové konceptualizován jako pocit odcizení sama sobě – „*Nevěděl jsem, kdo jsem*“ nebo „*Nebyl jsem si vědom vlastního já*“ (1976:2-3) –, tedy narativní rekonstrukcí krize individuální identity. Identitu chápe Danerová jako syntézu vědomí sama sebe, nevědomého usilování o zachování kontinuity v zakoušení, a částečně také solidarity s myšlenkami určité skupiny (viz 1976:9). Z jejího pohledu je důležité, že identita není vnucena jednotlivci společností, ale „*spíše každá osoba si musí vytvořit jedinečnou syntézu modelů, identifikací a ideálů, které společnost nabízí*“ (1976:11). Řešení pro individuální krizi identity může představovat začlenění se do pevně stanoveného ideologického a strukturálního řádu, tedy do totální instituce v goffmanovském smyslu slova. Takovouto instituci pak pro Danerovou představuje iskconský chrám (viz 1976:12, 102). V konečném důsledku ISKCON nabízí rehabilitaci individuálních životů svých členů, „*umožňuje transformovat nejhlubší smysl vlastního já*“ (1976:14), a z psychotherapeutického hlediska má pozitivní vliv na rozvoj osobnosti: „*Úspěšní oddaní [členové ISKCONu] mohou ale nemusí zůstat oddanými celý život, nicméně díky ISKCONu je to poprvé v jejich životě, kdy mohli zakusit koherentní identitu a status*“ (1976:102).

Za další významnou práci třetí perspektivy lze označit článek *Osobnostní charakteristiky kršnovců* dvou amerických psychologů Arnolda Weisse a Andrewa Comreyho, který publikovali v roce 1987. Jedná se o první z řady klinických studií autorů, ve kterých rozebírají otázky osobnostní struktury členů ISKCONu. Autoři se rozhodli věnovat těmto otázkám z následujících důvodů. Především ve srovnání s obsáhlostí ne odborných debat na veřejnosti to byl malý počet odborných studií zabývajících se vztahem osobnosti a na Západě nových náboženských hnutí. A zadruhé to byla existence rozsáhlé literatury pojednávající o vlivu náboženství na osobnost jednotlivce, která však postrádala empirický

základ, nebo nesplňovala základní parametry psychologických a psychiatrických výzkumů (viz 1987a:339-340). Metodologicky vychází studie z použití Comreyho stupnic osobnosti (Comrey Personality Scales – CPS), na jejímž základě byly vyhodnoceny odpovědi 226 členů a přívrženců ISKCONu, kteří tvořili testovaný vzorek. O vzorku se dále dozvídáme, že byl tvořen 132 muži a 94 ženami, dobrovolně se přihlásivšími v osmi amerických městech. Průměrný věk vzorku byl 30 let a doba strávená v ISKCONu se pohybovala kolem 8.6 let. Více než tři čtvrtiny vzorku tvořili svobodní bílí Američané pocházející z vyšší a vyšší střední třídy, převážně se středoškolským vzděláním (viz 1987a:401-402). Na základě analýzy výsledků CPS dochází Weiss s Comreyem k závěru, že „*charakteristický rys osobnosti mužských i ženských členů a přívrženců hnutí Haré Kršna je kompulze, která členy hnutí Haré Kršna nápadně odlišuje od normativní společnosti*“ (1987a:411). Tedy, řečeno na vysvětlenou, pro členy hnutí Haré Kršna jsou charakteristické opakované, stereotypní anebo dokonce obsedantní myšlenky a činnosti, jež cílem je snížit a potlačit stavy úzkosti. Autoři se dále přiklánějí k názoru, že kompulzivní projevy u členů ISKCONu nejsou výsledkem socializace v rámci hnutí, ale jsou již nedílnou součástí osobnostní struktury jednotlivců, kteří do hnutí vstupují (viz 1987a:411). Důsledky kompulzivních projevů, především snížený práh důvěry ve své okolí (a společnost obecně), jsou podle autorů hlavním motivem, proč jednotlivci nacházejí smysl ve značně ritualizovaném a společensky nepřilíš akceptovaném systému víry a jednání, kterými se ISKCON vyznačuje.

Ve své další studii *Osobnost a mentální zdraví kršnovců ve srovnání s ambulantními pacienty psychiatrie a s „normální“ populací*, využívající stejných dat jako ve výše uvedeném případě, se Weiss s Comreyem (1987b) věnují jinému tématu. Srovnávají osobnostní charakteristiky a mentální zdraví testovaného vzorku členů hnutí Haré Kršna se vzorkem ambulantních pacientů psychiatrie a s „normální“ populací. Srovnání jim má poskytnout odpověď na otázku, zda je ISKCON destruktivním kultem, který má psychicky negativní důsledky pro své členy. Na základě tohoto srovnání Weiss a Comrey dochází k závěru, že členství v ISKCONu individuální psychické poruchy nezpůsobuje. I když osobnosti členů hnutí vykazují znatelné kompulzivní projevy, jejich míra více odpovídá normální populaci, než míře zjištěné u ambulantních pacientů (viz 1987b:729).

Jako poslední z řady Weissových článků lze zmínit studii z roku 1990 *Účinky akulturace do hnutí Haré Kršna na mentální zdraví a osobnost*, jehož spoluautorem je psycholog Richard Mendoza. Tímto článkem autoři opět přispívají do debaty o vlivu nových náboženských hnutí na mentální zdraví. Nicméně v tomto textu jdou autoři dále než ve dříve zmiňovaných textech. Na jedné straně chtějí pátrat po tom, zda je, nebo není „nepříznivé

ovlivněno mentální zdraví a osobnost členů ISKCONu mírou, jakou jsou začlenění či akulturováni do náboženského života“ hnutí; na straně druhé se ptají, zda výsledkem tohoto začlenění je, nebo není „*rostoucí pocit duševního zdraví a pohody*“ (1990:174). Na základě analýzy dat podle CPS a Katalogu mentálního zdraví (Mental Health Inventory) dochází k závěru, že mentální zdraví a religiozita jsou dvě různice, které na sebe nepůsobí. Nicméně i když autoři neshledávají žádný objektivní vztah mezi mentálním zdravím a mírou náboženské akulturace, konstatují, že subjektivní pocit duševního zdraví členů ISKCONu roste právě s mírou jejich začlenění do hnutí (viz 1990:181-182). Řečeno jinak, na subjektivní vnímání sama sebe má míra začlenění do ISKCONu pozitivní dopad.

1.2. Vědomí Kršny jako problém těla a tělesnosti

V předešlé části jsem se pokusil čtenáři představit tři dominantní perspektivy (symbolistní, institucionální a perspektivu kognitivně-emocionálního individualismu), které je možné identifikovat v sociálně a humanitně vědních pracích o ISKCONu. Řečeno jinak, pokusil jsem se představit rámeček, ve kterém je ISKCON myšlen v odborné literatuře.

Symbolistní perspektivu, institucionální perspektivu i perspektivu kognitivně-emocionálního individualismu lze považovat za důležité a inspirativní přístupy pro porozumění hnutí Haré Kršna. Nicméně, čím pozorněji přistupuje čtenář k jednotlivých studiím diskutovaných perspektiv, tím větší může mít pocit, že jejich závěry a poznatky se organizovaně mýjí, a to především kvůli předpokladům, na nichž staví. Čtenář zůstává na rozpacích, když se na jedné straně dozvídá, že se člověk rozhodl stát členem ISKCONu, protože jej k tomu přivedl konflikt hodnotových systémů soupeřících uvnitř moderní západní společnosti. Přitom na straně druhé jsou mu poskytovány důkazy pro to, aby členství v ISKCONu nepokládal za kulturně situované rozhodnutí, ale jeho příčiny hledal kdesi hluboko v tendencích lidského nitra (přesněji myslí či osobnostní struktuře). Rozpaky určitě nezaženou ani argumenty o tom, že vědomí Kršny je svébytným nábožensky definovaným systémem významů, který spolu s odvážným zakladatelem ISKCONu přeplul na lodi oceán, a usadil se na Západě (a to snad jen proto, aby se v nezměněné podobě mohl vrátit zpátky, protentokrát ale letadlem spolu s dobře živeným a usměvavým bělochem s americkým pasem). Vždyť další argumenty čtenáře přesvědčují, že vědomí Kršny je rozsáhlou byrokratickou organizací, která na základě tržeb a mocenských střetů, neustále produkuje

nové legitimizace posvátna (svého vlastního zrcadlení), a tedy, která transformuje a nově ustanovuje symbolické formy. Opakuji, rozpaky čtenáře nutně nemusí vzbuzovat odlišné interpretace jednoho a toho samého, tedy hnutí Haré Kršna, nýbrž předpoklady, které těmto interpretacím umožňují rozumět hnutí Haré Kršna jako zřetelnému projevu náboženského fenoménu obecně.

Domnívám se, že předpoklady, na kterých jsou vystavěny tři perspektivy sociálně a humanitně vědního uvažování o ISKCONu jsou do značné míry esencialistické. Tedy na základě nedostatečné reflexivní pozornosti k vlastním epistemickým předpokladům poskytují možnost nalézt určitý archimédovský bod, ze kterého lze odhalit obecnou podstatu náboženství, a tuto podstatu dále považovat za samozřejmou a nezpochybnitelnou. Symbolistní perspektiva, která esencializuje náboženství jako systém kolektivně sdílených významů uložených v posvátných symbolech, tak umožňuje vidět v ISKCONu nábožensky definovanou subkulturu (Judah); nebo nábožensky artikulovaný konceptuální rámec specifických kulturních kořenů (Shinn), anebo revitalizační hnutí, jež usiluje o reformulaci určitých náboženských významů širšího kulturního systému (hinduismu) (Brooks). A tento esencialismus umožňuje autorům symbolistní perspektivy nejdříve abstrahovat významy a posvátné symboly – které jsou buď prostředky komunikace (Brooks) nebo myšlení (Judah, Shinn) –, a teprve následně je vztahovat k sociálním anebo psychickým procesům.

Institucionální perspektiva, která esencializuje náboženství jako formu sociálního uspořádání, jejíž existence determinuje jednání, autoritu i víru a skrze jejíž existenci lze artikulovat řád posvátného, tak umožňuje vidět v ISKCONu nové náboženské hnutí, jehož sociální organizace a struktura determinují legitimizace posvátna: definici členství, způsoby prozelytizace, etnohistorii, moc a systém autority, socializaci a užití jazyka (Rochford) anebo kolektivní identitu (Squarcini). Odkrytí dynamiky sociální organizace a struktury umožňuje autorům této perspektivy následně porozumět i symbolickým a psychickým procesům, neboť tyto procesy závisí právě na sociální organizaci a struktuře.

Konečně perspektiva kognitivně-emocionálního individualismu, která esencializuje náboženství jako výslednici privátních kognitivních a emocionálních potřeb jednotlivce (jeho vnitřního já), které docházejí naplnění prostřednictvím myšlenkové abstrakce či zakušení nadpřirozeného, tak umožňuje vidět v ISKCONu revitalizační hnutí, v jehož rámci dochází u konvertitů k transformaci nejnaternějšího pojetí sebe sama (Danerová); nebo vidí v ISKCONu nové náboženské hnutí, které sdružuje osoby s charakteristickou osobnostní strukturou (Weiss a Comrey), případně hnutí které transformuje subjektivní koncepci sebe-uvědomování těchto osob (Weiss a Mendoza). Esencialismus perspektivy kognitivně-emocionálního

individualismu umožňuje nejdříve odhalit vnitřní já jako podstatu osobnosti. A následně umožňuje porozumět nebo vysvětlit sociální a symbolické procesy pomocí redukce těchto procesů na konkrétní podobu vnitřního já.

Domnívám se, že předpokládání esence náboženství – nehledě na to, zda-li tuto podstatu lze považovat za symbolickou, sociálně strukturní, nebo individuálně psychickou – a následně i předpokládání kauzálních vztahů mezi touto podstatou a konkrétními symbolickými, institucionálními nebo psychickými procesy není příliš šťastným východiskem pro empirické uchopení studovaného problému. Namísto spoléhání na „černou skříňku“ určité univerzalistického pojetí náboženství se zde pokouším o antiesencialistický přístup. Pod antiesencialistickým přístupem rozumím snahu uvažovat o výše uvedených předpokladech nikoliv jako o nezpochybnitelných východiscích, nýbrž jako o problematických místech, jejichž kritické promýšlení se zdá být vhodným nástrojem pro uchopení empirického materiálu. Řečeno jinak, význam tří výše uvedených předpokladů lze spatřovat především v tom, že v nich krystalizují problémové otázky, jejichž odpovědi lze hledat spíše v empirii než v teoretickém mlčení: Kdo nebo co určuje, že určitý objekt, jednání, nebo zkušenost mohou být považovány za náboženské? Kdo nebo co určuje, že určitý objekt, jednání, nebo zkušenost mohou být považovány za (nábožensky) smysluplné/správné, respektive mohou se stát (náboženským) symbolem? Jakou roli v tomto procesu hrají autoritativní diskurzy, praktiky anebo individuální zkušenosti? Jak vzniká „symbolická gramotnost“, tedy jak se formuje praktická znalost toho, že lze něco považovat za významuplné a symbolické? Jakou konkrétní podobu mají vztahy mezi institucionální dynamikou, historickým kontextem, vymezením symbolického a vnímáním sebe sama? Jakou podobu mají orientační procesy, které umožňují jednotlivci vztahovat se k sobě jako aktérovi (konateli) anebo subjektu (efektu)? Do jaké míry intervenují autoritativní diskurzy a praktiky do orientačních procesů? Které druhy individuální zkušenosti je možné objektivizovat jako významuplné, a jak tyto druhy individuální zkušenosti ukotvují institucionální rámec?

Kde však hledat ukotvení pro analytickou práci, pokud se pokouším nalézt určitý korektiv k ontologickým jistotám interpretačního rámce symbolického, sociálně strukturního a psychologicky individuálního esencialismu? Kde začít, pokud nechci uvažovat o významech, institucích a individuálních zkušenostech jako o oddělených a předem daných? A konečně kde začít pokud pokládám za důležité spíše uvažovat o zakoušeném, praktickém, symbolickém a o autoritativním současně?

Domnívám se, že jedním z možných teoretických směřování pro tento druh uvažování je zaměřit se na ten aspekt lidské existence, jehož prostřednictvím jsme vrženi do světa, a na

oplátku jehož prostřednictvím konstituujeme a přivlastňujeme si svět – tedy na to, co obecně nazýváme *lidským tělem a tělesností*.¹² To znamená, že z teoretického hlediska by nám nejdříve mělo jít o to dát hlubší smysl tvrzení, že lidské tělo a tělesnost jsou nevyhnutelným existenciálním podkladem kultury, společnosti a osobitosti (personhood)¹³, a zároveň by nám mělo jít o to získat konceptuální nástroje pro uchopení těla a tělesnosti jako „prostoru“, kde se setkává zakoušené, praktické, symbolické a mocenské.

Nicméně, aby nedošlo k nedorozuměním – například, že zde zastávám určitou verzi biologického nebo sociobiologického redukcionismu, že se pokouším pouze nahradit kritizované a těžce zkoušené koncepty „módními“, anebo že pokládám tělo za skutečně univerzální, transhistorický, nadindividuální a jediný reálný fakt, který může být vědecky uchopen – v následující kapitole se pokusím vyznačit teoretický prostor, ve kterém se mé uvažování o lidském těle a tělesnosti pohybuje. Abych se neuchýlil k podobnému mlčení jako autoři tří výše zmíněných perspektiv, ze kterých je ISKCON nahlížen, v následující kapitole mi půjde především o obnažení konceptuálních předpokladů této práce.

¹² Z důvodů lexikální nerozpracovanosti, jazykové konvence a významové srozumitelnosti budu mluvit o lidském těle a tělesnosti, i když s tím rizikem, že tato označení implikují oddělení těla od mysli, organismu od kulturní představy, anatomie od zakoušení atd., kterých se zde pokouším vyvarovat.

¹³ Anglický termín personhood, který překládám jako osobitost, používám způsobem, který odpovídá užívání v současné psychologicky orientované kulturní antropologii. Tedy užívám jej jako zobecňující termín, pod který lze zahrnout nejen konkrétní etnopsychologické koncepty (například átman, moi, persóna atd.) ale i koncepty odkazující k určité teoretické orientaci (jako je například osoba, osobnost, ego, das Ich, já, jedinec, subjekt atd.).

2. Od antropologie náboženství k antropologii (náboženského) ztělesňování: Teoretické výzvy

Ve svém článku *Náboženství a tělo: Znovuzhmotnění lidského těla v sociální vědě o náboženství*, si Meredith McGuireová (1990) položila provokativní otázku: „*Jak se může naše porozumění náboženství změnit, když přistoupíme k těm, jichž se naše uvažování o náboženství týká, jako k lidem mající těla?*“ (1990:284) Tato otázka má své opodstatnění, neboť subjekty vědeckého uvažování o náboženství jsou příznačně odtělesněny (disembodied). Řečeno jinak, McGuireová poukazuje na fakt, že vědecké uvažování o náboženství jaksi pozapomnělo analyticky prozkoumat vztah, který mají lidé ke svým tělům a k tělům druhých. Aby toto opomenutí mohlo být vůbec konceptuálně uchopeno, McGuireová navrhuje uvažovat o vědomém těle (mindful body), ve kterém mysl, tělo a společnost nelze považovat za oddělené domény, nýbrž ve kterém se hluboce propojují a tvoří nedefinované kontinuum. A teprve z tohoto kontinua mohou prostřednictvím sociokulturních procesů krystalizovat jako *mysl, tělo a společnost* (viz 1990:285). Parafrázujeme-li hlavní myšlenku, kterou McGuireová ve svém článku předkládá, tak bychom měli naše teoretické ale i empirické úsilí směřovat od antropologie náboženství k antropologii (náboženského) ztělesňování (embodiment).

V následujících řádcích se pokouším podrobně představit inspirativní konceptuální rámec vědomého těla a následně ho rozpracovat pro potřeby této práce.

2.1. Vědomé tělo v antropologické teorii

Konceptuální rámec vědomého těla je spojen především s pracemi dvou kritických antropoložek medicíny Nancy Scheper-Hughesové a Margaret Lockové (Locková – Scheper-Hughesová 1996; Scheper-Hughesová 1992, 1994; Scheper-Hughesová – Locková 1987; srov. např. McGuireová 1990; Strathern 1996), které významným způsobem ovlivnily rozvíjející se antropologii těla, respektive sociálně/kulturně antropologické uvažování o těle a tělesnosti.¹⁴

¹⁴ O vzniku antropologie těla se mluví především v souvislosti s několika programatickými sborníky z druhé poloviny sedmdesátých let 20. století (viz Benthall – Polhemus 1975; Blacking 1977; Polhemus 1978), případně v souvislosti s význačnými pracemi oboru, především Mauss 1979 nebo Douglasová 2002, 1970. Shrnutí antropologie těla a antropologického uvažování o těle a tělesnosti lze najít především ve studiích Lockové

Ve svém programatickém článku *Vědomé tělo: Prelogomenon ke směřování antropologie medicíny* Scheper-Hughesová a Locková (1987) zamýšlí formulovat „novou epistemologii a metafyziku“ (1987:30), ve kterých lidské tělo „je současně fyzickým a symbolickým artefaktem, je souběžně vytvářeno jak přírodními, tak kulturními procesy, a je pevně ukotveno v konkrétním historickém kontextu“ (1987.:7). Východiskem tohoto programového usilování o konceptuální rámec vědomého těla je snaha oprostít naše uvažování o lidském těle od zažitých západních dualismů, které se projevují nejen ve filozofických dichotomiích těla a mysli, přírody a kultury, pudovosti a racionality, emocí a rozumu, ale i v praxi západní medicíny a systému péče o zdraví. Scheper-Hughesová a Locková však netvrdí, že tyto dualismy jsou jen jakousi mystifikací. Zdůrazňují, že pro antropologické uvažování je ale důležitější tyto dualismy zkoumat než na nich své analýzy stavět. Autorky dále navrhují, abychom uvažovali o lidském těle ve třech navzájem provázaných teoreticko-metodologických pojetích: individuálního těla, sociálního těla a těla politického. Řečeno jinak, konceptuální rámec vědomého těla je výzvou k aplikování třech analytických přístupů: 1) fenomenologického přístupu ke zkušenosti živoucího těla, neboli těla-subjektu (individuální tělo); 2) sociálně-vědního přístupu zaměřujícího se na praktickou i symbolickou stránku těla a tělesnosti (sociální tělo); a 3) přístupu kritické teorie, který se snaží odhalit do jaké míry je tělo a tělesnost nástrojem sociální a politické kontroly, případně do jaké míry je tělo a tělesnost formou odporu vůči dominantní sociální, ekonomické a politické moci (tělo politické).

Ve své experimentální etnografii *Smrt bez nářku: Násilí každodenního života v Brazílii* Scheper-Hughesová (1992) ukotvuje svou interpretaci šílenství z hladu (delírio de fome) u chudinských a dělnických vrstev brazilské společnosti právě v konceptu vědomého těla, když píše:

„Abych se vyvarovala nástrahám materialistického i symbolického redukcionismu, stavím následující analýzu ‚nordestinského‘ hladu do konceptuálního rámce, který umožňuje nahlížet na tělo jako na individuálně a kolektivně zakoušené, na sociálně reprezentované v různých symbolických a metaforických vyjádřeních, a na regulované, disciplinované a kontrolované rozsáhlejšími politickými a ekonomickými procesy [...].“ (Scheper-Hughesová 1992:135)

Scheper-Hughesová tvrdí, že šílenství z hladu je především lokální idiom, kterým vykořisťování a chudí označují vějíř individuálních zkušeností (například vyčerpanost, halucinace, třas rukou, smutek) s chronickým nedostatkem hodnotné stravy. Nicméně, jelikož

(1993) a Csordase (1999). Pro srovnání antropologie a sociologie těla a o roli těla v sociální teorii obecně lze odkázat především na práce Bryana Turnera (1991, 1992, 1996).

jsou podvýživa či nedostatek pitné vody v brazilské společnosti tabuizovány, a šílenství z hladu je považováno za nebezpečný mobilizační prostředek chudiny, z těchto důvodů bývají individuální zkušenosti hladovění (včetně fyziologických změn) spíše objektivizovány v rámci etnomedicínského systému jako nervozita (nervoso). Nervozita jako sociální nemoc nejen zpětně ovlivňuje vnímání vlastního tělesného zdraví (například kvalitu mateřského mléka) či subjektivní představu těla (body imagery)¹⁵, ale i informuje každodenní činnosti, které jsou zaměřeny na lidské tělo, nebo je využívají. V tomto druhém případě nervozita, projevující se například paralýzou končetin, umožňuje námezdním dělníkům odmítat těžkou práci na plantážích a požadovat po místních politických a ekonomických elitách práci méně náročnou, což ve svém výsledku je strategií odporu vůči místnímu řádu produkce. Pokud je však individuální tělesná zkušenost objektivizována jako nervozita, existuje zde nebezpečí, že bude medikalizována a psychologizována, neboť místní lékaři a zdravotní specialisté včlenili tento etnomedicínský koncept od své západně orientované péče o zdraví. Ti, kteří vyjadřují své existenciální nejistoty prostřednictvím nervozity v této situaci čelí skutečnosti, že jejich existenciální vyjádření zkušenosti s chronickým hladem a místními socioekonomickými poměry bude redukováno na patologický stav jejich mysli a utišeno předepsanými medikamenty.

Z tohoto krátkého shrnutí interpretace nordestinského hladu je patrné, že konceptuální rámec vědomého těla umožňuje Scheper-Hughesové plynule přecházet od individuálních zakoušení hladu a nemoci k politické ekonomii, do činností využívajících nebo zaměřujících se na lidské tělo ke kulturním kategoriím (nejen) těla a tělesnosti, od moci vykonávané nad odtělesněnou myslí k tělesnému odporu.

Nicméně zde se domnívám, že použít vědomé tělo jako konceptuální rámec pro empirické účely této práce nutně znamená tento rámec do určité míry reorganizovat – v určitých ohledech doplnit, v jiných omezit a konečně oprostit od určitých rozporů ale i ambicí. Spolu s McGuireovou (1990) a Strathernem (1996) se domnívám, že plodnost tohoto konceptuálního rámce lze spatřovat především v pokusu pojímat „tři těla“ současně, tedy nikoliv v okázalých epistemologických tvrzeních a výzvách (srov. např. Asad 1997), které tento rámec obestírají. A také se domnívám, že pouhé tvrzení o propojení tří aspektů vědomého těla skrze emoce (viz Scheper-Hughesová – Locková 1987; Locková 1993; Locková – Scheper-Hughesová 1996) je nedostatečné, a tudíž pojítka a mediace mezi třemi těly vyžadují důkladnější rozpracování, jak také připomínají někteří kritici tohoto

¹⁵ K pojetí představy těla např. viz Fisher in Polhemus 1978.

konceptuálního rámce (srov. např. Csordas 1993, 1994; T. Turner 1994; Asad 1997).

Konečně, na základě výše uvedeného se nabízí následující otázka: Mluví-li se o vědomém těle, má jít především o objekt studia, nebo o metodologický nástroj, anebo o teoretické paradigma? Jelikož zde mluvím o vědomém těle jako o konceptuálním rámci, pokládám tento rámec za souhrn teoretických vodítek, které nás vybízejí ke kombinaci svébytných analytických přístupů ke komplexnímu porozumění role lidského těla a tělesnosti (nejen) v sociokulturních procesech.

2.1.1. Individuální tělo

Jak již bylo zmíněno výše, Scheper-Hughesová a Locková navrhuje pojímat individuální tělo jako aspekt vědomého těla „*ve fenomenologickém smyslu jako žitou zkušenost těla-subjektu*“ (1987:7). Řečeno jinak, autorky navrhuje zaměřit analytickou pozornost na porozumění individuálním zkušenostem, které jsou ukotveny v živoucím těle. Co konkrétně touto konceptualizací však myslí, dále příliš neobjasňují, a spíše se zaměřují na diskuzi karteziánské dichotomie mezi myslí/duší a tělem, kulturně specifických pojetí já (self) a osoby, anebo proměnlivosti představ těla. Spolu s Csordasem si nelze nevšimnout, že individuální aspekt vědomého těla trpí v textech Scheper-Hughesové a Lockové „*metodologickým prnutím mezi fenomenologickým a semiotickým přístupem*“ (Csordas 1993:136).¹⁶ Z potřeby lépe vyjasnit pozici individuálního těla tedy uvádím do koncepce vědomého těla některé z úvah fenomenologicky orientovaných antropologů, především Michaela Jacksona (1983a, 1983b) a již několikrát zmiňovaného Thomase Csordase (1990, 1993, 1994a, 1994b, 1994c, 2004).

Ve svých teoretizujících textech se Csordas (1990, 1993) pokouší formulovat paradigma vtělenosti/ztělesňování (embodiment)¹⁷, v němž by lidské tělo mělo být pojímáno „*jako existenciální podklad kultury – tedy nikoliv jako objekt, který je ‚vhodným nástrojem myslí a myšlení‘, ale jako subjekt, který je vždy ‚nevyhnutelně přítomen*““ (1993:135). Paradigma vtělenosti/ztělesňování by mělo zaměřovat naši analytickou pozornost na „*vtělenou zkušenost jako na výchozí bod, ze kterého lze analyzovat lidské zapojení do světa a*

¹⁶ K obecnější kritice symbolického přístupu v antropologickém uvažování o těle a tělesnosti, který interpretuje subjektivní zakoušení těla a tělesnosti pouze v rámci kognitivních a lingvistických modelů významu viz např. Asad 1993, 1997; Csordas 1994b a Jackson 1983a.

¹⁷ Anglické embodiment, ve smyslu používaném Csordasem, překládám souslovím vtělenost/ztělesňování. Slovo vtělenost odkazuje k „něčemu, co má svůj původ v existenci lidského těla, anebo z ní vychází“. V Csordasově pojetí je lidský aktér vždy vtělený, tedy jedná a vztahuje se ke svému okolí prostřednictvím živoucího těla. Slovem ztělesňování odkazují k „něčemu, co nabývá tělesnosti“, či obecněji k „něčemu, co je zhmotňováno“. Csordas chápe kulturu jako ztělesněnou, což znamená, že je určitým kolektivním projevem konkrétní lidské vtělenosti.

kultury“ (1993:ibid). Nicméně, aby nedošlo k pomýlení, mluví-li Csordas o vtělené zkušenosti a o tělu-subjektu jako o nevyhnutelně přítomných, netvrdí tím, že jsou čímsi přirozeným, autentickým a na rozdíl od proměnlivých kulturních kategorií a artefaktů (srov. např. T. Turner 1994, 1995) čímsi příměji dostupnějším. Živoucí tělo pojímané jako subjekt (Leib) totiž nelze ztotožňovat s objektivizovaným tělem (Körper),¹⁸ nýbrž jej lze považovat za prereflexivní a preobjektivní prostor¹⁹, ve kterém se uskutečňuje vnímání a jednání (viz Csordas 1990, 1993).

Vnímáním (perception) Csordas rozumí způsoby vztahování se lidskými smysly ke sociálně-kulturnímu prostředí; způsoby orientace těla-subjektu ve světě. Komplexnější vymezení vnímání pro své paradigma vtělenosti/ztělesňování si však vypůjčuje od francouzského fenomenologa a filozofa existence Maurice Merleau-Pontyho. Z Merleau-Pontyho (2002) fenomenologického pohledu vnímání jako způsob orientace těla-subjektu ve světě není založeno na počtcích, díky nimž lidská mysl reflektuje přístup k objektivně existujícím entitám, nýbrž je procesem, ve kterém tělo-subjekt konstituuje vnímatelné entity a objekty, které až následně mohou být uchopeny abstraktním myšlením. A v tomto smyslu právě Csordas mluví o těle-subjektu jako o preobjektivním a prereflexivním prostoru. Analytický zájem o orientaci těla-subjektu směřuje k podchycení „*okamžiku transcendence, ve kterém se počíná vnímání, jež, ačkoli již samo tvarováno kulturou, utváří kulturu uprostřed nahodilostí a neurčitostí*“ (1990:9). Zdůrazněním momentu transcendence Csordas odkazuje k tomu, co nazývá somatickými způsoby pozornosti (somatic modes of attention) (viz 1993:138-140, 1994a:67-70). Somatickými způsoby pozornosti označuje Csordas takové procesy, ve kterých zkušenost s „bytím v těle“ je transformována ve zkušenost „(ne)mít tělo“. Řečeno jinak, somatické způsoby pozornosti se zaměřují zaprvé na proces, ve kterém zkušenosti těla-subjektu, který je nevyhnutelně přítomen, jsou objektivizovány jednáním a myšlením, což může mít za následek formulování těla objektivního (Körper). Zadruhé somatické způsoby označují takové procesy, ve kterých zkušenost těla-subjektu nabývá podoby těch objektivizací, které postulují dualismus mezi objektivním tělem a jinými kulturními objekty jako je mysl, duše, já atd. A za třetí označují takové procesy, ve kterých zkušenost těla-subjektu je objektivizována jako netělesná, tedy zkušenost těla-subjektu je

¹⁸ Někteří sociologové a antropologové, ovlivnění tradicí Lebensphilosophie, označují subjektivně žité tělo pojmem Leib, který v němčině znamená *být tělem* (tělo jako místo zakoušení, cítění; tělesné já), a který je významově odlišitelný od Körper – *mít tělo* (tělo jako objekt, tělo jako organismus, odlišitelný od já) (viz např. B. Turner 1992; Ots 1994; Nettleton – Watson 1998).

¹⁹ Slovem prereflexivní (prereflexive) Csordas odkazuje k lidskému bytí a zkušenosti, které nejsou jako takové reflektovány prostřednictvím konceptuálního myšlení. A lidské bytí a zkušenost jsou preobjektivní v tom smyslu, že naše vrženost do světa předcházející konceptuálnímu myšlení i kulturním objektivizacím je stavem neurčitosti (indeterminacy).

objektivizována nikoliv jako projev objektivního těla, ale jako přímý projev mysli, duše, já, atd.

Nicméně, jak bylo řečeno Csordasem výše, vnímání je vždy již ukotvené sociálně-kulturním prostředím. Csordas tvrdí, že Merleau-Pontyho pojetí těla-subjektu jako prereflexivního a preobjektivního prostoru, umožňujícího vnímání, neimplikuje určitou sféru za hranicemi kultury, respektive něco, co kulturu předchází (viz 1994a:7-9). Tedy že je možné například preobjektivní ztotožnit s biologickým, a vnímání tak považovat za univerzální schopnost smyslového ústrojí lidského organismu. Aby Csordas mohl konkrétně mluvit o tom, jak sociálně-kulturní prostředí ukotvuje vnímání v rámci jeho paradigmatu vtělenosti/ztělesňování, vypůjčuje si od Bourdieuho koncept habitu. Ten pojímá jako „*system přetrvávajících dispozic, který je nevědomým a kolektivně vštípeným principem umožňujícím vytvářet a strukturovat jednání a reprezentace*“ (Csordas 1990:11). Řečeno jinak, i když se vnímání odehrává ve sféře nahodilostí a neurčitostí, tělo-subjekt je vždy již vržen do světa, což znamená, že disponuje do určité míry sdílným repertoárem činností a vědění, osvojených na základě interakcí s dalšími těly-subjekty. A tento vtělený repertoár vymezuje to, co je (ne)vnímatelné. Funkcí habitu je tedy na jedné straně unifikovat (a tedy udělat možnými) sociální interakce v konkrétním sociálně-kulturním prostředí tím, že samotné sociálně-kulturní prostředí investuje do těla-subjektu (čímž je ztělesněno); na straně druhé umožnit tělu-subjektu opakovaně vstupovat do sociálních interakcí (s potřebnou mírou vlastní improvizace) (viz Csordas 1994a:9-12).

Užitečnost paradigmatu vtělenosti/ztělesnění lze ilustrovat především na Csordasově (1994a) etnografii *Posvátné já: Kulturní fenomenologie charismatického léčitelství*, pojednávající o rituálním uzdravování v rámci katolické Charismatické obnovy ve Spojených státech. Analyzuje-li Csordas například jednu z podob rituálního uzdravování, která se zaměřuje na potíže způsobené nejrůznějšími démony a zlými duchy, základním vodítkem mu není démonologický systém charismatiků (tedy sémantické uspořádání), nýbrž individuální zkušenosti účastníků podstupující terapeutický proces rituálního uzdravování.

Samotné rituální uzdravování má trojí formu – fyzické léčení zaměřené na potíže fyzického rázu, vnitřní léčení zaměřené na emocionální poruchy a úzkosti a vymítání zaměřené na neutralizaci démonů a zlých duchů, kteří mohou negativně působit na všechny tři složky osoby (tělo, mysl a duši) (1994a:39-45). Csordas se ve své analýze snaží prokázat, že to je vnímání a habitus charismatických specialistů na léčení a jejich klientů, co v rámci terapeutického procesu určuje, jedná-li se o postižení démonem, a tudíž je-li třeba zvolit vymítání. Například při jedné terapii kněz, vedoucí týmu specialistů na léčení, usoudil na

základě úvodních otázek a pozorování svého okolí, že je klientka obklopena okultní atmosférou. Klientka na to reagovala tím, že trpí chronickou bolestí hlavy, které se u ní objevila před nějakou dobou. Kněz a jeho tým proto začal přikládat dlaně na klientku a také pohybovat jejíma rukama a nohama (běžná terapeutická praxe ve všech třech formách rituálního léčení). Přitom kněz vyzýval Satana, aby se vzdálil. Následně, než se začal modlit v jazycích jako většina z jeho týmu, vyzýval ducha okultismu, aby přestal sužovat klientku. Po této proceduře klientka začala pociťovat ústup bolesti z hlavy. Dotýká se hlavy klientky, nicméně kněz usoudil, že je zde další problém. Zaměřil se proto na klientčin krk a vypuzoval ducha temnoty. Klientka následně přestala cítit bolest a byla pohroužena do představy sv. Michala, jak tne meč do Satana. Terapeutický proces byl u konce.

V následném rozhovoru s Csordasem klientka uvedla, že skutečnou příčinnou problémů byla její sestřenice, které ji proklela a poštvála na ní zlé duchy. Klientčina sestřenice spolu s částí rodiny se totiž věnovala tomu, co klientka označila jako okultní praktiky. Bolesti se u klientky objevily v době, kdy se do sousedství přistěhovala její neteř, kterou sice částečně vychovávala, ale kterou ovlivnil okultismus matky (klientčiny sestřenice). Klatba a zlí duchové jí měly uškodit prý proto, aby se nemohla věnovat své neteři, a ona tak mohla zůstat pod nebezpečným vlivem matky (viz 1994a: 200-203).

Z výše uvedeného příkladu je patrné, že proces rituálního uzdravování u katolických charismatiků je příkladem somatických způsobů pozornosti. Na počátku klienti preobjektivně nevnímají démona jako entitu, která by v nich byla přítomna. Nicméně jsou schopni vnímat a rozpoznat určité myšlenky, chování, emoce atd., nad kterými nemají kontrolu (například vysilující bolest hlavy, znemožňující každodenní činnosti). V takovémto případě intervnuje specialista, který je schopen určit, zda-li klientův problém (neschopnost kontroly) nemá náhodou původ v přítomnosti démona či zlého ducha. A pokud specialista shledá původ problému v přítomnosti démona či zlého ducha, jeho posláním je odhalenou entitu správně pojmenovat (například jako ducha okultismu), čímž do situace investuje intersubjektivní významovou strukturu (démonologii). Zadruhé, preobjektivně klient zakouší projevy kulturních objektů²⁰ jako spontánní a bez předurčeného obsahu. V určitém kulturním rámci (zde v rámci Charismatické obnovy amerického katolicismu) však představují projevy přítomnosti démona či zlého ducha akty komunikace. I když jsou tyto projevy existenciálně

²⁰ Mluvíme zde o projevech démona či zlého ducha. Manifestace se netýkají pouze problémů, které přivedly klienta k rituálnímu léčení, nýbrž zahrnují i manifestace přítomnosti démona či zlého ducha v průběhu samotného léčení (zuřivost, kroucení těla, nepřítomný výraz v očích) anebo jeho vypuzení během léčení (zvracení, kašel, zvednutí paží, vidění [jako v uvedeném případě, kdy klientka viděla sv. Michala, jak tne meč do Satana]).

původní, nabývají určitého počtu identických forem, neboť vycházejí ze sdílených tělesných dispozic (habitů). Konečně sdílení habitů je nutný předpoklad, který umožňuje specialistům rozpoznat a objektivizovat individuální projevy právě jako projevy démonů a zlých duchů (viz 1994a:226).

Shrneme-li Csordasovu analýzu konkrétní podoby rituálního uzdravování u amerických charismatických katolíků, pak je zřejmé, že zlí duchové či démoni nejsou v Csordasově pojetí ani objektivně fiktivní (tedy, že se jedná o nereálnou iluzi, logicky chybný závěr, nebo snad patologii), ani reální v podobě kulturních kategorií (tedy, že se jedná o sémantický systém, který má smysl sám pro sebe ve specifické konstrukci reality), nýbrž „existenciálně objektivní“. Ontologicky vzato, démoni a zlí duchové jako kulturní objekty existují u charismatických katolíků prostřednictvím individuálních zkušeností těl-subjektů. Řečeno jinak, je to vnímání a dispozice těla-subjektu, co ukotvuje a dělá významuplnými tyto kulturní objekty spíše než sémantický systém démonologie.

Csordasovo paradigma vtělenosti/ztělesňování nestojí osamoceně v antropologické teorii, jak by se nám mohlo zdát. Kromě mnohých následovníků, kteří vidí v jeho paradigmatu vtělenosti/ztělesňování vhodný nástroj pro své analýzy (viz Csordas 1994b), má však Csordas i své předchůdce. Například v roce 1983 publikoval fenomenologicky orientovaný sociální antropolog Michael Jackson článek *Vědění těla*, ve kterém se pokouší rozpracovat Merleau-Pontyho koncept těla-subjektu a Bourdieuho koncept habitu jako nástroje kritiky symbolické antropologie, a především pak symbolického přístupu ke studiu rituálu. Jackson se domnívá, že „buržoazní představa kultury jako něčeho ‚superorganického‘“ (1983a:328) a důraz na kognitivní a lingvistické modely významu, měly za následek popření fyzické a materiální stránky lidské existence. Konkrétně symbolická antropologie pak tato popření rozvedla dále, když logocentricky oddělila jazykový projev od projevu tělesného a následně mu jej nadřadila, když lidské tělo redukovala na znak a když je začala pojímat jako inertní, pasivní a statický objekt stojící spíše na straně přírody než kultury (viz 1983a:328-330).

Kritiku symbolického přístupu ke studiu rituálu Jackson zakládá na opětovné analýze svého etnografického materiálu týkajícího se ženských iniciací u Kuranků v Sierra Leone. V duchu symbolického přístupu se Jackson původně zaměřil na iniciace mladých dívek jako na symbolické jednání, které reprezentuje a dělá veřejnými určité sdílené významy a které je oddělené od každodenních praktických činností (jako například od manuální práce). Nicméně Jacksonova snaha o dekódování významů, odhalení skriptů organizujících performance během iniciace, nalezení mýtů, které jsou prostřednictvím iniciace zpřítomňovány se minula účinkem. Navíc jeho informátoři mu nebyli schopni poskytnout žádná vysvětlení, pouze

zarytě popisovali své zkušenosti s událostmi během iniciace, kterých byl Jackson sám účastníkem. Z těchto důvodů se Jackson rozhodl zaměřit svou analýzu jiným směrem, především od otázek typu „Jaký mají iniciace význam?“ a „Proč k nim dochází?“ směrem k otázkám „Jaký mají průběh?“. Tedy místo na sdílené významy a víru se zaměřil na praktickou stránku iniciací. Tento posun perspektivy pro Jacksona znamenal valorizaci zkušenostních popisů informátorů, které do té doby pokládal za nevýznamné. Díky této změně perspektivy začal pojímat ženské iniciace u Kuranků zcela jednoduše jako praktickou nápodobu chování mužů. Mladé dívky totiž během iniciace ztělesňují muže a předvádějí nejrůznější mužské aktivity, aniž by tato jejich představení byla dopředu připravována, mluvilo se o nich, či byla vědomě zaměřena na konkrétní projevy mužství. To, co je pak na těchto iniciacích pozoruhodné, není jejich symbolismus nebo snad oddělení symbolického od instrumentálního, nýbrž travestie genderových rolí (mladé ženy jednají jako muži) a fyzického okolí (mladé dívky jednají jako muži, například loví, ale s tím rozdílem, že tak činí nikoliv v buši, ale uprostřed vesnice před očima mužů, kteří sedí pospolu nebo si z nutnosti vaří).

Podle Jacksona se v těchto iniciačních představeních nehraje o skryté významy a symboly, ale o habitus, tedy o vtělené dispozice (mužů a žen). Jelikož rozdílné habitusy mužů a žen u Kuranků jsou pokládány za samozřejmé a přirozené, iniciace umožňuje tím, že paroduje genderové rozdíly a pozměňuje okolnosti, za kterých jsou vykonávány určité činnosti spojené s genderovými rolemi, vystavit habitus na povrch z tělesného nevědomí a potvrdit jeho nevyhnutelnost ve vnímání aktérů. Jackson tvrdí, že tyto iniciační rituály

„maximalizují informace dostupné ve veškerém prostředí, aby dosáhly naplnění svého rozhodujícího poslání: vytvoření dospělého jedince a následně znovuvytvoření sociálního řádu. Tento proces nutně nezahrnuje verbální nebo konceptuální vědění; [...] spíše se odehrává tak, že lidé získávají informace prostřednictvím habitu, čímž jej zároveň formují [...]“ (1983a:335).

Řečeno jinak, iniciace u Kuranků nejsou symbolickým jednáním stojícím mimo sféru instrumentálního (tedy praktického a pragmatického); aktéři svým jednáním nereprezentují určité sdílené významy ani neodkazují prostřednictvím symbolů k „něčemu jinému“ (například pravidlům či vírám). Aktéři svým jednáním odkazují pouze k tomu, co se během iniciací odehrává – k praktické nápodobě (především genderově specifického jednání), která jim umožňuje zakoušet, rozpoznat a reprodukovat druhého v sobě samém (muže v ženě a naopak).

Shrneme-li to, co zde zaznělo na adresu individuálního těla jako aspektu těla vědomého, pak

individuálním tělem rozumím *takové smyslové zkušenosti těla-subjektu, které jsou sociokulturně predisponovány (neboť jsou ukotveny v habitu) a které jsou prostřednictvím tělesných způsobů pozornosti objektivizovatelné jako osoba, muž/žena, tělo, mysl, já, duše atd.*

2.1.2. Sociální tělo

Druhý aspekt vědomého těla, na který se Scheper-Hughesová a Locková zaměřují, nazývají sociálním tělem. Sociálním tělem označují „*symbolického užití těla jako přirozeného symbolu, jehož prostřednictvím uvažujeme o přírodě, společnosti a kultuře [...]*“ (1987:7). Vycházejíce především z prací Mary Douglasové (2002; 1970) se autorky v textu zaměřují na rozsáhlý etnografický materiál, ve kterém je tělo pojímáno jako přirozený symbol – tedy sociokulturně naturalizovaný „model pro něco“ anebo „model něčeho“, konkrétněji, nejrůznějších procesů a objektů v kulturní, sociální i biologické sféře. Například uspořádání lidského těla se svými procesy a produkty (krev, mléko, sperma, exkrementy atd.) může být použito jako metafora či jako metonymie, které naturalizují uspořádání kosmu či světa nadpřirozeného. Hlavním smyslem těla jako přirozeného symbolu je jeho schopnost dát společnosti a jejím kategoriím a hierarchiím nádech nezpochybnitelné faktičnosti, jistoty a existenciální nevyhnutelnosti.

Nicméně ve svém pozdějším textu *Vtělené vědění: Uvažování o těle v kritické antropologii medicíny* uvádí Scheper-Hughesová (1994) do koncepce sociálního těla další teoretickou orientaci. Scheper-Hughesová tvrdí, že v rámci sociálního těla by neměla být analytická pozornost soustředěna pouze na symbolický potenciál těla a tělesnosti. Analyticky je totiž také důležité zaměřit se na jedné straně na formativní potenciál lidského těla a tělesnosti pro jednání, na straně druhé na dopady jednání na lidské tělo a tělesnost. Z tohoto důvodu Scheper-Hughesová se zaměřuje na koncept habitu. Lze tvrdit, že zahrnutí tohoto konceptu do sociálního těla je logické a potřebné, nicméně bez rozpracování možných propojení a mediací se symbolickým užíváním těla jako přirozeného symbolu, se zdá být kontradiktorní (viz Asad 1997:47). Zároveň se zdá být potřebné rozpracovat i vtaž mezi individuálním a sociálním tělem, a to především ve směru, který byl načrtnut v předešlé části této kapitoly.

Koncept habitu je v sociální teorii spojován především se jménem Pierra Bourdieuho. Nicméně Bourdieu má jednoho výrazného předchůdce – Marcela Mausse. Přestože Mauss

dlouhou dobu zůstával mimo rámec zájmu sociálních a kulturních antropologů²¹, význam jeho úvah pro studium lidského těla a tělesnosti je nesporný (Asad 1993; 1997, Scheper-Hughesová 1994; Csordas 1999). O znovuoživení zájmu o Maussův inspirativní text *Techniky těla* původně z roku 1935 se svými pracemi/zapřičinil především Talal Asad (1993; 1997). Asad přesvědčivě ve svých pracích argumentuje, že Mauss se zaměřuje na lidské tělo nikoliv jako na pasivního příjemce, do kterého

„kultura vtiskává svou podobu, [...] nýbrž jako na samočinný prostředek pro dosahování řady lidských cílů – od stylů fyzického pohybu (například chůze), přes způsoby vyjadřování emocí (například stoický klid), až po druhy duchovních zkušeností (například mystické stavy) (Asad 1997:47-48, zvýraznění původní).

Nicméně, tvrdí dále Asad, aby tělo mohlo být bezprostředním „technickým“ prostředkem pro dosahování konkrétních cílů lidského života, musí být výsledkem „nahromadění naučených zdatností, které jsou závislé na autoritativních standardech a pravidelně se opakujících činnostech“ (1997:47), neboť tyto standardy a pravidelné činnosti nejčastěji tvoří to, co pokládáme za cíle našeho bytí. Řečeno jinak, to co vnímáme našimi smysly (a jak vnímáme naše tělo) je neoddelitelné od toho, co se prostřednictvím těla učíme. Abychom však Mausse namísto Douglasové pro změnu nepřivlastnili Asadovi, podívejme se na jeho text *Techniky těla*, ve kterém formuluje své pojetí habitu.

Maussův zájem o lidské tělo a tělesnost je poměrně kuriózní. Při vypracování své monumentální deskriptivní etnologie Mauss vytvořil kategorii, kterou pojmenoval *Různé* a do které zařadil ty projevy lidského jednání, se kterými si prostě nevěděl příliš rady, protože se nehodily do kategorií jiných. Nicméně později si díky vlastní zkušenosti (například s plaváním, běháním, vojenským pochodem, kopáním zákopů nebo chůzí newyorských zdravotních sestřiček) uvědomil, že to, co mají velice často společné některé formy jednání zahrnuté do této kategorie, je důraz na správné zacházení s lidským tělem.

Mauss nechápe lidské tělo jako biologickou danost, nýbrž jako výsledek vzájemného spolupůsobení fyzických, sociálních a individuálních vlivů, tedy jako jakýsi fyzicko-

²¹Toto opomenutí má především dva důvody. Na jedné straně byl Mauss opomíjen proto, že byl pokládán za pouhého Durkheimova pokračovatele. Na straně druhé, mnohem prozaičtější, byl opomíjen z toho důvodu, že nebyl žádný z jeho významných textů dlouho přeložen do angličtiny. Maussovy úvahy o lidském těle a tělesnosti se tak dostaly do povědomí antropologů zprostředkovaně, především díky Mary Douglasové (1970). Douglasová však interpretovala Mausse specifickým způsobem, který odpovídal její strukturalistické a symbolické orientaci. Paradoxní je, že i když v osmdesátých letech minulého století byly do angličtiny přeloženy Maussovy texty, zainteresovaní antropologové přesto spíše spoléhali na interpretace Douglasové, než na samotné texty, ke kterým teď měli přístup (viz Asad 1997:42-47). Ve svém důsledku Douglasové interpretace Mausse se staly téměř „kanonickými“ a Douglasová navíc začala být pokládána za Maussovu intelektuální dědičku (srov. např. Ptolhemus 1975:28-29; 1978:26, 295-296; Comaroff – Comaroffová 1992:71; Strathern 1996:9.23), což je závěr zcela chybný.

psychicko-sociální celek. Jako klíč k uchopení tohoto celku má sloužit to, co pojmenovává řeckým hexis, nebo latinským habitus. Habitus označuje soubor získaných zdatností, které se manifestují ve společensky přijatelném zacházení s lidským tělem. Dostatečně přizpůsobené (habitualizované) tělo pak představuje pro „člověka první a nejpřirozenější technický objekt, a zároveň technický prostředek“ (1979:104). Abychom pochopili, co to znamená považovat lidské tělo za technický prostředek, obraťme pozornost ke konkrétním technikám těla.

Konkrétní technikou těla je podle Maussova příkladu plavání. Mauss si všiml, že plave odlišným způsobem, než mladší generace. Maussova technika plavání stejně jako jeho vrstevníků spočívala v tom, že plaval „*prsa*“ se vztyčenou hlavou a v pravidelném intervalu nabíral vodu do úst a vyplivával ji na způsob „*parní lodi*“ (1979:99). Potápění pod hladinu v jeho generaci nebylo příliš obvyklé. Každopádně potápět se byl schopen ten, kdo se nejdříve naučil plavat. Při potápění se dbalo na to, aby byly oči zavřené. Mladší generace, všimá si Mauss, je už od útlého věku učena, aby měla pod vodou otevřené oči, neboť je to považováno za způsob, jak se děti mohou zbavit strachu z vody. Děti jsou tak schopny se potápět a dívat se pod vodou dříve než se naučí plavat. Maussův styl plavání mladší generace nahradila především různými variantami „*kraulu*“ a nabírání vody do úst a její následné vypouštění bylo mladší generací úplně opuštěno (1979:98-99).

Na tomto jednoduchém příkladu konkrétní techniky těla se Mauss pokouší demonstrovat, že lidské tělo je primárním technickým prostředkem pro dosažení konkrétního cíle (pohybu ve vodě). Zároveň však poukazuje na fakt, že tělo – aby mohlo být takovýmto prostředkem – musí být předmětem určitého procesu, ve kterém jsou utvářeny jeho dispozice pro praktické zdatnosti (a ke kterému v uvedeném příkladu odkazuje jako ke generačním rozdílům ve stylu plavání). Tedy techniky těla jsou zároveň i takové činnosti, které v konkrétním systému výchovy a vzdělávání jsou považovány za efektivní, prestižní a tradiční, a tedy i hodny přenášení a reprodukce (viz Mauss 1979:101-104).

Kromě plavání, které zařazuje do kategorie technik pohybových činností, rozebírá Mauss například techniky narození a porodnictví, techniky péče o novorozence, techniky spánku a odpočinku, anebo techniky vlastní péče o tělo (hygieny, očisty, plivání, kašláni atd.) (viz 1979:110-119). V závěru svého textu se však Mauss zaměřuje na „abstraktnější“ fenomény, a poukazuje na to, že techniky těla mohou být konstitutivní také pro náboženství:

„Nevím, zda-li jste věnovali pozornost tomu, na co můj přítel Granet poukázal svým zkoumáním taoismu, taoistických tělesných technik a konkrétně technik dechu. Já jsem studoval natolik sanskrtské texty týkající se jógy, abych se mohl domnívat, že ty samé věci se objevují v Indii. Pevně věřím, že v samých základech všech našich mystických stavů působí techniky těla [...].“

Proto se domnívám, že to jsou nevyhnutelně biologické prostředky, co nám umožňuje vstupovat do „komunikace s Bohem““ (1979:122)

Asadův žák, Charles Hirschkind (2001), ve svém textu *Etika poslechu: Kázání na magnetofonovém zvukovém záznamu v současném Egyptě*, se zaměřil na konstitutivní techniky těla v současném islámu. Konkrétně se věnoval praktikám poslechu kázání, které jsou na magnetofonovém pásku dostupné mladým muslimům v dnešním Egyptě. Hirschkind tvrdí, že poslech těchto nahrávek je způsobem, jak získávat „*eticky odpovídající sensorium*“ (2001:624), které umožňuje mladým mužům v sekularizujícím se světě egyptské společnosti žít jako zbožní muslimové. Eticky odpovídajícím sensoriem Hirschkind nemyslí pouze kognitivní dispozice aktivované činnostmi (sluchových) orgánů, nýbrž tělo jako celek, jako „*syntézu disciplinovaných morálních reflexů*“ (2001:624). Poslech kázání totiž podle Hirschkinda nelze považovat za pasivní konzumaci zvuku. Kázání nesou určena bedlivému sluchu, nýbrž srdci jako místu, ze kterého klíčí individuální zbožnost a morálka islámu. Jelikož je poslech technikou, která autoritativním způsobem dělá z těla prostředek pro dosahování oddanosti Bohu, pak vhodnost těla jako prostředku se nutně manifestuje v činnostech, které poslech doprovází – hlasité opakování, komentování, gestikulace, vystavování emocí. Svůj článek Hirschkind uzavírá tvrzením, že techniky těla nám umožňují pochopit, že náboženství může být „*založeno na vtělených schopnostech jako jsou gesta, pocity a řeč, spíše než na poslušnosti k pravidlům nebo víře v doktrínu*“ (2001:632). Konečně, lze tak tvrdit, že Hirschkindův text etnograficky ilustruje to, co Mauss opatrně nastínil v závěru svých *Technik těla*.

Vraťme se však ještě k vymezení habitu. Maussova dialektika praktického rozumu – prakticky přenášeného vědění (vědět jak), které produkuje sociokulturně i biologicky odpovídající tělo – a těla jako prostředku jednání má své důležité místo i v pojetí habitu u Bourdieuho (1977, 1990). Tuto dialektickou vlastnost Bourdieuho pojetí habitu jsme navíc zmínili již v předešlé části, kdy jsme rozebírali fenomenologické práce Csordase a Jacksona.²² Vlastními Bourdieuho slovy:

„Habitus, trvale zavedený generativní princip usměrněných improvizací, produkuje jednání, které směřuje k reprodukci pravidelností imanentních v objektivních podmínkách produkce tohoto

²² Csordas zároveň také akcentuje to vymezení habitu, ve kterém Bourdieu říká, že habitus lze chápat jako „*systém trvalých, přenositelných dispozic, které, integrující minulé zkušenosti, fungují v každém okamžiku jako matrice vnímání, hodnocení a činnosti [...]*“ (1977:83, zvýraznění původní); nebo „*subjektivní, ale nikoliv individuální systém vnitřněných struktur, schémat vnímání, pojetí a činností společných všem členům stejné skupiny nebo třídy, který vytváří nezbytný předpoklad pro všechny objektivizace a uvědomění*“ (1977:86). Je na místě zdůraznit, že Bourdieu se vyhýbá explicitním a ustáleným definicím svých pojmů. Namísto toho používá otevřené koncepty, tedy takové, spíše definuje konkrétní analytické užití (viz Wacquant – Bourdieu 1992). Toto platí samozřejmě i o konceptu habitu.

generativního principu [...]“ (1977:78).

Habitus v Bourdieuho podání si lze nejjednodušeji představit jako lidské tělo, které ztělesňuje sociální postavení aktéra tím, že mu propůjčuje určitý systém dispozic k vnímání, hodnocení a jednání, které odpovídají jeho postavení. Dispozicemi Bourdieu (viz 1977:72 n1) rozumí na jedné straně sedimenty minulých činností, které je lidské tělo schopno oživit z nevědomí bez nutnosti konceptuálního myšlení. Proto například Marcel Mauss mohl plavat bez toho, aniž by se to pokaždé musel znova učit, aniž by četl před tím nějaký plavecký manuál, aniž by znal všechny styly plavání, anebo aniž by přemýšlel o tom, jaký pohyb je nutné v určitý moment udělat. Za druhé, dispozice mohou mít podobu sklonů, tendencí, náchylností a inklinací těla jednotlivce při konkrétních činnostech. A tak Mauss spíše plaval prsa než kraul, protože byl odmalička učen tomuto stylu plavání a pokládal ho za přirozený. Čtenáři této práce, předpokládám, budou spíše preferovat mít zavřené oči, když se ponoří pod hladinu, protože si zvykli plavat v chlorované nebo špinavé vodě, a oči otevírají pouze v případě, mají-li plavecké brýle. Abychom uvedli serióznější, i když zjednodušený příklad, navíc přímo z Bourdieuho (1984) studie *Distinction*, pak francouzský dělník bude mít spíše dispozice k tomu, aby hrál fotbal, pil a chutnalo mu běžné červené víno a cítil se dobře za tónů harmoniky, kdežto továrník bude mít spíše dispozice k jízdě na koni, konzumaci šampaňského a hře na klavír.

I když Maussovo a Bourdieuho pojetí habitu se zdají být na první pohled v mnoha ohledech totožná, existují mezi nimi určité rozdíly. Především, jak zdůrazňuje Bourdieuho přední žák a vykladač Loïc Wacquant v jejich společné práci (1992), pojetí habitu jako vtělených dispozic je analyticky přínosné pouze, pokud bereme v úvahu určité sociální pole, ve kterém je habitus ukotven. Sociální pole, neboli sociálně-kulturní prostředí,²³ si lze představit jako silový prostor, jenž je strukturován vztahy mezi určitými pozicemi. Silový proto, protože pozice na sebe navzájem působí, jsou v neustálém konfliktu a vyjednávání, a vnucují se všem, kdo v poli participují. Objektivita vztahů mezi pozicemi v rámci pole je pak dána distribucí zdrojů (především materiálních) a prostředků umožňujících přivlastnit si v daném poli omezené (a tudíž vzácné) objekty či hodnoty (viz Wacquant 1992:7, 11, 16-19; 2002:72-74). Pole a vztahy, kterými je utvářeno, si lze například představit jako uspořádání hráčů soupeřících fotbalových týmů k aktuální pozici míče na hřišti a možnosti vsítit/nedostat branku. Pole je vždy konkrétním usprádaním vztahů, sil a mocí, tedy není je možné ztotožňovat ani s Maussovou generalizující společností, ani s konkrétní sociální strukturou

²³ V této práci používám rovnocenně k Bourdieuho technickému termínu sociální pole i méně vytříbené označení sociálně-kulturní prostředí.

společnosti. Dalším podstatným rysem pole je jeho autonomie, tedy schopnost odpoutat se od vnějších vlivů a prosadit způsoby hodnocení polí pronikajících a sousedících (viz Wacquant 2002:74). Habity jako vtělené dispozice, jsou pak designovány pozicemi a jejich vztahy v rámci určitého sociálního pole, čímž zpětně zaručují poli jeho existenci. Vrátime-li se k příkladu fotbalu, pak určité pozice, které zastávají jednotliví hráči, rozhodčí a trenéři, vybavují aktéry určitými dispozicemi pro hru, a aby bylo možné vůbec hrát, tedy dosáhnout branky, ubránit branku před vstřelením gólu, zajistit, aby se utkání hrálo podle pravidel, efektivně organizovat tým podle situace utkání atd.

Další různicí, i když méně zřetelnou, mezi Maussovým a Bourdieuho pojetím habitu, je to, že Bourdieu považuje habitus zároveň i za významovou strukturu, kdežto Mauss jej považuje za bytostně nesymbolický (srov. např. Asad 1993, 1997). Řečeno jinak, podstatu habitu v Maussově pojetí nelze hledat v jeho schopnosti reprezentovat činnosti, představy, víry atd. Cílem habitu je umožnit nám plavat, nikoliv reprezentovat plavání, budeme-li se stále držet stejného příkladu. Bourdieu sice podobně jako Mauss nevidí podstatu habitu v jeho symbolické kapacitě, nicméně, jelikož habitus je vždy ukotven v určitém sociálním poli, lze jej považovat za vtělený význam či hodnotu.²⁴ Krom toho, jak bylo řečeno výše, habitus jako vtělené dispozice negenerují pouze činnosti, nýbrž i vnímání a hodnocení. Genezi určitých významů lze proto hledat v dialektice mezi polem a habitem, neboť „objektivní“ existence významů je umožněna tím, že jsou ztělesněny ve vnímání a hodnocení, jak ukazuje ve svém příkladu vymítání démonů i Csordas. Konečně, predisponované tělo jednotlivce může být považováno za významuplné, pokud jsou dispozice v dokonalé harmonii s pozicí, která je aktérovi připsána v rámci konkrétního pole, případně, pokud tělesné dispozice a pole jsou v zásadním rozporu.

Toto pojetí habitu by v našem příkladu s plaváním hypoteticky umožnilo Marcelu Maussovi nejen plavat, ale i vnímat a hodnotit své vlastní tělo jako (ne)dostatečně přizpůsobené plavání – významuplná se zde stává především samotná fyzická konstituce těla a její vlastnosti²⁵. Zároveň by toto pojetí habitu umožnilo příslušníkům Maussovy generace

²⁴ Toto tvrzení se může zdát v určitém rozporu s Jacksonovým užitím habitu, jak jsme jej rozebírali v části věnované individuálnímu tělu. Nicméně, podíváme-li se na Jacksonův (1983a) text pozorně, uvědomíme si, že cílem praktické nápodoby habitů není reprezentovat určité sdílené významy, nýbrž prakticky ustanovit odlišnosti mužů a žen, které jsou významuplné z hlediska reprodukce sociálního řádu u Kurankoů. Totéž tvrdí Bourdieu (1977; 2000) v případě Kabyľů, společnosti která podobně jako Kurankové nemá ustanovený specializovaný vzdělávací systém, a spoléhá na implicitní pedagogii těl, fungující na základě nápodoby držení těla, gest, výrazu tváře, stylů chůze, intonace řeči a reprodukovanou celou skupinou a prostředím.

²⁵ Sociolog Chris Shilling (1993) proto mluví bourdieuovsky o lidském těle jako o fyzickém kapitálu, čímž zdůrazňuje, že tělo může být pojímáno jako forma určitého vlastnictví zdrojů, která je využitelná v situaci, kdy harmonizují tělesné dispozice a pozice v rámci sociálního pole. Zapojování těla do fyzického kapitálu je postupné a jeho význam roste se schopnostmi aktéra jej využít: „*Budování fyzického kapitálu odkazuje*

pokládat jej za ztělesněnou plaveckou dovednost, například za „závodního plavce“, samozřejmě pokud by fyzická konstituce jeho těla, jeho dovednosti a prostředí, v němž se fyzická konstituce obnažuje a dovednosti projevují (například plavecké závody), odpovídaly patřičným kategoriím vnímání a hodnocení jejich generace. Pro nepříliš zdatné plavce Maussovy generace, kteří by se však snažili své nedostatky v plavání skrýt, by mohlo být smysluplné napodobovat Maussovy činnosti během plavání. Navíc, pokud by pokládali Mausse za zdatného plavce, pak význam jejich napodobování nemusí být pouze ve skrývání nedostatků, nýbrž i ve snaze se něco přiučit a zlepšit své vlastní plavecké dovednosti.

Abychom však nemluvili pouze na rovině teoretického příkladu, podívejme se na Jaffeeho (1997) text *Rabínská ontologie psaného a mluveného slova: O učednictví, transformativním věděním a živoucím textu Tóry*. V této analýze se Jaffee zaměřuje na gramotnost a ústní podání v rabínském judaismu. Jaffee zdůrazňuje, že v rabínském judaismu náboženské věděním bylo autorizováno třemi hlavními způsoby ztělesňování širší koncepce Tóry, která byla považována za „*ontologický základ světa*“ (1997:527). Kromě psaných svitků Mojžíšovy Tóry a ústně předávaného rabínského učení za třetí hlavní způsob autorizace bylo možné považovat „*osobnost rabínského mudrce*“ (1997:527), neboť ten „*zpodobňoval Tóru svým vlastním bytím*“ (1997:529). Tato vtělená autorita mudrců se projevovala především v rámci systému učednictví. Učednictví umožňovalo učedníkovi získat nové schopnosti a proměnit vlastní osobnost, a to především tím způsobem, že napodoboval a následoval mistra ztělesňujícího Tóru. Učedníkovo napodobování a následování se zaměřovalo především na mudrcovy činnosti, memoraci jeho učení, vyprávění o jeho skutcích, anebo dokonce na psychologickou identifikaci, jež mohla vést až k podrobení se fyzické disciplíně a sexuální důvěrnosti (viz 1997:531).

Jaffee ve své analýze učednictví v rabínském judaismu prokazuje vzájemnou závislost mezi lidským tělem jako prostředkem jednání a lidským tělem jako prostředkem významu. Jaffee ukazuje, že habitus jako nahromadění naučených pohybových, smyslových a emočních schopností nabývá v konkrétním poli (zde v učednictví rabínského judaismu) podobu významové struktury. Proces získávání schopností a ustanovování dispozic prostřednictvím nápodoby náboženských specialistů, je podmíněn náboženskou autoritou a mocí (konceptí Tóry), které dělají habitus mudrců významuplným a které z něj zpětně čerpají nevyhnutelnost.

Zdůrazníme-li Bourdieuho pojetí habitu jako významové struktury, ve kterém je řád

k formování těla způsoby, které jsou v rámci sociálního pole pokládány za hodnotné, kdežto přeměna fyzického kapitálu odkazuje k převedení tělesné participace v zaměstnání, volném čase a dalších činnostech na jiné formy kapitálu“ (Shilling 1993:127), především na kapitál symbolický.

jednání vklíněný do řádu významu a ve kterém jsou tělesné dispozice srostlé s vtěleným významem, teprve pak se můžeme pokusit rozpracovat jeho vztah k pojetí těla jako přirozeného symbolu. To rozpracovala Mary Douglasová (1970) ve své studii *Přirozené symboly: Zkoumání kosmologie*. I když je tato studie značně nekoherentní a zmatečná²⁶, je některými antropology považována za jeden ze zakládajících textů antropologie těla (srov. např. Benthall 1975; Locková 1993). Čtou-li čtenáři *Přirozené symboly* z roku 1970 prizmatem antropologie těla, pak se zaměří především na důraz Douglasové, který přisuzuje lidskému tělu a tělesnosti v symbolických procesech. Douglasová se ve studii zaměřuje na lidské tělo a ty jeho produkty, kterým je v konkrétním kulturním rámci přisuzován symbolický význam (symbolismus těla), a tedy se zaměřuje na téma, které zpracovala ve své předešlé studii *Čistota a nebezpečí* (1964). Podle Douglasové například Dinkové věří, že během určitých rituálů, může skrze lidské tělo komunikovat bůh Maso. Během transu, je tělesným projevům přisouzen symbolický význam, a osoba je tak pokládána za vtělené božstvo. Jiný příklad, který Douglasové uvádí, je fyzický zjev kontrakulturní mládeže a hippies v šedesátých letech 20. století, především jejich dlouhé a neupravené vlasy, symbolizující odpor proti tehdejšímu společenskému řádu. Na druhé straně však Douglasová nabádá čtenáře, aby si uvědomili, že *Přirozené symboly* nejsou pouze o symbolismu těla. Fyzické tělo se svými produkty totiž zároveň umožňuje poskytnout model pro uspořádání sociálních kategorií a kulturních reprezentací (tělo jako reprezentace).

Ve svém úvodu z roku 1982 se Douglasová snaží *Přirozené symboly* do určité míry oprostít od čtení prizmatem antropologie těla. Proto hned v úvodu zdůrazňuje argument, podle kterého existují pouze sociálně artikulované symboly (viz 1982:XIX-XX). Abychom pochopili, zdali a jak mohou být lidské tělo a tělesnost společensky naturalizovány v prostředek významu (a stát se přirozeným symbolem) je nutné nejdříve prozkoumat celý symbolický systém a především uspořádání společnosti. Uspořádání společnosti totiž nejen determinuje podobu symbolického systému, nýbrž se v něm zrcadlí. Douglasová odvážně tvrdí, že veškerá lidská kolektivní uspořádání lze rozdělit podle dvou principů (viz 1996:54-68). Prvním je skupina (group), které lze jednoduše rozumět jako principu sociální organizace. Druhým je mřížka (grid), kterou můžeme chápat jako princip sociální strukturace či stratifikace.

²⁶ Na nekoherentnosti a zmatečnosti knihy se do značné míry podepsaly úpravy, které Douglasová udělala v reediciích knihy, která původně vyšla v roce 1970. Například pro britskou reedici z roku 1973 Douglasová napsala nový úvod, vyškrtla jednu kapitolu a několik dalších kapitol přepracovala. V roce 1982 vyšla americká reedice knihy, pro kterou Douglasová napsala nový úvod, ve kterém uvádí nejen odlišné téma knihy oproti předešlým vydáním, ale i předkládá nový argument. Konečně, v roce 1996 píše Douglasová nový úvod pro zatím poslední reedici, ve kterém čtenáři opět předkládá pozměněné téma a argument *Přirozených symbolů*.

Podívejme se pro názornost na příklad tzv. malé skupiny, tedy společnosti, která je utvořena na principu skupiny a téměř postrádá princip mřížky. V tomto případě se jedná o takový typ společnosti, který má sice jasně vytýčené hranice prostřednictvím sociální organizace (my – oni), ale který téměř postrádá vnitřní diferenciaci. Podle Douglasové tento typ společnosti nalezneme u nejrůznějších náboženských, ale i politických herezí, anebo u afrických Nilotů. Pro tento typ společnosti je charakteristický symbolický systém, založený na dualismech dobra a zla; ochraňujících bohů a zlodušských démonů; na strachu z čarodějnictví a z druhých, nepatřících ke skupině; a na rituálech čistoty a honech na čarodějnice. Právě v tomto typu společnosti hraje tělo významnou roli jako prostředek symbolického vyjádření, jako přirozený symbol. Tělo jako reprezentace je zde především důležitým nástrojem pro vymezování hranic společnosti. Celistvost skupiny je metaforicky ztotožněna s celistvostí těla. V případě symbolismu těla je značný význam přisouzen hranicím těla – tělesným otvorům a všemu, co do těla vstupuje (například potrava a nadpřirozené substance) nebo z něj vychází (exkrementy, menstruační krev, zlí duchové atd.).

Nehledě na nedostatky v argumentaci Douglasové, z hlediska konceptu sociálního těla je důležité její tvrzení o nutnosti zaměřit se na sociální kontext, ve kterém je artikulován význam těla a tělesnosti, případně ve kterém jsou tělo a tělesnost redukovány na symbolické vyjádření. A konkrétněji tvrzení, že čím větší je kladem důraz v určitém sociálním kontextu na sociální kontrolu a na vymezování vnějších a vnitřních hranic, tím pravděpodobněji bude uspořádání společnosti naturalizováno prostřednictvím těla jako reprezentace (*hlava státu, církev jako tělo, policie jako imunitní systém* atp.) a tím pravděpodobněji fyzické tělo bude kontrolovatelné prostřednictvím symbolismu (viz 1996:XXXV, 71). Z hlediska našeho rozpracování konceptu sociálního těla, lze dokonce tvrdit, že tělo jako přirozený symbol není artikulováno na základě dále nerozlišeného typu společenského uspořádání (skupina – mřížka), nýbrž přímo v konkrétní konfiguraci sociálního pole, tedy i konkrétními mocenskými vztahy a systémem autority. A lze dokonce tvrdit: transformace živoucího těla ve vtělený význam a radikálněji v rozpoznatelný a klasifikovatelný znak, symbol, či pouhý obraz, může za určitých okolností (pedagogický systém, média, zdravotnické technologie) sloužit k formování individuálních tělesných zkušeností druhých.

Pokusme se shrnout naše rozpracování těla sociálního. *Za prvé sociální tělo lze pokládat za habitus – kolektivně sdílené nahromadění získaných pohybových, smyslových a emočních schopností a dispozic pro tyto schopnosti, který je zároveň sociokulturně formován a sociokulturně formativní v rámci konkrétního sociálního pole. Za druhé sociálním tělem lze*

označit objektivizace individuálního těla vzniklé prostřednictvím somatických způsobů pozornosti. V rámci somatických způsobů pozornosti je individuální tělo objektivizováno (a tudíž transformováno na tělo sociální) následovně: a) nesymbolicky jako prostředek činností, které jsou považovány za efektivní a tradiční (techniky těla); b) kvazi-symbolicky jako vtělený význam či hodnota, které jsou historicky ustanoveny na základě korelace mezi vtělenými dispozicemi a pozicí v rámci sociálního pole; a za c) symbolicky jako rozpoznatelný a klasifikovatelný znak (přirozený symbol), odvozený z mocenských vztahů a systému autority v rámci konkrétního sociálního pole, který umožňuje na jedné straně naturalizovat uspořádání tohoto pole, na straně druhé usměrňovat vtělenou zkušenost v rámci tohoto pole.

2.1.3. Tělo politické

Posledním aspektem vědomého těla, který Scheper-Hughesová a Locková rozebírají je tělo politické. Společně tvrdí, že „vztah mezi individuálním tělem a společností zahrnuje více, než pouze metafory a kolektivní reprezentace přírodního a kulturního. Tento vztah se totiž dotýká moci a kontroly“ (1987:23). V předešlé podkapitole jsme mluvili o schopnosti těla naturalizovat biologický/sociální/kulturní řád a jeho kategorie a o schopnosti těla tento řád a kategorie prakticky uskutečňovat a v jistých případech reprodukovat. Návrh Scheper-Hughesové a Lockové zaměřit se na problém moci v těchto projevech sociálního těla můžeme vznést i u dalších projevů, které jsme v předešlé podkapitole diskutovali. Navíc si můžeme připomenout práce Mause, Bourdieuho i Jaffeeho, ve kterých se dotýkají otázek kontroly, vzdělávání, autority atd.

Stavíce na výše uvedeném tvrzení o konstitutivní roli moci ve vztahu mezi tělem (individuálním i sociálním) a širším sociálně-kulturním prostředím, Scheper-Hughesová a Locková ve svých navazujících textech vznášejí dvě otázky, které jsou analyticky důležité pro pochopení role politického těla: „*Jaký druh těla společnost chce a potřebuje?*“ a „*Jaký druh společnosti si tělo přeje, potřebuje, o jakém druhu společnosti tělo sní?*“ (Scheper-Hughesová 1994:232; Locková – Scheper-Hughesová 1996:63-64). Aby zodpověděly tyto otázky, přinášejí do koncepce těla politického foucaultovskou inspiraci a vlastní perspektivu kriticky orientovaných antropoložek medicíny (srov. např. Locková – Scheper-Hughesová 1996; Scheper-Hughesová 1992, 1994; Scheper-Hughesová – Locková 1987). Je zřejmé, že jak pro dílo Michela Foucaulta tak pro kriticky orientovanou antropologii medicíny jsou klíčové právě otázka a analýza moci. Soustředíme-li se na první otázku, pak tělo politické odkazuje především k „*regulaci, kontrole a dohlížení na těla (individuální i kolektivní) v rámci*

reprodukce a sexuality, v práci a volném čase, v nemoci a dalších projevech lidského života považovaných za deviantní a odlišné“ (Scheper-Hughesová – Locková 1987:7-8). Zdá se, že v tomto případě Scheper-Hughesová a Locková zdůrazňují to, co Foucault (1990) vymezil jako biomoc, či konkrétněji jako bio-politiku populace. Zjednodušeně řečeno Foucault chápe biomoc jako něco, v čem se klade důraz na život, co se podílí na kultivaci života a co ve svém konečném důsledku integruje život do politických a byrokratických struktur, do mocenského systému autority (viz Parusníková 2000). Konkrétně bio-politika populace se

„zaměřuje na tělo člověka jako příslušníka biologického druhu; na tělo, které je prostoupené mechanismem života a které slouží jako základna biologických procesů: plodnosti, porodnosti a úmrtnosti, zdravotního stavu, délky trvání života, dlouhověkosti a všech podmínek, které způsobují proměnu těchto procesů.“ (Foucault 1990:139)²⁷

Nicméně v případě první otázky „Jaký druh těla společnost chce a potřebuje?“ Scheper-Hughesová a Locková také zdůrazňují, že sociálně-kulturní prostředí lze nahlížet jako „[...] disciplíny, které poskytují kódy a sociální skripty pro domestikaci jedince zaručující jeho přizpůsobení se potřebám sociálního a politického řádu“ (1987:26). Zdá se, že v tomto případě Scheper-Hughesová a Locková zdůrazňují druhý aspekt biomoci, který Foucault (1990) označuje jako anatomo-politiku lidského těla. Podle Foucaulta se anatomo-politika „zaměřuje na tělo jako stroj: na jeho podřizování disciplíně, rozvíjení jeho zdatnosti, využívání jeho sil, souběžný růst jeho užitečnosti a poslušnosti a jeho integraci do systému administrativní a ekonomické kontroly“ (1990:139).

Stejně jako práce Douglasové i práce Foucaulta zabývající se otázkou těla a tělesnosti byla podrobena rozsáhlé kritice z nejrůznějších teoretických orientací v rámci antropologie a sociologie těla. Například sociolog Bryan Turner (1992, 1996) kritizuje Foucaulta na jedné straně za jeho podcenění fenomenologie, tedy za nedostatečný zájem o zkušenost těla-subjektu. Na straně druhé Turner kritizuje Foucaulta za přílišné zdůraznění role diskurzu, tedy zjednodušené pojmání těla a tělesnosti jako efektu disciplinující moci jazyka a vědění. Turnerův jmenovec, marxisticky orientovaný antropolog Terence Turner (1994) zase kritizuje Foucaulta za to, že jeho pojetí těla je bezkrevné. Jinak řečeno, Foucault pojímá lidské tělo jako abstraktní a pasivní subjekt všemohoucích ale nespecifikovaných transhistorických sil (jako je diskurz a moc). Nicméně, Foucaultovy analýzy jsou košaté a rozsáhlé, což může svádět k zásadním zjednodušením. Konkrétní korektiv jak k těmto kritikám tak vlastním

²⁷ V textu vycházím především z anglického překladu prvního dílu (1990) Foucaultovy stěžejní práce *Dějiny sexuality*, který se zdá být přesnější než překlad český. Český překlad *Dějin sexuality* (I-III) (1999, 2003a, 2003b) používám pouze v případech, kdy odpovídá významu anglické verze a je srozumitelný z hlediska jazykového.

Foucaultovým úvahám je možné nalézt v Asadových (1993) studiích shromážděných v knize *Genealogie náboženství: Rozum a disciplína v křesťanství a islámu*, ve kterých, kromě Mause, je zjevná právě foucaultovská inspirace.

Ve svých analýzách středověkého křesťanství, především v jeho řeholní podobě, Asad (1993) ukazuje, že moderní křesťanství se svým důrazem na víru, zvnitřnění a privatizaci výrazně liší od křesťanství středověkého. Středověké křesťanství místo víry zdůrazňovalo spíše vlastnosti či ctnosti, kterých bylo možné dosáhnout disciplinací těla a smyslů v rámci některého z řádů, například svátostí pokání, asketismem, manuální prací, pokorou (podřízením se duchovní autoritě) ale i sebetřýzněním a fyzickou bolestí. Podle Asada, je za prvé nutné si uvědomit, že tělo a tělesnost, i když pojímané negativně, nepředstavovaly v středověkém křesťanství překážku na cestě k Boží pravdě. Naopak, ta mohla být odhalena nebo se k ní bylo možné přiblížit skrze tělo, samozřejmě, pokud bylo podrobena určité autoritativní technice (například pokání nebo sebetřýznění) (viz 1993:110). A za druhé, diskurz o Boží pravdě mohl projevovat svou moc a zakládat subjektivitu (ctnostného křesťana toužícího po pokoře) pouze na základě existence těchto technik těla. Je třeba zdůraznit, že

„formování/transformování morálních dispozic (křesťanských ctností) nezáviselo pouze na schopnosti představitosti, vnímání a nápodoby [...]. Spíše bylo závislé na určitém programu disciplinačních praktik. Obřady předepsané tímto programem nevyvolávaly anebo nevolňovaly univerzální emoce. Jejich cílem bylo vytvořit a reorganizovat odlišné emoce – touhu (cupiditas/caritas), skromost (humilitas), pocit viny (contritio) –, na nichž byla závislá poslušnost k Bohu jako klíčová křesťanská ctnost.“ (Asad 1993:134, zvýraznění původní)

Inspirován Foucaultem, Asad ve svých analýzách ukazuje, že tělo není produktem jakési transhistorické moci či že by bylo pouhým efektem diskurzu. Asad sice tvrdí, že moc je konstitutivní pro středověké křesťanství, ale jde o moc historicky situovanou. To samé platí pro diskurz. Ten se sice podílí na formování tělesných dispozic, ale formativní proces není jednosměrný. Těla nejsou pouze efektem, nýbrž prostředkem, jak jsme o to mluvili v předešlé podkapitole o sociálním těle. Asad také zdůrazňuje, že moc a diskurz ve středověkém křesťanství jsou nemyslitelné bez existence disciplinárních programů církve (respektive církevních řádů) zaměřených na kultivaci křesťanských ctností (tělesných dispozic, emocí a činností). Řečeno jinak, aby bylo vůbec možné získat či reprodukovat tyto ctnosti, musela zde být určitá autoritativní technologie v podobě disciplinačního programu.

Z teoretického hlediska je možné označit moc analyzovanou Asadem ve středověkém

křesťanství jako biomoc, navíc uplatňující se v obou svých aspektech.²⁸ Na jedné straně je tu bio-politika, která už od raného křesťanství především prostřednictvím komunalismu, liturgie a diskurzu o hříchu a spáse (srov. Brown 2000) formulovala křesťanstvo jako distinktivní společenství (odtud snad i přirozený symbol církve jako těla), které je jako jediné schopné balancovat na hranicích „lidské přirozenosti“. Na straně druhé tu je samozřejmě anatomo-politika, roztáčeající soukolí disciplinačních programů umožňujících instalovat křesťanské ctnosti do individuálních těl, které se od této chvíle mohou stát prostředkem emancipace duše.

Na základě snahy rozpracovat vztah mezi jednotlivými aspekty vědomého těla se domnívám, že je možné a přínosné aplikovat Foucaultovo pojetí bio-politiky – chápané především jako regulativní kontrola (governmentality) – na proces formování habitů. Jak zdůrazňuje Bourdieu, aktéři konkrétní skupiny či třídy sdílí praktické, kognitivní a percentuální dispozice a schopnosti. A společné/rozdílné charakteristiky habitu odpovídají nevyhnutelnosti života, respektive „podmínkám a projevům života“, které jsou však ustanovovány v konfiguraci určitého sociálního pole umožňujícího/znesnadňujícího přístup k distribuci zdrojů a prostředků. Jak jsme zmínili v předcházející podkapitole, sociální pole je především silový prostor prostoupený konflikty, vyjednáváním a donucováním. A díky i Jacksonově analýze můžeme vyvozovat, že holý život, genderové rozdíly, dělba práce, míra autority, přístup k vlastnictví atd. to vše je zahrnováno do podmínek a projevů života, které si nárokuje například škola, sociální třída nebo komunita. Tyto podmínky a projevy života jsou tedy hlavním arbitrem vtělených dispozic jednotlivce.

Tělo politické zaprvé označuje regulativní kontrolu nad podmínkami a projevy života, která umožňuje proces formování habitů.

Zároveň se domnívám, že je možné a přínosné Foucaultovo pojetí anatomo-politiky lidského těla – chápané především jako disciplinační moc – aplikovat na proces objektivizace individuálních zkušeností těla-subjektu. Jak zdůraznil původně Mauss, přizpůsobenost těla jako prostředku určitých technik pro dosahování cílů lidského života je odvislá od systémů výchovy a vzdělávání. A tyto systémy, jejichž cílem je „udělat tělo užitečným“ (1979:109),

²⁸ Foucault sice mluví o biomoci především s nástupem modernity, nicméně, jak ve své studii *Homo Sacer: Vladařská moc a holý život* ukazuje italský filosof Agamben (1998), biomoc se neopírá pouze o politickou definici života (v případě moderny lidské biologie), ale i o svrchovanou moc definujícího. Z tohoto pohledu – na který se Foucault díky odmítnutí klasického pojetí moci založené na právně-institucionálním modelu příliš nesoustředil – moc se zaměřuje na tělo jako zdroj či prostředek života, který je nutné disciplinovat na individuální rovině a regulovat na rovině kolektivní, vždy, pokud existuje svrchovaný vykonavatel (*polis*, vladař, stát, církev, atd.). V určitých ohledech sám Foucault naznačuje, že mechanismy biomoci nejsou jen doménou modernity. Ve své analýze vynalézání sexuality například zmiňuje, že diskurz o sexualitě do určité míry krystalizuje z křesťanské praxe pokání (viz 1999, 2003a, 2003b). A jsou to především tyto ohledy, které inspirovaly Asada k dalšímu rozpracování.

staví především na tréninku, prestiži a autoritě (viz 1979:102). Od Bourdieuho jsme se poučili, že v sociálně-kulturních prostředích, ve kterých vzdělávací systém není institucionalizovaný, disciplinace těla je závislá na implicitní pedagogii. Ta je uskutečňována nápodobou gest, držení těla a zaručena „*celou skupinou a celým symbolicky strukturovaným prostředím*“ (1977:87). A konečně, jak ukázala Douglasová (i když ne zcela přesvědčivě), tělo redukované na znak není pouze projevem formálního diskurzu sociální kontroly, ale i konstrukcí zasahující a formující individuální zkušenosti.

Za druhé lze tělem politickým označovat disciplinární moc, která dělá možnými somatické způsoby pozornosti; řečeno jinak, která umožňuje objektivizovat žitou zkušenost prostřednictvím technik těla, vtěleného významu či případně prostřednictvím naturalizující reprezentace.

Abychom zodpověděli druhou otázku: „Jaký druh společnosti si tělo přeje, potřebuje, o jakém druhu společnosti tělo sní?“, měli bychom podle Scheper-Hughesové a Lockové nahlížet žitou zkušenost v rámci individuálního těla jako „*místo osobního odporu, kreativity a boje*“ (Locková – Scheper-Hughesová 1996:70; Scheper-Hughesová 1994:232; Scheper-Hughesová – Locková 1978:31). Podle autorek, v hierarchizovaných a stratifikovaných společnostech skupiny utiskovaných, marginalizovaných a zbavených moci (jako jsou dělníci, ženy či náboženské menšiny) užívají svá těla k tomu, aby reagovali na složité podmínky, ve kterých žijí. „*Negativní a rozporuplné postoje, pocity strachu, odcizení, frustrace, zlosti, vzteku, smutku a ztráty*“ (Scheper-Hughesová 1994:233), to vše jsou zkušenosti, které hluboce koření v tělech a které využívají bezprostředně dostupné kulturní objektivizace jako například nemoc, čarodějnictví, trans či náboženskou utopii (viz Locková 1993:140-146; Locková – Scheper-Hughesová 1996:64-70; Scheper-Hughesová 1992; 1994; viz také Comaroffová 1985; Comaroff – Comaroffová 1992:69-91). Nicméně, autoři jako Scheper-Hughesová, Locková či Comaroffovi zdůrazňují, že zkušenosti marginalizovaných skupin, vyrůstající na tělesných dispozicích a využívající lokálních kulturních objektivizací, mohou fungovat jako prostředky odporu a kontrahegemonických strategií²⁹. Odpor a vzdor pak směřuje především proti dominantním způsobům kontroly, dohlížení a regulace, uplatňujícím se v širších sociopolitických a ekonomických kontextech, jak jsme o tom mluvili v úvodu této kapitoly, kdy jsme se zmínili o příkladu námezdních dělníků a zemědělců

²⁹ Koncept hegemonie (hegemony) a kontrahegemonie (counter-hegemony) rozpracoval především Raymond Williams (1976, 1977). Za kontrahegemonickou strategií lze pokládat takovou formu vzdoru, která se zaměřuje na podmínky lidské existence, tedy na veškeré sociální dění prakticky organizované podle dominantních hodnot a významů. Cílem tohoto vzdoru, tak není například politická změna či změna ekonomických poměrů, ale redefinování celkových podmínek lidské existence.

zároveň sužovaných a rebelujících nervozitou.

Za třetí lze politickým tělem označovat potenciál habitu, který umožňuje prodchnout smyslovou zkušenost těla-subjektu kontrahegemonickými a rezistentními sklony. Nicméně tyto kontrahegemonické a rezistentní zkušenosti mohou být mobilizující pouze pokud jsou objektivizovány v konkrétním sociálně-kulturním prostředí.

2.2. Vědomé tělo: Shrnutí

V této kapitole jsme se pokusili rozpracovat inspirativní konceptuální rámec vědomého těla. Motivací k tomuto rozpracování byly tři dominantní perspektivy, ve kterých je Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny myšlena v humanitní a sociální vědě. Jelikož tyto perspektivy jsou vystavěny na nepříliš zřetelně reflektovaných předpokladech, investujících do interpretací ISKCONu určité jasně dané vymezení náboženského fenoménu, pokusil jsem se pro své uchopení empirického materiálu hledat konceptuální rámec, který není primárně závislý na konkrétní definici náboženství. Cílem tohoto interpretativního rámce je snaha poskytnout nám nástroje pro uchopení lidského těla a tělesnosti jako existenciálnímu podkladu kultury, společnosti a osobitosti. Mým cílem tak nebylo zaštitit se určitým teoretickým vymezením náboženství, či vybudovat teoretickou koncepci pro antropologii náboženství. Mým cílem v této kapitole bylo spíše odhalit předpoklady a poodkrýt výzvy, které se pojí s konceptuálním rámcem vědomého těla jako nástroje pro antropologické uchopení (náboženského) ztělesňování.

Shrňme zde pro přehlednost, jak jsme rozpracovali konceptuální rámec vědomého těla v této kapitole. Z analytických důvodů jsme rozlišili tři aspekty vědomého těla – individuální tělo, sociální tělo a tělo politické – neboť nám umožňují se zaměřit na specifické projevy lidského těla a tělesnosti, jako je zakoušení, jednání, ale i moc a vzdor. Následně jsme se pokusili formulovat vztahy a mediace mezi jednotlivými aspekty vědomého těla. Individuálním tělem jsme označili ty smyslové zkušenosti těla-subjektu, které mají svůj původ v habitu a které prostřednictvím tělesných způsobů pozornosti mohou být v určitém sociálně-kulturním prostředí objektivizovatelné, tedy získávají podobu kulturních objektů. Sociální tělo jsme lokalizovali nejprve v habitu, kterým rozumíme kolektivně sdílenou sumu pohybových, smyslových a emočních schopností a dispozic pro tyto praktické schopnosti. Zdůraznili jsme také dialektiku habitu, ve které je na jedné straně sociokulturně formován

v rámci konkrétního sociálního pole, na straně druhé je sociokulturně formativní pro konkrétní sociální pole. Z pojetí individuálního těla nám bylo již známo, že habitus je sociokulturně formativní v tom smyslu, že poskytuje určitou systematičnost individuální vtělené zkušenosti. Zároveň jsme sociální tělo lokalizovali v kulturních objektech, které jsou ustanoveny prostřednictvím tělesných způsobů pozornosti k individuální vtělené zkušenosti. A diagnostikovali jsme tři způsoby objektivizace individuální vtělené zkušenosti prostřednictvím tělesných způsobů pozornosti – nesymbolicky prostřednictvím činností, které jsou považovány za efektivní a tradiční (techniky těla); kvazi-symbolicky prostřednictvím vtěleného významu či hodnoty, které jsou historicky ustanoveny na základě korelace mezi vtělenými dispozicemi a pozicí v sociálním poli; a symbolicky prostřednictvím rozpoznatelného a klasifikovatelného znaku (přirozený symbol), odvozeného z mocenských vztahů a systému autority v rámci sociálního pole, který na jedné straně umožňuje naturalizovat uspořádání tohoto pole, na straně druhé umožňuje usměrňovat individuální vtělenou zkušenost v rámci tohoto pole. Konečně tělo politické jsme se pokusili chápat v následujících projevech. Za prvé jako regulativní kontrolu nad podmínkami a projevy života, která umožňuje formování habitu. Zde jsme se pokusili osvětlit, že habitus je formován sociálním polem na základě moci, která je poli vlastní díky logice jeho uspořádání. Za druhé jsme projevy těla politického lokalizovali v disciplinární moci, která umožňuje tělesným způsobům pozornosti aktivně působit. Tedy zdůraznili jsme tu formu moci, která umožňuje objektivizovat individuální vtělenou zkušenost prostřednictvím technik těla, vtěleného významu či případně prostřednictvím naturalizující reprezentace a symbolismu. A za třetí jsme lokalizovali subverzivní projev těla politického ve schopnosti habitu vybavit individuální tělesnou zkušenost kontrahegemonickými sklony a sklony k odporu, které se však stávají závažnými a mobilizujícími pouze v případě, pokud pozbývají svou existenciální jedinečnost.

Naše rozpracování vědomého těla nás dovedlo k trojí navzájem se doplňující dialektice, která je konstitutivní pro lidské tělo a tělesnost: dialektice mezi vnímáním a jednáním, mezi vtělenými dispozicemi a sociálně-kulturním rámcem a mezi podobami moci či autority a vlastní existencí.

3. O etnografii a medu: empirická uzemnění

Přestože člověk zahájí jakýkoliv pokus o zhuštěný popis ve stavu všeobecného úžasu nad tím, co se to k sakru děje (což se netýká věcí zcela zřejmých a povrchních) – snaží se v tom zkrátka vyznat –, nezahájí ho (nebo by jej neměl zahajovat) s intelektuálně prázdnýma rukama. (Geertz 2000:38)

Pohled, poslech, dotek, záznam, to vše může být – pokud je prováděno s péčí a citlivostí – aktem bratrství a sesterství, aktem solidarity. (Scheper-Hughesová 1992:28)

Jak v úvodní citaci ironicky poznamenává a varuje Clifford Geertz, „sběr“ a analýza empirického materiálu – v případě antropologie především vytváření zhuštěného popisu a hledání souvislostí mezi imponderabiliemi aktuálního života a obecnými či globálními otázkami lidské existence – nejsou a neměly by být svévolným intelektuálním dobrodružstvím. V předešlé kapitole jsem se proto pokusil rozpracovat konceptuální rámec vědomého těla, jenž by mi měl posloužit jako nástroj pro uchopení empirického materiálu, který tato práce uvádí. Nicméně, hranice mezi sběrem etnografických dat a jejich analýzou není zcela jasně vymežitelná. Stejně jako se zdá být problematické přistupovat k objektu našeho výzkumného zájmu s teoretickou neposkvrněností, aby se mohl tento objekt před námi vynořit ve své nahotě, zdá se být i problematické nejdříve shromáždit empirický materiál týkající se objektu našeho výzkumného zájmu, následně jej podrobit analýze, a odhalit jeho teoretickou závažnost. Spíše, teoretické rámce nám umožňují vytvářet objekty výzkumného zájmu i empirický materiál a analýza empirického materiálu je vždy tak trochu teoretickým násilnictvím. Tímto však nechci tvrdit, že vztah mezi teoretickým rámcem a etnografickými daty je bezproblémový a že zdárný výsledek je dopředu zaručený. Berme to spíše tak, že intelektuální výbava je prostředkem pro jitrění mysli a smyslů a že empirický materiál nás vrací zpět na zem a k zemi. V následujících podkapitolách čtenáři přibližuji, jak vznikal empirický materiál pro předkládanou práci, z jaké (snad) intelektuální výbavy vycházel, a jak tato výbava byla v závislosti na empirickém materiálu obměňována.

3.1. Procedury a data výzkumu

Výzkum mezi členy ISKCONu v České republice jsem prováděl v rozmezí let 2001 až 2004. Hlavní důraz jsem kladl na etnografické procedury (především na zúčastněné pozorování a rozhovory), a tedy na získávání/vytváření etnografických dat. Zúčastněné pozorování jsem

prováděl především na ekologické farmě patřící hnutí, která se nachází nedaleko hlavního města Prahy, a také v pražském chrámu. Na ekologické farmě jsem soustavně pobýval v letních měsících (červenec – srpen) roku 2001 a během srpna a září roku 2002. Jelikož pobývat v pražském chrámu bylo složitější a vždy tomuto pobytu předcházelo vyjednávání o mém vstupu, jednalo se většinou o jednodenní návštěvy případně o několikadenní pobyty, které se uskutečnily především v rozmezí let 2002 až 2003. Kromě chrámu a farmy, které představují historicky, organizačně i symbolicky nejvýznamnější centra českého ISKCONu, jsem měl možnost v průběhu výzkumu provádět zúčastněné pozorování ve vegetariánském klubu Góvinda, jedné ze dvou pražských restaurací patřící hnutí. Jako velice přínosné se ukázaly i pobyty mezi oddanými Kršny³⁰ na každoročních náma-hatta letních táborech³¹, které jsou původně určeny pro kongregační členy, ale kde se setkává většina členů a přívrženců českého ISKCONu a kam pravidelně zavítají ze zahraniční iskonští duchovní učitelé. V roce 2001, kdy jsem na táboře pobýval, se navíc konaly dva z nejvýznamnějších kalendářních svátků: Kršna Džanmáštamí, což je festival oslavující den narození³² Kršny, a také Prabhupáda vjása-púdža, festival oslavující narození zakladatele ISKCONu, o den později. Letního tábora jsem se účastnil také v roce 2003.

Důležitým místem pro pozorování (s omezenou mírou participace) byly různé akce, které ISKCON pořádal pro širší veřejnost v rozmezí let 2001 až 2004. Pro tyto akce bylo charakteristické, že se zaměřovaly na nečleny, ale pravidlem byla i účast sympatizantů, začínajících a kongregačních členů. Mezi tyto akce patřily za prvé menší pravidelné a zavedené misijní programy jako jsou „*nedělní hostiny*“, neboli „*hostiny lásky*“ v pražském chrámu a na ekologické farmě.³³ K těmto menším pravidelným a zavedeným misijním

³⁰ Slovní spojení oddaný Kršny používám pro označení členů hnutí Haré Kršna obecně. Základem tohoto označení je sanskrtské bhakta. Samotní členové se nejčastěji označují českým synonymem „*oddaný*“. Hojně užívaným slovem je vlastní sanskrtský výraz bhakta, jehož význam je však v českém ISKCONu často používán v omezeném významu. Jako bhaktové jsou označováni začínající členové ISKCONu, kteří nejsou zasvěceni a/nebo žijí v kongregaci. V této práci tedy používám neutrální označení oddaný Kršny, který vyjadřuje důraz členů ISKCONu na lásku a odevzdanost ke Kršnovi.

³¹ Spojení náma-hatta označuje pro oddané Kršny „*kázání jména Pána*“. Smyslem těchto „*duchovních dovolených*“ je poskytnout kongregačním členům zkušenost se životem v komunitě oddaných Kršny. Účastníci tábora participují na každodenních rituálních aktivitách, přednáškách iskonských duchovních učitelů, kteří přijali pozvání na tábor, a na nejrůznějších kulturních aktivitách (divadlo, multimediální projekce, taneční a hudební vystoupení, vše s tématem vědomí Kršny). První náma-hatta tábor, kterého se zúčastnilo třicet oddaných a „*přátel Kršny*“ (sympatizantů) se uskutečnil v roce 1995 v západních Čechách v soukromém domě jednoho člena českého ISKCONu (Náma-hatta seminář 1995:16). V současné době se tábory konají pravidelně v rekreačním prostoru na Moravě a účastní se jich na tři stovky lidí, převážně členů českého ISKCONu.

³² V případě Kršny a jeho inkarnací, významných postav bengálského višnuismu a ISKCONu užívají oddaní Kršny slovo „*zjevení*“ namísto slova narození (a „*odchod*“ namísto úmrtí), čímž zdůrazňují dočasnost lidského, věčnosti duše a nezrozenost Kršny a jeho inkarnací.

³³ Hlavní událostí těchto programů je podávání vegetariánského pokrmu obětovaného Kršnovi – prasádamu. Programy mají organizovaný průběh, který se kromě podávání prasádamu skládá z hudby a zpěvu

programům patřily i „přednášky“ ve vegetariánském klubu.³⁴ Za druhé jsem se kromě těchto pravidelných akcí účastnil nepravidelných menších kulturních festivalů a misijních programů. Takto jsem zavítal na menší festivaly jako „Odkaz dávné Indie dnešku“ či „Malý indický festival“, které se konaly v kulturních zařízeních jednotlivých městských částí Prahy, především pak v kulturním domě v blízkosti pražského chrámu. Konání těchto festivalů často souviselo s příjezdem některého z iskonských duchovních učitelů. V průběhu let 2001 – 2004 jsem se také účastnil několika misijních přednášek a programů, které byly určeny vysokoškolským studentům a pedagogům. Tyto programy se konaly buď přímo na pražských vysokých školách nebo ve studentských menzách a kolejích. Za třetí jsem se účastnil hojně navštěvovaných „Indických festivalů“, které se v průběhu let 2001 – 2004 konaly jednou ročně ve větších regionálních městech a Praze. A konečně jsem měl možnost setkat se s oddanými Kršny například na knižním veletrhu (kde kromě své literatury prodávali i vegetariánské občerstvení), na letním hudebním festivalu (kde kromě prodeje vegetariánského občerstvení vystupovali i s vlastní hudební produkcí) či v ulicích měst, když distribuovali literaturu, nabízeli sladkosti a zpívali devocionální písně a mantry³⁵.

Druhým důležitým podkladem pro etnografická data byly rozhovory se členy českého ISKCONu. Za prvé jsem provedl narativní rozhovory s patnácti členy ISKCONu. Jednalo se o patnáct mužů ve věku zhruba od 20 do 45 let, kteří v průběhu let 2001 – 2004 pobývali převážně na farmě nebo v chrámu. Jeden muž byl členem kongregace, a tudíž žil mimo tato střediska. Doba strávená v ISKCONu se pohybovala od čtyř měsíců (v roce 2001) do třinácti let (v roce 2003). Z institucionálního pohledu se jednalo převážně o brahmačáryny, iskonské mnichy. Třetina z těchto patnácti mužů získala minimálně první zasvěcení (tedy přijala vedení od určitého iskonského duchovního učitele) a dva zasvěcení bráhmanské (druhý, vyšší stupeň zasvěcení). Z pohledu života a organizace českého ISKCONu, těchto patnáct mužů reprezentovalo rozdílné způsoby začlenění oddaných Kršny do hnutí. Počínaje členem kongregace, který se snaží praktikovat vědomí Kršny ve svém civilním životě, přes začínajícího mladého oddaného Kršny, který se účastní základního vzdělávacího výcviku v pražském chrámu, dále přes oddaného Kršny z farmy, který se chystá ukončit období mnišského života a oženit se se ženou z jiného střediska českého ISKCONu, až po oddaného

devocionálních písní a manter, z přednášky z *Bhagavadgity*. Za tyto programy se obvykle vybírá vstupné (od padesáti do sta korun).

³⁴ Průběh těchto přednášek je identický s průběhem nedělních hostin. Součástí středečních programů v Góvindě bývají i multimediální prezentace a projekce, týkající se vědomí Kršny.

³⁵ Mantra je formalizované spojení několika slov (formule), kterým je přisuzován mystický význam. Pro oddané Kršny je mantra především „transcendentální zvukovou vibrací“, zpřítomňující boha Kršnu. Za nejvýznamnější mantru pak považují „mahámantru – velkou mantru“, neboli Haré Kršna mantru: Haré Kršna, Haré Kršna, Kršna Kršna, Haré Haré/ Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré.

Kršny z pražského chrámu, který je ostatními považován za nejvyšší neformální autoritu českého ISKCONu.³⁶

Narativní rozhovory s těmito 15 oddanými Kršny jsem tematicky směřoval především ke zpracování jejich biografických trajektorií ve vyprávění.³⁷ Cílem těchto rozhovorů bylo dát oddaným Kršny možnost převyprávět vlastní život před vstupem do ISKCONu, důvody a rozhodnutí, které je přiměly aktivně se zajímat o vědomí Kršny, proces konverze atd. Druhým orientačním tématem těchto narativních rozhovorů bylo převyprávění osobní zkušenosti s praktikováním „*oddané služby Kršnovi*“³⁸ a životem v ISKCONu.

Za druhé jsem prováděl desítky řízených rozhovorů se členy ISKCONu. Těmito rozhovory jsem se obracel na jednotlivé oddané Kršny, o kterých jsem se na základě průběhu výzkumu domníval, že mi mohou poskytnout relevantní informace k určitému tématu. Účelem těchto rozhovorů bylo na jedné straně získat nativní exegeze (zaměřující se na teologická, historická, institucionální a praktická témata), na straně druhé získat zkušenostní popisy určitých činností a událostí.

A přirozeně jako důležitý zdroj etnografických dat se ukázaly poznámky z neformálních rozhovorů. Význam takto získaných údajů spatřuji především v jejich těsném sepětí s kontexty, ve kterých se rozhovory a diskuze uskutečnily (v chrámu, během bohoslužby, při práci na poli, během festivalu atd.).

Dalším významným okruhem pro získávání etnografických dat se ukázaly nejrůznější oficiální, ale i soukromé, tištěné, zvukové a audiovizuální texty, které jsou rozšiřovány v prostředí ISKCONu. Můj zájem o rozsáhlou knižní produkci (od kuchařek a příruček pro brahmačáriny až po komentované svazky posvátných textů), o nahrávky přednášek duchovních učitelů, o zápisky oddaných účastníků se iskonského vzdělávacího programu, o videa z cest po poutních místech Indie, o novinky ze života ISKCONu uveřejňované na oficiálních internetových stránkách a posléze tištěné v oficiálním časopise českého ISKCONu, o billboardy zvoucí na iskonské festivaly, o prezentace jednotlivých středisek dostupné v průběhu náma-hatta tábora, byl motivován především tím, že tyto texty sehrávaly a sehrávají významnou úlohu v životě členů ISKCONu jako oddaných Kršny.

³⁶ Především v 5. kapitole budeme podrobněji probírat praxi, význam a zkušenosti, které se pojí s životem v určitém iskonském středisku nebo v kongregaci; konkrétně s celibátem, se stupni zasvěcení a s každodenními činnostmi.

³⁷ Vyprávění získaná prostřednictvím těchto rozhovorů považuji za prostředky pro sebe-prezentaci a sebe-rekonstrukci, spíše než za chronologicky a věcně přesné zpracování uplynulých událostí.

³⁸ Slovním spojením *oddaná služba Kršnovi* označují členové ISKCONu činnost, která je s láskou a odevzdaností vykonávána pro Kršnu, s myšlenkami na Kršnu a za účelem šíření znalosti o Kršnovi. Význam tohoto slovního spojení se překrývá s významem slovního spojení *vědomí Kršny*.

Konečně poslední významný zdroj empirického materiálu (umožňující především srovnávání) představují dokumenty týkající se ISKCONu jako instituce globálních rozměrů dostupné především na oficiálních internetových stránkách hnutí, v textech žurnalistů a představitelů antikultovních hnutí, a v textech odborných studií humanitních a sociálních vědců věnujících se ISKCONu.

3.2. Trajektorie výzkumu

„Dobrý den, jmenuji se Jaroslav Klepal a jsem studentem etnologie na Filozofické fakultě v Praze. Zabývám se novými náboženstvími v české společnosti. Chtěl jsem se zeptat, jestli by bylo možné přijít zítra do vašeho Centra pro vědecká studia a promluvit si s někým o zamýšleném výzkumu?“

Těmito slovy jsem se v roce 2001 představil mladému mužskému hlasu s moravským přízvukem, který zvedl telefon v pražském chrámu Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny. Hlas mě požádal o chvilku strpení a na několik minut se ztratil. Po chvilce zapraskalo sluchátko a hlas mi doporučil, abych přišel tento týden na nedělní program. Váhavě jsem souhlasil. Měl jsem totiž v plánu, že již o několik dní později budu pobývat na ekologické farmě patřící hnutí. Nicméně jsem měl kontakt na Nárájanu dásu, a tak jsem hlasu na druhém konci linky oznámil, že se zkusím obrátit přímo na něj. Hlas mě přerušil. Nárájana dása je přesně ta osoba, se kterou si potřebuji promluvit a která si na mě udělá čas po nedělním programu.

Ať už projeví zájem o český ISKCON student, novinář, nebo státní úředník, s největší pravděpodobností bude pozván do pražského chrámu na nedělní program a především mu bude doporučeno setkání s Nárájanou dásou. Oddanou službu, kterou Nárájana dása vykonává pro Kršnu, je „komunikace s veřejností“, neboli to, co nazývá anglickým „ISKCON Communications“³⁹. Nárájana dása se stal příznivcem hnutí Haré Kršna již na počátku devadesátých let 20. století, tedy poměrně záhy po té, co hnutí začalo působit v postkomunistickém Československu. S vědomím Kršny se setkal díky zájmu o východní

³⁹ Podle Nárájany dásy se v ISKCONu namísto Public Relations spíše používá označení Communications. Jak se domnívá, cílem PR aktivit je snaha o vytvoření dobrého jména či přívětivého obrazu určité společnosti u veřejnosti. Na místo tohoto v ISKCON Communications se oddaní Kršny zaměřují na poskytování objektivních informací a na vyvolání dialogu s veřejností, vědci, představiteli antikultovních hnutí atd. Pro Nárájanu dásu jsou PR aktivity snahou něco kamuflovat, kdežto cílem oddaných Kršny v ISKCON Communications je informovat a vysvětlovat. Obecně se ISKCON Communications zaměřuje především na vztahy se státem a státní legislativou, médií, rodiči členů hnutí, antikultovními hnutími a na vztahy s indickými komunitami žijícími na Západě.

filozofie, na kterých ho velice zajímalo a přitahovalo téma seberealizace. Seberealizaci však tehdy chápal ve světském smyslu, tedy jako způsob, jak získat významné postavení například v práci, jak být úspěšný či slavný. A tak se stalo, že na přednášce o východní filozofii si od oddaného Kršny, který zde prodával knihy, koupil vegetariánskou kuchařku a přijal pozvání na nedělní program. I když dětství Nárájany dásy v jedné moravské vesnici bylo značně ovlivněné silným rodinným katolicismem – a on dokonce toužil stát se knězem –, vše změnila komunistická výchova a vzdělání, které do jeho života zasely zrna ateismu. Nárájany dásův ateismus však začal brát za své s blížícím se kolapsem komunismu. V revoluční době, kdy Nárájana dásovi bylo třicet let, si uvědomil nejen osobní potřebu hledání posvátného nýbrž i morální a mobilizační potenciál, který náboženství může mít pro nově se rodící postkomunistickou společnost. Na otázky po smyslu života a pochyby o existenci nadpřirozeného mu na rodícím se náboženském tržišti byly schopni nejlépe odpovídat právě oddaní Kršny. Po několika měsících kontaktu s nimi, vyplněných studiem iskonské literatury, účasti na pravidelných programech a zpívání Haré Kršna mantry se Nárájana dása rozhodl opustit své poměrně výnosné zaměstnání, které jej nenaplňovalo, a odebral se na právě založenou ekologickou farmu patřící hnutí. Zde si však záhy uvědomil, že práce v zemědělství nebude ten druh služby Kršnovi, ve kterém by byl užitečný. Touha po misi byla silnější. Po krátkém pobytu mezi oddanými Kršny ve Švédsku se Nárájana dása vrátil do Prahy a následující tři roky svého života zasvětil distribuci iskonské literatury jako většina oddaných Kršny v hlavním městě v této době. V roce 1991 získal první zasvěcení od iskonského duchovního učitele, který mu udělil jméno Nárájana dása. A o dva roky později získal i bráhmanské zasvěcení. Ve stejném roce Nárájana dása dostává na starosti vydávání českých překladů iskonské knih a počíná se jeho angažovanost ve věcech veřejných, prozatím v jednání s úřady. V této době totiž ISKCON funguje jako občanské sdružení. O něco později je pod vedením oddaného Kršny z Anglie, experta na komunikaci s veřejností, v českém ISKCONu zavedena instituce ISKCON Communications a Nárájana dása se začíná věnovat i této činnosti. V polovině devadesátých let soustřeďuje svou činnost v komunikaci s veřejností hlavně na Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, která v této době získala téměř výhradní pozici pro expertní posuzování opravdovosti, škodlivosti a nebezpečnosti nových náboženských uskupení v České republice. To, že představitelé tohoto antikultovního hnutí přehodnotili některé své názory na ISKCON a že mezi nimi a ISKCONem existuje výměna názorů a informací, Nárájana dása považuje za důležitý výsledek, který se na poli komunikace s veřejností podařilo udělat. Další jeho úsilí na tomto poli bylo zaměřené na politiky a státní úředníky. V době, kdy se připravoval návrh nového

zákonu o náboženství Nárájana dása loboval mezi politiky za jeho neschválení. Nicméně o dva roky později, když již nový zákon nabyl platnosti, byl v kontaktu s ministerskými úředníky a získával potřebné informace pro registraci hnutí. Jeho usilování o registraci ISKCONu jako státem uznané náboženské společnosti došlo naplnění na podzim roku 2002.

Několik dní po prvním telefonickém rozhovoru jsme se sešel s Nárájanou dásou v Góvindě. Mým hlavním záměrem mu bylo nastínit zamýšlený výzkum a v případě, že výzkum považuje za přijatelný, získat od něj oficiální povolení jej provádět. Jako podklad pro rozhovor jsem použil několik bodů ze svého oficiálního výzkumného projektu:

1. Specifikace subjektu výzkumníka
2. Specifikace výzkumného záměru
3. Způsob provádění výzkumu
4. Smysl výzkumu

1. Jaroslav Klepal, student magisterského programu etnologie na Filozofické fakultě v Praze. *Etnologie je humanitní obor, který se zabývá lidskou rozmanitostí a podobností v prostoru a čase. Etnologie má blízko ke kulturní antropologii (americký model) anebo sociální antropologii (britský model). Osobně se z etnologického hlediska zabývám tzv. novými náboženskými hnutími (NRM) v České republice. Například svou postupovou práci jsem psal o institucionalizaci jednoho pražského evangelikálního hnutí.*

2. *NRM jsou důležitým moderním, i když marginálním, fenoménem. Prostřednictvím etnologického/antropologického zkoumání NRM můžeme získat cenné poznatky o tom, jak je chápáno náboženství ve státní společnosti. Zároveň můžeme získat cenné údaje ohledně konkrétních aktérů, kteří se rozhodli svou religiozitu objevit a vyjádřit právě v NRM (téma náboženské konverze). Hnutí Haré Kršna se zdá být vhodným příkladem NRM v České republice. O náboženské konverzi u členů Haré Kršna v České republice neexistují žádné odborné studie.*

3. *Hlavním prostředkem výzkumu by měla být etnografie – tedy údaje by měly být získávány prostřednictvím zúčastněného pozorování v některém z iskconských středisek. Podle dostupných informací se mi zatím jeví nejprůhodněji ekologická farma, na které lze nějakou dobu pobývat. Etnografie by mi měla především umožnit porozumět a následně popsat žitou realitu členů ISKCONu – osobní vyprávění popisující důvody a motivace pro vstup do ISKCONu; způsoby získávání náboženského vědění a individuální percepce teologie; činnosti a jejich schémata, která zakládají individuální náboženskou zkušenost. Nicméně, aby nedošlo při analýze k pochybením a zkreslením je nutné mít data další – především nejruznější oficiální texty (teologické, historické, úřední atp.)*

4. *Smysl takto zamýšleného výzkumu lze spatřovat především v tom, že je nám schopen ukázat, co to znamená pro konkrétní aktéry být součástí hnutí Haré Kršna. A smysl výzkumu lze spatřovat také v tom, že mohou být získány údaje, které jsou nedostupné například religionistům (neboť ti se zabývají téměř výhradně oficiálními teologickými texty), kvantitativním sociologům (kteří pracují pouze s velkými statistickými vzorky), ale i žurnalistům (kteří postrádají systematickosti a zobecňující rámec pro své informace).*

Nárájana dása seděl naproti mně u stolu a poslouchal mé povídání na motivy výzkumného projektu, byl v civilních šatech, pojídal zmrzlinu a občas mě přerušil, když mu zazvonil mobilní telefon. Mé vysvětlování jej zaujalo. S výzkumem souhlasil a způsob, jakým měl být prováděn, mu připadal sympatický. Dokonce zavola vedoucímu farmy a informoval jej, že na farmu přijde „jeden student“ a bude tam nějakou dobu pobývat. A s dalším oddaným Kršny mi domluvil účast na náma-hatta táboře.

I když má role výzkumníka byla garantována vedením českého ISKCONu, nebyla to jediná role a potažmo identita, kterou jsem během svého výzkumu zastával. Když jsem přijel poprvé na farmu Kršnův dvůr v roce 2001, tak o mě již vedoucí farmy věděl, že jsem „student, který píše o hnutí diplomovou práci“. Nicméně pro většinu obyvatel farmy jsem zpočátku byl prostě jen „hostem“ spíše než etnografem. Tedy byl jsem pokládán za někoho, kdo buď jen z čiré zvědavosti anebo ze své duchovní potřeby, se rozhodl zavítat a strávit nějakou dobu v přítomnosti oddaných Kršny, žijících na statku nad malebným a nepřístupným údolím a věnujících se zemědělství. To si o ně myslel například John, který se mě krátce po příjezdu ujal.

John v době mého prvního příjezdu žil na farmě třetím rokem. Díky svým organizačním dovednostem, pracovitosti a zkušenostem měl na farmě důležité postavení. Zodpovídal vedoucímu farmy za fungování každodenních aktivit spojených především se zemědělstvím, péčí o zvířata a chodem života na farmě obecně. John nejen sám tvrdě „pracoval pro Kršnu“, ale také rozdělával „služby“ ostatním oddaným Kršny, podle toho, co bylo potřeba zrovna na farmě udělat. Kromě těchto rutinních činností se John věnoval i „kázání hostům“, tedy prováděl návštěvníky po farmě a uváděl je do vědomí Kršny. Během letních dní, kdy bylo nevíce práce na polích, to bylo pro Johna vždy vítané zpestření. John s hosty vysedával celé hodiny a pokud k tomu byla příležitost, tak vášnivě debatoval. Svou první Prabhupádovu knihu přečetl před pěti lety ve svém rodném městečku na severu Čech. Objevil ji v knihovně své matky mezi ostatními knihami s duchovní tematikou. Teď již ale s hosty debatoval na základě desítek knih, které stihl před a během svého pobytu na farmě

přečíst, na základě desítek přednášek, které vyslechl ze svého walkmana, kterého měl neustále na uších nejen při práci, ale i když spal, a také na základě svých „*praktických realizací*“, které se dostavily díky jeho službě Kršnovi na farmě. John nebyl jen vášnivým řečníkem, ale byl i zručným řečníkem. Jeho výklady byly plné citací a odkazů z iskonské literatury, které propůjčovaly autoritativnost tomu, co říká. Zároveň však vždy měl připravený nějaký veselý a trefný příklad, který byl pedagogicky účinný, ale jeho výklad dokázal odlehčit. Vše pak doprovázel mohutnou gestikulací a smíchem. Oddaní Kršny z farmy vždy se zájmem poslouchali Johnova vyprávění, především o různých hostech, kteří na farmu zavítali. Za všeobecného veselí pak John imitoval ty hosty, které pokládal za nejvíc kuriózní. V roce 2002 John spolu s jedním oddaným Kršny odešel z farmy. I když byl se situací na farmě do určité míry nespokojen – a spíše právě proto – odešel na jednu iskonskou farmu do zahraničí. Zde si mohl vydělat peníze na svou vysněnou cestu po poutních místech v Indii. To se mu také podařilo. Spolu s dalšími oddanými Kršny z Čech odjel do Indie, kde se účastnil několikaměsíční padajátry⁴⁰. V roce 2004 se vrátil na farmu.

I když jsem Johnovi vysvětloval svou výzkumnickou identitu a důvody, které mě zavály na farmu, pro Johna jsem byl prostě jen host, kterého je nejdříve nutné provést po farmě, ukázat mu zvířata a polnosti, chrámovou místnost s božstvy, a pak s ním prodiskutovat, jaké Prabhupádovy knihy četl, jaké by měl číst jako první, jak je důležité v sobě odhalit duchovní podstatu a pochopit nezvratné důkazy o Kršnově existenci. V průběhu výzkumu ke mně přistupovali i mnozí oddaní Kršny podobným způsobem jako John, když jsme se v roce 2001 poprvé setkali na farmě. Podobný vztah ke mně zastávali především ti oddaní Kršny, se kterými jsem nebyl v užším kontaktu, se kterými jsem neprováděl rozhovory a kteří znali mou tvář jen od vidění, například z úklidu stájí, z průvodu městem, z účasti na náma-hatta tábore. Pro tyto oddané Kršny jsem zůstal hostem nebo příznivcem, zkrátka někým, komu je vědomí Kršny sympatické, ale kdo zatím není na takové úrovni, aby se jej systematicky pokusil praktikovat ve svém osobním životě. A zároveň někým, kdo potřebuje ve vědomí Kršny podpořit a popostrčit.

Další oddaní Kršny, se kterými jsem nebyl v užším kontaktu, ve mně nejčastěji viděli novináře. Tato připsaná identita s sebou nesla negativní konotace, především proto, že oddaní Kršny pokládají novináře za jedny z hlavních původců zkresleného obrazu ISKCONu v řadách veřejnosti. Nárájana dása a oddaní Kršny z komunikace s veřejností proto bedlivě monitorují veškeré informace, které se o ISKCONu v médiích objeví. Pokud jsou údaje

⁴⁰ Misijního pěšího pochodu, při kterém oddaní Kršny putují po poutních místech, často za doprovodu volských spřežení.

uváděné v reportáži či zprávě shledány za zkreslující (například že členové ISKCONu musí se vstupem do hnutí odevzdat všechnen svůj majetek hnutí) oddaní Kršny z komunikace s veřejností kontaktují autora a médium, ve kterém se informace objevily, a celá událost většinou končí uveřejněním omluvy za publikování nesprávných informací anebo otištěním polemické reakce oddaných Kršny na reportáž či zprávu.

Za novináře jsem byl například pokládán některými oddanými Kršny po misijní přednášce, která se v roce 2002 uskutečnila v prostorách jedné vysoké školy na téma „*Má technologie jiné využití než materialistické?*“. Během této přednášky jsem totiž položil otázku, která pro oddané Kršny implikovala touhu po zveřejnění senzace a zároveň implikovala hledání důkazu o nebezpečnosti ISKCONu pro okolní sekulární společnost. Přednášejícího jsem se totiž zeptal, co je pravdy na tom, že Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda kdysi prohlásil – jak mi řekl v rozhovoru jeden „*bhakta v průběhu náma-hatta tábora*“ –, že pokud by bylo třeba použít pro šíření vědomí Kršny atomovou zbraň, tak by byla použita. Touto provokativní otázkou jsem v momentě jakoby vysvětlil svou cizorodost, zvýrazněnou nahrávajícím diktafonem a poznámkovým blokem. V tento moment jsem byl pro přednášejícího a některé další oddané Kršny novinář (jeden z nich se mne hned po konci přednášky zeptal, pro jaké noviny pracuji), který je snad chce usvědčit z obecného ohrožení a terorismu.

Nicméně podobné otázky, které znejišťovaly mou pozici výzkumníka, o kterou mi samozřejmě šlo především, se ukázaly jako důležité zdroje dat. Ukázaly se důležité v tom smyslu, že mi umožnily spíše než odkrýt podstatu iskconského diskurzu pochopit jeho situovanost v sociálně-kulturním prostředí českého ISKCONu. Z tohoto úhlu pohledu tak problém výše uvedené otázky spočíval především v tom, že k místo samotnému Prabhupádovi (a jeho komentáři, přednášce, korespondenci atd.) jsem odkazoval k neznámému bhaktovi. Z pohledu sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu, to jsou právě bhaktové, nad jejichž úvahami, týkajícími se oficiálního iskconského diskurzu, je nutné vykonávat určitý dohled. Nárájana dása si mi několikrát postěžoval, že tito mladí oddaní Kršny mohou působit „*fanatickým*“ dojmem. Tento jejich fanatismus je však způsobem tím, že objevili ve svém životě něco smysluplného, co však nejsou s to zatím pořádně uchopit a musí být usměrňováni. Problém nastává hlavně ve vztahu s okolím. Například s rodinou, kdy z „*lásky ke svým rodičům, jim horlivě káží, aniž by ty věci měli zrealizované*“. A podle Nárájany dásy značné problémy byly s médii, která často uváděla právě tyto „*neautorizované*“ postřehy a názory začínajících oddaných Kršny.

V průběhu svého výzkumu jsem si zvykl na to, že v určitých situacích mi byla připisována negativní identita novináře i spíše insiderovská identita hosta nebo sympatizanta, který potřebuje vést v osobním životě ke správnějšímu pochopení a praktikování vědomí Kršny. Zvykl jsem si a začal jsem chápat to, že mladí nebo méně pokročilí oddaní Kršny se často obraceli na vedení českého ISKCONu, aby se ujistili, zda se mnou mohou hovořit, a případně aby jim poreferovali, o čem se mnou hovořili. Zvykl jsem si a začal jsem chápat to, že i když některý oddaný Kršny souhlasil s tím, že mi poskytne určité údaje (například svůj zápisník ze vzdělávacího programu, kterého se účastnil), později to odmítne, protože „*authority*“ byly proti. A také jsem si zvykl a začal jsem chápat výtky některých oddaných Kršny, že o určitých věcech bych měl hovořit právě jen s nimi.

Pro oddané Kršny, se kterými jsem byl v dlouhodobém kontaktu a které jsem pokládal za své konzultanty, jsem nepředstavoval člověka, který hledá senzační informace, ani člověka, který se chce vydat na obtížnou cestu duchovní seberealizace. Pro tyto konzultanty jsem byl člověk, kterého zajímají jejich názory, zkušenosti a činnosti spojené s jejich oddanou službou Kršnovi. I když je překvapovalo, že spíše než o samotného Kršnu se zajímám o ně, zde byla má identita výzkumníka udržitelná. Zápisník a diktafon pro ně nepředstavovaly podezřelé objekty. Spíš byly pokládány za atributy, které mé počínání dělaly více srozumitelným. Tito konzultanti se často zajímali o obor, který studuji, o práci, kterou v souvislosti s jejich životy píší, o to, co si to stále poznamenávám do svého zápisníku anebo o to, jak smysluplně vypráví na zaznamenané nahrávce z našeho rozhovoru. A často mi doporučovali, jaké události nebo promluvy bych si měl zaznamenat, neboť je pokládaly za důležité pro pochopení jich samých jako oddaných Kršny. V případě těchto konzultantů, vztah, který jsem si s nimi vybudoval, byl z mé strany chápán jako vztah solidarity (tak, jak o něm mluví Nancy Scheper-Hughesová v úvodní citaci).

Etnografická data prezentovaná v této práci tak vznikaly v atmosféře těchto soupeřících identit a na nich závislých rolích. I když jsem primárně usiloval o z mého pohledu neutrální pozici výzkumníka a i když tato identita mi byla garantována ze strany vedení českého ISKCONu, často se v konkrétních situacích rozplývala. Z toho důvodu mohou mít některá uváděná data příchut' odměřenosti až odmítnutí, jiná zase spoluúčasti až ztotožnění.

3.3. Reorientace výzkumu

Jedním z témat, kterému jsem se ve svém výzkumu oddaných Kršny chtěl věnovat, byla otázka náboženské konverze. V antropologické literatuře je náboženská konverze především pojímána jako proces, ve kterém dochází k transformaci vnitřního já a zároveň ve kterém dochází ke změně hodnotového systému, symbolického univerza, či systému sdílených významů (viz např. Rambo 1993; Stromberg 1993). Jak jsme viděli v 1. kapitole, takto pojímá náboženskou konverzi u členů ISKCONu Danerová (1976), respektive Shinn (1987). Nicméně, antropologická literatura se různí v názorech na samotný průběh náboženské konverze. Jedním z významných přístupů k tomuto problému je pojímání náboženské konverze jako konverzace. Tedy důraz v tomto přístupu je kladen na narativní sebe-prezentaci. Jak zdůrazňuje právě Stromberg (1993), náboženská konverze není určitým sledem událostí (vystavěných na zkušenosti s nadpřirozeným), které se odehrály v minulosti člověka. Náboženská konverze se odehrává pouze ve vyprávěních, které tyto události (setkání s nadpřirozeným) konstruují. Řečeno jinak, proces transformace niterného vědomí sebe sama – a do určité míry i proces změny symbolického univerza – se odehrává v průběhu vyprávění, neboť vyprávění o konverzi jsou obdařena schopností vytvářet a prezentovat určité situace v momentu promluvy. Samotná vyprávění budují vlastní náboženskou zkušenost a transformativní nejsou samotné události, nýbrž jejich narativní zpracování. Z metodologického hlediska je pak pro porozumění náboženské konverze důležité analyticky prozkoumat tyto příběhy a jejich uspořádání. A jak radí Stromberg (1993:32), získat tyto příběhy konverze lze především tak, že našim konzultantům kdykoli umožníme vyprávět příběhy o tom, jak „získali svou víru“.

Když jsem začal provádět výzkum mezi členy českého ISKCONu v létě roku 2001, byl jsem poučen právě Strombergovým metodologickým doporučením. Navíc, vycházejí ze svého předešlého výzkumu mezi členy malé evangelikální komunity v Praze (viz Klepal 2001), jsem předpokládal, že získat příběhy konverze oddaných Kršny nebude příliš složité. Předpokládal jsem, že podobně jako evangelikální křesťané, budou mít neustálou potřebu vyprávět o zásadní změně (a tedy tuto změnu konstruovat), která se udála v jejich životě a které je přivedla do ISKCONu. Nicméně po několika týdnech strávených na ekologické farmě jsem stále neměl žádná vyprávění o tom, jak oddaní Kršny získali svou víru. Byl jsem na rozpacích. Oddaní Kršny nejevili žádnou potřebu mi vyprávět své příběhy konverze. I když jsem podstoupil mnoho diskuzí a rozhovorů, většina z nich se zaměřovala na každodenní zkušenosti života na farmě – na chuť prasádamu, na četbu posvátných textů a poslech ranních

lekcí, či na práci na polích, ve mlýně či ve stájích. Osobní motivy či proměny nikdo příliš nerozebíral. Přestože mnozí oddaní Kršny souhlasili s tím, že mi povypráví o své cestě do vědomí Kršny, jejich narativní zpracování vlastní biografické trajektorie pro ně představovalo určitý problém. Opakovaně přicházeli a ptali se mě, jak má být vyprávění dlouhé, o čem by měli mluvit, jakou životní událostí by měli svá vyprávění začít, případně mě žádali, abych jim poskytl nějaký seznam otázek nebo osnovu. A tak jsem opakovaně vysvětloval oddaným Kršny, že cílem těchto vyprávění je dát jim možnost převyprávět vlastní život před vstupem do ISKCONu; důvody a rozhodnutí, které je přiměly aktivně se zajímat o vědomí Kršny; proměny, které se týkaly jejich osoby a víry; či proces hledání určité významové struktury. Řečeno jinak, snažil jsem se jim téměř vnutit žánr příběhu konverze. Nesnáze oddaných Kršny ilustruje tento příklad rozhovoru s Bobem:

Jack: „*Jak dlouho mluvil Andrew?*“

JK: „*Zhruba půl hodiny.*“

Jack: „*Aha. [mlčení] Mohl bys mi říct nějakou osnovu?*“

JK: „*Tedy, jedná se o Tvůj životní příběh, takže jak a co budeš vyprávět, záleží jen a jen na Tobě. Každopádně mě nejdříve zajímá, jaký život si žil předtím, než si vstoupil do hnutí. Jak si žil, než si vstoupil do hnutí a co Tě ke vstupu přivedlo?*“

Jack: „*Ano, dobře. [mlčení] Mám začít třeba už od základní školy?*“

JK: „*Třeba Andrew začal tím, že vyprávěl o své potřebě hledat smysl života v době dospívání.*“

Nesnáze Boba s vyprávěním příběhu konverze nelze hledat v zanedbání vzdělání nebo ani ve ztrátě nezávislého myšlení. A ani v poměrně krátké době, kterou tento mladý oddaný Kršny v hnutí strávil. Podobné nesnáze předcházely vyprávění i ostatních čtrnácti oddaných Kršny, z nichž někteří měli za sebou v hnutí více jak jednu dekádu. Například pro Nárájanu dásu tyto nesnáze byly úzce spojené s tím, že v té části života, kterou prožil před vstupem do ISKCONu, nenacházel žádné konkrétní osobní příčiny či zkušenosti s nadpřirozeným, které by jej přivedly do hnutí. Nešlo o vnitřní proměnu ale vnější reorientaci způsobu života, která se pro něj začala odvíjet od té chvíle, co se setkal s oddanými Kršny a s Prabhupádovými knihami. Vnitřní proměnu si neodbyl při prvním setkání s oddanými Kršny či při četbě prvních řádků některé z Prabhupádových knih. Pro Nárájanu dásu a většinu ostatních oddaných Kršny se může vnitřní proměna dostavit pouze každodenním úsilím v oddané službě Kršnovi.

V průběhu svého výzkumu jsem zjistil, že – na rozdíl třeba od evangelikálních křesťanů – životní příběhy na sebe neberou podobu vyprávění o konverzi a nejsou konstitutivní pro členy ISKCONu jako oddané Kršny. Zjistil jsem, že na rozdíl od

evangelikálních křesťanů příběhy konverze nehrají důležitou roli v procesu získávání nových členů, v posuzování věrnosti k hnutí nebo pro (vy)nalézání vnitřního já. A to především proto, že vědomí Kršny není pouze otázkou „získání víry“. Uvědomil jsem si, že i když začleněním se do ISKCONu oddaní Kršny odkazují k důležité změně ve svém životě, není to změna konečná (kterou stačí jen převést do formy vyprávění a následně narativně zpřítomňovat). Životní příběhy jsou způsoby sebe-prezentace či sebe-rekonstrukce, nicméně bylo by chybou je ztotožňovat s příběhy konverze, ve kterých oddaní Kršny transformují své vnitřní já či potvrzují změnu symbolického univerza. K transformaci vnitřního já a potvrzování změny symbolického univerza totiž příběhy konverze nejsou dostačující. Na místo vyprávění je ve vědomí Kršny nutné investovat vlastní lidskou existenci.

Když jsem s určitým zklamáním opustil svůj záměr odhalit podobu náboženské konverze v ISKCONu na základě narativních rozhovorů, a začal jsem analyzovat přepisy rozhovorů s méně zaujatým postojem, postupně se přede mnou vynořily nová témata a problémy. Především jsem si uvědomil, jak je důležité porozumět sociálně-kulturnímu prostředí českého ISKCONu, ve kterém životní příběhy „žijí“.

I když měli oddaní Kršny problémy s vyprávěním svých životních příběhů v kontextu rozhovoru s výzkumníkem, neznamena to, že by životní příběhy v ISKCONu neexistovaly. Nicméně mít životní příběh v ISKCONu znamená být vtělenou autoritou či zastávat důležité místo v hierarchii hnutí. Mezi členy ISKCONu kolují v různých textuálních i multimediálních podobách biografie i autobiografie významných oddaných Kršny, počínaje středověkými světci přes Bhaktivédantu Svámina Prabhupádu a konče současnými iskconskými duchovními učiteli. V těchto případech jsou životní příběhy často společně předcítány, vyprávěny, poslouchány či sledovány. Jejich prostřednictvím se mohou oddaní Kršny poučit, co znamená být autentickým oddaným Kršny a jak vypadá „ryzí“ vědomí Kršny. Jejich prostřednictvím získávají inspiraci a odhodlání do svého každodenního života na farmě, v chrámu nebo ve svém životě v sekulární společnosti. Jejich prostřednictvím získávají příklady, které jsou diskurzivně i prakticky hodny napodobování. A jelikož se jedná o biografie a autobiografie světců a duchovních učitelů, již samotný jejich poslech, četba či sledování jsou považovány za smysly očišťující.

Zároveň jsem si uvědomil, že životním příběhům „obyčejných“ oddaných Kršny je vyhrazeno specifické místo v „*offerinzích*“. Každý rok několik měsíců před Prabhupáda vjása-púdzhou je každý člen českého ISKCONu požádán, aby napsal osobní poděkování Prabhupádovi. Rozsáhlejší poděkování mají často podobu autobiografických příběhů, ve kterých oddaní Kršny zdůrazňují význam Prabhupádových knih pro své hledání duchovního

života. Krátce před vjása-púdžou jsou všechna poděkování shromážděna a vytištěna v podobě knihy. Během festivalu je tato kniha poděkování rituálně nabídnuta Prabhupádovu spodobnění (múrti) (*Obrázek II*), nejmotivnější a nejpoetičtější poděkování jsou veřejně předčítány a v závěru všichni platící účastníci festivalu knihu poděkování obdrží.

Veřejné předčtení poděkování Prabhupádovi během vjása-púdži je pro oddané Kršny způsobem, jak demonstrovat svou úctu k zakladateli hnutí. V těchto poděkování se nesnaží oddaní Kršny vystavit proměnu svého vnitřního já či potvrdit touhu po nalezení smysluplnějšího symbolického univerza, pouze přikládají konstitutivní význam Prabhupádovým knihám pro svůj vstup do ISKCONu. A je to především členství v ISKCONu a vykonávání oddané služby Kršnovi, co teprve následně umožňuje směřovat k transformaci vnitřního já a přijetí smysluplnějšího systému významů. Poděkování jsou tedy spíše prostředkem, jak potvrdit svou pozici či posílit svou prestiž v rámci hnutí. Ostatně situovanost životních příběhů v poděkováních jsem pochopil i díky Nárájanovi dásově nepříliš velké ochotě vyprávět o svém životě. První reakcí na žádost o narativní rozhovor z jeho strany bylo to, že mě odkázal na své poděkování, ve kterém popisoval, jak jej „*Prabhupádovy knihy počátkem devadesátých let přivedly do ISKCONu*“. A části životního příběhu, který mi později vyprávěl, byly identické právě s tímto poděkováním.

Narativní rozhovory, ve kterých jsem hledal projevy víry, transformaci niterného vědomí sama sebe či důkazy o změně symbolického univerza, mě přivedly k otázkám vtělené autority a identity, užívání posvátných textů (či iskonské literatury obecně), ovládání smyslů, či k otázkám formování emocí. A hledání odpovědí na tyto otázky nutně znamenalo hledat etnografická data jinde – v běžných hovorech o činnostech spojených s oddanou službou Kršnovi, v hovorech doprovázejících tyto činnosti, a především v činnostech samotných.

V tomto ohledu se ukázal být zásadním jeden z prvních rozhovorů, který proběhl krátce po mém prvním příjezdu na farmu. Jak jsem zmínil výše, pro Johna, který mě provedl po farmě a který se mnou zhruba hodinu diskutoval, jsem byl jen jedním z řady hostů, kteří na farmu zavítali. Z tohoto důvodu se mi John pokusil vysvětlit základní témata vědomí Kršny a „*filozofie hnutí Haré Kršna*“. Ve svém vysvětlování John kladl hlavně důraz na téma existence duše, které označil jako základní pro pochopení jak lidské existence obecně, tak pro pochopení existence „*duchovního světa*“. John mi vysvětloval, že podstatu lidské existence tvoří duše, tedy určitá entita, která je odlišná a odlišitelná od těla. I když je pro lidi žijící v sekulární společnosti běžné, že se identifikují s vlastním tělem, například z jejich užívání řeči je patrné, že ve skutečnosti tomu tak není. Lidé říkají „*moje ruka nebo moje noha*“, nikoliv „*já ruka nebo já noha*“. Z toho příkladu je patrné, dále vysvětloval John, že lidská

bytosť je niečo viac než len ľudské telo a že v človeku existuje niečo, čo je vlastníkom tela. A touto dôležitou súčasťou ľudskej existencie je duša, skutočné ja, ktoré prebýva v oblasti ľudskeho srdca – proto „ukazujeme na srdce, keď říkáme ja“ – a ktoré má pôvod práve v duchovnom svete. Jenže dnešná spoločnosť, orientovaná na „konzumné hodnoty, ktoré posiluje televízia a reklama“, redukuje človeka na telo, neboť to je práve telo, ktoré sa oddáva materiálnym túham a prehľubuje je. Lidé v „materialistickej spoločnosti“ nevedia, že sú utlačovaní prostredníctvom vlastného tela. Ale oddaní Kršny si na rozdiel od ľudí v sekulárnej spoločnosti dobre uviedomujú, že ich existencia nie je redukovateľná na telo. Vedia, že skutočnou podstatou je duša, ktorá je nadrazená hmotě. Preto sú schopní čeliť nejen materiálnym túham, ale i utrpeniu. Jak své povídání John uzavřel, hlavním smyslem života oddaných Kršny je tak snaha se vzepřít utlačitelské povaze těla, tělo ovládnout, a soustředit se na kultivaci skutečného já/duše.

Tímto mě John poučil jako hosta. Bylo to poučení úvodní. I z toho důvodu nepoužíval žádná sanskrtská slova, kromě slova džíva, které pro oddané Kršny znamená právě duši. Šlo mu o to, abych si uvědomil, kde hledat podstatu holého lidského bytí. Prostřednictvím příkladu užívání reflexivních zájmen – příkladu, který hojně používal sám Bhaktvédánta Svámí Prabhupáda – poukázal na dualitu, ve které se zmitá lidská existence, tedy na zásadní rozdíl mezi nemateriální podstatou, která není z tohoto světa a materiálním projevem, který patří pouze do tohoto světa. A také mě upozornil, že odpovědi po otázkách lidské existence mohou jen těžko hledat v sekulární společnosti, která usiluje o to, aby si mě prostřednictvím těla podrobila. Tímto vysvětlováním mi John ukázal cestu, která z jeho pohledu přirozeně vede k vědomí Kršny a do ISKCONu.

Johnovo vyprávění sice neprobudilo můj osobní zájem o vědomí Kršny ani touhu po seberealizaci, zato ale postavilo otázku lidského těla a tělesnosti do středu zájmu mého výzkumu. Tak jsem si například všiml, že oddaní Kršny před přijímáním prasádamu⁴¹ společně odříkávají sanskrtskou modlitbu, ve které se praví: „*Toto materiální tělo je místem nevědomosti a lidské smysly jsou sítí cest vedoucích ke smrti*“. Všiml jsem si, že když se předčítají Prabhupádovy komentáře posvátných textů, často se zde mluví o těle jako bezduchem stroji (jantra). Všiml jsem si, jak oddaní Kršny označují lidská těla za nečistá, hloupá, či postižená vášní. V ranních lekcích v jednotlivých střediscích či na přednáškách pro

⁴¹ Oddaní Kršny považují vegetariánské pokrmy, které po přípravě nejdříve rituálně nabízejí na oltáři božstvům, za obětinu Kršnovi. Kršna na oplátku pokrmy konzumuje a zbavuje je karmanových reakcí. Tímto aktem jsou pokrmy posvěceny a zduchovněny, a svým způsobem představují zbytky (prasádam). Akt konzumace prasádamu je praktickým důkazem Krišnově milosti (neboť prasádam je zbaven karmanových reakcí). Z toho důvodu oddaní Kršny mluví o „přijímání prasádamu“. V této práci se přidržuji toho výrazu.

veřejnost jsem slýchal, že „*nejíme tato těla*“, ale „*jsme věčné duše – džívy*“. To samé jsem četl na nápisech, kterými měli oddaní Kršny potištěná svá trička, či na obrázcích (*Obrázek III*), kterými si zdobili své pokoje v jednolitéch střediscích. A také jsem si začal uvědomovat, jakou péči věnují svým tělům a vlastní tělesnosti. Jak je nutné tělo podrobovat pravidelným a striktním hygienickým úkonům, alimentárním a sexuálním omezením či meditačním praktikám a technikám duchovní seberealizace. A jak takto podrobená a usměrněná těla označují za „*chrám Boha*“, považují je za nejlepší prostředek duše pro její opětovné navrácení se do duchovního světa, či je užívají jako základních prostředků v každodenní „*praktické službě Kršnovi*“, počínaje dojením krav a konče vydáváním překladů Prabhupádových knih.

Pokud jsem chtěl hledat, jak dochází k transformaci niterného pojetí sebe sama a jak jsou významy ustanovovány jako smysluplné, nezbylo mi nic jiného než se odvrátit od životních příběhů a zaměřit se na imponderabilia aktuálního života, jako jsou například ty, které se týkají hygieny. Hrubě řečeno, o nejistém a nejednoznačném procesu náboženské konverze u oddaných Kršny se dozví výzkumník více z exkrece, než z narativních rozhovorů.

3.4. Etické a praktické okolnosti výzkumu

Jestliže první pobyty mezi oddanými Kršny mě postupně přivedly k zájmu o každodenní zacházení s lidským tělem a způsoby, jakými se vztahuje tělo a tělesnost k autoritativnímu diskurzu, pak v průběhu takto orientovaného výzkumu se objevila určitá praktická i etická omezení, která je nutno na tomto místě zmínit.

I když oddaní Kršny akceptovali mou přítomnost, trpělivě zodpovídali mé otázky a dokonce mě utěšovali, že práci, kterou o nich píši, vlastně dělám službu pro Kršnu, často měli potřebu diskutovat se mnou prováděný výzkum. Diskuze se týkaly povahy vědy obecně, způsobu provádění výzkumu a závěrů, které takto koncipovaný výzkum může přinést. Během těchto diskuzí několik oddaných Kršny použilo zajímavou metaforu, kterou vyjadřovaly své pochyby ohledně mého výzkumu. Podle této metafory Kršna je jako med a praktikovat vědomí Kršny je jako by člověk med pojídal. Člověk, který se rozhodne „*odevzdat*“ Kršnovi, a vlastně se k němu snaží vybudovat láskyplný vztah, jako by otevřel sklenici s medem a začal ochutnávat. Hlavní vlastností medu je jeho sladká chuť. A Kršna je tím nejsladším medem! Jenomže tuto báječnou chuť nikdy nebudu moci zakusit, neboť má identita

výzkumníka mi neumožňuje med ochutnat. Jak pak mohu dělat závěry o kvalitě či povaze medu?

Když oddaní Kršny začali vyjadřovat své pochyby ohledně výzkumu touto metaforou, domníval jsem se, že má častá osvětlování výzkumu jsou buď příliš technická, anebo příliš konkrétní. Začal jsem proto oddaným Kršny odpovídat na jejich pochyby rozvedením jejich metafory. Především, a v tom jsem dal oddaným Kršny za pravdu, mým cílem nebylo zakusit chuť medu. Mým cílem bylo popsat a porozumět tomu, co to je, jak vzniká a jaké má podoby chuť, kterou oddaní Kršny připisují medu a kterou při jeho požívání zakouší. Mým cílem tedy nebylo a není dělat závěry o kvalitě a povaze medu (či se zabývat tím, zdali se „opravdu“ jedná o med). Jinak řečeno, během výzkumu mi nešlo o to, abych přijal existenci samotného boha Kršny, a vyvozoval z toho důsledky pro můj osobní život. Ale šlo mi o to, abych porozuměl jeho oddaným. Logicky proto tato práce spíše pojednává o oddaných Kršny, než o Kršnovi samotném. V mém omezeném pohledu Kršna byl předmětem mého zájmu především tehdy, pokud zastával důležité místo v oficiálním iskconském diskurzu; pokud projevoval svou existenciální objektivitu „chuti medu“ (tedy pokud byl objektivizací vtělených zkušeností v četbě, v poslechu, ve zpěvu, v tanci, v pohledu na božstva atd.); pokud nabýval statut legitimizujícího vědění a vysvětlení.

Domnívám se, že pochyby oddaných Kršny ohledně mého výzkumu nebyly zapříčiněny pouze mými nedostatečnými vysvětlovacími schopnostmi, ale i tím, jak nahlíží na současnou vědu. Pro oddané Kršny se totiž jedná o nedokonalé poznání charakteristické pro bezbožný Západ, které rezignovalo na nalezení absolutní pravdy a které se utápí v nevýznamných pomíjivých rozmanitostech smysly uchopitelného světa. Tedy vidí v něm jen (sic!) „*materialistické poznání*“. Skutečné vědecké poznání je podle jejich názoru takové, které přijímá existenci Kršny a autoritativní tvrzení posvátných textů a jejich znalců. Cílem tohoto poznání je poskytnout jednotlivci konceptuální i praktické prostředky pro holý život – pro vymanění skutečného já z materiálního uvěznění a pro jeho návrat do duchovního světa, kam ve skutečnosti přirozeně náleží. Z pohledu oddaných Kršny je jedinou skutečnou a původní vědou – teoretickým poznáním s praktickým využitím – vědomí Kršny.

Má „ne-chuť k medu“ byla do jisté míry motivována i osobní náboženskou amuzikálností. V průběhu zúčastněného pozorování jsem obvykle vykonával stejné činnosti jako oddaní Kršny. Vstával jsem ve čtyři hodiny ráno a uléhal v devět večer, účastnil se bohoslužeb a lekcí, vykonával praktickou službu pro Kršnu, přijímal prasádam, držel pusty, přinášel jsem dary pro božstva, byl drobným sponzorem (aby bylo možné například zakoupit nové postroje pro koně), projevoval úctu Bhaktivédántovi Sváminu Prabhupádovi. Všechny

tyto a mnohé další činnosti jsem vykonával nejen za účelem provádění výzkumu, ale i z důvodů náklonnosti či solidarity k oddaným Kršny. Nicméně, všechny tyto činnosti jsem vykonával v souladu se svou náboženskou amuzikálností. V případě určitých činností jsem se však z osobních důvodů rozhodl omezit míru participace. Jednalo se především o zpěv (tedy jsem úplně amuzikální) a odříkávání Haré Kršna mantry na růženci. Spíše než ze strachu, že se úplně vytratí má identita výzkumníka, jsem pokládal za neetické a neupřímné, abych se účastnil těchto činností jenom proto, že to vyžaduje logika zúčastněného pozorování. Z mého pohledu, účast na těchto činnostech ode mne vyžadovala osobní motivace, které jsem postrádal a které jsem za účelem výzkumu nechtěl předstírat. I když tato autocenzura je určitě omezující, nedomnívám se však, že by nepřítomnost osobní zkušenosti s těmito činnostmi zásadním způsobem ovlivnila mé interpretace těchto činností. Spolu s fenomenologicky orientovanými antropology (viz např. Jackson 1983a, Katz – Csordas 2003; Ledermanová 1994) sdílím metodologický apel vyzkoušet si „všechno na vlastní kůži“ z důvodů lepšího porozumění našim konzultantům/informátorům. Zároveň ale pokládám za neetické vyzkoušet si na vlastní kůži určité činnosti s vědomím toho, že před konzultanty něco vědomě předstírám. Navíc, jak jsme diskutovali v předcházející teoretické kapitole, i když je zkušenost vtělená, neznamená to, že je primordiální. Jinak řečeno, to že si vyzkoušíme něco na vlastní kůži, automaticky neznamená, že naše zkušenost bude srovnatelná se zkušeností našich konzultantů/informátorů a že naše interpretace nemusí být výrazně zkreslující.

Spíše než celkovou amuzikálnost, za závažnější omezení výzkumu považuji to, že jsem nemohl z vlastní kůže vystoupit. Řečeno na vysvětlenou, výzkum značně ovlivnil fakt, že jsem muž. ISKCON charakterizuje přísná androcentrická logika. I když oddaní Kršny tvrdí, že z hlediska vědomí Kršny žádný rozdíl mezi mužem a ženou neexistuje, neboť duše jsou si všechny rovny a ze své podstaty přesahují všechny fyzické rozdíly, v každodenním životě je však mužská nadvláda zřejmá. A to i přes určité ústupky, které Prabhupáda učinil, aby vědomí Kršny bylo přijatelnější pro západní ženy. Na rozdíl od bengálského višnuismu mohou ženy v ISKCONu přijímat duchovního učitele a mohou získat oba dva stupně iniciace. Mohou žít v chrámech a vykonávat obřady (púdži), ve kterých je každodenně projevoována úcta božstvům.⁴² Ženám je v ISKCONu garantováno stejné vzdělání jak mužům, a to počínaje účastí na každodenních lekcích z posvátných textů a konče institucionalizovanými způsoby vzdělávání (jako jsou gurukuly, tréninky pro nově příchozí mladé dívky, a tréninky pro ženy

⁴² Brooks (1989) nicméně uvádí, že v době svého výzkumu ve Vrndávanu, bylo na základě lokálního kontextu nepřijatelné, aby ženy vykonávaly púdži v nově postaveném iskconském chrámu, který hojně navštěvovali místní obyvatelé i poutníci z celé Indie.

žijící odříkavým životem studentek v celibátu). Nicméně, ženy jsou vyloučeny z iskonského systému moci a autority. Ženy se nemohou stát duchovními učitelkami, a tedy přijímat a zasvěcovat žáky. Ženy také nezastávají funkce vedoucích jednotlivých středisek, neboť tyto „manažerské“ posty jsou doménou mužů. A ženy často mají omezený přístup k prestižním misijním aktivitám, jako je distribuce iskonské literatury. Údělem žen, které dosáhnou určitého věku, je pokud možno vdát se za oddaného Kršny a pečovat o domácnost a potomky.

Každodenní život v ISKCONu zachovává přísnou dělbu podle pohlaví (anatomie lidských těl je zde hlavním nástrojem genderové distinkce). Svobodní muži a ženy přicházejí do kontaktu zřídka, spíše na veřejnosti a při větších kolektivních akcích (letní tábor, festivaly, misijní průvody). V centrech svobodní muži i ženy bydlí v oddělených prostorech. Při bohoslužbách, přijímání prasádamu, či určitých druhích praktické služby Kršnovi, jsou muži i ženy odděleny (nehledě na to, zda-li jsou svobodní nebo v manželském svazku). Dělbá podle pohlaví je patrná i z užívaných oslovení. Jestliže ženy většinou oslovují mužské oddané Kršny termínem prabhu, což je překládáno jako „pán“, pak muži oslovují ženské oddané Kršny termínem mátádží, což je překládáno jako „matka“. Toto uctivé oslovení mátádží nejen odkazuje k roli, pro kterou je tělo ženy určeno, nýbrž přímo ženu tabuizuje, především pro muže v celibátu. Pro jedny tak žena představuje „nebezpečí největšího smyslového požitku“, pro druhé pak byla žena stvořena z toho důvodu, aby byla „testem upřímnosti a odhodlání na duchovní cestě“ mužů ve vědomí Kršny.

V průběhu svého výzkumu, především když jsem prováděl zúčastněné pozorování, bylo žádoucí, abych tuto dělbu podle pohlaví dodržoval. Když jsem se například začal účastnit bohoslužeb krátce po mém prvním příjezdu na farmu, několik prvních dní jsem stál v chrámové místnosti na konci zástupu žen. Po konci jedné z bohoslužeb mě však zastavil jeden oddaný Kršny a řekl mi, že „je zvykem, aby muži a ženy byli odděleni“, takže i když nejsem oddaný Kršny, bude lepší, když se budu držet na straně mužů. V průběhu celého výzkumu byl kontakt s ženami ve vědomí Kršny omezen pouze na příležitostné rozhovory.

Z výše uvedeného je tedy patrné, že výzkum byl orientovaný na mužskou populaci ISKCONu. Zabývá-li se v této práci otázkou těla a tělesnosti, pak empirický materiál uzemňuje tuto otázku v mužských tělech a tělesnosti oddaných Kršny. Z androcentrické logiky ISKCONu svět mužů a svět mužských těl, mi jako muži byl mnohem více přístupnější, než svět žen (nemluvě o jejich tělech).

Poslední z praktických a etických omezení výzkumu, které bych rád na tomto místě zmínil, se týká identity některých mých konzultantů. Jelikož mnozí z nich otevřeně vyprávěli o svých životech, radostech i strastech ve vědomí Kršny, považují tyto informace za důvěrné

a v této práci je neuvádím. Všechna vlastní jména – s výjimkou jména zakladatele hnutí a současných iskconských duchovních učitelů –, která v této práci uvádím, jsou fiktivní. Fiktivní jsou jak uváděná civilní jména, tak duchovní jména získaná na základě zasvěcení. Ačkoli počet členů, přívrženců a sympatizantů českého ISKCONu se pohybuje v řádu stovek, počet oddaných Kršny v jednotlivých střediscích se v pohybuje v řádu desítek osob. Z důvodu zachování důvěrnosti a soukromí především těchto oddaných Kršny, jsem se v některých případech, kdy důvěrnost a soukromí negarantuje pseudonym, rozhodl používat kompozitní identity a rozhovory⁴³. To za prvé znamená, že někteří oddaní Kršny, o kterých v této práci hovořím, jsou výsledkem spojení dvou nebo tří reálných členů nebo přívrženců ISKCONu. A za druhé, citace, které připisují určitým oddaným Kršny nebo jejich kompozitním identitám byly v určitých případech proneseny jinými oddanými Kršny. Všechny uváděné citace byly upraveny do spisovného jazyka, případně poupraveny tak, aby ze sémantického hlediska byly smysluplné. V citacích se pokouším zachovat specifika „iskconštiny“, především jejího proměnlivého česko-anglicko-bengálsko-sanskrtského slovníku.

* * *

V této kapitole jsem se pokusil osvětlit určitá konkrétní uzemnění pro konceptuální rámeček vědomého těla. Za prvé jsem charakterizoval procedury, kterými byl získáván empirický materiál. Za druhé jsem zmínil trajektorie výzkumu, tedy zmínil jsem průběh a proměny výzkumu, které se týkaly samotného jeho konceptu, jeho provádění i biografií konzultantů a výzkumníka. Za třetí jsem v této kapitole diskutoval vztah mezi etnografickými procedurami (narativní rozhovory) a teoretickými zaměřenými (náboženská konverze), které byly v počátku výzkumu předpokládány, ale které bylo nutné v průběhu výzkumu pozměnit. Zde jsem se pokusil osvětlit, jak důležité se ukázaly otázky těla a tělesnosti u oddaných Kršny. A konečně za čtvrté jsem se v této kapitole věnoval praktickým omezením i etickým důsledkům výzkumu.

⁴³ K užívání kompozitních identit a rozhovorů např. viz Luhrmannová 2001.

4. Védská kultura: Regulativní moc a lidská existence

Jednoho deštivého odpoledne během náma-hatta letního tábora jsem se sešel se Sudaršanou dásou, abychom si popovídali o bhakta programu, základním vzdělávacím výcviku pro začínající oddané Kršny, který již několik let organizuje a vede. Získat Sudaršanu dásu pro rozhovor nebylo vůbec jednoduché. Během hektického týdne na táboře jsem nebyl jediný, kdo s ním chtěl hovořit. I když mě Sudaršana dása při každém, i letném setkání ujišťoval, že na náš rozhovor myslí, stále jej bylo možné vidět, jak je zaměstnán diskuzemi s jednotlivými oddanými Kršny.

Sudaršana dása je považován za „pokročilého oddaného“ Kršny, a z tohoto důvodu se v prostředí českého ISKCONu těší úctě a respektu. Když jsem s Nárájanou dásou probíral důležitost systematického vzdělávání ve vědomí Kršny, na adresu Sudaršany dásy řekl, že je přesně tím druhem člověka, kterého český ISKCON potřebuje: „*Sudaršana dása je pro náš vzdělávací systém geniální osobou. Jeho hlavní předností je systematicčnost v jeho službě Kršnovi a znalost lidské psychiky.*“ Podle Nárájany dásy tyto jeho přednosti vycházejí z dlouholeté oddané služby Kršnovi. Bhadžan dása, jeden z mála českých oddaných Kršny, který je přímým žákem Bhaktivédanty Svámína Prabhupády, charakterizoval Sudaršanu dásu v úvodníku společného rozhovoru následujícím způsobem⁴⁴: „*Málokdo si dnes v Čechách, na Moravě i ve Slezsku uvědomuje důležitost striktního praktikování vědomí Kršny více, než Sudaršana dása, dlouholetý brahmačári (mnich žijící v celibátu).*“ A jestliže se Sudaršana dása těší úctě a respektu ze strany současných autorit českého ISKCONu, pak je samozřejmě váženou osobou pro začínající oddané Kršny, kteří projdou jím vedeným vzdělávacím výcvikem. Letní tábor poskytuje mužským oddaným Kršny z různých středisek českého ISKCONu i z kongregace příležitost setkat se s Sudaršanou dásou a získat od něho cenné rady, týkající se nejen správného vykonávání oddané služby Kršnovi, ale i osobních a intimních záležitostí.

Toho deštivého dne za mnou Sudaršana dása po poledním prasádamu přišel a sdělil mi, že se mu podařilo udělat si chvilku čas a že bychom slíbený rozhovor mohli konečně uskutečnit. Rychle jsem si zaběhl do chatky, kde jsem během tábora spolu s trojicí oddaných Kršny přebýval, vzal diktafon, a vrátil se k Sudaršanu dásovi, který již v dešti netrpělivě přešlapoval. Sudaršana dása mě odvedl do bungalovu, ve kterém byl ubytován spolu s několika dalšími oddanými Kršny z pražského chrámu. U vchodu jsme se zuli a vstoupili

⁴⁴ Krišnúv svět, <http://www.krisnuvsvet.wz.cz/okrisnovi.htm>, zvýraznění a transliterace původní.

do uklizené, spoře zařízené místnosti. Usadil jsem se na prázdnou pohovku a připravil si diktafon. Sudaršana dása se posadil naproti do křesla a zkřížil nohy. Zeptal jsem se jej, zda-li mu nebude vadit, že náš rozhovor budu nahrávat. Nečekaje jeho odpovědi jsem dále vysvětloval, že jediný důvod, proč rozhovor chci nahrávat, je ten, že bych byl nerad, aby mi unikly některé důležité informace, které v rozhovoru zazní. Sudaršana dása kývnutím hlavy souhlasil. Následovalo krátké vysvětlování mého studijního zájmu o oddané Kršny a jejich hnutí. Úvodní otázku týkající se významu duchovního jména, které Sudaršana dása získal od svého duchovního učitele, následovala otázka po smyslu bhakta programu:

JK: *„Připravil jsem si několik otázek týkajících se bhakta programu. Sice už jsem na toto téma mluvil s Gargamuniem dásou, ale hodně mě zajímá také tvůj pohled na věc. Mohl bys mi vysvětlit, co to vlastně je bhakta program?“*

Sudaršana dása: *„Tak za prvé, jestli se chceme bavit o bhakta programu, tak bychom nejdříve měli znát koncept, kam ho zařadit.“*

JK: *„Dobře.“*

Sudaršana dása: *„Jakákoliv činnost vyžaduje určité vzdělání. Z tohoto důvodu se musíme neustále něco učit, že? A hnutí Haré Kršna následuje tradici dávné védské kultury, které existovala v dobách, které jsou současné moderní vědě neznámé. Védská kultura po sobě nezanechala žádné stopy v podobě odpadků, hřbitovů a podobných věcí, neboť žila naprosto v souladu s přírodou. Jelikož po sobě nezanechávala žádné rozsáhlé hmotné stopy, je těžké dokazovat archeologickými nálezy, že vůbec někdy existovala. Přesto určité archeologické nálezy existují.“*

My [oddaní Kršny] prostě následujeme tuto dávnou kulturu, která fungovala. Lidé žili v souladu s přírodou, byli šťastní, dosahovali dokonalosti lidského života a vraceli se zpátky ke Kršnovi. Lidé se zabývali zbožnými činnostmi a hříšné činnosti nebyly tak významné jako dnes. Existovala dokonale organizovaná společnost založená na dokonalé filozofii. Prostě ideální život, jaký by si každý z nás přál. Ale postupně, pod vlivem věku Kaliho, byla tato tradice zničena. Kršna proto obnovil v Bhagavadgítě tuto tradici, kterou poté různí áčárjové [duchovní učitelé, předávající poznání vlastním příkladem] dále prosazovali. A v 15. století tato tradice dosáhla svého vrcholu, když se do tohoto světa opět vrátil Kršna v podobě Čaitanji Maháprabhua, který ustanovil proces zpívání Svatého jména jako proces duchovní seberealizace. Byl to vlastně Čaitanja Maháprabhu, kdo rozjel hnutí Haré Kršna naplno. Z tohoto důvodu lze tvrdit, že hnutí Haré Kršna v té podobě, kdy se veřejně zpívá Haré Kršna mahámantra a chodí se zpívat do ulic, má tradici pět set let. Toto se však zakládá na filozofii, která je staré tisíce a tisíce let. A osoby, které mají poznatky o védské kultuře, vědí, že tato kultura je staré miliardy a miliardy let. Vlastně to je věčná kultura, která existovala dříve, než byl stvořen tento materiální svět.

Takže záleží na tom, kdo co chce slyšet. Respektive, co je připraven ve své mysli přijmout.“

JK: „Když říkáš věčná, myslíš tím duchovní kultura?“

Sudaršana dása: „Ano, přesně tak, duchovní kultura. Vaišnavská kultura má své počátky v duchovním světě. Vaišnavská kultura byla přenesena do materiálního světa z toho důvodu, aby se živé bytosti z ní učily a naučily žít svůj život tak, aby mohly jít zpátky do duchovního světa. Ano? My se totiž nemůžeme vrátit do duchovního světa, když nežijeme kulturu duchovního světa. [...] Do duchovního světa může jen ten, kdo se ztotožnil s vaišnavskou védskou kulturou.

Jak jsem již uvedl, kultura duchovního světa k nám přichází skrze posloupnost duchovních učitelů. Na počátku stojí Brahma, neboť sám Kršna mu předal veškeré poznání. A od Brahmy toto poznání sestupuje dále do materiálního světa. Skrze tuto posloupnost, védskou literaturu, skrze světce a duchovní mistry se dozvídáme, jak védská kultura vypadá.

V nedávné minulosti, v polovině šedesátých let minulého století, přišel do Ameriky Šríla Prabhupáda, aby ustanovil v západním světě védskou kulturu, které vlastně již dávno existovala. Ve skutečnosti Šríla Prabhupáda nezaložil nic nového. Pouze rozšířil védskou kulturu do zemí, ve kterých o ní nebylo nic známo.

Současné hnutí se zakládá na tom, co nám dal Šríla Prabhupáda. On všechno prezentoval takovým způsobem, aby to bylo aplikovatelné v západním světě. On byl zplnomocněn k tomu, aby ustanovil vše, jak má fungovat. A všechno, co my potřebujeme, dal do svých knížek. Těch knížek je ohromné a nepřehledné množství. Navíc bylo nahráno na kazety velké množství přednášek, konverzací a tak dále. [...]

Tedy, celý vzdělávací program je určen k tomu, aby usnadnil všem nově přichozím oddaným seznámení s védskou kulturou. A také je určen k tomu, aby jim usnadnil aplikovat védské poznání do života. Védská kultura je dokonalá. Je v ní myšleno úplně na všechno. Jak má fungovat sociální zřízení společnosti, jak má fungovat rodinný život, jak má fungovat příprava na smrt, jak má probíhat zrození. Vše v ní je popsáno do nejmenších detailů. Jsou tam popsána veškerá pravidla, jak se má chovat manžel, jak se má chovat manželka. Všechno tam je. Když někdo žije podle této kultury, má harmonický a dokonalý život bez problémů jako jsou rodinné hádky a rozvody. Žije život bez konfliktů ve společnosti. Nachází opravdové přátele, kteří ho vždy dokáží podržet. [...]

Když dojde ke konfliktu, hádce, někdo způsobí problémy druhému nebo selže, tak to není důsledek védské kultury, ale je to důsledek nevdělanosti těchto oddaných. Oni nemají zrealizované aspekty védské kultury a zatím bohužel podle nich nežijí. V jejich srdci se nachází ta kultura, která nám byla vštěpována materialistickým systémem vzdělání. Takže z tohoto důvodu potom někdy vznikají mezi oddanými různé nesváry, konflikty atp. [...]

Náš systém vzdělávání umožňuje oddaným snadněji se ztotožnit s védskou kulturou a velice rychle aplikovat její prvky do svého života. Umožňuje jim ztotožnit se opravdovými hodnotami a odpoutat se od dřívějších hodnot, které si přinesli z materialistického života.“

Z rozsáhlého přepisu rozhovoru je patrné, že z pohledu Sudaršany dásy jsem úvodní otázku položil chybně. Pokud jsme měli hovořit o bhakta programu, pak dříve než mi začne vysvětlovat jeho podstatu, musel jsem pochopit kontext, ve kterém lze artikulovat a obhájit jeho smysl. A tento kontext označil za védskou nebo vaišnavskou kulturu⁴⁵.

Jelikož v tomto rozhovoru za hlavní smysl bhakta programu označil Sudaršana dása seznámení se s hlavními principy védské kultury a osvojení činností vyplývajících z těchto principů, musel jsem nejdříve v hrubých rysech pochopit, co je védská kultura jako celek. Musel jsem pochopit, že védská kultura je původní kulturou, která existovala na tomto světě. Musel pochopit, že tato kultura je kulturou duchovní, tedy že nebyla vytvořena lidmi v tomto světě. Jelikož byla stvořena samotným bohem Kršnou, byla kulturou dokonalou. Protože byla kulturou dokonalou, život v této kultuře byl harmonický. Harmonické bylo celé sociální zřízení lidské společnosti, harmonické byly mezilidské vztahy a dokonce byl harmonický vztah člověka k životnímu prostředí. V této harmonické kultuře tak bylo možné dosáhnout cíle lidského života: návratu duše do míst svého skutečného původu, do Kršnova duchovního světa. Dále jsem musel pochopit, že tento hmotný svět je světem nedokonalým, předurčeným ke zkáze, a že vstoupil do své závěrečné a nejubožejší etapy, do věku démona Kaliho (kali-juga). S nástupem kali-jugy nastal pád lidského druhu. Lidé se začali odvracet od védské kultury, začali žít hříšným životem plným zášti, hádek, pokrytectví a vykořisťování svého prostředí. Nicméně musel jsem také pochopit, že i když védská kultura začala být utlačována, existovala zde určitá kontinuální linie význačných osobností, která byla schopna zachovávat védskou kulturu v nezměněné podobě až do současnosti. Pokud byla tato linie narušena nebo oslabena, zjevil se Kršna sám nebo v některé své inkarnaci, aby opětovně položil základy védské kultury v tomto světě. Důležitou osobností v této linii nositelů védské kultury byl zakladatel ISKCONu Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda, který se na popud svého duchovní učitele vydal do zemí, nejvíce odchýlených od původní védské kultury, aby je k ní přivedl zpátky. Na konci této linie osobností v současnosti stojí celosvětové hnutí Haré Kršna. V dnešní nejpokleslejší době tak védská kultura našla útočiště v ostrůvcích Prabhupádových následovníků po celém světě. A konečně, musel jsem pochopit, že védská kultura nebyla vtělena pouze do význačných osobností mudrců, světců a duchovních učitelů, ale byla

⁴⁵ Slova vaišnava/vaišnavský, vycházející z Prabhupádova překladu ze sanskrtu do angličtiny, jsou v českém ISKCONu užívána namísto v češtině běžných višnuista/višnuistický. Navíc adjektivum vaišnavský a adjektivum védský jsou pokládána za synonyma. Pro Sudaršanu dásu a většinu českých oddaných Kršny není žádný rozdíl v tom, pokud střídavě označují kulturu za védskou a poté za vaišnavskou (nicméně rozlišují mezi vaišnavou a višnuistou). Považují se vaišnavy, což má pro ně identický význam jako výraz oddaní Krišny. Pokud cítuji oddané Kršny, držím se jejich používání těchto slov. V textu ale z důvodů srozumitelnosti raději hovořím pouze o védské kultuře a oddaných Krišny.

ztělesněna v posvátných textech, podle kterých tyto osobnosti žily, učily své následovníky a které podle potřeby rozvíjely.

Chtěl-li jsem se od Sudaršany dásy dozvědět něco o konkrétním fungování základního vzdělávacího výcviku pro začínající oddané Kršny, bylo třeba, aby mi vysvětlil, že ISKCON je distinktivní společenství, které v současné době je jako jedno z mála schopno uchopit lidskou přirozenost a lidskou existenci. Odlišnost ISKCONu od okolního světa zakládá védská kultura. A pokud zde existuje něco tak komplexního jako je védská kultura, pro ty, kteří stojí stranou tohoto celku anebo se k němu snaží přiblížit, je vzdělávání nevyhnutelné. Pro Sudaršanu dásu je védská kultura mocí, která zakládá a ve které se odкрývají skutečné podmínky a projevy života. Védská kultura, v níž lze hledat odpovědi na nejsložitější otázky lidské existence, je tedy ze své podstaty mocí regulativní.

V následujících částech této kapitoly se budeme věnovat konkrétním projevům védské kultury, jak o nich mluvil Sudaršana dása. Zaměříme se na boha Kršnu jako zdroj védské kultury, na dobu rozkvětu védské kultury, na učednickou tradici ochránců a šířitelů védské kultury, na posvátné texty předávané touto učednickou tradicí a také na pojetí lidské osoby a na proces duchovní emancipace, neboť jak Sudaršana dása zdůraznil, cílem lidské existence ve védské kultuře je dosáhnout dokonalosti života a navrátit se do Kršnova duchovního světa. Nicméně, ještě než tak učiníme, pokusíme se více prozkoumat samotný koncept védské kultury a jeho užívání v ISKCONu.

4.1. Koncept védské kultury a jeho užívání

Úvaha o tom, že Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda přenesl védskou kulturu na Západ, je sdílena většinou oddaných Kršny, od současných iskconských duchovních učitelů, přes vedoucí bhakta programů až po ty, kteří s vědomím Kršny začínají. Například Bhaktivikása Svámí, iskconský duchovní učitel, který je mnohými oddanými Kršny považován za předního znalce védské kultury, v úvodu svého manuálu pro život brahmačárinů píše:

„V průběhu druhé poloviny šedesátých a začátkem sedmdesátých let, na popud svého duchovního učitele, význačný zplnomocněný kazatel Jeho Božská Milost A. Č. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda přinesl vědu o vědomí Kršny do západního světa. V té době, většina světa prožívala narůstající úpadek a odklon od náboženských a morálních principů. Přesto Šríla Prabhupáda postupně zaváděl způsob života, který – až na několik oddaných duší v Indii – do té doby nebyl nikomu známý. Byl to život ve védské kultuře, v kultuře odříkání, jejímž cílem je dosažení seberealizace.“ (Bhaktivikása Svámí 1990:XI)

Podobná slova se dočteme i v oficiální iskconské biografii Prabhupády od Satsvarúpy dásy Gósvámína, kterou velice dobře zná většina oddaných Kršny, neboť se z jejího nezkráceného anglického originálu každé ráno společně předčítá. Ve zkrácené verzi Prabhupádovy biografie autor zdůrazňuje, že se zakladatel ISKCONu pokoušel „přesadit védskou kulturu do mnohem cizejší půdy než kterýkoliv duchovní mistr před ním“ (Satsvarúpa dása Gósvámí 2001:70).

Pročítáme-li však vlastní Prabhupádovy texty, koncept védská kultura se v nich objevuje sporadicky. Například v 1. zpěvu *Šrímád Bhágavatamu*⁴⁶, který Prabhupáda komentoval a překládal do angličtiny ještě v Indii, se spojení védská kultura objevuje na stovkách stran je několikrát (konkrétně třikrát) a synonymum vaišnavská kultura zde pochopitelně nenajdeme vůbec. Slovo kultura zde najdeme spíše ve spojení „kultura vědění“ (překlad sanskrtského buddhí), která odkazuje k sumě znalostí o Kršnovi, etických principech, rituálech, anebo v konkrétnějším slovním spojení „bráhmanská kultura“ (překlad sanskrtského brahmanja), které je zobecňujícím označením pro vlastnosti a způsoby života intelektuální elity, oddaně sloužící Kršnovi. V prvních Prabhupádových překladech najdeme spíše slovní spojení „védská civilizace“, které v několika případech nahrazuje právě spojení védská kultura. Koncept védské civilizace má hlavně rétorické použití. Prabhupáda argumentuje, že moderní společnost není civilizací, tedy nejpokročilejším způsobem života, jak se mnozí lidé především na Západě domnívají. Skutečnou civilizaci podle něj představuje varnášramské uspořádání společnosti⁴⁷, které je založené na „Védách“, zjevených posvátných textech. Odtud tedy védská civilizace.

Spojení védská kultura se vyskytuje v Prabhupádově slovníku častěji spíše až v sedmdesátých letech, kdy stojí v čele celosvětové organizace a kdy zaměřuje své komentáře k posvátným textům na dění a situaci ve světě. Tedy, výskyt konceptu védská kultura souvisí s rozvojem hnutí Haré Kršna na Západě, odkud také pocházela převážná většina Prabhupádových žáků. I v této době však zůstává příležitostné používání konceptu védská kultura více méně nezměněné, tedy označuje způsob života ve společnosti, která byla starodávnou původní lidskou civilizací organizovanou na základě varnášramského systému a která se řídila předpisy véd. Z Prabhupádových textů vyplývá, že ztotožňoval ISKCON s védskou kulturou jen výjimečně. Nalezení duchovní podstaty lidské existence a oddaný vztah ke Kršnovi zprostředkovaný ISKCONem, představuje určité ztotožnění s védskou

⁴⁶ Jako *Šrímád Bhágavatam* označují oddaní Kršny *Bhagavatapuránu*, doplněnou o Prabhupádovy komentáře a vyklady.

⁴⁷ Varnášrama-dharma – sociální uspořádání, které umísťuje člověka (muže) do čtyř životních stupňů: brahmačáři, grhasta, vānaprastha, sannjási, a také do čtyř sociálních tříd: bráhma, kšatrija, vaišja a šúdra.

kulturou, pro kterou však obojí mělo být samozřejmostí. A pokud Prabhupádovou vizí bylo vybudování globální védské kultury (tedy spíše toho, co nazýval varnášramským uspořádáním lidské společnosti), pak ale opět neztotožňoval ISKCON s touto globální védskou kulturou. Prabhupáda považoval ISKCON spíše za zdroj bráhmanské kultury. Jak často zmiňoval, to, co světu chybí nejvíce, jsou bráhmani, a proto bylo jeho snahou vychovat co nejvíce bráhmanů:

„Bráhmani, kteří jsou hlavou společnosti, jsou určeni k tomu, aby vedli společnost ke kulturnosti. Kultura znamená vědět, co je účelem lidského života. [...] V současné době lidé postrádají cíl života, protože ve společnosti neexistuje vedoucí orgán. Celá dnešní lidská společnost postrádá opravdové bráhmany, kteří by udělovali rady ostatním orgánům společnosti.“ (Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1973)

Prabhupáda považoval ISKCON zejména za misijní prostředek, tedy za zdroj odhodlané elity připravené měnit svět, spíše než za védskou kulturu. Je proto příznačné, že se o védské kultuře nemluví ani v „*sedmi cílech*“, které stanovil „*u příležitosti založení Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny v roce 1966*“ (Satsvarúpa dása Gósvámí 2001:79), ani v *Manifestu vědomí Kršny* (Manifest vědomí Krišny 1994:4-5) z roku 1968, ani ve člancích víry uvedených v publikaci *Příručka vědomí Kršny* (viz Shinn 1989:70) z roku 1971, která měla srozumitelným způsobem představit ISKCON veřejnosti. Nicméně na rozdíl od Prabhupády pro jeho žáky a následovníky se ztotožnění ISKCONu s védskou kulturou stalo klíčové pro zachování legitimacy jejich hnutí.

K ztotožnění ISKCONu s védskou kulturou do značné míry přispěla indianizace hnutí.⁴⁸ Odkazováním se k hinduismu a k indické kultuře se ISKCON pokoušel vymanit z negativního stereotypu destruktivního kultu, za který byl antikultovními hnutími i širokou veřejností označován. Koncept védské kultury umožňoval ISKCONu působit neutrálním dojmem kulturní instituce, zachovávající starobylost indickou kulturu, a navíc zaručoval určitou náboženskou legitimitu, neboť odkazoval k význačným posvátným textům a osobnostem hinduistické tradice.

Nicméně, tento koncept zároveň dokázal poskytnout oddaným Kršny v ISKCONu vhodný prostředek pro vyznačení vlastní autentičnosti a exkluzivity. Na tuto dvojznačnost védské kultury narazila jedna česká etnoložka, když v regionálním tisku (viz Božovský 2004) kritizovala oddané Kršny za to, že uspořádali Indický festival. Podle jejího názoru nebylo legitimní, aby lidem z malého města prezentovali ukázky indické kultury zkrslené

⁴⁸ Jak uvádí Rochford (1985), kulturně specifické kořeny hnutí Haré Kršna a příslušnost k hinduismu začaly být součástí oficiální politiky ISKCONu v severní Americe od osmdesátých let 20. století.

sektářskou vyhraněností. V reakci otištěné přímo vedle toho názoru v rubrice *Pro a proti* označil reagující oddaný Kršny názory etnoložky za neodborné. Neodbornost shledal nejen v tom, že etnoložka označila hnutí Haré Kršna za sektu, když jsou státem registrovanou náboženskou společností. Oddanému Kršny z ISKCON Communications vadilo především to, že etnoložka nařkla členy hnutí z manipulace s návštěvníky, přitom sama nedokázala pochopit, že (nehledě na název festivalu) jejich cílem není propagace indické kultury, nýbrž kultury védské, ze které sice indická kultura čerpá, ale není s ní identická.

V současném pojetí oddaných Kršny je ISKCON nositelem a ochráncem védské kultury. I z tohoto důvodu mohl Sudaršana dása mluvit o tom, že vše pozitivní, co se v ISKCONu udává, je důsledkem védské kultury. A jak také upozornil, vše negativní v ISKCONu je způsobeno nedostatečným pochopením a začleněním do védské kultury.

V současném používání konceptu védská kultura se zrcadlí regulativní moc védské kultury. Védská kultura má moc zahrnovat a vylučovat. Z někoho dělá pokročilého oddaného Kršny, z jiného začínajícího oddaného Kršny. Z někoho dělá oddaného Kršny a z někoho dělá „člověka žijícího v nevědomosti“, karmina, či démona. Védská kultura má moc posvěcovat i odsuzovat. Může mít svou veřejnou podobu, jako je kulturní festival, misijní přednáška anebo svatební obřad. Může také mít svou uzavřenější podobu, v níž se odkrývají skutečné projevy a podmínky života. A v tomto případě vyžaduje vědění, disciplínu, podřízenost autoritě, pracovitost a odříkání. Na oplátku poskytuje lásku ke Kršnovi, sebepoznání a sebeúctu. Jestliže se vnější podoba védské kultury projevuje v divadelních představeních, v „indickém tanci“, v přednáškách z „tradiční indické filosofie“ v multimediálních projekcích „o poutních místech Indie“, ve „vegetariánském občerstvení“ či v „Centru pro védská studia“ (jak je oficiálně na veřejnosti označován pražský chrám), pak její uzavřenější podoba se projevuje v autoritativních diskurzích a praktikách, které zmínil Sudaršana dása a které staví na monoteismu, etnohistorii, vtělené autoritě, posvátných textech, etnopsychologii a na ritualizovaných procesech posvátného já.

4.2. Kršna: Zdroj védské kultury

Nejen pro Sudaršanu dásu, ale i pro drtivou většinu oddaných Kršny má védská kultura svůj nezpochybnitelný zdroj. Tím je bůh Kršna, původní a jediný strůjce a vlastník všehomíra.

4.2.1. Kršna a jeho podoby

Jak se můžeme dočíst v *Příručce vědomí Kršny* z roku 1971, kdo je Kršna, je veřejnosti srozumitelně vysvětleno tímto způsobem:

„Bůh, Kršna, je věčným, vševědoucím, vsudypřítomným, všemocným a všepřitahujícím, otcem stvořitelem všech lidí i živých bytostí. On je energií umožňující veškerý život, přírodu a uspořádání kosmu.“ (Shinn 1987:70)

Další veřejné představení Kršny nalezneme v *FAQ – Často kladené otázky* na oficiálních internetových stránkách českého ISKCONu. Zde se praví:

*„Kdo je Kršna? Kršna je Bůh. Jeho duchovní tělo je věčné, plné poznání a blaženosti. My, duše, jsme nedílné části Boha a jsme stvořeni k tomu, abychom mu sloužili. Bůh je jenom jeden, i když má mnoho různých jmen jako Alláh, Jehova, Ráma nebo Nrsimha.“*⁴⁹

Ve své předmluvě knihy *Kršna* – kterou čte před spaním mnoho oddaných Kršny, aby neměli špatné či nepříjemné sny (především sny sexuální) – píše Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda:

„Když někdo v západních zemích uvidí obal knihy Kršna, okamžitě se zeptá: ‚Kdo je Kršna? Kdo je ta dívka s Kršnou?‘ atd.[Obrázek IV] Odpověď zní, že Kršna je Nejvyšší Osobnost Božství. Jak to? Protože Jeho popis odpovídá do nejmenší podrobnosti popisu Nejvyšší Osobnosti, Boha. Jinými slovy, Kršna je Bůh, protože je nepřítazlivější. [...] Nejvyšší Osobnost Božství, se zjevil na Zemi před 5 000 léty a je tedy historická osoba. Zůstal na Zemi 125 let; jednal úplně jako člověk, ale Jeho činnosti nemají obdoby. Od počátku svého zjevení, až do okamžiku zmizení, byla každá z jeho činností bez obdoby v historii světa, a proto každý, kdo ví, co rozumíme pod pojmem Bůh, přijme Kršnu za Nejvyšší Osobnost Božství. Nikdo není Bohu roven, nikdo Ho nepředčí. [...] Jelikož Kršna je nepřítazlivější, měli bychom vědět, že všechny naše touhy by měly být upřeny na Něho. V Bhagavadgítě se říká, že člověk je vlastníkem či pánem těla, ale Kršna, který je Nadduší sídlící v srdci všech, je svrchovaným vlastníkem a svrchovaným majitelem všech těl.“
(Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1992:XI-XIII, zvýraznění a transliterace původní)

Během svého pobytu na ekologické farmě českého ISKCONu v roce 2002, jsem se dozvěděl o Kršnovi více. O víkendu, kdy na farmu přijíždí mnoho oddaných Kršny z pražských center i členů kongregace z celé České republiky, jsem trávil čas spolu se skupinkou zhruba deseti kongregačních členů, kteří se účastnili jakési vzdělávací hry. Celé sezení vedl Bhíšmaka dása, brahmačáří s prvním zasvěcením z pražského chrámu. Jak mi Bhíšmaka dása řekl později, jelikož kongregační členové nemají takovou možnost intenzivně se vzdělávat ve vědomí Kršny jako ti, kteří žijí v některém ze středisek českého ISKCONu,

⁴⁹ Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny – hnutí Haré Kršna, http://www.harekršna.cz/hkc/main/o_nas.php, zvýraznění a transliterace původní.

je potřeba využít jakoukoli příležitost k prohloubení jejich znalostí vědomí Kršny. Sezení probíhalo následujícím způsobem. Bhísmaka dása rozdál všem účastníkům oxeroxované papíry nadepsané *Učení Véd – zdroj pravdivého poznání* a obsahující devět bodů. Tyto body nejdříve sám přečetl jeden po druhém a pak všichni účastníci s ním společně. Cílem této sezení bylo naučit se devět bodů z paměti. Bhísmaka dása vždy začínal, řekl první bod z paměti a po něm každý účastník sezení učinil to samé. Aby procvičování paměti bylo složitější, ale i zábavnější, jednotlivé body na sebe navazovaly, takže na konci se pokoušel každý ze skupinky odříkat z paměti všech devět bodů najednou. Těchto devět bodů se týkalo především boha Kršny a vztahu k němu:

1. *Existuje jediný Bůh*
2. *Bůh je všemocný, vlastní všechny energie*
3. *Kršna je rasa-múrti – zdroj všech ras (nálad). Věčně sídlí ve svém sídle a uděluje radost všem živým bytostem*
4. *Džívy (živé bytosti) jsou věčnými částčkami Boha. Je jich nekonečné množství, jsou nekonečně malé, ale plně vědomé*
5. *Ačkoli jsou džívy věčné, některé jsou poutány k tomuto dočasnému materiálnímu vesmíru a jsou přitahovány iluzorním štěstím*
6. *Ostatní džívy jsou věčně osvobozené. Uctívají Kršnu, žijí s ním v duchovním světě a zažívají prému, čistou lásku k Bohu*
7. *Kršna vlastní všechny síly: materiální energie, džíva-energie a energie duchovního světa. Má svoji transcendentální podobu, jméno, vlastnosti a líly. Je se vším totožný a zároveň se od všeho liší. (acinthya-bhedábheda-tattva)*
8. *Védy popisují 9 procesů oddané služby (sádhana-bhakti), které se dají rozdělit na vaidhi-bhakti (následování pravidel a regulací) a ráganuga-bhakti (spontánní oddaná služba)*
9. *Původní postavení džívy je bhakti neboli préma, čistá láska k Bohu. Zaměstnáváním se v čisté oddané službě živá bytost získává milost Šrí Kršny a takto dosáhne úrovně Kršna-préma⁵⁰*

Z těchto výše uvedených úryvků se dozvídáme o Kršnovi základní informace, které jsou důležité pro jeho oddané služebníky. Za prvé, jak už několikrát bylo zmíněno, Kršna – „*Nejpřitažlivější*“, jak zní jeho správné jméno, je jediný, kdo může být označován za Boha. I když jsou všechny světy a vesmíry obývány nejrůznějšími bytostmi, které mohou být například „*polobohy*“ (například Indra a Šiva) s nadpřirozenou mocí, ve skutečnosti byly stvořeny Kršnou. Většina bytostí byla stvořena prostřednictvím Kršnových energií. Význačné bytosti, jakou je například Balaráma (Kršново dvojče, nejbližší společník) či

⁵⁰ Zvýraznění a transliterace původní.

Rádha (nejoddanější Kršnova pastýřka – gópie), jsou Kršnovými přímými „*expanzemi*“, tedy i když se odlišují svou podobou, svými vlastnostmi jsou s Kršnou totožní. Další z významných bytostí, především ty, které se objevily, aby šířily lásku a oddanost ke Kršnovi, jsou jeho inkarnace, neboli „*avatárové*“: Za avatára považují oddaní Kršny například Vjasadéva anebo „*Zlatého avatára*“ (podle barvy kůže) Čaitanju.

Zadruhé se dozvídáme, že Kršna je „*Nejvyšší Osobností Božství*“⁵¹, tedy není pouze neosobní nebo abstraktní, nýbrž je božskou osobou s vlastní „*transcendentální podobou*“. Tuto podobu popisuje iskonská literatura a zobrazují reprodukce v knihách, v obrazech vyvěšených v domácnostech a střediscích či reprodukce používané jako šetřiče a pozadí na monitorech počítačů oddaných Kršny. I když by se na první pohled mohlo zdát, že Kršna má tělo lidské, jeho oddaní služebníci v ISKCONu tvrdí, že – ať je Kršna malým dítětem, nezbedným chlapcem, nebo šarmantním mužem – jeho tělo je „*věčné, plné poznání a blaženosti*“ (sat-čit-ánanda) a s ním identické. Přestože je Kršna bez anatomie, je vtělenou „*Absolutní Pravdou*“. Poznáním Kršny tak člověk může dosáhnout absolutního vědění. Kršna jako božská osoba má určité vlastnosti, emoce a pocity a vykonává určité činnosti. Podle svých oddaných má přesně šedesát čtyři „*transcendentálních vlastností*“, které odpovídají jeho božské povaze (kromě věčnosti, úplného poznání a blaženosti je to i zmiňovaná všepřitažlivost). I když se Kršna periodicky zjevuje na Zemi ve své původní podobě, aby uděloval bezpříkladnou milost, jeho hlavními činnostmi jsou „*transcendentální zábavy*“ (lílá), kterým se věnuje se svými nejbližšími oddanými služebníky a milujícími ve svém duchovním světě na „*nebeských planetách*“ jako je Gólóka Vrndávan. Jelikož ve vesmírech a světech každodenně pracují jeho energie, expanze a inkarnace, Kršna jako božská osoba umožňuje všem, kteří sídlí v jeho duchovním světě, aby participovali na jeho zábavách v jedné z pěti náladách (milenecké, rodičovské, přátelské, služebnické i neutrální v podobě rostlin, jezírek, staveb atd.). Nicméně, pro oddané Kršny jsou tyto zábavy a nálady velkým mystériem, které nepatří do tohoto světa a v tomto světě jsou přístupné pouze těm nejvíce duchovně pokročilým a „*seberealizovaným*“. Druhý aspekt Kršny je „*Nadduše – Paramátma*“, která podle oddaných Kršny sídlí přímo v lidských tělech. Přesněji řečeno, Nadduše v podobě čtyřrukého Višnu sídlí v srdci každého tvora (*Obrázek V*) či dokonce v každém atomu, aby byla svědkem a pamětníkem všech tělesných podob, které v koloběhu smrti a rození skutečně já/duše získá. Soustředí-li se oddaný Kršny na Nadduši ve svém nitru, která se obvykle projevuje jako svědomí a intuice, je schopen následovat její vedení a

⁵¹ Nebo také „*Nejvyšší Pán*“ (Bhagaván)

je schopen rozpoznat přítomnost Kršny nejen v sobě, ale i v celém svém okolí. A třetím, posledním aspektem Kršny je „*Bráhma*“ (Brahman), všepromikající záře či energie, která vystupuje z Kršny jako božské osoby.

Za třetí se dozvídáme, že veškeré jsoucno je výsledkem tří Kršnových sil či energií: „*energie duchovní světa*“ (vnitřní energie), „*materiální energie*“ (vnější energie) a „*dživa-energie*“ (okrajová energie). Pro Kršnovu vnitřní energii platí to samé, co pro něj jako božskou osobu, tedy je věčná, plná poznání a blaženosti. Je to energie, která konstituuje duchovní svět. Podle oddaných Kršny si však tato energie nachází cestu i do našeho světa, neboť je obsažená v Haré Kršna mantře, v božstvech instalovaných v iskonských chrámech, v obětovaném pokrmu, v sanskrtském jazyce posvátných textů⁵² či na posvátných poutních místech, které jsou „*okny do duchovního světa*“. Kršnova vnější energie tvoří hmotný vesmír a smysly vnímatelný svět. Je opakem Kršnovy energie vnitřní. Neobsahuje poznání, za to je prodchnuta utrpením a zanikáním. Tuto strašlivou Kršnovu energii označují oddaní Kršny slovem májá, které má výsadní místo v jejich česko-anglicko-bengálsko-sanskrtském slovníku. Májá pro oddané Kršny znamená iluzi, trik či klam. Vnější energie se navíc větví do „*tří kvalit*“ – „*kvality dobra*“ (sattva-guna), „*kvality vášně*“ (radžas-guna) a „*kvality nevědomosti*“ (tamas-guna). Tyto kvality přirovnávají oddaní Kršny k pevným řetězům, které spoutávají vše, co existuje v hmotném světě. Tvoří jakousi matici, pod jejímž dohledem se vše v hmotném světě odehrává. Denní doba, surovina pro jídlo, ale i lidská povaha (*Obrázek VI*) a vše na co si oddaný Kršny dovede vzpomenout, se řídí touto maticí tří kvalit. Nakládáním s těmito kvalitami vzniká neúprosný zákon hmotné přírody – „*karma*“ (karman)⁵³. Poslední Kršnovou energií je energie okrajová. Do této energie patří nejen polobozi a jim podobné bytosti, ale především dživy, tedy skutečná já/duše. Osudem Kršnovy okrajové energie je, že se buď pohrouží do energie vnitřní nebo upadá do spárů energie vnější. Pro skutečná já to znamená, že disponují určitou vlastní vůlí, díky níž setrvávají ve svém původním vztahu s Kršnou v duchovním světě, anebo svůj původní vztah s Kršnou přeruší, čímž se však dostávají do styku s kvalitami hmotné přírody, které si je podmaňují.

⁵² Sanskrit je oddanými Kršny považován za řeč, která je používána v duchovním světě.

⁵³ Oddaní Kršny chápou zákon karmanu jako proces, ve kterém jakákoli událost nebo činnost plodí určitou reakci, které se v průběhu času nevyhnutelně projeví. Tento přírodní zákon vylučuje existenci náhody. Vše, co se děje a odehrává má svou příčinu, a tudíž se jedná o určitou reakci. Podoba reakce je závislá od kvalit hmotné přírody. Například, požije-li někdo maso, což je čin, který mobilizuje kvalitu nevědomosti, výsledkem tohoto činu bude negativní reakce, která se může projevit neštěstím, utrpením či reinkarnací do určité formy těla v následujícím životě. Jediný způsob, jak se vymanit z tohoto přírodního zákona, je vykonávat veškeré činnosti s vědomím Kršny a dodržovat pravidla pro činnosti v hmotném světě stanovená Kršnou. Proto je například bezpečné konzumovat pouze prasádam, který Kršna zbavil všech reakcí.

4.2.2. Kršnovy každodenní intervence

Kršna má své místo především v oficiálním iskonském diskurzu. Nicméně tento diskurz čerpá svou životaschopnost z nejrůznějších objektů, které organizují nebo vyplňují fyzické prostředí, v němž se oddaní Kršny pohybují a k němuž se vztahují svými smysly.

Kršnova existence a přítomnost je pro jeho oddané uchopitelná především prostřednictvím zraku, když každodenně hledí na božstva na oltáři, o kterých jsou přesvědčeni, že je Kršna obývá. Zrak je zde navíc umocněn činnostmi. Pro potěšení božstev oddaní Kršny před nimi tančí a zpívají devocionální písně. Z úcty k božstvům se jim klaní a vykonávají obřady, při kterých jsou božstva ovívána vějířem z pavích per a jsou jim nabízena vůně vonných tyčinek, teplo olejových lampiček, voda a ubrousek (pro očistu). Z vděčnosti k nim o ně oddaní Kršny každodenně pečují – obětují jim vegetariánské pokrmy, oblékají je do zdobených šatů, navlékají jim na krk a ruce malé květinové garlandy a omývají je směsí mléka, jogurtu, medu a květin. Kromě spodobnění v božstvech Kršna jako božská osoba je vizuálně uchopitelný prostřednictvím obrazů, plakátů, obálek knih či potisků triček. A například jako Džagannáth⁵⁴ na ně hledí velkýma očima vládce vesmíru a na nálepkách a přívěscích umístěovaných do dopravních prostředků je ochraňuje před nehodou.

Kršnu lze také nacházet v chuti prasadamu. Je uchopitelný prostřednictvím sluchu a hlasu, když jeho oddaní už od brzkého rána zpívají a poslouchají Haré Kršna mantru a devocionální písně. Je uchopitelný prostřednictvím imaginace, když si o jeho činech čtou v knihách a když o něm slyší vyprávět na společných lekcích z *Bhagavadgíty* a *Šrímad Bhágavatamu* či z audionahrávek, jejichž poslech je provází celým dnem. Je uchopitelný prostřednictvím vyslovování vlastního či cizího služebnického jména. Ti šťastnější a pokročilejší dokonce mohou lépe uchopit Kršnovu přítomnost prostřednictvím vlastních snů.

Mnoho oddaných Kršny zná z paměti verš z Prabhupádovy *Bhagavadgíty*: *Taková, jaká je: „Ať činíš cokoliv, ať pojídáš cokoliv, ať obětuješ nebo daruješ cokoliv a ať provádíš jakákoliv pokání, o synu Kuntí, vždy to čin jako oběť Mně“* (Prabhupáda 1972). Podle Prabhupádova výkladu zde Kršna říká Ardžunovi, že cílem veškerých lidských aktivit by měl být on sám, a tudíž veškeré lidské aktivity mohou získat podobu oběti. Každodenní život by mělo být praktickou službou Kršnovi. Dojení krav, práce na poli, distribuce iskonské literatury v ulicích měst, vytírání a úklid chrámové místnosti, vaření a mnohé další činnosti

⁵⁴ Kršna se projevuje jako Džagannáth, aby dohlížel na fungování vesmíru. Za nevýznačnější spodobnění Džagannátha považují oddaní Kršny božstvo z indického města Purí.

mají mít jediný cíl – Kršnu. Ve svém každodenním životě tedy oddaní Kršny usilují o to, aby jejich jednání a myšlení bylo obhájitelné jako oběť pro Kršnu. Zde ale Kršna již není tak zřetelný jako v oficiálním iskconském diskurzu nebo existenciálně uchopitelný jako v objektivizacích smyslových zkušeností založených na ritualizovaných činnostech. Zde se přesouvá Kršna do oblasti legitimizujících vysvětlování a působí jako hlavní prostředek legitimizace jednání a záměrů. Nicméně, jestliže je Kršna v oficiálním diskurzu regulativní mocí z toho důvodu, že se jedná o autoritativní vědění, a jestliže je Kršna regulativní mocí ve zkušenosti z toho důvodu, že nabývá existenciální objektivitu, pak jeho regulativní moc umožňující přijmout/vyloučit určité jednání či tvrzení, závisí na schopnostech aktéra jej uplatnit, a také na okolnostech, za kterých jej lze uplatnit jako legitimizující vysvětlení.

Během poledního prasádamu se rozhořela mezi oddanými Kršny na farmě Kršnův dvůr vášnivá debata ohledně praktické služby. Debata je rozdělila na dva tábory a zaměstnávala všechny zúčastněné po zbytek dne. Vše začalo, když se Tapas dása obrátil na Jacka, Boba a Vaišju dásu, aby se dozvěděl něco o iskconské farmě v Maďarsku, kde tito tři spolu s vedoucím farmy pobývali před několika dny. Všichni tři začali Tapasu dásovi nadšeně popisovat své zážitky a „*inspirace*“, kterých se jim na maďarské farmě dostalo. Debata se pak stočila ke srovnávání maďarské farmy s Kršnovým dvorem a k probírání plánů, které farma má do budoucna. Jack, mladý oddaný Kršny hlasitě mluvil o plánech Kršnova dvora, jak je znal z vyprávění vedoucího farmy. Jack například zmínil, že se plánuje nový oltář pro božstva, který by měl být hotov do oslav narození Čaitanji. Bob s Vaišjou dásou však nad Jackovými slovy jen mávli rukou:

Vaišja dása: „*Takových plánů už tu bylo. Co se však z toho podařilo udělat? Skoro nic!*“

Jack: „*Já oltář zvládnou udělat! Za pár měsíců dodělám koupelny a pak se do něj pustím.*“

Bob: „*Tak o tom si popovídáme až někdy v zimě. Uvidíme, jak daleko budeš s koupelnami. Spíš by se mělo myslet na práci, která je teď. Mělo by se myslet na to, jak se sklídí těch osm hektarů, kam se úroda uloží, jak se stihne do zimy postavit štít na stodole.*“

Jack: „*To je tvoje starost. Navíc Garuda dása [vedoucí farmy] říkal, že se to stihne. Nevím, tobě asi chybí touha udělat něco pro Kršnu.*“

Poslední Jackovou větou se Bob cítil značně dotčen. O něco později se debata opět rozhořela. Na Jackovu stranu se přidal Jerry.

Jack: „*Vy uvažujete materialisticky. Vy uvažujete jako materialisti a ne jako oddaní. Vám prostě chybí touha a nedokážete se spolehnout na Kršnovu milost. Garuda dása říkal...*“

Bob: „*Garuda dása už toho nasliboval. Ale bez peněz a dalších prostředků to prostě nejde!*“

Jerry: „Pro mě je důležitější se spolehnout na Kršnovu milost a na to, co říká Garuda dása. A za to, jak to tady vypadá, si můžeme sami. Proč nejsi na poli a nesekáš, místo toho, aby sis tu stěžoval?“

Bob: „Kršna, proč asi? Protože není nafta!“

Vaišja dása: [obrací se na Jacka] „My se ti s Bobem jen snažíme říct, že podmínky jsou takové, že každý z nás musí dělat pro Kršnu to, co je nutné. Ty dobře víš, že jsem umělecký řezbář. Chtěl jsem, aby tady byla řezbárna. [...] A myslíš si, že nechci vyřezat velký oltář pro Božstva? Ale teď tu dělám pro Kršnu jinou službu. Až tu budeš děle, tak to pochopíš. My máme stejnou touhu jako ty. Ale také víme, jak to tady chodí. Ty prostě můžeš mít sebevětší touhu sloužit Kršnovi, ale bez dlaždiček koupelnu nikdy nedoděláš.“

Bob: „A Kršna nám navíc žádné peníze nedá, protože vidí, že na to nejsme připraveni.“

Z této konfrontace je patrné, že Jacka popudilo Vaišji dásovo a Bobovo vyjádření ohledně plánů farmy. Z Jackova pohledu (i z pohledu dalších oddaných Kršny z farmy) Vaišji dásovo a Bobovo zpochybnění plánů farmy nebylo ospravedlnitelné, neboť zpochybňovalo autoritu vedoucího farmy. Navíc pro Jacka byly jejich argumenty „materialistické“, protože zdůrazňovaly pouze nereálnost plánů namísto jejich cíle – služby Kršnovi. A služba Kršnovi byla z Jackova pohledu na těchto plánech rozhodující. Pokud totiž je určitá činnost vykonávaná pro Kršnu, a je vykonávána s touhou po Kršnovi, pak je možné očekávat „Kršnovu milost“, jejímž prostřednictvím lze překonat všechny složitosti. Z této konfrontace je patrné, že Jackovo odvolávání se na Kršnu, mu umožnilo zaujmout legitimnější pozici ve vědomí Kršny a na farmě, než Vaišju dásovi a Bobovi, kteří za běžných okolností pro Jacka představovali pokročilejší oddané Kršny, jimž je třeba projevovat úctu, „následovat“ jejich rad a pokynů, a od nichž je třeba brát si příklad pro vlastní oddanou službu Kršnovi.

Kršna jako legitimizující vysvětlení sehrál svou roli také například během povodní v roce 2002. Povodně oddané Kršny z farmy v počátku příliš neznepokojovaly. Jejich jediným důkazem byla říčka tekoucí pod farmou. Říčka se sice nebývale rozvodnila, ale z břehů se nevyhlila. Nicméně během několika dní již oddaní Kršny z farmy sledovali události prostřednictvím rádia a internetu. Povodně se staly námětem mnoha debat. Pro někoho byly povodně důsledkem sílící kali-jugy či důkazem jedno z druhů utrpení v hmotném světě – „utrpení zapříčiněné přírodními katastrofami“; pro jiného zas byly důsledkem jakési kolektivní národní karmy, pro dalšího byly výchovnou lekcí pro karmíny, kteří jsou „připoutáni ke svým hmotným majetkům“. Jeden oddaný Kršny dokonce prohlásil, že „Kršna seslal záplavy do měst, která jsou ovládána kvalitou vášně a nevědomosti“, aby je „očistil“. Nicméně přehlíživý postoj oddaných Kršny se s neustále stoupající hladinou vody začal

měnit. Ke změně přispěl i nenadálý příjezd oddaných Kršny z Góvindy, kteří v pohnuté atmosféře obyvatelům farmy vyprávěli, jak voda nezadržitelně postupuje k restauraci, a proto s sebou přivezli vše, co ve spěchu mohli naložit do nákladního auta. O několik hodin později jsme se dozvěděli, že restaurace je již pod vodou a že stejný osud potkal i druhou Góvindu.

Jestliže na počátku povodní demonstroval Kršna svou svrchovanou moc nad světem neoddaných, pak poté, co byly zničeny obě restaurace a škody přesáhly milion korun, zkoušel samotnou oddanost členů českého ISKCONu. V následujících týdnech, ve kterých oddaní Kršny horečnatě vyklízeli bahno a naplaveniny především z větší, novější a hůře poškozené Góvindy, národní rada⁵⁵ rozhodla, že restauraci nebude možné obnovit do původního stavu. Měla být proto zrušena, a namísto ní vybudováno kazatelské centrum. Oddaným Kršny z restaurace byl zaplacen nájem na nadcházející měsíc a bylo jim přislíbeno, že celý nadcházející měsíc mohou chodit na prasádam do chrámu. A všichni rozvázali pracovní poměr výpovědí dohodou. Jelikož však pražský magistrát nepovolil oddaným Kršny využívat pronajatý prostor za jiným účelem než za provozování restaurace, národní rada rozhodla, že restaurace bude obnovena, ale část bude upravena tak, aby v ní mohl být vybudován obchůdek (s iskconskou literaturou, oblečením, kosmetikou atd.) a aby v ní byl vybudován prostor pro pravidelné misijní programy a přednášky. Pro některé z dvaceti oddaných Kršny z restaurace, to byly zdrcující zprávy. Jak mi řekl Paul, Góvinda pro něj byla naplněním smyslu oddané služby Kršnovi. Teď však byla zničena, vidina na její obnovu byla v nedohledu. Navíc byl bez zaměstnání a musel si hledat práci mimo ISKCON. Nicméně své stesky uzavřel následujícími myšlenkou, která měla vysvětlit všechny ty nešťastné události z poslední doby:

„Ve skutečnosti to všechno je Kršnova milost. On má s námi nějaký plán. On zná všechno – minulost, přítomnost i budoucnost. Budu zpívat Svaté jméno a Kršna se o mě postará. Lepší je být nešťastný s vědomím toho, že tu je Kršna, než si myslet, že jsem šťastný, ale bez Kršny.“

Ať v oficiálním iskconském diskurzu, v objektivizovatelných smyslových zkušenostech, anebo v legitimizujících vysvětlení, Kršna je svými oddanými pojmán jako zdroj veškeré existence. A je to Kršna, kdo je nezpochybnitelnou mocí, která zakládá obecné podmínky a projevy života. Aby tyto obecné podmínky a projevy života byly lidským druhem uchopitelné, oddaní Kršny se domnívají, poskytl jim védskou kulturu.

⁵⁵ Národní rada je výkonný mocenský orgán českého ISKCONu, který sdružuje vedoucí jednotlivých středisek a projektů českého ISKCONu. Na rozhodování národní rady se podílí i iskconský duchovní učitel, který má ve správě kromě České republiky další země bývalého komunistického bloku. O národní radě viz 5. kapitola.

4.3. Doba zlatého věku védské kultury

Druhým důležitým konstitutivním rysem védské kultury, který Sudaršana dása zmínil, je doba zlatého věku védské kultury. Jak již víme, védská kultura není výsledkem lidského úsilí, nýbrž byla vytvořena Kršnou, aby lidé byli schopni nalézt smysl své existence. Sudaršana dása také řekl, že védská kultura jde ruku v ruce se stvořením tohoto hmotného světa. Jelikož hmotný svět je v procesu neustálé degradace a degenerace, védská kultura, tak jak ji známe dnes z ISKCONu, je z pohledu oddaných Kršny omezenou podobou védské kultury která existovala na počátku věků.

4.3.1. Formování historického vědomí

Zlatý věk védské kultury poodkryl během Indického festivalu, který se uskutečnil v Praze v roce 2004, Bhaktivaibháva Svámí, iskconský duchovní učitel:

„Rád bych vám vysvětlil několik základních bodů týkajících se dnešního festivalu. Zde máte možnost zakusit prezentaci starodávné védské kultury. Tato kultura byla základem Bharatvarši, nebo-li velké Indie. Védská kultura je založena na védských písmech, které představují mnohé texty, které zahrnují Mahábháratu, Rámajánu, různé purány, upanišády. Velice důležitým védským textem je Bhagavadgíta. Z Mahábháraty se dozvídáme, že védská kultura byla kdysi rozšířena po celé planetě. Nicméně v dnešní moderní době jsme na to zapomněli. Dnes se lidé identifikují s konkrétním národem. A v průběhu mnoha tisíciletí se vyvinuly různé jazyky, kultury a různá náboženství. [...] Dnes je možné v Indii navštívit významná místa, která jsou připomínkou dávné védské kultury. Mnoho lidí v Indii stále má ve velké úctě dědictví této dávné duchovní tradice, například ke svaté řece Ganze. [...]

Když slyšíme o indické a védské kultuře, tak to může být zpočátku matoucí. Vždyť lze najít mnoho podob a aspektů indické kultury, jako například velké množství druhů uctívání. Můžeme slyšet o nerůznějších bozích nebo o různých guruech atd. Ale na druhé straně není až zas tak těžké tomu všemu porozumět. Když zaměříme naši pozornost na starodávné autentické védské texty, například na Bhagavadgítu, ve které pán Kršna vysvětluje Ardžunovi: [citát v sanskrtu] „Ano, existují různé druhy uctívání.“ Dharma znamená uctívání. V hlubším smyslu má dharma jiný význam. Znamená inherentní kvalitu objektu. Například dharma vody je její tekutost. Dharmou medu je jeho sladkost, a tak dále. A samozřejmě i my, lidské bytosti, máme určitý druh dharmy. A jak nám Kršna vysvětluje, touto vrozenou vlastností, kterou nelze změnit, je náš věčný

vztah oddanosti k němu. [...] Kršna je duše všech duší, je nejvyšší osobností Božství, a je úplnou podstatou védské kultury. Ovšem v těchto zemích jsme na to zapomněli, a proto hledáme nejrůznější alternativní dharmy. [...]

Tento Indický festival, který se vám snažíme prezentovat, není pouze prezentací indické kultury. Ale je to prezentace starodávných kořenů, ze kterých vyrůstá indická kultura. A tato starodávná kultura, jak jsem již říkal, byla kdysi rozšířena po celém světě. Tento program se pokouší zaměřit naši pozornost na podstatu veškerých kultur. Pozůstatky védské kultury naleznete v podstatě ve všech kulturách, v jazyce. Jak jsme se učili ve škole o indoevropských jazycích, sanskrit je pokládán za matku všech jazyků. [...] A v mnoha dalších ohledech nacházíme zbytky védské kultury. Cílem tohoto programu je přivést vaši pozornost k védské kultuře a profitovat z tohoto kulturního dědictví, z celé té obsáhlé a hluboké filozofie, z výzvy celému modernímu pokroku.“

Z tohoto úryvku se stejně jako návštěvníci festivalu dozvídáme, že védská kultura se před dávnými věky rozprostírala po celé planetě. Byl to jediný způsob lidské existence. Postupně však pod vlivem kali-jugy a odchodu Kršny ze Země, zhruba od doby před pěti tisíci let, docházelo k rozdrobování védské kultury. Protože lidé se začali odvracet od své dharmy, tedy smyslu své existence určeného Kršnou, začali si vytvářet vlastní jazyky, kultury a náboženství. Původně byli všichni „*Árjové*“⁵⁶, pokročilá civilizace žijící védskou kulturu, ale v průběhu doby se začali větvit na jednotlivé skupiny, charakterizované určitým stupněm sociálního, kulturního a duchovního vývoje.

Na internetových stránkách *Samsára – Védské planetárium*⁵⁷, které umožňují vyzkoušet si koloběh rození a umírání virtuálním způsobem, se uvádí, že odtržením se od árijské civilizace vzniklo šest hlavních skupin: 1) „*necivilizované kmeny*“, především „*domorodci*“ a „*horší lidé*“; 2) „*mléččhové*“, tedy „*rasy pojídačů masa*“, kteří si vytvořili sekulární způsob poznání, soustředili se na materiální pokrok, následně ztratili morální zábrany a odmítli existenci boha Stvořitele (tuto skupinu reprezentuje především moderní Západ); 3) skupiny, které „*nemají znalost osobního Boha a uctívají přírodu*“ (do této skupiny patří buddhisté); 4) „*karmavádini*“, tedy uctívači nejrůznějších polobohů, kteří je však ztotožňují s svrchovaným bohem Stvořitelem; 5) „*věřící*“, kteří sice uznávají skutečného boha Stvořitele, ale na základě historické a geografické podmíněnosti nepraktikují vědomí Kršny (křesťanství a islám); a 6) „*impersonalisté*“, kteří se soustředí

⁵⁶ Podle oddaných Kršny Árjové nebyli pastevecké skupiny, které migrovaly na indický poloostrov, nýbrž původní obyvatelstvo, které žilo na Zemi od stvoření lidského druhu a bylo obdařeno védskou kulturou. Vlastní slovo překládají jako „*civilizovaný člověk*“ nebo „*osoba, která získala božské kvalifikace*“.

⁵⁷ Samsara: Within and Beyond Time and Space, <http://www.veda.harekrsna.cz/samsara/index.htm>

na neosobní aspekt Kršny a oddávají se „*intelektuálním spekulacím*“ ohledně podstaty boha Stvořitele.

Podle oddaných Kršny mezi jednotlivými skupinami existují podstatné rozdíly. Například u skupin, které jsou z hlediska rozvinutosti materiální kultury na nejnižším stupni vývoje a které ztratily védskou kulturu a zapomněly na Kršnu, existuje silná přirozená tendence ke spiritualitě a k opětovnému nalezení Kršny. To například dokumentoval oddaný Kršny ve svém krátkém filmu *Pout' za znovuobjevení duchovní Afriky*, kterým přibližoval návštěvníkům programu v Góvindě v roce 2003 misijní cestu oddaných Kršny z Velké Británie po východní Africe. Ve svém filmu tento oddaný Kršny z Čech, který však dlouhou dobu žil v ISKCONu ve Velké Británii, divákům ukazoval, jak se Afričané, především malé děti a mládež, přirozeně oddávají zpěvu manter a zakouší své skutečné já při velebení Kršny zpěvem a tancem, aniž by se kdy předtím měli možnost setkat s vědomím Kršny.⁵⁸ Podobné postřehy nalezneme i v *Deníku kazatele na cestách* iskconského duchovního učitele Indradjumny Svámina, který si během své misijní cesty u afrických Zulů, kteří se již měli možnost seznámit s vědomím Kršny, poznamenal:

„A tak jsem vyndal buben a ještě předtím, než jsem začal hrát, se již začaly [zulské děti] kývat v očekávaném rytmu. Když několik z nich vykřiklo ‚Haré Kršna‘, zbytek se rychle přidal. Brzy jsme byli zpět v duchovním světě, bez přestání jsme zpívali a tančili – několik set malých černých tělíček blaženě poskakovalo a vířilo vzduchem.“ (Indradjumna Svámí n.d.:11)

Jestliže necivilizované kmeny, kterým je prostřednictvím misie předána zpráva o Kršnovi, se Kršnovi přirozeně oddávají, pak mléččhové, především „*nizci a bezbožní lidé Západu*“, představují pravý opak. Jejich odmítnutí vědomí Kršny je často cílené a odpor proti misijním aktivitám oddaných Kršny zatvrzelý. Jak mi sdělil jeden účastník bhakta programu, ohlížeje se po cestujících v metru, kterým jsme mířili do středu Prahy na misijní průvod: „*Cílem této materialistické společnosti je uspokojovat své smysly, mít co největší smyslový požitek, a hlavně sex. Védská kultura byla civilizací duše. Ale tahle materialistická společnost uznává jen kulturu těla.*“ Jelikož značná část oddaných Kršny se rekrutovala právě z „*pokleslé západní civilizace*“ a značná část z nich praktikuje vědomí Kršny na Západě, musí neustále čelit tlaku sekulární společnosti, která se snaží zpochybnit existenci védské kultury svou každodenní nadvládou nad lidskými smysly. Tomuto tlaku jsou vystaveni hlavně brahmačáriní, kteří se den co den vydávají do ulic měst a vesnic, aby

⁵⁸ Tato důležitá charakteristika velebení Kršny zpěvem a tancem – přímé zakoušení duše – byla ve filmu znázorněna digitálním trikem, ve kterém z těl participantů vystřelují zářivé paprsky a celá scéna zalitá světlem se zpomaluje. Tento trik je hojně používán na fotografiích a ve filmové produkci českých oddaných Kršny.

distribuovali iskonskou literaturu. Góvinda dása, brahmačáří z pražského chrámu, charakterizoval tento střet následujícím způsobem:

„Sankirtanoví oddaní [oddaní Kršny, kteří distribuují literaturu] jsou bojovníci s májou v první linii. Prabhupáda byl totiž hlavním bojovníkem s májou na Západě. Knihy jsou naše zbraně a chrám je naše základna. Rozdávání knih ale někdy bývá hodně těžké. Musíš mít vědomí stále zaměřené na Kršnu, protože jinak tě májá dostane. Pamatuji si, jak jsem rozdával knihy v jednom ‚ocelovém městě‘ [industriální město v severních Čechách], a stál jsem před prodejnou s elektronikou. Na velké barevné televizi ve výloze promítali nějaký zápas v plážovém volejbalu. Ty krásné barvy, modré nebe a zlatý písek, skoro nahé mátádží. Cítil jsem, jak mě ta obrazovka pohlcuje. Naštěstí jsem koutkem oka spatřil nějakou stařenku. A pak mi to došlo, když jsem se díval na tu shrbenou stařenu, jak se šourá po šedé ulici v tomhle strašném městě. Došlo mi, jaká je to všechno iluze. Jak tady iluze ve výloze útočí na mé smysly, přitom tenhle svět není nic jiného než utrpení. Ta stařena to bylo Kršnovo aranžmá. Poslal ji, aby mi vrátila vědomí.“

Jelikož oddaní Kršny jsou vystaveni neustálému tlaku sekulární společnosti, která z jejich pohledu útočí na smysly, hrozí zde nebezpečí, že védská kultura, kterou ISKCON opatruje, se jim začne vzdalovat. Jedním z důležitých způsobů, jak tomu čelit, je poskytnout zřetelné důkazy o existenci védské kultury. A tyto důkazy lze najít především na posvátných místech v Indii, neboť zde se védská kultura podle oddaných Kršny udržuje od dob zlatého věku. Poutí po místech spojené s životem Kršny (především Vrndávan) nebo s životem Čaitanji (Majápur, Navadvíp), prohlídka památek na období árijské civilizace, a návštěva iskonských center v Indii jsou konstitutivní pro historické vědomí oddaných Kršny. A jsou také konstitutivní pro vykonávání oddané služby Kršnovi na Západě. Jak se rozpomínal Gargamuni dása, oddaný Kršny, který má spolu se Sudaršanou dásou na starosti bhakta program, proměna začíná již v letadle, kdy *„letuška uctivě pozdraví oddaného slovy Haré Kršna“*. Na poutních místech je pak patrná úcta místních obyvatel, kteří vědí, že i když se jedná o oddané Kršny ze střední Evropy, tito muži v indickém šatu bráhmanů žijí odříkavým životem.

Fyzická přítomnost na poutních místech a vlastně celá zkušenost pouti zakládá důležité distinkce. Jak se zamyslel Gargamuni dása, v Indii má pocit, že je *„skutečně doma“*. A proto si v pražských ulicích a v dopravních prostředcích dokáže uvědomit, jak je tento svět pro něj *„cizí“*. Zlatý věk védské kultury nejen umožňuje formulovat globální pouto mezi životem v pražském chrámu či na farmě a duchovním světem, lokalizovaným na poutních místech Indie, ale umožňuje formulovat i radikální odlišnost lidské existence, která začíná za brankou chrámu.

4.3.2. Věda a popírání védské kultury

Z hlediska oddaných Kršny védská kultura není popírána pouze každodenností sekulární společnosti, která si snaží podmanit lidské smysly. Sekulární společnost se snaží popírat védskou kulturu – a především její období zlatého věku – prostřednictvím mocného nástroje, jež představuje „*materialistická věda*“. Vědecké obory jako je archeologie, paleoantropologie či indologie, které staví na evoluční teorii, se snaží popřít existenci védské kultury existující na Zemi už do stvoření. Tomuto nebezpečnému způsobu „*propagandy*“ se museli oddaní Kršny vzepřít. Jedním ze způsobů odporu je pokus moderní západní vědu přivlastnit si a adaptovat ji. Někteří z oddaných Kršny se proto pokouší předkládat argumenty o existenci védské kultury, a především o době jejího zlatého věku, které využívají způsobů poznávání moderní západní vědy.⁵⁹ Jiní se specializují na odkrývání problematických míst v argumentaci současných vědců, aby mohli jejich závěry zpochybnit. Mezi takové oddané Kršny patří i Michael Cremo (Drutakarma dása) z Bhaktivédánótva institutu⁶⁰.

Michael Cremo navštívil Českou republiku na podzim roku 2001, aby podpořil vydání své knihy *Skrytá historie lidstva (Forbidden Archeology)*⁶¹, ve které se snaží prokázat, že paleontologové a archeologové vědomě falšují dataci u nálezů, které nezapadají do periodizace evoluce lidských druhů. Cremo zároveň ve své knize předkládá „*archeologické důkazy*“ o tom, že moderní člověk existuje na zemi v nezměněné podobě mnohem dále, než předpokládá evoluční teorie. Během týdenní návštěvy se Cremo stihl zúčastnit autogramiády své knihy, vystoupit v programu státní televize, kde debatoval s jedním českým biologem, elektronicky odpovídat na otázky během živé diskuze na jednom českém internetovém serveru, uspořádat tiskovou konferenci pro novináře, a pronést přednášky na Filozofické fakultě Karlovy Univerzity a Zemědělské univerzitě v Praze, na jednom pražském gymnáziu i na velkém Indickém festivalu, který oddaní Kršny v Praze uspořádali.

⁵⁹ Takovýto pokus nalezneme například v článku *Vesmír z pohledu véd* (Sadápúta dása 2001:6-13), ve kterém se autor snaží kosmologii uváděnou ve *Śrímád Bhágavatamu* podpořit argumenty „*materialistické astronomie*“, či v článku *Védská Indie viděná z vesmíru* (2000:20-21), ve kterém se uvádí, že geologové objevili koryto řeky Sarasvatí, o které se domnívali, že je řekou pouze „*mytickou*“, nicméně oddaní Kršny vědí o existenci této zmizelé posvátné řeky díky „*historickým záznamům*“ v *Śrímád Bhágavatamu*.

⁶⁰ Bhaktivédántův insititut (Bhaktivédanta Institute) sdružuje oddané Kršny, kteří se zaměřují na kritiku západní vědy a zároveň se snaží prokazovat existenci védské kultury postupy a poznatky moderní západní vědy. Institut založil sám Bhaktivédanta Svámí Prabhupáda v roce 1975.

⁶¹ Na rozdíl od většiny iskoncké literatury, Cremova kniha nebyla vydána v BBT (Bhaktivédanta Book Trust), oficiálním iskonckém nakladatelství, nýbrž českým nakladatelem, který se zaměřuje na vydávání krásné, populárně-vědecké i odborné literatury.

Hlavní snahou Crema je poukazovat na neudržitelnost evoluční teorie, a zároveň prokazovat údaje posvátných textů, na jejichž základě oddaní Kršny mohou tvrdit, že védská kultura existuje na Zemi od jejího stvoření. Cremovo tažení proti evoluční teorii je z pohledu oddaných Kršny nevyhnutelné. Jelikož Kršna je stvořitelem veškerého bytí, je stvořitelem všech biologických druhů, včetně člověka. Člověk tedy nemůže být výsledkem evoluce, protože byl stvořen na počátku věků. A podle Crema a dalších oddaných Kršny z Bhaktivédántova institutu existují důkazy pro existenci moderního člověka před miliony let⁶², pro biologickou koexistenci (veškeré bytí včetně lidského bylo stvořeno Kršnou) a evoluci duchovní, tedy že se vyvíjí pouze vědomí, a to tak, že duše střídá jednotlivá těla od mikroorganismů až po tělo lidské. Tyto úvahy, ukotvující dobu zlatého věku védské kultury, shrnul Michael Cremo pro návštěvníky Indického festivalu následujícím způsobem:

„Chci vám poděkovat, že jste dnes přišli, abychom se společně věnovali védské kultuře. Tato kultura je nejenom starodávná, ale i nesmírně rozsáhlá. Umění, hudba, filozofie, literatura, tanec védské kultury přitahují zájem lidí po celém světě již stovky let. Mezi všemi knihami, které se řadí do védské literatury, zaujímá zvláštní místo Bhagavadgíta. Bhagavadgíta obsahuje esenci celé filozofie védské kultury. Obsahuje také kosmologii, psychologii a samozřejmě historii lidské rasy. Ve 3.kapitole Bhagavadgíty říká Kršna: ‚Na počátku stvoření jsem seslal generace lidských bytostí a polobohů.‘ Pomiňme otázku polobohů a věnujme se otázce lidských bytostí. [...]

Darwinisté říkají, že první lidské bytosti, jako jsme my, se objevily na této planetě zhruba před 100 tisíci lety. Bhagavadgíta však říká, že se lidé objevili na začátku stvoření, tedy na začátku dne Brahmy. Když zkoumáme kosmologické kalendáře starodávné Indie, tak zjistíme, že den Brahmy začal před 2 miliardami let. [...]

Zjistil jsem, že v průběhu 150 let našli archeologové mnoho důkazů pro to, že lidé jako jsme my, žili na Zemi po miliony let. Důkazy mají podobu lidských koster, lidských stop a dokonce artefaktů, které lidé vyrobili. Ale tyto důkazy nejsou známé, protože protirečí současně uznávané teorii o původu lidstva. [...]

Existuje evoluce, ale není to evoluce těl, je to evoluce vědomí. A na základě evoluce vědomí jsou vytvořeny různé druhy těl. V procesu evoluce vědomí je mezi různými druhy těl lidské tělo velice důležité. Lidské tělo je navrženo a projektováno s tím cílem, abychom mohli kultivovat své vědomí a navrátit se do původního stavu.“

⁶² Například skutečné stáří stop, které Mary Leakyová objevila v Tanzanii a které anatomicky odpovídají chodidlům moderního člověka, je podle Crema 3,7 milionu, jak řekl během přednášky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Navíc podle jeho znalostí byly v Kalifornii nalezeny v 19. století kostry moderního člověka a artefakty, například kamenný hmoždíř, jejich stáří se pohybuje kolem 50 milionů let.

Zlatý věk védské kultury je důležitým prostředkem pro ustanovení autenticity ISKCONu. Historicitu védské kultury umožňuje rozlišovat a hierarchizovat mezi iskconskými nositeli védské kultury a ostatními, mezi skutečnou povahou podmínek a projevy života a jejich zastřením současnou kulturou Západu. A i když je zlatý věk formulován oficiálním iskconským diskurzem, životaschopnost historického vědomí je mocně ukotvena prostřednictvím individuální zkušenosti z náboženských poutí a prostřednictvím vědeckého poznání, vůči němuž je nutné se vymezovat, nebo je nutné ho adaptovat.

4.4. Učednictví a vtělená autorita ve védské kultuře

Třetím významným konstitutivním rysem védské kultury, který Sudaršana dása zmínil, je nepřerušovaná linie specialistů na vědění o védské kultuře, která byla založena samotným Kršnou při stvoření světa. Posláním této linie specialistů je dohlížet na zachování principů védské kultury od dob zlatého věku až po současnost, kdy je védská kultura marginalizována a přežívá jen v ISKCONu. Základem neporušenosti a kontinuity této linie specialistů je učednictví, tedy hierarchický vztah mezi učitelem a žákem, ve kterém je učitel představitelem – nebo je dokonce vtělením – určitého vědění a žák usiluje o získání tohoto vědění na základě následování, napodobování, identifikace či podřizení se učiteli. Učednictví umožňuje produkovat a reprodukovat vědění díky tomu, že výsledkem hierarchického a autoritativního vztahu mezi učitelem a žákem je proměna žáka na specialistu, který se stává autoritou pro další žáky a následovníky.

4.4.1. Učednická poslušnost a opatrovnictví védské kultury

Jak jsme se dozvěděli od Sudaršany dásy, zakládajícím kamenem učednictví je Kršna. Podle jeho oddaných Kršna založil učednickou poslušnost (parampará) tím, že poznání o védské kultuře předal Brahmovi, první živé bytosti, a to prostřednictvím samotného aktu stvoření. Brahma se tedy stal prototypem vtělení vědění o védské kultuře. Následovníkem Brahmy se pak stal Nárada, jeho následovníkem Vjasadéva, jeho následovníkem Mádhava atd. Tato zakládající část učednictví je oddanými Kršny označovaná Brahma-Mádhava-gaudíja-sampradája, což pro ně znamená „škola duchovního filozofického poznání“ započatá Brahmou. A představuje pro ně jednu z nejdůležitějších učednických poslušností ve višnuismu, na jejímž konci stojí duchovní učitelé současného ISKCONu.

Jak jsme se dále dozvěděli od Sudaršany dásy, tato učednická posloupnost má dvě klíčové osobnosti. Tou první byl Čaitanja, který byl přímou inkarnací Kršny, a druhou byl Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda, zplnomocněný zástupce Kršny na zemi. Zásadní význam, který je připisován Čaitanjovi, spočívá pro oddané Kršny v tom, že svým působením v Bengálsku a severní Indii na přelomu 15. a 16. století dal osobní příklad, jak je v pokračující kali-juze možné nalézt skutečné podmínky a projevy lidské existence především prostřednictvím kolektivního opěvování Kršny. Zásadní význam, který oddaní Kršny připisují Prabhupádovi, je jeho odvážná globální misie a snaha zpřístupnit védskou kulturu nehledě na jazykové, kulturní, sociální i politické rozdíly dnešního světa.

Důležitým Prabhupádovým krokem pro diseminaci vědění o védské kultuře bylo ztělesnění učednické tradice nikoliv do exemplární osoby, nýbrž do instituce ISKCONu. Tedy nikoli do jednoho svého žáka, nýbrž do správní jednotky (Governing Body Commission – GBC) sdružující desítku Prabhupádových žáků, která se později stala hlavní politickou silou v globální struktuře ISKCONu, rozhodující o podobě védské kultury.⁶³ V současném ISKCONu se stává duchovním učitelem, který může reprodukovat védskou kulturu prostřednictvím vlastní existence a přijímáním vlastních žáků ten, který splňuje předpisy GBC a který je jmenován GBC do pozice „*zasvěcujícího duchovního učitele*“ (díkšá-guru). Opačně, žákem vstupujícím do učednického svazku, a tedy oficiálně participujícím na védské kultuře, se stává ten oddaný Kršny, který započal s procesem duchovní seberealizace, složil zkoušku ze znalosti posvátných textů, získal doporučení od autority, které podléhá (například vedoucího chrámu nebo farmy) a oslovil některého ze zasvěcujících duchovních učitelů ISKCONu. Formálním stvrzením započetí učednického svazku mezi zasvěcujícím iskconským učitelem a oddaným Kršny je „*první zasvěcení*“ (harináma-díkšá). Během zasvěcujícího obřadu se žák zavazuje, že bude následovat pokynů svého duchovního učitele a že bude striktně dodržovat proces duchovní seberealizace – bhaktijógy. Žák dostává od svého gurua duchovní jméno, řetízek na krk (kanthi-málá) symbolizující jeho odevzdání se Kršnovi, a především růženec (džapa-málá), na kterém pravidelně odříkává Haré Kršna mantru, tedy oficiálně získává Haré Kršna mantru, kterou oddaní Kršny považují za účinnější, pokud je

⁶³ O institucionalizaci učednictví, jeho vztahu k politickému orgánu GBC a s tím spojených událostech a konfliktech viz např. Danerová 1976; Rochford 1985; Shinn 1987. Důležitou institucí, spojující globální a lokální stránku organizace hnutí Haré Kršna, je tzv. regionální zástupce GBC. Jedná se o duchovního učitele jmenovaného GBC pro určitou geografickou oblast, který dohlíží na dodržování výnosů GBC v jemu svěřené oblasti a který poskytuje „*duchovní vedení*“ (zasvěcuje žáky, objíždí střediska a káže, doporučuje, jakým směrem zaměřit misijní aktivity atd.) oddaným Kršny ve své oblasti.

předávána skrze učednickou poslušnost.⁶⁴ Formálním stvrzením trvalosti učednického svazku je druhé, „*bráhmanské zasvěcení*“. Tato iniciace staví oddaného Kršny do role nositele védské kultury, neboť mu umožňuje vykonávat bráhmanské činnosti, především provádět obřady a vařit pro instalovaná božstva, kázat a být příkladem ostatním oddaným Kršny a zastávat významné pozice v hierarchii ISKCONu (například pozici vedoucího chrámu neboli „*templ prezidenta*“).

Učednický vztah je prototypem vztahu, který umožňuje védská kultura ztotožněná s ISKCONem. Na jedné straně tohoto vztahu stojí specialista, který je nositelem a ztělesněním védské kultury stvrzující jeho autoritu v rámci ISKCONu, na straně druhé stojí neofyt, kterému je prostřednictvím vztahu se specialistou umožněn přístup k védské kultuře a do ISKCONu.

4.4.2. Každodennost vtělené autority

Během mého pobytu na ekologické farmě Kršnův dvůr v roce 2002 měl farmu navštívit iskonský duchovní učitel, který zavítal na krátkou návštěvu České republiky. Pro patnáct stálých obyvatel farmy to byla velká událost, o níž se hovořilo několik týdnů dopředu a jejíž přípravě se věnovala značná pozornost. Na den, kdy měl na farmu zavítat duchovní učitel, se sjely na farmu desítky oddaných Kršny z celé republiky, mezi nimi i žáci tohoto duchovního učitele. Pro všechny oddané Kršny to byla událost, neboť mohli vidět, slyšet zpívat a přednášet pokročilého oddaného Kršny či se sejít na daršan⁶⁵ se svým zasvěcujícím duchovním učitelem. Nakonec však z očekávaného pobytu duchovního učitele na farmě sešlo. Duchovní učitel sice odpoledne přijel automobilem spolu s chrámovými autoritami, ale jen aby dal krátkou přednášku. K večeru byl již na odjezdu do pražského chrámu. Většina oddaných Kršny následně také odjela, někteří do svých domovů a někteří do pražského chrámu. Večer byla farma opět opuštěná. Kromě stálých obyvatel farmy zůstali pouze účastníci bhakta programu.

Během přednášky duchovního učitele jsem seděl v malé chrámové místnosti farmy vedle Sudaršany dásy. Chrámová místnost byla přeplněná oddanými Kršny, bez vzduchu a rozpálená letním vedrem. Když jsem se v průběhu přednášky otočil k Sudaršanu dásovi, užasl

⁶⁴ V roce 2003 odhadl vedoucí pražského chrámu počet zasvěcených oddaných Kršny v České republice na osmdesát.

⁶⁵ Obecně je ve višnuismu daršan považován za vizuální zkušenost, kdy se lidské oči setkávají s pohledem božstva (viz Ecková 1998). Slovem daršan označují oddaní Kršny často setkání a diskuzi s iskonským duchovním učitelem.

jsem. Nehybně seděl, hlavu opřenou o zed' chrámové místnosti a oči měl zavřené. Zdálo se, že spí. Jak jsem již znal od oddaných Kršny, usnout během ranní nebo večerní lekce z posvátných textů bylo považováno za přestupek proti „*vaišnavské etiketě*“. Jelikož je spánek považován za projev kvality nevědomosti, oddaný Kršny, který usne během tak významné události, jako je přednáška z posvátných textů, prokazuje namísto vědomí Kršny svou připoutanost k tělu a materiálnímu světu. Přestože boj se spánkem je na denním pořádku a mnoho oddaných Kršny mu během lekcí podlehne, u Sudaršany dásy, který je považován za pokročilého oddaného Kršny, velice striktního a přísného (především na účastníky bhakta programu), mě to překvapilo. Navíc, jak se zdálo, usnul během přednášky iskonského duchovního učitele.

Následující den během poledního prasádamu účastníci bhakta programu diskutovali o nadcházejícím testu z posvátných textů a navzájem se zkoušeli ze znalosti jednotlivých veršů. Poté se jejich diskuse stočila k včerejší přednášce duchovního učitele. Uprostřed vášnivé debaty o závažnosti včerejší přednášky přerušil Thomas ostatní slovy: „*Viděli jste Sudaršanu dásu během včerejší přednášky? On je opravdovým oddaným!*“ Nečekaje odpovědi účastníků bhakta programu, jsem se vmísil do hovoru a Thomasovi odpověděl, že jsem Sudaršanu dásu viděl, jak spí. Thomas nesouhlasně pokynul hlavou a David mi řekl: „*Ne, ne. On nespál. On strašně trpěl, protože měl tu svou obvyklou strašnou bolest hlavy. S tou bolestí bojoval celý den. Poté, co skončila přednáška a vyšel z chrámové místnosti, málem upadl do bezvědomí!*“ A Thomas obdivně poznamenal: „*Nikdo z nás by nedokázal zvládnout tu bolest jako on!*“

Ať už Sudaršana dása trpěl nebo spal, jeho vystupování během přednášky bylo pro účastníky bhakta programu významuplné. To, co jsem považoval za spánek a tedy za něco, co mohou oddaní Kršny kritizovat, bylo ve skutečnosti pro účastníky bhakta programu, kteří byli s Sudaršanou dásou v každodenním kontaktu po tři měsíce během výcviku, dalším důležitým příkladem, jak vypadá a jak se chová autentický oddaný Kršny. Byl to další praktický příklad, jak Sudaršana dása „*dokáže ovládat své tělo a smysly*“.

I když je učednictví formalizováno do vztahu mezi duchovním učitelem a žákem, jako prototypický vztah v rámci védské kultury se uplatňuje i v ostatních vztazích mezi oddanými Kršny, v nichž jsou schopni rozlišovat své začlenění do védské kultury a tedy i do ISKCONU. Jak poznamenal Andrew, účastník bhakta programu, když se zamýšlel nad důležitostí tohoto základního vzdělávacího výcviku:

„Na bhakta programu se mi moc líbilo, že jsem si mohl vyzkoušet a snad i trochu natrénovat vztah k duchovnímu mistru. Protože náš vztah k lídrovi bhakta programu byl něco jako vztah k duchovnímu mistrovi. Lídr bhakta programu nám dával určité vedení, které jsme museli

následovat, a zodpovídal nám na naše otázky.“

Začínajícím oddaným Kršny je doporučováno, aby se „*sdužovali s pokročilými oddanými*“. A pokročilý oddaný Kršny, jehož prototypem jsou mytičtí i historičtí guruové v učednické posloupnosti, je především ztělesněním védské kultury. V jeho fyzickém vzhledu, v pohybech, způsobu mluvy, projevech emocí se zrcadlí oddanost Kršnovi a znalost podmínek a projevů lidské existence, které zakládají jeho autoritu nad méně pokročilými oddanými Kršny. Objektivizace individuálních tělesných zkušeností žáka pak nejsou jen automatickým důsledkem oficiálního iskconského diskurzu, nýbrž jsou výsledkem následování, napodobování či podřízení se vtělené autoritě, která svou legitimitu získává z přístupu k védské kultuře.

4.5. Posvátné texty védské kultury

Další důležitý konstitutivní rys védské kultury, který Sudaršana dása zmínil, jsou šástry – zjevené posvátné texty. Jak jsme se již dozvěděli, existence těchto textů je v úzkém vztahu s vtělenou autoritou specialistů na védskou kulturu.

4.5.1. Původ posvátných textů

Když Kršna na počátku věků stvořil Brahma jako svého prvního žáka a založil tak učednickou posloupnost, předal podle oddaných Kršny Brahmovi podstatu veškerého vědění, „*skutečnou vědu*“ – vědy. Na oficiálních stránkách oddaných Kršny v České republice v sekci *Šríla Prabhupáda a jeho knihy*⁶⁶ se dozvídáme o původu posvátných textů následující:

„Védská písmena (šástry) zjevil Bhagaván Šrí Kršna, Nejvyšší Osobnost Božství, po stvoření vesmíru různým polobohům a mudrcům. Ti je potom ústně předávali svým následovníkům, a vytvářeli tak posloupnosti učitelů a žáků zvané parampany. Šástry tak žily v paměti nesčetných generací. V neustále se opakujícím cyklu čtyř vesmírných věků (jug) je kali-juga posledním a nejpokleslejším z nich. Tento věk, ve kterém nyní žijeme, začal před 5000 lety, kdy šástry poprvé dostaly písemnou podobu díky mudrci Kršnovi Dvaipáyanovi Vyásovi [Vjásadéva]. Předvídal totiž celkový úpadek v tomto věku Kalí včetně úbytku lidské paměti a chtěl je zachovat pro dobro lidstva.“

Jak se z tohoto úryvku dovídáme, původně existovaly posvátné texty neoddělitelně od učednictví, neboť byly šruti – slyšené. Měly podobu zvuku, melodie, neboli byly pronášeny

⁶⁶ Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny – hnutí Haré Krišna, <http://www.harekršna.cz/hkcz/main/bbt.php>, zvýraznění a transliterace původní.

ve „*védském sanskrtu*“, jazyku duchovního světa. S úpadkem védské kultury došlo k jejich písemnému zaznamenání, o které se zasadil Vjásadéva, který je pokládán za „*literární inkarnaci Kršny*“. Vjásadéovým cílem bylo zpřístupnit védy i diseminovat učednictví, proto je zapsal, rozčlenil a rozpracoval. Prabhupáda k tomu uvádí:

„Původně existovala pouze jedna véda a nebylo nutno ji číst. Lidé byli tak inteligentní a měli tak vynikající paměť, že jim stačilo vyslechnout si jí jednou z úst duchovního učitele, aby ji rozuměli. Hned pochopili celý její smysl. Před 5 000 lety však Vjásadéva zapsal védu pro lidi tohoto věku, tj. kali-jugy. Věděl totiž, že budou mít špatnou paměť a nepřiliš bystrý intelekt. Proto budu učit zapsaným védským vědomostem‘. Rozděлил védu do čtyř souborů: Rgvéd, Atharvavéd, Sámvéd a Jadžurvéd. Pak svěřil tyto spisy svým učedníkům. [Pro nebráhmany] sestavil Mahábháratu nazývanou dějinami Indie a osmnáct Purán. To je celá védská literatura: Purány, Mahábhárata, čtyři Védy a Upanišády. Upanišády jsou součástí védských spisů. Potom shrnul Vjásadéva pro učence a filozofy veškeré védské učení do spisu zvaného Védanta-sútra. To je konečné slovo véd. Védanta-sútru napsal Vjásadéva osobně pod vedením svého duchovního učitele, guru-maharádže Nárady, ale přesto ještě nebyl spokojen. [...] Tu mu dal jeho duchovní učitel Nárada pokyn: ‚Vysvětli védantu!‘ [Z tohoto důvodu Vjásadéva] napsal dokonalý komentář k védántě – Šrímad Bhágavatam. [...] Nakonec bychom chtěli vybědnout všechny, kdo mají skutečný zájem o védské poznání, aby se pokusili porozumět výkladu veškerého védského poznání v Šrímad Bhágavatamu a Bhagavadgítě.“ (Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1979:XIII-XIV, zvýraznění a transliterace původní)

Ve výše uvedeném úryvku, ve kterém Prabhupáda vymezuje „*védskou literaturu*“, také zdůrazňuje, že pro současného člověka mají největší význam dva zjevené posvátné texty: *Šrímad Bhágavatam* a *Bhagavadgíta*. Ještě než se vydal na svou misijní cestu na Západ, začal v Indii pracovat na komentovaných překladech obou písem.⁶⁷ Proč Prabhupáda pokládal *Šrímad Bhágavatam* a *Bhagavadgítu* za nejdůležitější posvátné texty, je zřejmé. *Šrímad Bhágavatam* představoval pro Prabhupádu srozumitelné shrnutí jediného skutečného vědění, které je však ve svých základních textech z pohledu dnešního člověka nesmírně rozsáhlé a těžko uchopitelné. *Bhagavadíta* byla zase z jeho pohledu zaznamenáním Kršnovy historické promluvy, ve které Ardžunovi na bitevním poli vysvětluje základní principy bhaktijógy, jejíž cestou se mohou vydat i lidé na Západě. Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda tedy tyto texty přeložil ze sanskrtu do angličtiny a opatřil přepisy do latinky, navíc je doplnil svými rozsáhlými komentáři, které často vycházely z komentářů významných představitelů bengálského višnuismu.

⁶⁷ Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda se vydal stejnou cestou jako jeho duchovní učitel Bhaktisiddhánta Thákur, a jeho duchovní učitel Bhaktivinód Thákur. Oba totiž pracovali na anglických překladech několika významných textů bengálského višnuismu a hledali pro tyto překlady čtenáře na Západě.

V roce 1972 založil Prabhupáda Bhaktivedanta Book Trust (BBT), aby jeho překlady a komentáře zjevených posvátných textů mohly být dále překládány do všech jazyků a vydávány. Spolu s rozrůstáním ISKCONu a svým neutuchajícím elánem překládat a komentovat další důležité texty bengálského višnuismu, Prabhupáda připravil pro BBT desítky knih a publikací. Po jeho smrti začalo BBT vydávat i knihy sestavené z jeho přednášek, deníků a korespondence, neboť Prabhupádovy myšlenky jsou jeho následovníky v ISKCONu považovány za přímé zpracování původního vědění, které Kršna dal do opatrovnické specialistům v rámci učednické posloupnosti. V současnosti BBT také produkuje množství textů iskconských duchovních učitelů, které pojednávají o Prabhupádově osobnosti, komentují jeho dílo a rozvádějí jeho úvahy. Pro tyto texty je příznačné, že odkazují k Prabhupádovým textům se stejnou mírou autoritativnosti, jako k posvátným textům, které označují za védskou literaturu. I když oddaní Kršny nepokládají vlastní Prabhupádovy texty za védskou literaturu, pojmají je jako posvátné texty, neboť autoritativním způsobem zprostředkovávají vědění dané Kršnou.

4.5.2. Sociální život posvátných textů

Posvátné texty mají důležité místo v každodenním životě oddaných Kršny. Každý den se povinně účastní lekcí ze *Śrīmad Bhāgavatamu* a *Bhagavadgīty*. Každodenní ranní lekce ze *Śrīmad Bhāgavatamu* začíná v půl osmé hned po bohoslužbě a trvá zhruba hodinu a půl. Lekce z *Bhagavadgīty* se obvykle konají po bohoslužbě podvečerní. Lekce mají ritualizovaný průběh. V úvodu hraje vsedě oddaný Kršny, který dává lekci, na harmonium a zpívá meditativní písně a mantry (především Haré Kršna mantru), které mají pomoci oddaným Kršny „*soustředit vědomí*“ na lekci. Přednášející vždy předzpívává a účastníci lekce společně opakují, někteří doprovázejí hru přednášejícího dalšími hudebními nástroji, především na buben (mrdanga) a malé činely (kartál). Stejný princip se opakuje i v samotné lekci. Začíná se sanskrtským veršem (každý den se čte jiný verš podle toho, jak verše následují po sobě ve *Śrīmad Bhāgavatamu*). Přednášející nejdříve několikrát předčítá jednotlivá sanskrtská slova verše a ostatní je po něm opakují. To samé se děje s každou větou a následně celým veršem. Poté předříkávají celý verš v sanskrtu vybraní účastníci lekce. Nejdříve tři muži a pak ženy. Jdou větu po větě, kterou vysloví a kterou následně zopakují všichni oddaní Kršny účastníci se přednášky. Účastníci mají možnost sledovat přepis verše do latinky na malé tabuli, která je umístěná v blízkosti přednášejícího. Slovo si opět bere přednášející a předčítá jednotlivá sanskrtská slova a uvádí k nim český překlad. Účastní lekce opět společně opakují po

přednášejícím. „*Překlad a význam podle Jeho Božské Milosti Šríly Prabhupády, kí džaj!*“ říká přednášející, a „*džaj*“, což je provolání slávy, sborově odpovídají účastníci lekce. Přednášející předčítá z knihy Prabhupádův překlad verše a vzápětí na něj navazuje Prabhupádovým komentářem k danému verši. Účastníci lekce se na následující minuty propadají do ticha a bedlivě naslouchají, případně si dělají poznámky, nebo zápasí se spánkem či s nepohodlným sezením na zemi. Ženy i mladé dívky se věnují ručním pracím – nejčastěji vyšívání ozdob na oděvy pro božstva. Malé děti si vybarvují omalovánky s výjevem z Kršnova života. Po přečtení celého Prabhupádova komentáře všichni účastníci lekce odříkají mantru a přednášející zopakuje verš v sanskrtu a v češtině. Poté začíná druhá část lekce, v níž se přednášející snaží rozvést a osvětlit verš a Prabhupádův komentář na základě své znalosti posvátných textů a vlastních zkušeností s vědomím Kršny. Přednášející se často nejprve zaměřuje na vysvětlení „*historických*“ údajů, které verš uvádí (kdo slova pronesl, za jakých okolností, komu byla řečena, na co reagovala atd.). Ve výkladu se pak přednášející věnuje důležitým konceptům, ale i vlastním zkušenostem nebo obecné situaci v ISKCONu a v okolní sekulární společnosti. Po skončení výkladu přednášejícího následuje diskuze, v níž účastníci kladou přednášejícímu otázky, které je během lekce napadly. A celá lekce je ukončena provoláním slávy *Šrímad Bhágavatamu* a Prabhupádovi a pokloněním se božstvům za odříkání mantry.

Díky těmto každodenním lekcím z posvátných textů a jejich ritualizovanému průběhu mají oddaní Kršny možnost z pohledu védské kultury zakusit skutečnou povahu zjevených písem – jejich zvuk v původním jazyce duchovního světa. Účel lekce je pedagogický. Nicméně tento pedagogický účel se netýká pouze obsahu oficiálního iskconského diskurzu. Týká se totiž i formování smyslů, které jsou konstitutivní pro oddanou službu Kršnovi. V poslechu a řeči oddaných Kršny během lekcí je zpřítomňována audiofonická podstata zjevených písem. Ale průběh lekce se svým způsobem dotýká celého sensoria, neboť zahrnuje techniky těla jako je „*opěvování*“ (kírtanám), „*naslouchání*“ (šravanám), „*vzpomínání*“ (smaranám), „*modlení se*“ (vandanám). Přednášející musí mít praktickou znalost vedení lekce – od gest přes formalizovaný způsob přednesu veršů a zpěvu patřičných manter a devocionálních písní až po samotný řečový akt, který by v užívání hlasu měl ideálně imitovat samotného Prabhupádu; účastníci lekce zase schopnost vstupovat do interakce s přednášejícím, mít „*čistou mysl*“ a bedlivě naslouchat a případně si dělat poznámky, trpělivě sedět a mít zakryté nohy (neboť je neslušné ukazovat přednášejícímu nebo božstvům odkryté spodní končetiny) či potlačit svou potřebu spánku. Habitualizovaná těla zde hrají roli zprostředkovatelů posvátných textů. Ritualizovaná organizace textu a lekce pak zpřítomňuje

vtělenou autoritu – přednášejícího, Prabhupády jako komentátora a vykladače či významných představitelů učednické posloupnosti, o kterých se mluví. Oddaní Kršny se z průběhu lekce ujišťují, že vtělená autorita je neoddělitelná od těchto posvátných textů.

Posvátné texty nejsou pouze orální a audiofonickou zkušeností, ale jsou i objekty, které vyžadují patřičné zacházení. Nepokládají se na zem, nenosí se na nečistá místa (jako je toaleta), nevpisují se do nich poznámky, nevytrhávají se z nich listy a neměly by zůstat ležet odloženy a zapomenuty. Posvátným textům ztělesněným do knižní podoby projevují oddaní Kršny náležitou úctu. Například v chrámové místnosti na farmě byla součástí oltáře pro Prabhupádovo múrti malá knihovna, která obsahovala jeho překlady *Śrīmad Bhāgavatamu*. Nové vydání některé z Prabhupádových knih často provází menší půdza, během které je kniha představena, a tedy „*nabídnu*“ či „*obětována*“ Prabhupádovu múrti.

Posvátné texty ve své knižní podobě jsou hlavními zbraněmi v boji proti máje, jak zmínil Góvinda dása. A popravdě řečeno, jsou to zbraně masové, neboť není neobvyklé, že některá z knih je vytištěna ve stotisícovém nákladu. Posvátné texty jsou v českém ISKCONu jedním z hlavních nástrojů misie. Jsou tak důležité, že vyžadují dokonce specializované oddané Kršny – brahmačáriny z pražského chrámu, kteří jako svou hlavní službu Kršnovi mají na starosti jejich distribuci (šest dní v týdnu, šest hodin denně).

Jak mi vysvětlil můj dávný kamarád z dětství, dnes brahmačáří, existují dva hlavní druhy knížek. „*Malé knížky*“, jejichž smluvní cena se pohybuje kolem padesáti korun, a „*mahá knížky – velké knížky*“, jejich cena se pohybuje kolem sta korun. A jsou tři hlavní způsoby distribuce, neboli „*rozdávání*“ těchto knih, jak je zná z vlastní zkušenosti. První je pouliční distribuce ve městech, kdy brahmačárinové zastavují kolemjdoucí a knihy jim nabízí. Další způsob distribuce knih se zaměřuje na malá města a vesnice, kde brahmačárinové s knihami obcházejí jednotlivé domácnosti. A třetím druhem je „*shop office*“, distribuce zaměřující se na podnikatele, úředníky a starosty, kterým je nabízeno kompletní vydání *Śrīmad Bhāgavatamu*.

Důležitá období v distribuci knih představují „*maratóny*“. Jedná se zhruba o týdenní distribuci, která předchází některému z významných kalendářních svátků (například Džanmáštami či Gaura-púrnimu, oslavu narození Čaitanji). Nejvýznamnější z pěti maratónů, které se v průběhu roku konají, je pak „*Prabhupáda maratón*“, který probíhá těsně před vánočními svátky. Cílem těchto maratónů je potěšit Prabhupádu, Kršnu, Čaitanju, či současné isconské duchovní učitele šířením poznání o védské kultuře. Řečeno jinak, cílem je rozdat během maratónu co nejvíce knih. Nejdodlanější oddaní Kršny jsou schopni během maratónů distribuovat knihy bez přestávky celý den. Během Džanmáštami jsou tradičně

vyhlašování výsledky maratónu, věnovaného samotnému Kršnovi. Oddaný Kršny, který za neustálého potlesku účastníků festivalu vyhlašoval výsledky maratónu v roce 2002, uvedl, že týdenního maratónu se zúčastnilo dvacet tři oddaných Kršny, kteří dohromady rozdali přes pět tisíc knih. A nejuspěšnějšímu oddanému Kršny se podařilo rozdat během maratónu 710 velkých i malých knížek.

Pro oddané Kršny posvátné texty ztělesňují vědění védské kultury. Jsou pro ně filozofickými pojednáními, vědeckými analýzami i historickými dokumenty zaznamenávajícími události, které se odehrály před tisíci a miliony let v době zlatého věku védské kultury. Posvátné texty jsou však i prostředky pro formování smyslů oddaných Kršny, neboť ve svém orálním a audiofonickém vyjádření umožňují zakoušet vlastní duchovní podstatu védské kultury, především vtělenou autoritu. A posvátné texty v podobě objektů jsou také významným prostředkem misijních aktivit, sociální diferenciaci i získávání finančních zdrojů ISKCONu.

4.6. Pojetí osoby ve védské kultuře

I když Sudaršana dása v našem rozhovoru příliš nevěnoval pozornost pojetí lidské osoby, toto pojetí je klíčové pro porozumění důrazu, který přikládal védské kultuře jako způsobu bytí, který umožňuje skutečnému já navrátit se do duchovního světa. Nicméně důležitost pochopení co je člověk pro vědomí Kršny známe již z Johnova vyprávění z předešlé kapitoly. John nás v předešlé kapitole upozorňoval, že „*nejsme toto tělo*“. Zdůrazňoval, že lidská existence je zmítána zápasem mezi iluzorním světem hmoty a hmotný svět přesahující a ovládající duchovní podstatou; mezi nedokonalým hmotným tělem s jeho omezenými smysly a duší, která je věčným a nezničitelným skutečným já; mezi iluzorní touhou těla po smyslovém požitku a přirozeným postavením duše jako služebníka Kršny. Zaměříme se zde proto na tento dualismus lidské osoby a existence, který odhaluje védská kultura. A jelikož nás John upozornil, že pochopení tohoto dualismu lidské osoby je prvním krokem na cestě k vědomí Kršny, zaměříme se na oficiální iskonské prostředky, které tento první krok umožňují udělat.

4.6.1. Dualismus lidské osoby

I když podle oddaných Kršny je hlavním prostředkem pro uvědomění si dualismu duše a těla zjevený posvátný text *Bhagavadgíty*, značné části z nich byl tento dualismus osvětlen spíše Prabhupádovou knihou *Vědecké poznání duše*. Jak mi sdělili mnozí oddaní Kršny, tato „základní knížka“ srozumitelným způsobem vysvětluje pojetí lidské osoby a byla to především tato kniha, které je přiměla zajímat se o vědomí Kršny.

Jak již víme z předcházejících částí, skutečné já (džíva) je Kršnovou okrajovou energií. Tedy je stejné duchovní povahy jako on sám, s tím rozdílem, že je omezené (je jen jednou z jeho součástí) a náchylné k podrobování se zbylým dvěma energiím Kršny. Ve *Vědeckém poznání duše* Prabhupáda nabádá svého žáka, aby citoval verš z *Bhagavadgíty* (2:20), ve kterém je podána charakteristika duše: „*Duše se nerodí ani nikdy neumírá. Nikdy nevznikla, nikdy nevzniká a ani nikdy nevznikne. Je nezrozená, věčná, trvalá a původní. Nezahyne, je-li tělo zabito.*“ (Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1985:50) Také již víme, že původním postavením duše je jeden z pěti oddaných a láskyplných vztahů ke Kršnovi v jeho duchovním světě. Nicméně protože duše disponuje určitou omezenou vůlí, mohlo se stát, že začala toužit po tom, aby zaujala Kršnovu pozici, a stala se svrchovaným „poživitelem“. To jí Kršna umožnil, ale pouze tím způsobem, že byla nucena se spojit s jeho vnější energií. A takto se duše dostala při stvoření do hmotného světa, který si jí záhy podmanil.

Existence lidského těla je tedy podle oddaných Kršny do určité míry výsledkem touhy skutečného já dosáhnout svého pošetilého cíle stát se svrchovaným poživitelem. I proto je podle nich lidské tělo jen jakýmsi výchovným prostředkem Kršny. Skutečné já, které chce použít lidské tělo jako prostředku pro dosažení svých cílů se však díky využívání tohoto prostředku zaplétá do kvalit hmotné přírody, vytváří si reakce za využívání tohoto prostředku a zůstává uvězněno ve světě utrpení, smrti a zanikání. Na základě těchto reakcí obvykle získává věčná duše další dočasná těla hmotného světa do té doby, než se jí podaří vymanit se z kvalit hmotné přírody, karmanových reakcí, seriálu rození a smrti dočasných těl (sansára) (*Obrázek VII*), a navrátit se do svého původního oddaného a láskyplného vztahu s Kršnou v duchovním světě.

Lidské tělo je jednou z 8 400 000 forem těl, které existují na Zemi od jejího stvoření a kterými musí skutečné já projít v průběhu sansáry (*Obrázek VIII*). Abychom byli přesnější, lidské tělo se vyskytuje přesně ve 400 000 formách.⁶⁸ Lidské tělo (a především tělo muže)

⁶⁸ 900 000 forem těl připadá na vodní prostředí, 2 000 000 forem připadají na flóru (jde především o stromy a rostliny), 1 100 000 forem náleží hmyzu a plazům, 1 000 000 ptákům a 3 000 000 forem těl připadá na šelmy. Tyto údaje čerpají oddaní Kršny z *Padmapurány*.

stojí na vrcholu těchto forem jako milník sansáry, ve kterém se rozhoduje, zdali skutečné já opět absolvuje cestu nižšími životními formami, nebo využije potenciálu lidského těla a z hmotného světa se vymaní. Prabhupáda ve *Vědeckém poznání duše* uvádí:

„Musíme si vždycky pamatovat, že lidské tělo jsme dostali po putování evolučním cyklem, kterým byla duše nucena procházet po dobu miliónů let. [...] Toto tělo jsme nedostali kvůli tomu, abychom těžce pracovali jako prasata nebo psi, ale abychom dosáhli nejvyšší životní dokonalosti.“ (Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1985:35)

Ke střídání těl však nedochází pouze reinkarnací, tedy střídáním jednotlivých druhů a forem těl, nýbrž i v průběhu existence v jedné životní formě. Toto nazývají oddaní Kršny „*transmigrace těla*“ či „*interní reinkarnace*“. Svou lidskou existenci tak člověk (muž) začíná v těle dítěte, pak se jeho skutečné já stěhuje do nového těla jinocha, později do těla dospělého muže a svou lidskou existenci ukončuje v těle starce (*Obrázek IX*).

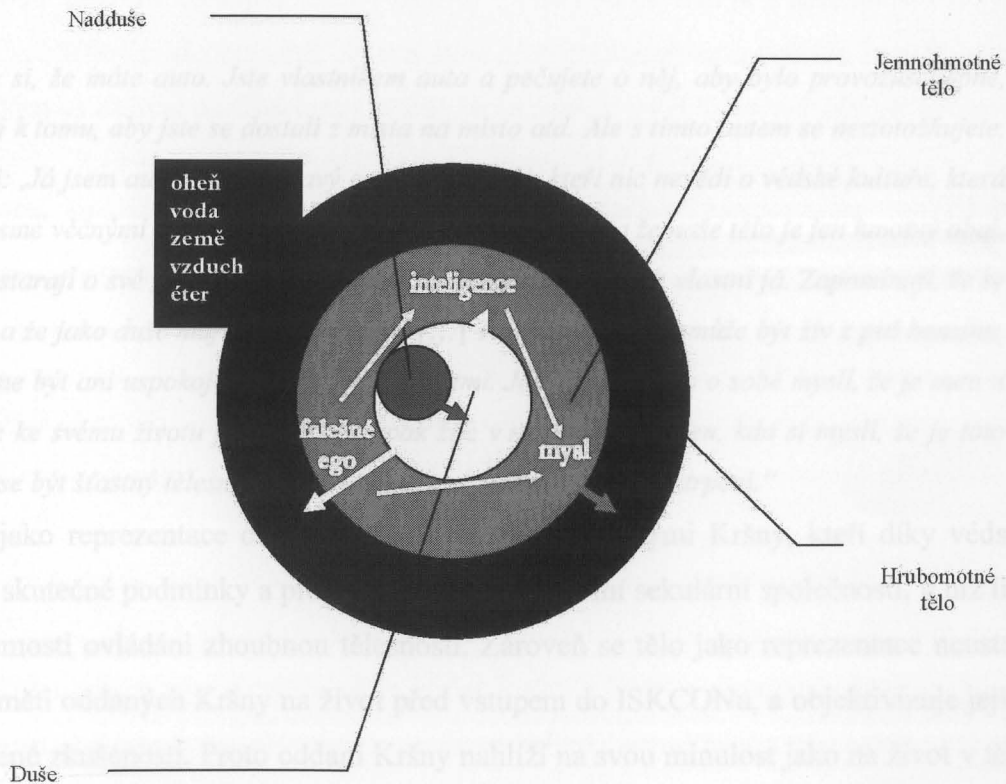
Obecně lidské tělo má dvě základní složky: „*hrubohmotné tělo*“ a „*jemnohmotné tělo*“. Hrubohmotné tělo je především lidskou anatomí – krev, žluč, kosti, tuk, a smyslové orgány. Podobně jako vše, co je produktem Kršnovy vnější energie, je hrubohmotné tělo „*souborem mrtvé hmoty*“, kterou tvoří pět základních prvků – země, voda, oheň, vzduch a éter. Smyslové orgány, které odpovídají jednotlivým stavebním prvkům, jsou dvojího typu. Nos, jazyk, oči, kůže, a uši představují „*poznávací smysly*“; ruce, nohy, hlas, konečník a genitálie představují „*činné smysly*“. A smyslové orgány umožňují pět základních smyslových zkušeností – vůni, chuť, zrak, hmat a sluch. Jemnohmotné tělo je tvořeno dalšími třemi prvky hmotného světa – mysl (schopnost vnímat a uvažovat), inteligence (schopnost rozlišovat) a falešné ego⁶⁹. Jemnohmotné tělo je nadřazené tělu hrubohmotnému a ovládá je. Mysl ovládá smysly a mysl je řízená inteligencí, a té vládne falešné ego. Mysl a inteligence tedy nejsou výsledkem biologických procesů, například činnosti mozku (ten slouží pouze jako jakási kartotéka), ale jsou výsledkem vědomí duše, které se šíří do celého mechanismu těla a oživuje je. Jemnohmotné tělo obklopuje duši, která, spolu s Nadduší, sídlí v oblasti srdce a která má velikost „*desetitísíciny konečku lidského vlasu*“. V okamžiku smrti zaniká pouze tělo hrubohmotné a tělo jemnohmotné spolu se skutečným já se přesunuje do nové tělesné formy. Pokud však člověk žil hříšným životem a z lidské formy těla sestupuje do nižší formy, putuje nejdříve skutečné já v jemnohmotném těle na „*pekelné planety*“, kde vládce pekla Jamarádž (*Obrázek X*) určí skutečnému já patřičnou terapii (často velice drastickou), aby jeho jemnohmotné tělo odpovídalo potřebám formy, do které se duše stěhuje

⁶⁹ Falešné ego (ahamkára) je výsledkem ztotožnění se s tělem. Podle oddaných Kršny se falešné ego projevuje nesprávným vnímáním sebe sama jako příslušníka určitých „*ras*“, národů a náboženství.

a bude v ní přebývat.

Shrneme-li výše řečené, pak se oddaní Kršny dozvídají, že lidská osoba je existencí zmítanou dualismem skutečného já, které je duchovní podstaty, a hmotným tělem podléhajícím zániku. Nicméně, zároveň se dozvídají že lidská osoba je komplexním a hierarchickým uspořádáním (*Schéma I*). Nejníže stojí fyzické tělo a jeho smysly. Nad ním je rafinované tělo tvořené myslí, inteligencí a falešným egem, které ovládá fyzické tělo a jeho smysly. Nad oběma těly stojí skutečné já. I když skutečné já vdechuje život do obou těl, je jimi zároveň spoutáváno a podmiňováno. A konečně je tu Nadduše, věčný průvodce duše ve všech jejích životních formách, která na skutečné já dohlíží, plní jeho přání a přesvědčuje ho mu k návratu do duchovního světa.

Schéma I



4.6.2. Tělo jako prostředek oddané služby Kršnovi

Jelikož se ve védské kultuře odhaluje holý život, očekává se, že oddaný Kršny dospěje k nalezení smyslu vlastní existence. Pochopení, že dualismu těla a duše je pro člověka právě prvním krokem k nalezení smyslu vlastní existence a na cestě k vědomí Kršny. Tak je to alespoň prezentováno oddanými Kršny a tak to sami prezentují. Jenže samotné „pochopení“, „přijetí za fakt“, „uvědomění si“ je samo o sobě problematické. Ve skutečnosti pochopení, že „nejsem toto tělo, ale duše“, nestojí na počátku cesty k vědomí Kršny a k nalezení smyslu vlastní existence, nýbrž je tím místem neurčitelnosti, které musí být opětovně nalezeno a zkraceno v každodenním životě.

Dualismus těla a skutečného já zakládají především každodenní lekce z posvátných textů. Nejen na veřejných kulturních programech či misijních přednáškách, ale i na povinných lekcích z *Šrímad Bhágavatamu* a *Bhagavadgíty*, které se konají v chrámu nebo na farmě a kterých se neúčastní veřejnost, je zdůrazňováno dualistické pojetí osoby. V lekcích z posvátných textů mají duše i tělo podobu metafor. Tělo je „kabát“, „košile“, „stroj“, „automobil“, „vlak“, ale duše je „tím, kdo nosí kabát nebo košili“, a je „tím, kdo řídí stroj nebo automobil“. V jedné ranní lekci Bhadžan dása použil následující Prabhupádovo přirovnání:

„Představte si, že máte auto. Jste vlastníkem auta a pečujete o něj, aby bylo provozuschopné, využíváte jej k tomu, aby jste se dostali z místa na místo atd. Ale s tímto autem se neztotožňujete. Nemyslíte si: ‚Já jsem auto‘. Jenže pravý opak dělají lidé, kteří nic nevědí o védské kultuře, která nás učí, že jsme věčnými částčkami Nejvyšší Osobnosti Božství a že naše tělo je jen hmotný obal. Tito lidé se starají o své ‚tělesné auto‘ a myslí si, že to auto je jejich vlastní já. Zapomínají, že se od auta liší a že jako duše mají mít jiné zájmy. [...] Tak jako nikdo nemůže být živ z pítí benzínu, tak nemůžeme být ani uspokojeni tělesnými činnostmi. Jestliže si někdo o sobě myslí, že je auto a že potřebuje ke svému životu pouze benzín, pak žije v nevědomosti. Ten, kdo si myslí, že je toto tělo a snaží se být šťastný tělesnými radovánkami, si způsobuje velké utrpení.“

Tělo jako reprezentace obnažuje distinkci mezi oddanými Kršny, kteří díky védské kultuře znají skutečné podmínky a projevy existence, a okolní sekulární společnosti, v níž lidé žijí v nevědomosti ovládaní zhoubnou tělesností. Zároveň se tělo jako reprezentace neustále zmocňuje paměti oddaných Kršny na život před vstupem do ISKCONu, a objektivizuje jejich předešlé vtělené zkušenosti. Proto oddaní Kršny nahlíží na svou minulost jako na život v těle, které mělo neustále strach ze smrti a stárí, štěstí bylo jen dočasné a iluzorní, vždy vystřídané utrpením. Tělo jako reprezentace ale mnohem méně objektivizuje každodenní vtělenou zkušenost členů hnutí s vědomím Kršny. Zde jsou individuální vtělené zkušenosti

objektivizovány především jako skutečné já, případně jako tělo v pozitivním smyslu, kdy je nástrojem oddané služby Kršnovi a prostředkem emancipace duše. Podívejme se na následující příklad.

Během pobytu na ekologické farmě v roce 2002 jsem téměř každé dopoledne vykonával praktickou službu pro Kršnu. Ta spočívala ve vyvedení skotu a koní na pastvu a uklízení a čištění stájí. Jednoho dopoledne, poté, co jsem skončil svou práci, jsem se vydal ke skupině oddaných Kršny z bhakta programu, kteří vykopávali balvany u stodoly navazující na stáje, abych jim pomohl. Protože měli jen dva krumpáče, střídali se. Dva usilovně kopali a zbylí dva odpočívali. Po chvíli se opět vyměnili. Znenadání začal Charles, který právě páčil velký kámen, kýchat, kašlat a otírat si nos. Všichni se zastavili a snažili se zjistit, co se děje. Charles řekl zastřeným hlasem, že se mu udělalo špatně. Posadil se na zem a nešťastně dodal, že je alergik a že asi dostal alergický záchvat. Hlavou potřásl směrem ke blízké stodole, ze které se valil oblak prachu od běžícího stroje na čištění obilí. Jeho kolegové z bhakta programu si jej začali dobírat. Prý mu nic není, jen se mu v poledním horku asi nechce příliš pracovat. Nakonec mu David podal papírový kapesník, aby si mohl otřít obličej. V tom se objevil Gargamuni dása a jal se zjišťovat, proč se vybavují a nepracují. Charles se svěšenou hlavou prohodil směrem k Gargamuniovi dásovi: *„Tohle moje tělo je k ničemu. Pořád jsou s ním nějaké problémy a nic nevydrží. Dostal jsem alergický záchvat a udělalo se mi špatně.“* Gargamuni dása se zadíval na Charlese a přísně se jej zeptal: *„Víš, že míváš alergii na seno?“* Charles přikývl. *„Pak se není, co divit. Běž za Johnem, ať ti dá jinou službu“*, doporučil mu Gargamuni dása. Charles se začal sbírat ze země a Gargamuni dása pokračoval:

„Je pravdou, že s hmotným tělem jsou stále nějaké komplikace. To ale není důvod k tomu, abychom si na něj stěžovali nebo se vylouvali. Konečně tohle tělo nám dal Kršna, on je jeho skutečným vlastníkem. Nebo bys snad chtěl mít tělo psa? Lidské tělo je od toho, abychom ho zaměstnávali ve službě Kršnovi. A protože to je náš nástroj, kterým můžeme Kršnovi sloužit, měli bychom ho umět používat. Když jsi alergický, mohlo ti dojít, že není vhodné, abys dělal praktickou službu tady.“

Charles pokyvoval hlavou a odcházel. Jeho kolegové z bhakta programu, kteří se opět vrhli do usilovného kopání, na něj při odchodu volali, ať nezapomene říct Johnovi, aby jim poslal místo něj dalšího pomocníka, protože už je hodně hodin a blíží se prásádam, před kterým se ještě musí stihnout vysprchovat. Namítl jsem, že to nebude třeba, že jim s kopáním pomohu. Tony, který zrovna odpočíval a strhával si puchýře z dlaní, mi začal vysvětlovat: *„Já si na nic nestěžuji. Moje tělo slouží Kršnovi dobře. Tahle manuální práce mi vůbec nevadí. Moje tělo toho snese opravdu hodně.“*

Z tohoto nevýznamného incidentu je patrný proces objektivizace vtělené zkušenosti. Charlesova alergie v tomto incidentu představuje první z po sobě následujících objektivizací. Kýčání, kašlaní, otírání si nosu vedlo Charlese k ukončení několikahodinového namáhavého vykopávání kamenů během horkého letního dopoledne. Když se na něj jeho kolegové z bhakta programu obrátili, aby zjistili, co se mu přihodilo, Charles jim vysvětlil, že se jedná o alergický záchvat. Své jednání a gestikulaci se pokusil objektivizovat jako symptomy alergického záchvatu. Nicméně vtipkování jeho kolegů z bhakta programu spíše poukazovalo na jeho nechuť pracovat než na přesvědčivost symptomů alergie. Důležitou událostí v procesu objektivizace Charlesovy vtělené zkušenosti se ukázal příchod Gargamuniho dásy, kterého účastníci bhakta programu pokládali podobně jako Sudaršanu dásu za pokročilého oddaného Kršny, jehož rady a pokyny musí v průběhu svého vzdělávacího výcviku poslušně následovat, aby mohli nabýt základní vlastnosti a schopnosti pro vykonávání vědomí Kršny. Ve vztahu k Gargamuniovi dásovi se Charles pokusil svou objektivizaci vtělené zkušenosti umocnit užitím iskconského pojetí lidské osoby, ve kterém tělo a smysly představují nedokonalý a ubohý mechanismus, který způsobuje invaliditu duše. Charles přetavil svou preobjektivní a prereflexivní zkušenost s kopáním v letním horku na tělo objektivní, jak jej znal s každodenních lekcí. Za ukončení Charlesovy praktické služby pro Kršnu tedy mohlo nedokonalé hmotné tělo, jehož omezenost se projevila příchodem alergie. Nicméně, pro Gargamuniho dásu tato objektivizace nebyla příliš legitimní. Jak zdůraznil této skupince účastníků bhakta programu, těla nemají k tomu, aby si na ně stěžovali, ale aby je správným způsobem investovali do služby Kršnovi. Gargamuniho dásova otázka na Charlese, zdali by raději měl tělo psa, tedy nižší životní formy, ve které nelze vykonávat oddanou službu Kršnovi, měla zřetelně poukázat na nadřazenost jeho objektivizace těla objektivizaci Charlesově. Problém tedy nespočíval v Charlesově těle, ale ve způsobu, jakým s ním nakládal. Ostatně nadřazenost Gargamuniho dásovy objektivizace byla stvrzena Charlesovým odchodem za Johnem, aby mu byla přidělena jiná praktická služba pro Kršnu, kterou bude moci spíše považovat za proces duchovní seberealizace, tedy za proces, ve kterém tělo investované ve službě Kršnovi se stává nástrojem uskutečňování duše, spíše než za doklad nemohoucnosti těla.

V této vině z každodenního života oddaných Kršny na farmě můžeme vidět, jak moc, kterou zakládá védská kultura v pojetí osoby, byla konfrontována s praktickým vyjednáváním o objektivizacích těla. Každodenní zkušenosti oddaných Kršny pracujících na farmě zde byly do určité míry ukotveny prostřednictvím oficiálního iskconského diskurzu o pojetí osoby. Nicméně, jak jsme viděli, tento diskurz nebyl tak samozřejmý, jak se jeví

v každodenních lekcích z posvátných textů. V této vinětě bylo pojetí osoby ve védské kultuře konfrontováno s kopáním a kašláním, s vyjednáváním a hierarchizacemi objektivizací založených v existenci těla-subjektu.

4.7. Védská kultura jako emancipace skutečného já

Konečně se zaměříme spolu se Sudaršanou dásou na védskou kulturu jako na způsob bytí, který umožňuje identifikovat vlastní podstatu a nastoupit cestu duchovní seberealizace, na jejímž konci šťastný život v Kršnově blízkosti. Jak již víme i od dalších oddaných Kršny, před Bhaktivédántou Sváminem Prabhupádou to byl Čaitanja, kdo formuloval proces duchovní seberealizace jako zpívání Haré Kršna mantry. Protože však védská kultura je mocí, která zakládá a ve které se obnažují podmínky a projevy života, zaměříme se spíše na oddanou službu Kršnovi v celé šíři, ve které zpěv Haré Kršna mantry je jen jednou ze součástí.

4.7.1. Bhaktijóga jako manuál

„Sloužíme Kršnovi, když kážeme o vědomí Kršny, když vaříme, nebo když uklízíme chrám, když distribuujeme knihy o Kršnovi, když o něm píšeme [...]. Všechny naše činnosti by měly být využity ve službě Kršnovi. Tomu se říká proces bhaktijógy, neboli vědomí Kršny. Kršna nám dal mysl, abychom na něj mohli myslet. Dostali jsme paže, abychom s nimi mohli vytírat chrám a vařit pro Kršnu. Dostali jsme nohy, aby nás mohly dopravit do chrámů, kde je uctíván Kršna. Dostali jsme nos, abychom mohli cítit vůni květin, které jsou obětovány Kršnovi. Procesem bhaktijógy zapojujeme všechny naše smysly ve službě Kršnovi, díky čemuž naše smysly zduchovňujeme.“
(Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda 1999:7-8)

V tomto Prabhupádově úryvku se zpřístupňuje význam nesobecké lásky/oddané služby (bhakti) a láskyplného vykonávání oddané služby Kršnovi (bhaktijóga). Bhakti a bhaktijóga mohou označovat širokou paletu činností, jejíž cílem je samotný Kršna. Aby však byl zajištěn tento cíl veškerých aktivit, bhaktijóga je proces, ve kterém je neustále nutné vynalézat, ovládat a regulovat vlastní tělo a tělesnost. A jak již víme i z předešlých kapitol, odměnou za ovládnutí problematické hmotné stránky existence je uskutečňování utlačované duše. Pokud oddaný Kršny investuje vlastní tělo a tělesnost do oddané služby Kršnovi, tělo přestává být hlavní překážkou na cestě duchovní seberealizace, ale stává se prostředkem,

kterým lze seberealizace dosáhnout. Nicméně, aby se lidské tělo přetavilo v prostředek duše, musí být vybaveno určitými schopnostmi a dispozicemi pro tyto schopnosti. Ty pro oddané Kršny představují především „čtyři regulativní principy“ – nejíst maso, nepožívat drogy, pohlavní styk provozovat pouze v manželském svazku a pouze za účelem zplození potomků a nevěnovat se hazardu. Podívejme se do útlé publikace s názvem *Bhaktijóga*, kterou na farmě neustále nosili při sobě začínající oddaní Kršny a která pro ně byla základním manuálem, abychom se dozvěděli něco více o čtyřech regulativních principech:

„Existují zásady, jejichž dodržování člověka povznáší na úroveň, na které se může věnovat duchovnímu životu:

1) Nejíst maso, ryby, vejce, žádné produkty ze zabitých zvířat, také cibuli a česnek [cibule a česnek jsou považovány za potravu v kvalitě vášně]

2) Nepožívat omamné látky jakéhokoliv druhu, včetně alkoholu, tabáku, kávy, čaje, kaka, a samozřejmě všech drog

3) Neoddávat se zakázanému sexu – tj. jakýkoliv pohlavní styk, kromě toho, který má muž se svou manželkou pouze jednou měsíčně, jehož účelem je početí dětí, které rodiče vychovají jako oddané Kršny

4) Nehrát hazardní hry, zvláště o peníze, a nespekulovat.

Nedodržování těchto zásad ničí v člověku všechny dobré vlastnosti, což mu znemožní vidět svou vlastní totožnost [skutečné já/duši]. Jedení masa například ničí milosrdnost, neboť tím, že požíváme těla zabitých zvířat, způsobujeme zbytečnou bolest jiným živým tvorům. Požívání omamných látek narušuje dobrý úsudek a člověk ovlivněn omamnými látkami se zajímá jen o svůj vlastní smyslový požitek. Následkem toho se nezajímá o odříkání, jež je nutné k pokroku v duchovním životě. Mimomanželským pohlavním stykem se ničí nejen čistota, ale má i za následek, že se buď plní věznice nechťeným obyvatelstvem, nebo se vraždí nežádoucí děti. Hazardování ničí pravdomluvnost, zvyšuje touhu po penězích a vede k podvádění. Týká se to všech druhů her i veřejných, jako je sazka, sportka apod. Oddaný považuje rovněž sportování za ztrátu času. Všichni, kdo se zúčastňují sportovních her, ať už jako hráči, nebo jako obecenstvo, jsou ovlivněni destruktivními vášněmi. Jsou však přijatelná tělesná cvičení určená k udržování těla, abychom se mohli bez potíží věnovat službě Kršnovi, například plavání nebo hathajógové cviky. Chce-li se někdo věnovat hathajóze pro očistu, existuje lepší způsob – zpívání Haré Kršna mantry a nadšený tanec při kirtanu. Filozofická spekulace je jen jinou formou hazardu – hazardu s vlastním vědomím. Navíc se říká, že bezúčelně zaměstnaná mysl je d'áblovou dílnou, a ačkoli to není přímo viditelné, dříve nebo později se to projeví.“ (Bhaktijóga 1995:7-8)

Tyto regulativní principy představují základní dispozice a schopnosti, které musí mít oddaný Kršny, aby mohl participovat na védské kultuře, a tak mohl být včleněn do ISKCONu. Tyto dispozice jsou rituálně stvrzeny přijetím duchovního učitele a prvním

zasvěcením. Dispozice čtyř regulativních principů neslouží k potlačení lidského těla a tělesnosti, ale jsou předpokladem k jejich ovládnutí a reorientaci – k tomu, co oddaní Kršny nazývají „vyšší chutí“. Nejde o to potlačit jazyk jako poznávací smyslový orgán a chuť jako zkušenost tohoto smyslového orgánu, ale ovládnout je prostřednictvím prasádamu. Nejde o to potlačit mysl a inteligenci, ale ovládnout je prostřednictvím lekcí z posvátných textů, zpíváním Haré Kršna mantry či vědecké činnosti prokazující existenci zlatého věku védské kultury. A nejde o to umrtvit genitále a sexuální touhu, ale ovládnout je, a to buď celibátem, který umožňuje transformovat sexuální touhu na lásku k bohu – vždyť sexuální touha je pro oddané Kršny pouze překroucením původního láskyplného vztahu skutečného já a Kršny –, a nebo manželským svazkem, který sexuální touhu racionalizuje, a zakládá podmínky pro regulaci populace ISKCONu, neboť děti by měly být od útlého věku vychovávány ve vědomí Kršny. Vyšší chuť, kterou oddaní Kršny považují za projev zakoušení duše, je především objektivizací individuálních vtělených zkušeností, které vyrůstají z dispozic a schopností, založených čtyřmi regulativními principy.

Oddaní Kršny zdůrazňují především tu podobu bhaktijógy, která se soustřeďuje na dodržování „*regulací a usměrnění*“ v oddané službě, tedy na *sádhana-bhakti*⁷⁰. Jestliže čtyři regulativní principy jsou vyjádřením moci védské kultury, která legitimizuje nutnost utvářet tělesné schopnosti a dispozice pro tyto schopnosti, *sádhana* je vyjádřením moci védské kultury, která legitimizuje potřebu regulovat individuální zkušenosti. Ve své knize *Nektar pokynů* uvádí Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda (1997:28-29) „*devět procesů bhaktijógy*“, které jsou oddanými Kršny ztotožňovány právě se *sádhanou*:

1. *Naslouchání jménu a slávě Nejvyšší Osobnosti Božství*
2. *Opěvování Jeho slávy*
3. *Vzpomínání na Pána*
4. *Sloužení lotosovým nohám Pána*
5. *Uctívání Božstev*
6. *Modlení se k Pánu*
7. *Jednat jako Pánův služebník*
8. *Přátelít se s Pánem*
9. *Úplně se odevzdat Pánu*

Převedeme-li tyto body do řeči každodenního života, pak to znamená především vstát nejpozději ve čtyři hodiny ráno, provést základní hygienu, v půl páté se zúčastnit mangala-

⁷⁰ Pro oddané Kršny má *sádhana-bhakti* dva hlavní aspekty – *vaidhí* a *rágunaga*. *Vaidhí* představuje usměrněnou oddanou službu, nad kterou je nutný dohled duchovního učitele či jiného pokročilého oddaného Kršny. *Rágunaga*, která je nadřazená *vaidhí*, představuje oddanou službu Kršnovi, ve které jsou usměrnění přijímána automaticky, což vede k samočinně a spontánně se rozvíjející lásce ke Kršnovi.

árati (probouzení božstev, první otevření oltáře s božstvy a projevování úcty božstvům obřadem na oltáři, prostrací, zpěvem a tancem), provést individuální odříkávání Haré Kršna mantry na růženci, účastnit se v sedm hodin „*vítání Božstev*“ (obřad pro božstva za doprovodu nahrávky George Harrisona, kdy se božstvům nabízejí květiny), v zápětí následující guru-púdži (obřad pro Prabhupádovo spodobnění) a navazující lekce ze *Šrímad Bhágavatamu*. V devět hodin pokud možno přijímat první prasádam (ten je ideálně podáván třikrát denně, tedy ráno, odpoledne, a večer) a následně vykonávat individuální praktickou službu Kršnovi (práci na poli, úklid, distribuci iskconské literatury, překládání knih, vaření, komunikaci s veřejností, aktualizaci oficiálních internetových stránek atd.), v podvečer, obvykle od šesti hodin, účast na gaura-árati (poslední obřad pro božstva během dne). Přijímání prasádam a brzké uložení ke spánku (nejlépe jen na dobu šesti hodin). Jak mi vysvětlil Gargamuni dása, denní režim sádhany není samoučelným výmyslem, a kromě toho, že jej zavedl sám Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda, řídí se „*přirozenými pochody těla*“. Aby si tělo dostatečně odpočinulo, stačí mu šest hodin spánku a stává se aktivním s východem slunce. Mysl a inteligence jsou v ranních hodinách bystřejší a „*čistší*“, protože nejsou pokryty nánosy nedovolených činností, které se mohou nahromadit v průběhu dne (zato však mohou být negativně ovlivněny spánkem). Pravidelná bezmasá strava, navíc zbavena karmanových reakcí, zaručuje tělu jeho funkčnost a výkonnost. Důležité však je, aby v intervalech mezi prasádamem nebylo konzumována žádná další strava, neboť tělo potřebuje určitý čas ke strávení potravy. Čas pro přijímání prasádamu tedy odpovídá i zdravému zažívání. Kromě přirozených pochodů těla se podle oddaných Kršny sádhana orientuje i na základě matrice tří kvalit hmotné přírody. Doba od východu slunce je v kvalitě dobra, je tedy nejvhodnější pro vykonávání „*duchovního pokroku*“. Proto se už od brzkého rána konají nejdůležitější obřady i individuální meditace. Po poledni se den přesouvá z kvality dobra do kvality vášně a se západem slunce přechází do kvality nevědomosti.

Jak jsme se si řekli v úvodu této části, důležitou součástí bhaktijógy – a především sádhany – je zpívání Haré Kršna mantry. Mnozí oddaní Kršny se téměř budí s mantrou na rtech. Prozpěvují si ji, když se věnují hygieně, když vaří nebo pracují na poli, když odpočívají. Nicméně, zpěv či odříkávání mantry má své formalizované a ritualizované podoby. Jedná se především o džapa meditaci. Džapa meditace je individuální odříkávání Haré Kršna mantry na růženci. Růženec nosí oddaný Kršny neustále s sebou (vyjma nečistých míst jako je toaleta) v pytlíku pověšeném na krk, či přes rameno. Oddaný Kršny, který žije v některém z iskconských středisek v České republice, či pokročilejší oddaný Kršny (který získal zasvěcení) žijící v kongregaci, by měl každý den odříkat „*šestnáct kol*“

mahámantry na svém růženci.⁷¹ Růženec je tvořen 109 kuličkami, které představují Kršnu a jeho 108 nejvěrnějších gópií. Džapa meditaci jsou vyhrazeny dvě hodiny mezi mangala-árati a začátkem vítání božstev. Chrám nebo farma se v době těchto dvou hodin mění v jakýsi vibrující úl, ve kterém je vše prostoupeno monotónním hučením. Většina oddaných Kršny provádí džapa meditaci v chrámové místnosti, kde je umístěn oltář s božstvy a Prabhupádovo múrtí. Většina z nich odříkává mahámantru vsedě, opřena zády o stěny místnosti, čelem k oddaným Kršny na protější straně místnosti. Vzniká tak prostor, ve kterém je každý sledován a každý může sledovat ostatní, jak odříkávají mahámantru na růženci.

Jelikož je čas mezi bohoslužbami považován za nejpříhodnější, aby se lidská mysl dokázala nejlépe soustředit na „*transcendentální vibraci Svatého jména*“, většina oddaných Kršny se snaží „*odčentovat*“⁷² svá povinná kola během této doby. Nicméně, někdy se stává, že oddaní Kršny z nejrůznějších důvodů svá kola během určené doby nestihnou odříkat, a džapa meditaci dohánějí během dne. Podobně jako během ranních lekcí z posvátných textů, během džapa meditace někteří oddaní Kršny musí zápasit ze spánkem. A podobně jako během lekcí usnout během džapa meditace je považováno za prohřešek. I když to z hlediska režimu sádhany není příliš vhodné, někteří oddaní Kršny si raději nechají část kol na později a jdou se na chvíli do ústraní prospat. Jako třeba Tapas dása:

„Když jsem někdy hodně unavený z předcházejícího dne, a během džapy usínám, tak si raději jdu lehnout a ještě trochu se prospím. Pokud má mít džapa účinek, tak se člověk musí soustředit na zřetelné vyslovování Svatého jména a bedlivě naslouchat zvukové vibraci, která jde z úst. A když se ti chce spát, tak se ani na jedno nesoustřeďíš. Je proto lepší zbytek kol odčentovat později, během dne.“

Hlavním cílem džapa meditace je podle oddaných Kršny ovládnout a očistit mysl a soustředit vědomí na Kršnu. Jak mi řekl Jerry, který podle svých slov odříkával mahámantru na růženci dlouhou dobu před tím, než odešel žít mezi oddané Kršny na farmu:

„Po noci mám někdy hrozně rozlitanou mysl a jsem nesoustředěný. Když se ale pohroužím do džapování, tak se to všechno změní. Najednou cítím obrovskou úlevu a je mi dobře. Mysl se uklidní. Já se pak dokážu lépe soustředit na přednášku i na svou praktickou službu pro Kršnu.“

Džapa meditace je především technikou těla. V průběhu džapa meditace jsou tělo a lidské smysly přetaveny do prostředku, kterým lze vykonávat oddanou službu Kršnovi. Jak poznamenal Jerry, pro něj to je především odříkávání Haré Kršna mantry na růženci, co

⁷¹ Během významných kalendářních svátků a pravidelných dní (Ékádaši) v měsíci, kdy se drží půst, oddaní Kršny počet kol zdvojnásobují, neboť se domnívají, že v tyto dny je zvuková vibrace mahámantry obzvlášť silná a očišťující.

⁷² Čentovat je počestlým anglickým slovesem „to chant“.

objektivizuje jeho vtělenou zkušenost a zakládá jeho odhodlání i zdatnost v každodenním životě ve vědomí Kršny. Pro džapa meditaci jsou klíčové praktická znalost a správné vykonávání. I z tohoto důvodu můžeme najít následující úzkostlivý popis džapa meditace v několika manuálech:

„Při meditaci držte růženec v pravé ruce⁷³. Uchopte první kuličku palcem a prostředníčkem a zpěvně a zřetelně přednese celou mahámantru [...]. Poté přejděte na druhou kuličku, držte ji stejnými prsty a opět zpěvně přednese celou mahámantru. Potom přejděte na další a další kuličky a pokračujte tímto způsobem, dokud nepřezpíváte všech 108 a nedojdete opět k hlavní kuličce. Nedžapujte na hlavní kuličce. Otočte kuličky v ruce a zpěvně jednu po druhé přednese v opačném směru. Zpěvným přednesem mantry na všech 108 kuličkách z jedné strany hlavní kuličky na druhou ukončíte jedno ‚kolo‘.“ (Zpívejte Haré Kršna a buďte šťastní 1990: 29)

„Haré Kršna mahámantru bychom měli vyslovovat jasně a zřetelně a pohybovat při tom ústy i jazykem. Znamená to, že bychom ji neměli mumlat, nebo ji odříkávat tiše ve své hlavě. Je to zvuková vibrace a musí znít, aby měla patřičný účinek. Měli bychom ji vyslovovat pečlivě a správně. Někdy oddaní nesoustředěně džapují či přeskakují slova mantry, jindy přidávají další slovo či slabiku. Při zpívání musíme pozorně naslouchat tomu, co zpíváme, čímž se také pojistíme, že nezpíváme chybně. Mysl má sklon putovat po vesmíru a od meditace utíkat. Měli bychom ji pokaždé přivést zpátky k Haré Kršna mantře a snažit se ji upoutat na Svatá jména Kršny. Oddaní se někdy ptají, na co mají myslet, když dělají džapu. Při džapě se však nemá myslet, ale poslouchat.“ (Bhaktijóga 1995:16)

Džapa meditace jako výsostný způsob sádhana-bhakti mobilizuje regulativní moc védské kultury, čímž získává punc efektivnosti, autoritativnosti a distinktivnosti. Schopnost a dispozice odříkávat Haré Kršna mantru na růženci vymezují skutečné já, oddaný vztah ke Kršnovi i členství v ISKCONu. Jsou to tyto schopnosti a dispozice, umožňující odlišit mezi začínajícím oddaným Kršny a „plnohodnotným oddaným Kršny“. Například v pražském chrámu jen těžko může pobývat ten, kdo denně nedokáže odříkat nejméně šestnáct kol na růženci požadovaným způsobem.

4.7.2. Kírtan: Choreografie duše

Další důležitou součástí bhaktijógy a sádhaný je kírtan, tedy kolektivní zpěv Haré Kršna mantry za doprovodu hudebních nástrojů a tance. Kírtan se odehrává v několika základních kontextech: je součástí bohoslužeb, při nichž oddaní zpívají a tančí před božstvy; provádí se

⁷³ Pravá ruka kromě džapa meditace slouží k obřadním činnostem na oltáři, přijímání prasadamu a dalším rituálními aktivitám; levá ruka je určena především pro péči o nečistá místa a tělesnou hygienu.

při příjezdu iskonských duchovních učitelů jako projev úcty a je součástí misijních průvodů na ulicích českých měst (harináma). Důležitost společného zpívání Haré Kršna mantry je zdůrazněna tím, že ISKCON je oddanými Kršny označován za Čaitanjovo sankirtanové hnutí. Řečeno jinak, ISKCON je distinktivním společenstvím, které následuje autoritativní doporučení Čaitanji, aby zpívání Haré Kršna mantry bylo hlavní činností duchovní seberealizace a misijního úsilí zaměřeného na rozšíření povědomí o Kršnovi.

Jedny z největších a nejživějších kirtanů se vždy konají během náma-hatta táborů, na které se sjíždí většina oddaných Kršny z České republiky. Podvečerní kirtany započaté během bohoslužeb se obvykle protáhnou, a rozradostnění oddaní Kršny zpívají a tancují až do doby, kdy se podává večerní prasádam nebo následuje další program (divadlo, hudební vystoupení, multimediální projekce atd.).

Velký a bouřlivý kirtan proběhl i během tábora v roce 2003. Oddaní Kršny se shromáždili v rozlehlém sálu rekreačního střediska, který byl upraven jako chrámová místnost⁷⁴, aby se zúčastnili gaura-árati. Púdžári vykoval předepsaný obřad na oltáři, zatímco všichni oddaní Kršny hleděli do tváří božstev a prozpěvovali devocionální písně a mantry. Po bohoslužbě měla následovat lekce z *Bhagavadgíty* Danavira Maharádže, iskonského duchovního učitele, který byl hostem tábora. Ale kirtan, kterého se zúčastnilo na dvě stě oddaných Kršny, se v závěru gaura-árati rozproudil, a proto Danavir Maharádž svou lekci zrušil. Chvilí postával mezi oddanými Kršny a spolu s nimi zpíval. Ti mu předali mikrofon, aby mohl předzpívat Haré Kršna mantru. To také duchovní učitel několikrát udělal, poté však mikrofon vrátil českým oddaným Kršny zpátky, některé rozvášněné oddané Kršny upozornil a varoval, aby nevráželi do Prabhupádova murtí a oltáře, na kterém byly umístěny posvátné kameny (šalagrámy) z Gangy, a nakonec se odebral ke své práci na počítači.

Jako obvykle kirtan vedl jeden oddaný Kršny, který předzpíval jednotlivé věty devocionálních písní a mantry a ostatní oddaní Kršny po něm sborově opakovali. Když kirtan dosáhl své největší intenzity a předzpívající téměř ochraptěl, v jeho vedení se vystříдалo několik dalších oddaných Kršny. Kromě předzpívajícího, který určoval obsah, melodii a tempo kirtanu zastávali důležitou roli hráči na hudební nástroje, konkrétně dva hráči na mrdangy a několik hráčů na kartály, kteří odpovídali předzpívajícímu hudbou. S rostoucí intenzitou kirtanu se však počet a druhy hudebních nástrojů zmnožily. V jeden moment tak rytmus udávalo pět mrdang, které doprovázelo několik různě velikých činelů, ale i křídlovka a flétna.

⁷⁴ Do tohoto sálu byly umístěny oltář s božstvy, Prabhupádovo murti a další devocionální objekty.

V počátku kirtanu prováděli oddaní Kršny „*svámí krok*“⁷⁵. Poklidně, dicenslovaně a simultánně. Víceméně stáli na jednom místě v dostatečných rozstupech mezi sebou. S rostoucí intenzitou zpěvu, duněním bubnů a třaskotem činelů se však začaly zmnožovat i taneční figury. Oddaní Kršny nejdříve protáhli svůj svámí krok tak, že byl celý dav přinucen k pohybu vpřed a vzad. První řady oddaných Kršny, které tvořili především hráči na nástroje a předzpívající, se v průběhu těchto manévřů otáčely čelem k řadám tancujícím za nimi. Další choreografickou figuru představoval krouživý pohyb davu. Předzpívající a hráči na mrdangy byli obklopeni celým davem, který v těsném sevření kolem nich začal kroužit, nejdříve pozvolna, pak sprintem, že někteří oddaní Kršny odpadávali na zem. V tomto strhujícím tempu následovala další choreografická figura. Tentokrát se oddaní Kršny rozdělili na dvě velké skupiny a předzpívající a hráči na nástroje postávali stranou. Oddaní Kršny v obou skupinách se otočili k sobě čelem, začali se pohybovat dopředu a dozadu, a tak do sebe narážet. Jednotliví oddaní Kršny, kteří se pohybovali proti sobě tváří tvář se při srážce mocně odstrčili rukama nebo trupem. Když se obě skupiny od sebe oddělily nebo směřovaly ke srážce, jednotliví oddaní Kršny se pokoušeli proběhnout úzkou uličkou, která se mezi oběma skupinami utvořila. Rozdělení na dvě skupiny bylo navíc umocněno střídáním se ve zpěvu. Po předzpívajícím vždy opakovala jen jedna skupina a druhá mlčela, následně se role otočily a druhá skupina se snažila co do hlasitosti zpěvu překonat zpěv skupiny první, a zase naopak.

Během bezmála dvouhodinového kirtanu se několikrát celý dav oddaných Kršny zklidnil a vrátil se zpět před oltář s božstvy a oddaní Kršny se opět vrátili k počátečnímu svámí kroku. Nicméně to nemělo dlouhého trvání a po několika minutách už byli opět oddaní Kršny v extatickém víření a prováděli další choreografické figury. Jednou z nich byl „*had*“, kdy se dav spojil do řetězu, oddaní Kršny se chytily za ramena a začali pobíhat po rozlehlé ploše sálu a narážet do vlnících se částí řetězu. V další variaci oddaní Kršny obklopili předzpívajícího i jednotlivé hráče na nástroje v několika kruzích a vzájemně se zaklínili rukama kolem ramen. V tomto pevném sevření se pak oddaní Kršny roztočili a pokoušeli silou strnout celý kruh, který se začal zmítat a vlnit. V jiné figurě utvořili oddaní Kršny kruh, do jehož středu po jednom vbíhali a předváděli různé taneční kreace, především propracovaný svámí krok a rychlé otočky kolem své osy. Často se v kruhu spojili dva oddaní Kršny překříženými rukama, zapřeli se chodidly a společně se roztočili. V sevření a rychlých

⁷⁵ Součástí kirtanu není pouze hudba a zpěv, ale i tanec, především svámí krok. Svámí krok představuje rytmické a synchronizované pohupování ze strany na stranu pomocí drobných úkroků či unožování. Další variantou jsou drobné kroky dopředu a dozadu. Krok je doprovázen výskoky a zvedáním paží, především pokud zazní Krišnovο jméno nebo jména božstev.

otáčkách setrvali několik vteřin, nebo tak dlouho, dokud jejich sevření nepovolilo a oni v rychlosti neodpadli do nastavených rukou oddaných Kršny tvořících kruh. Než oddaní Kršny padli na kolena, aby složili poklony duchovním učitelům v uřednické poslušnosti, a než byl kirtan ukončen, celý dav se opět vrátil před božstva. Tentokrát se všichni oddaní Kršny usadili na zem a předzpívající zvolil klidnější melodie i rytmus.

Zastávat v kirtanu roli předzpívajícího a vést celý kirtan téměř všech českých oddaných Kršny je úlohou především pro iskconské duchovní učitele a pokročilé Kršnovy služebníky z českého ISKCONu. Předzpívající musí mít především praktické znalosti devocionálních písní a manter, rytmiky a tempa, aby mohl vygradovat atmosféru kirtanu. V průběhu kirtanu, kdy se může jeho „vedoucí“ vyčerpat, bývá vystřídán dalšími, které mají srovnatelné praktické znalosti pro vedení kirtanu, případně mají navíc výrazný hlas, dobrý hudební sluch a jsou fyzicky zdatní, neboť několikahodinový zpěv a tanec jsou náročné (Obrázek XI). Praktická znalost je samozřejmě také důležitá pro hráče na hudební nástroje, především pro ty, co hrají na mrdangy a určují rytmus. V těchto velkých kirtanech hrají na mrdangy zkušení oddaní Kršny, jako byl například jeden český oddaný Kršny, které strávil několik měsíců v iskconském chrámu ve Vrndávanu, kde se účastnil mezi oddanými Kršny prestižních dvaceti čtyři hodinových kirtanů. Hudebně nadaní oddaní Kršny mají spíše možnost zapojit se do kirtanu prostřednictvím méně „tradičních“ nástrojů, v tomto případě křídlovky a flétny.

Kirtan také vyžaduje různou míru zapojení jednotlivých oddaných Kršny. Nejvýraznější a nehluchnější část účastníků kirtanu představují – spolu s předzpívajícími a hráči na nástroje – brahmačáriní z chrámu a mladí oddaní Kršny, především účastníci bhakta programů. Pro brahmačáriní je kolektivní zpívání Haré Kršna mantry jednou z hlavních činností, které by se měli věnovat jako studenti žijící v celibátu. Pro začínající oddané Kršny, kteří z pohledu autoritativního ISKCONu diskurzu nemají potřebné znalosti a dovednosti vědomí Kršny, je kolektivní zpívání Haré Kršna mantry hlavním způsobem, jak zakusit charakter oddané služby Kršnovi. Brahmačáriní a mladé bhakty pak obklopují převážně kongregační členové, kteří se příliš nezapojují do hlavního proudu extatického řádění, i když také oni tancují a zpívají. Vně kirtanu pak kromě zmatených návštěvníků postávají pokročilí oddaní Kršny a autority českého ISKCONu. I když se tyto oddaní Kršny na určitý čas vrhnou do středu kirtanu (a předzpívávají, hrají na nástroje, či tančí), větší část kirtanu stráví dohledem na jeho průběh, uklidňováním příliš rozvášněných oddaných Kršny, nebo ochranou božstev a devocionálních předmětů, často vydaných v šanc extatickému řádění.

Pro kirtan je charakteristické výrazné zapojení lidského těla a tělesnosti, které do určité míry přesahuje rámec každodenních interakcí. V počátečních fázích kirtanu, když dojde k nechtěnému tělesnému kontaktu mezi dvěma nebo více oddanými Kršny, vzájemně se omluví uctivým gestem, které se užívá v každodenním životě, kdy dojde k nechtěnému kontaktu.⁷⁶ S rostoucí intenzitou kirtanu se však i tato gesta vytrácí. Naopak přibývá fyzického kontaktu a pro některé choreografické figury, ve kterých do sebe oddaní Kršny prudce narážejí, navzájem se zachytávají, zavěšují se do sebe a stíhají se po prostranství, je fyzický kontakt přímo konstitutivní.

Nicméně, ať už však kirtan dosáhne sebevětší intenzity, vždy se přísně dodržuje rozestup mezi muži a ženami. I když jsou mužská těla v sebevětším kontaktu mezi sebou, vždy si zachovávají dostatečný odstup, aby se nedostala do kontaktu s těly ženskými. Zpěv Haré Kršna mantry je oddanými Kršny konceptualizován jako kolektivní činnost, vlastní zapojení do choreografie kirtanu však přísně zachovává dělbu podle pohlaví.

Podobně jako džapa meditace je i kirtan důležitou technikou těla. Účast na kirtanu předpokládá schopnost zapojit lidské tělo a tělesnost odpovídajícím způsobem. I když do kirtanu se může zapojit kdokoli, z pohledu oddaných Kršny je klíčová pro tuto autoritativní techniku praktická znalost – jak zpívat, jak tančit, jak hrát na hudební nástroje atd. To je zřetelné dokonce i v těch fázích kirtanu, které nabývají spontánního charakteru. Když oddaní Kršny v průběhu kirtanu utvořili kruh, do kterého po dvojících vstupovali a roztáčeli se, pokusili se také dva sympatizanti o to samé. Nejdříve se jim nedařilo uchopit se rukama a poté si srovnat nohy. Několikrát se pokoušeli roztočit, ale nehnuli se z místa. Po chvilce k nim přiskočil jeden brahmačárin z pražského chrámu a vystrčil je z prostranství, aby se mohli spojit další dva oddaní Kršny, kteří se okamžitě a bez problémů roztočili. Odlišná situace nastala, když do prostranství vstoupil Sudaršana dása s Jackem, který předešlý rok absolvoval bhakta program. Jack viditelně neměl příliš zkušeností s touto choreografickou figurou, a tak jej musel Sudaršana dása instruovat, jak se uchopit rukama, zapřít nohama a jak je pokrčit. Po delším vysvětlování (které trvalo dále než zmiňovaný pokus dvou sympatizantů) se konečně oba roztočili. Sudaršana dása se usmíval a Jack měl blažený výraz ve tváři, zavřené oči a povolený krk, takže mu vlála hlava. Když skončili a vrátili se mezi ostatní oddané Kršny, Jack se Sudaršanou dásou vřele objal a Sudaršana dása jej navíc významně poplácal po zádech.

⁷⁶ Oddaný Kršny se dotkne rukou horní poloviny těla toho oddaného Kršny, se kterým se střetl a ruku si následně přiloží na čelo.

Podobně jako džapa meditace i kirtan objektivizuje individuální vtělenou zkušenost. V kirtanu jde především o participaci a o emoce v této participaci ukotvené. Pro kirtan je konstitutivní individuální zkušenost se zpěvem, tancem, fyzickým kontaktem. Kirtan objektivizuje individuální vtělenou zkušenost především tím, že oddaný Kršny využívá své dispozice a schopnosti se kirtanu aktivně účastnit. To potvrdilo několik oddaných Kršny, na které jsem se v průběhu a bezprostředně po konci kirtanu obrátil, aby se pokusili popsat, co právě zakoušejí:

Góvinda dása: *„Teď už skoro nemůžu mluvit a zítra se asi nebudu moci hýbat. Ale je to nektar, jsem šťastný. Když zpívám a tančím, tak mi z toho běhá mráz po zádech. Podívej, jak mi z toho stojí chlupy na rukou!“*

Jack: *„V kirtanu musíš být! O tom se nedá mluvit, prostě tam musíš být. Jsi tam a jen zpíváš a tančíš.“*

Charles: *„Takovýto kirtan zažiješ jen tady na táboře. To je něco. Nástroje sice nehrají úplně přesně, ale o to nejde. Když tě pohltí ta vibrace, to je něco!“*

Bhíšmaka dása: *„Já to mám tak, že v kirtanu zapomenou na mysl. Mysl prostě vypne. Úplně se pohroužím do zvukové vibrace a na nic nemyslím. A jsem prostě v tom. To nejde vyjádřit slovy. Jsem prostě tam a vnímám zvuk, hru mrdang a kartálů. A bavím se. Skáču s oddanými a hraji na kartály. [...] Kirtan chápu hlavně jako záležitost sdružování se oddanými. Ale transcendentální realizace ze zpívání Svatého jména nemám. O těchto realizacích by ti mohl říct spíš nějaký maharádž [duchovní učitel]. [...] Když jsem s Kršna vědomím začínal, tak jsem se snažil kontrolovat, jestli dělám svámi krok správně. Dnes už se nemusím kontrolovat, ale dělám ho spontánně. Dnes se dokážu pohroužit do zvukové vibrace a přitom je můj tanec vizuálně správný a estetický. Jde to úplně samo.“*

Nicméně, jak vyplývá ze slov Bhíšmaky dásy, kirtanu se dotýkají další objektivizace. Jedná se především o ty objektivizace, které mobilizují oficiální iskconský diskurz o védské kultuře, a umožňují přetavit vtělenou zkušenost na „extázi“, vyšší chuť, a konečně na proces bhaktijógy či sádhana bhakti, ve kterém se odkrývají skutečné podmínky a projevy života – skutečné já a vztah ke Kršnovi. Když jsem v roce 2004 probíral s Terencem jeho zápisky z bhakta programu, který absolvoval rok před tím, zeptal jsem ho, zdali může popsat svou zkušenost s kirtanem. Tato otázka Terence poměrně zaskočila. Přemýšlel a hledal vhodná slova: *„To jde těžko popsat. Mě napadají pouze materialistická přirovnání s drogami, a to není ono. Prostě cítíš takové štěstí, které jsi ještě nikdy necítil.“* Pro jistotu se však obrátil na brahmačárina, který seděl v místnosti, v níž jsme vedli rozhovor, a četl si: *„Trimúrty dáso, co cítí člověk při kirtanu?“* Trimúrty dása se k nám otočil a řekl:

„Ty to nevíš? No to bys měl. Při kirtanu můžeme zakoušet vyšší chut', kterou získáváme ze zpívání Svatého jména. Můžeme se zbavit materiální připoutanosti a realizovat, že nejsme toto tělo, ale duše. Člověk dokáže dělat věci, které jsou normálně nemožné. Třeba nemocný člověk tancuje a skáče, protože překoná utrpení, které mu způsobuje jeho tělo.“

A Trimúrta dása se jal vyprávět příběh o kirtanech za účasti Čaitanji.

Čtyři regulativní principy, denní režim sádhany, zpívání Haré Kršna mantry – ať už jako individuální meditace či jako kolektivní performance kirtanu – vymezují oddaným Kršny cestu bhaktijógy, na jejímž konci je věčná a láskyplná existence v Kršnově duchovním světě. Bhaktijóga, která svou legitimitu čerpá z regulativní moci védské kultury, je procesem každodenního ovládnutí a regulace lidského těla a tělesnosti. Ze čtyř regulativních principů, denního režimu sádhany a zpívání Haré Kršna mantry však současně védská kultura (a tedy ISKCON) čerpá svou autentičnost. Vtělené zkušenosti oddaných Kršny, stavící na sdílených pohybových, smyslových a emočních schopnostech a dispozicích pro tyto schopnosti, vrhají védskou kulturu do středu samotné existence.

* * *

V této kapitole jsme se zabývali intimním vztahem mezi regulativní mocí a lidskou existencí, mezi védskou kulturou a životem oddaného Kršny. Na základě rozhovoru se Sudaršanou dásou jsme nastínili genealogii konceptu védské kultury a jeho použití v současném ISKCONu a popsali a prozkoumali jsme následující rysy védské kultury: boží svrchovanost nad veškerým bytím, dobu zlatého věku zakládající etnohistorické vědomí, učednictví zakládající autoritu, sensorickou povahu psaných posvátných textů, dualistické pojetí osoby a proces vytváření podstaty lidské existence – skutečného já. Ukázali jsme, jak koncept védské kultury i jednotlivé rysy védské kultury především poskytují ISKCONu v České republice nástroje k regulaci, kontrole a dohlížení na těla jednotlivců i populace tvořené členy a přívrženci hnutí. Koncept védské kultury i jednotlivé rysy védské kultury zakládají a odhalují podmínky a projevy života, v jejichž centru stojí holý život. Védskou kulturu nalézají členové a přívrženci českého ISKCONu v oficiálním diskurzu, ve svém jednání i ve svých zkušenostech především z toho důvodu, že je zakotvena v jejich tělech – v jejich pohybových, smyslových a emočních schopnostech a dispozicích pro tyto schopnosti. Existenciální ukotvení védské kultury zpětně halí život oddaného Kršny v ISKCONu do nevyhnutelnosti a autentičnosti.

Nicméně, z etnografických příkladů uvedených v této kapitole je zřejmé, že oddaní Kršny v českém ISKCONu nemají stejný přístup k védské kultuře. Regulativní moc védské kultury je v rámci českého ISKCONu distribuována. Jak jsme mohli vidět, oficiální iskconský diskurz, jednání i zkušenosti rozdělují a hierarchizují oddané Kršny. Jeden oddaný Kršny tak může být nositelem védské kultury a jejím arbitrem u druhých, další oddaný Kršny může být dychtivým začátečníkem objevujícím védskou kulturu. Jak už však bylo naznačeno Sudaršany dásovými slovy v závěru citace ze společného rozhovoru, tuto situovanost védské kultury bychom měli hledat v uspořádání sociálního pole, které si ISKCON nárokuje. A o tom pojednává následující kapitola.

5. Sociální pole hnutí Haré Kršna v České republice

V této kapitole se pokusíme prozkoumat sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu. Nejprve se zaměříme na jednotlivá střediska a projekty hnutí, ve kterých se odehrává existence oddaného Kršny a distribuce regulativní moci védské kultury. V další části této kapitoly se zaměříme na základní disciplinční program, který syntetizuje vztahy mezi holým životem oddaného Kršny, védskou kulturou a sociálně-kulturním prostředím.

5.1. Střediska, projekty a členové českého ISKCONu

5.1.1. Kdo je a kdo není oddaný Kršny?

V roce 2001 během náma-hatta tábora, na který se sjelo na tři stovky členů a sympatizantů českého ISKCONu, se jednoho dopoledne uskutečnilo „ištagošthi“⁷⁷, na kterém byla účastníkům tábora představena jednotlivá střediska ISKCONu v České republice. Střediska měla být prezentována jejich vedoucími, a tak byla věnována značná pozornost tomu, aby se dostavili na prezentaci všichni účastníci tábora. Bháva dása, který měl tábor organizačně na starosti, vyslal několik oddaných Kršny, aby zkontrolovali chatky a upozornili účastníky tábora roztroušené po areálu rekreačního střediska, že ištagošthi již brzy začne a že by se proto měli přesunout do chrámové místnosti, kde se prezentace měla uskutečnit. A tak se nervózně čekalo, než se shromáždí všichni účastníci tábora. Konečně si mohl opět vzít slovo Bháva dása, pokáral nedochvilné účastníky tohoto „důležitého“ ištagošthi, a všem přítomným vysvětlil, že v následujících hodinách budou představena jednotlivá střediska českého ISKCONu a jejich jednotlivé „projekty“.

Jako první byl představen pražský chrám „Šrí Šrí Nítaj Navadvípačandra mandir“⁷⁸,

⁷⁷ Termín ištagošthi používají oddaní Kršny obecně pro označení společné diskuze opírající se o posvátné texty. Tyto diskuze mohou mít nejrůznější podoby, od diskuze filozofických témat až po praktické záležitosti, jako je organizace některého z festivalů vážících se k určitému kalendářnímu svátku. Oddaní Kršny rozlišují především tyto podoby ištagošthi: „filozofické“, „informativní“, „hodnotící“, „manažerské“ a „osobní“.

⁷⁸ Šrí Šrí Nítaj Navadvípačandra je uctivé označení božstev Čaitanji a Nitjánandy (nejbližší společník a následovník Čaitanji) z pražského chrámu (mandir) (Obrázek XII). V roce 1986 Bhadžan dása, který tehdy žil

neboli Centrum pro védská studia. Vedoucí pražského chrámu po krátkém informativním úvodu představil „projekt vydávání knih“ a vyzval zainteresovaného oddaného Kršny, aby o tomto projektu podrobněji pohovořil. Ten vysvětlil, že projekt vydávání knih se snaží naplňovat jedno z hlavních přání Bhaktivédánty Svámína Prabhupády, a to přání vydávat a šířit posvátné texty a další iskconskou literaturu po celém světě. I když je vydávání spojené z pražským chrámem, hlavní slovo má BBT, a především severoevropská divize BBT ve Švédsku, která organizuje vydávání knih v zemích bývalého sovětského bloku. Českou pobočku BBT tvoří skupina zhruba šesti oddaných Kršny, kteří se starají o překlady, jazykové korektury a redakční práci. Oddaný Kršny následně účastníkům tábora popsal, jak probíhá vydávání Prabhupádových knih. Zmínil, že připravený český překlad je odeslán do Švédska, kde se dělají grafické úpravy textu pro tisk, vybírají se ilustrace a navrhuje se obálka. Tyto závěrečné přípravy probíhají zhruba dva až tři měsíce. Ze Švédska se kompletní kniha připravená k tisku posílá zpět do České republiky, kde je ve velkém nákladu vytištěna. Práce na jedné knize, počínaje jejím překladem a konče jejím vytištěním, trvá podle oddaného Kršny jeden až dva roky. I když si oddaní Kršny stěžují, že „*knihy vycházejí tak pomalu*“, tento pečlivý a organizovaný způsob přípravy nelze obejít. Prabhupádovy knihy musí být připraveny k tisku s největší pečlivostí. Oddaný Kršny dále účastníky tábora navadil, že díky zkušenostem vydavatelského týmu, získaným v průběhu existence hnutí v České republice, je možné teď vydávat i reedice Prabhupádových knih, které byly nepřiliš kvalitně přeloženy v zahraničí v době komunismu nebo v hektické době krátce po pádu komunismu. Jak v závěru podotkl, nové překlady mají být již „*velice odborné*“, což se týká kvality českého překladu, ustálené terminologie i správné transliterace sanskrtských a bengálských slov.

Druhým projektem pražského chrámu, který představil Nárájana dása, byl ISKCON Communications, tedy komunikace s veřejností. Během své prezentace Nárájana dása rozebíral především otázku zákona o náboženství a postavení ISKCONu v rámci českého státu. Popsal současnou legislativní situaci, především přípravu nového zákona⁷⁹, který však svou dvoustupňovou registrací „*je diskriminační*“, neboť neumožní nově registrovaným církvím a náboženským společnostem získat stejná práva (přístup do školství a vězeňství, získávání státní finanční podpory), jako mají již dnes registrované církve a náboženské

v emigraci v Rakousku, nechal vyřezat božstva v indickém Navadvpíu ve čtvrti řemeslníků specializujících se na výrobu božstev a devocionálních předmětů. V osmdesátých letech byla božstva postupně uctívána v několika střediscích hnutí v Rakousku a po pádu komunismu byla přivezena do Československa. V roce 1993 byla opětovně instalována v jednom pražském bytě, čímž byl založen pražský chrám. (viz http://www.harekrsna.cz/hkcz/main/bozstva_pribeh.php)

⁷⁹ Zákon č. 3/2002 Sb. o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností, schválený na podzim roku 2001.

společnosti. Nárájana dása proto jedná s poslanci a politiky a snaží se jim předkládat argumenty pro neschválení návrhu nového zákona. Vyzval však všechny účastníky tábora, aby se v případě, že nový zákon bude schválen, přihlásili k ISKCONu, neboť podle nového zákona bude potřeba minimálně tři sta podpisů, aby mohlo být hnutí registrováno jako náboženská společnost. I když nebudou mít oddaní Kršny stejná práva jako církve a náboženské společnosti registrované podle předcházejícího zákona, je důležité, aby získali státem uznaný statut náboženství. Jak Nárájana dása svou prezentaci uzavřel, registrace podle nového zákona umožní kromě zlepšení pozice ISKCONu v očích veřejnosti i lepší právní úpravu jeho činností i jeho organizace, neboť stávající statut občanského sdružení není příliš vyhovující.

Po Nárájana dásovi vystoupil Sudaršana dása spolu s jednou oddanou Kršny, aby účastníkům představili další projekt pražského chrámu, „vzdělávací program“ pro mužské i ženské oddané Kršny. Důležitost vzdělávacího programu ve vědomí Kršny uvedl Sudaršana dása následujícím způsobem:

„Každý oddaný, který se chce skutečně odevzdat misi rozšiřování vědomí Kršny, musí následovat vzor Šríly Prabhupády. Jedině ten, kdo bude striktně bez sebemenšího odchýlení následovat pokyny duchovního mistra, má naději, že bude ve svém praktikování vědomí Kršny úspěšný. A toto byla naše meditace, když jsme začínali vytvářet vzdělávací program, který vám chceme nyní prezentovat. Vložili jsme všemnu důvěru v pokyny Šríly Prabhupády. Studovali jsme jeho knihy, jeho přednášky a rozhovory, pročítali jsme jeho dopisy, které psal svým žákům, studovali jsme jeho pokyny jak zakládat a vést chrámy, farmy a další centra. A takto jsme se snažili pochopit jeho záměr. Poté, co jsme získali dostatek materiálů, jsme všechny naše závěry konzultovali s naším [regionálním zástupcem] GBC a s mnoha dalšími sannjásiny [nejčastěji iskconští duchovní učitelé] a zkušenými oddanými. Postupně jsme začali aplikovat různá pravidla a principy a několikaletým vývojem jsme se dostali do stádia, kdy máme připravenou celou osnovu vzdělávacího programu pro oddané. Základním pilířem tohoto vzdělávání je brahmačárí výcvik. Brahmačárja ášram je první a nejdůležitější ášram v životě oddaného. Toto období je určeno výhradně k hlubokému a systematickému studiu filozofie a studiu praktikování oddané služby podle pokynů šástry. Naší první povinností je, abychom zajistili každému začínajícímu oddanému kvalitní výchovu a výcvik. Péče o oddané je naše prvotní a nejdůležitější činnost, protože jaký výcvik oddaní dostanou na začátku, takovým způsobem budou jednat po celý život.“

Jak Sudaršana dása v tomto úvodním představení zdůraznil, hlavní část vzdělávacího programu se ideálně soustřeďuje na produkci trénovaných brahmačárinů, neboť životní období strávené mnišským životem v celibátu je klíčové pro oddanou službu Kršnovi. Samotný brahmačárí výcvik pak Sudaršana dása rozdělil na dvě základní části. V první části

výcviku získávají oddaní Kršny především vědění o védské kultuře: učí se zpaměti stovky veršů z posvátných textů; získávají pochopení významu a správného používání těchto veršů a připravují se na vedení lekcí z posvátných textů. V druhé paralelní části získávají praktickou znalost védské kultury: účastní se praktické služby Kršnovi (především distribuce iskonské literatury a dalších forem misijní činnosti), připravují se na přijetí duchovního učitele, ve vyšších „*ročnicích*“ se připravují na bráhmanské zasvěcení, učí se uctívat božstva a připravují se na přijetí odpovědného místa v rámci instituce ISKCONu (např. místo pomocníka na některém ze stupňů vzdělávacího programu, koordinátora distribuce knih či kulturních festivalů, nebo organizátora „*nového projektu*“, jakým bylo v poslední době například misijní divadlo). Cíle vzdělávacího programu pak podle Sudaršany dásy spočívají nejen ve formování plnohodnotné existence oddaného Kršny v rámci ISKCONu, ale i v reprodukci sociálně-kulturního prostředí ISKCONu:

„Proto našim cílem je naučit oddané žít ve společnosti vaišnavů [oddaných Kršny], kde mohou šťastně a spokojeně vykonávat oddanou službu podle své přirozené povahy celý život. Je naším zájmem, abychom měli v naší játre [pouť, oblast – společenství oddaných Kršny v České republice] zodpovědné, samostatné, odhodlané a nadšené oddané, kteří skutečně realizují blažený život ve vědomí Kršny. Takto se bude společnost oddaných neustále rozrůstat a její kvalifikovaní jedinci mohou více a více rozšiřovat misi Čaitanji Maháprabhua v České republice. Naše centra budou ustálená, jejich organizace bude jednodušší a budou se rychleji rozšiřovat. Zkušení a vytrénovaní kazatelé pak budou moci jezdit po celé republice a pravidelně navštěvovat všechny oddané žijící mimo centra. Mohou se jim věnovat, vzdělávat je, dávat jim odborné rady jak aplikovat filozofii vědomí Kršny do každodenního života a tím budou moci získat pocit duchovní ochrany a jistoty. Tak bude naše společnost oddaných duchovně zdravá a silná.“

V zápětí po Sudaršanu dásovi vystoupila oddaná Kršny, aby představila „*vaišnaví výcvik*“, který je určen ženám a který je svou organizací i náplní obdobou programu pro brahmačáriny.⁸⁰

Posledním projektem pražského chrámu představeným během tohoto ištagošthi bylo „*multimediální studio Veda Vision*“. Oddaný Kršny, zakladatel tohoto projektu, představil hlavní tři činnosti tohoto studia: vydávání časopisu *Náma-hatta*, správu oficiálních internetových stránek a přípravu kulturních programů (především multimediálních projekcí, které bývají součástí těchto programů). Oddaný Kršny také účastníkům tábora připomněl, že se studio zabývá též záznamem a digitalizací významných událostí z prostředí českého

⁸⁰ Vzdělávání žen je pro oddané Kršny důležité především pro to, aby muži, kteří ukončí brahmačárí výcvik v některém z jeho stupňů a rozhodnou se, že chtějí založit rodinu, měli šanci nalézt si v hnutí manželku, která bude mít odpovídající „*duchovní kvalifikaci*“ jako oni.

ISKCONu, jako jsou lekce iskonských duchovních učitelů, různé festivaly a kulturní akce.⁸¹ Zájemci tak mají možnost zakoupit nejrůznější nahrávky ve video či digitálních formátech a na všech v současnosti užívaných médiích (MC, VHS, CD-ROM, DVD).

Druhým střediskem českého ISKCONu, představeným během tohoto ištagošti, bylo „*Náma-hatta centrum Čakra*“. Toto misijní středisko založili na konci devadesátých let 20. století kongregační členové ISKCONu (odtud název náma-hatta) na Moravě. V jeho čele však stojí Bháva dása, oddaný Kršny, který se podílel na formování pražského chrámu na začátku devadesátých let a poté odešel šířit vědomí Kršny na Moravu.⁸² Především z tohoto důvodu se o misijním středisku mluví jako o „*prodloužené ruce chrámu*“. Podle Bhávy dásy misijní středisko umožňuje kongregačním členům vyzkoušet si především chrámový život s jeho „*striktní sádhanou*“. „*Nadšeným*“ sympatizantům a začínajícím oddaným Kršny pak poskytuje vstupenku do vzdělávacího programu pražského chrámu. Zároveň toto malé misijní středisko zajišťuje a organizuje misijní činnost (nedělní veřejné programy, misijní průvody po moravských a slezských městech, menší kulturní festivaly). K misijnímu centru se úzce pojí dvě střediska kongregačních členů, především rodin s dětmi. Obě střediska kongregačních členů (jedno na Moravě, druhé ve Slezsku) byla krátce představena oddanými Kršny, v jejichž domácnostech se během týdne oddaní Kršny i sympatizanti mohou setkávat a vykonávat bohoslužby, vyslechnout lekce z posvátných textů a přijímat prasádam.

V následujícím bloku byly představeny obě Góvindy v Praze. Oddaní Kršny, kteří restaurace představili, zdůraznili jejich misijní charakter. „*Distribuce prasádam*“ totiž představuje důležitý způsob šíření vědomí Kršny, který je i sekulární společností vřele přijímán. Zároveň obě restaurace umožňují členům ISKCONu pracovat pro hnutí, a tedy vykonávat oddanou službu Kršnovi. Na prezentaci vegetariánských restaurací navázal pak další oddaný Kršny, který představil účastníkům tábora pražskou „*pekárnu Nítaj*“, úzce spolupracující s vegetariánskými restauracemi. Podobně jako v Góvindách i zde pracují především oddaní Kršny. Prezentující oddaný Kršny se pak pochlubil, že se pekárna úspěšně zaměřuje na produkci „*kvalitního celozrnného pečiva*“, které není vyráběno z chemicky upravovaných surovin a má značný úspěch u spotřebitelů. Na závěr připomněl, že v prodejně pekárny je navíc možné si zakoupit další zdravou výživu, například mouku, sirupy či mléčné

⁸¹ Od roku 2004 se oddaní Kršny z Veda Vision věnují i vlastní filmové tvorbě. Prvním počinem bylo krátký dokument (zaznamenaný na digitální kameru) o misijních průvodech v centru Prahy – *Harinam in Prague: The Chanting of Hare Krishna in the Street* (Bhakta Ezequiel 2004). Rozsáhlým projektem, na kterém oddaní Kršny ze studia pracují od roku 2003 je celovečerní dokument o řece Ganze, jehož produkci a několikaměsíční natáčení v Indii měl nestarosti Bhaktivaibháva Svámí, současný regionální zástupce GBC pro Českou republiku.

⁸² Bháva dása se svou manželkou a synem jsou jedinými oddanými Kršny, kteří na stálo obývají malý domek se zahradou v jedné moravské vesničce. Sem přijíždějí kongregační členové obvykle v době volna a o víkendech.

výrobky.

Posledním představeným projektem byla ekologická farma Kršnúv dvůr. Farmu představil účastníkům tábora její vedoucí Garuda dása. Garuda dása zdůraznil, že farma je rozsáhlý projekt, který se neustále rozvíjí a bude rozvíjet. Velkou inspiraci pro rozvoj farmy si vždy přiváží z Maďarska, kde funguje farma, respektive celá vesnice, ve které žije na dvě stě oddaných Kršny. Přínosné jsou pro něho také konzultace z iskonskými duchovními učiteli, kteří mají zkušenosti s vedením farem po celém světě. Garuda dása poté nastínil historii farmy. Podle něj byla farma založena v roce 1991, ale „skutečně začala fungovat až v roce 1997, takže tento rok počítáme jako rok založení farmy“. Hlavním smyslem farmy je naplňování Prabhupádova motto: „jednoduché žití, hluboké myšlení“, což znamená, jak vysvětlil Garuda dása, „žít podle principů védské kultury“. Život na farmě vymezuje oddaná služba Kršnovi a snaha o udržitelné využívání přírody. Hlavní náplní farmy je zemědělství, konkrétně obdělávání půdy a produkce mouky. Jelikož součástí farmy je mlýn, obiloviny a luštěniny mohou být zpracovány přímo na farmě a získaná mouka je rozvážena nejen do iskonských středisek, především do restaurací a pekárny, ale i do prodejen se zdravou výživou. Další důležitou činností je ochrana krav. Jak vyzdvihl Garuda dása, „kráva je naše druhá matka“, neboť poskytuje mléko, a Kršnovo oblíbené zvíře⁸³. Z těchto důvodů si zaslouží úctu a péči. Poslední důležitou činností farmy je „sdružování se ve společnosti oddaných Kršny“. Řečeno jinak, na farmě mohou žít oddaní Kršny dlouhodobě a v odloučení od sekulární společnosti, podobně jako v pražském chrámu. Každodenní život na farmě pak Garuda dása představil účastníkům tábora prostřednictvím fotografií, promítaných z dataprojektoru.

Co bylo cílem této tří hodinové prezentace českého ISKCONu? Samozřejmě, šlo o snahu přiblížit účastníkům náma-hatta tábora organizaci a činnosti jednotlivých středisek tvořících českou podobu hnutí Haré Kršna. Jak zdůrazňovali jednotliví řečníci, „materiální organizace“ ISKCONu je důležitá pro opatrovnictví védské kultury. Vždyť všechny projekty staví na posvátných textech a jsou rozvinutím pokynů Bhaktivédanty Svámína Prabhupády. A všechna střediska a jejich projekty mají jediný cíl, tedy oddanou službu Kršnovi.

Nicméně toto představování středisek a projektů českého ISKCONu se obracelo k několika skupinám odlišných posluchačů. V roce 2001 hlavní střediska ISKCONu v České republice představovaly chrám, farma, vegetariánské restaurace a misijní centrum na Moravě.

⁸³ Góvinda, jedno z Kršnových jmen, překládají jeho oddaní jako „ochránce krav“.

Prezentace moravského a slezského střediska pro kongregační členy se obracela především na sympatizanty a další účastníky tábora, kteří začínají s vědomím Kršny a zatím stojí mimo organizační strukturu ISKCONu. Jelikož se náma-hatta tábor konal na Moravě a značné množství sympatizantů pocházelo právě odsud, bylo logické, že byla představena nejbližší lokální střediska oddaných Kršny. Sympatizanti a začátečníci by tak měli využít možnost pravidelně se stýkat s kongregačními členy, kteří nejen že čtou Prabhupádovy knihy nebo se věnují individuální džapa meditaci, nýbrž se společně sdružují a vykonávají další činnosti, které jsou důležité pro oddanou službu Kršnovi a proces vlastní duchovní seberealizace. Obě kongregační střediska jsou navíc pod patronací misijního centra. Kontakt s kongregačními členy z některého z těchto středisek je prvním z kroků na cestě do vědomí Kršny, která ideálně vede právě přes misijní centrum až do pražského chrámu.

Dalším adresátem této prezentace středisek a projektů českého ISKCONu byli samotní kongregační členové, především „*hospodáři*“ (grhasta) – muži v produktivním věku, kteří vynakládají úsilí k zabezpečení svých rodin, v nichž manželky jsou oddané Kršnovi a děti jsou vychovávány ve vědomí Kršny.⁸⁴ Především jim byly představeny obě vegetariánské restaurace, pekárna a do určité míry také farma. Všechna tato střediska poskytují totiž kongregačním ghrastům, jak možnost pracovat pro Kršnu, tak zajistit si finanční příjem nutný pro zabezpečení jejich rodin. A jak bylo často v prezentacích těchto středisek zdůrazňováno, kontakt s oddanými Kršny, kteří spravují a žijí nastálo v chrámu, vegetariánských restaurací či na farmě, je důležitý pro vlastní duchovní rozvoj kongregačních ghrastů. Navíc, je rozdíl v tom, když oddaný Kršny získává své finanční prostředky například ze stavby domu pro „*materialistický systém*“ (má tedy civilní zaměstnání), nebo získává své finanční prostředky z „*čištění zeleniny pro Kršnu*“ v některé z iskonských vegetariánských restaurací. Kongregační ghrastové se tak mohou rozhodnout, jaké variantě dají přednost.

Důležitost zachování úzkých vztahů mezi kongregací a oddanými Kršny, kteří žijí nastálo v chrámu, v misijním centru na Moravě, či na farmě, mi několikrát vysvětloval Nárájana dása. K tomuto tématu jsme se například dostali, když jsem Nárájana dásovi popisoval Rochfordovy sociologické studie, ve kterých se zabývá transformacemi v členské základně ISKCONu a především tendencí ISKCONu ke kongregačnímu uspořádání. Nárájana dása, který byl s těmito studii do určité míry obeznámen, příliš s Rochfordovými závěry nesouhlasil. Především zdůrazňoval, ISKCON v západní Evropě se značně liší od ISKCONu

⁸⁴ Pokud mají oddaní Kršny možnost, posílají své děti do jiných škol než do státních (tedy nepošílají je do škol, které jsou založené na „*materialistické výchově*“), a to pokud možno už od škol mateřských. Alternativu ke státnímu školství představují pro oddané Kršny především waldorfské školy a třídy.

v bývalých komunistických zemích. Navíc Rochfordovy údaje pro střední a východní Evropu prý nejsou příliš reprezentativní. Nárájana dása zavzpomínal, jak se někdy v roce 1994 k oddaným Kršny v České republice dostaly Rochfordovy dotazníky. Nicméně, jak si pamatuje, dotazníky se oddaní Kršny moc nezabývali, především z toho důvodu, že otázky dotazníku nepokládali za příliš smysluplné nebo jim nerozuměli. Navíc, v té době se teprve utvářela v českém ISKCONu instituce komunikace s veřejností, a výzkumu nikdo nepřikládal velkou váhu. Dotazníky údajně vyplnilo jen několik oddaných Kršny.⁸⁵ Na rozdíl od Rochfoda se Nárájana dása domnívá, že ve střední a východní Evropě tvoří „jádro“ ISKCONu především oddaní Kršny, kteří žijí nastálo v jednotlivých střediscích. To je do jisté míry dáno historickými okolnostmi: „*Západ je mnohem více materiálně závislý, než bývalé komunistické země*“. „*Menší zkaženost Východu*“ (díky omezení soukromého vlastnictví) a hlad po spiritualitě, která byla komunistickými režimy potírána, měly podle Nárájany dásy určitý vliv na preferování života ve střediscích namísto kongregace. Z jeho zkušenosti prý je pro ISKCON v jednotlivých státech střední a východní Evropy konstitutivní především chrám. To prý také potvrzují iskonští duchovní učitelé, kteří cestují po postkomunistických zemích. Nadšení pro oddanou službu Kršnovi v jednotlivých střediscích v postkomunistických zemích prý mnohým iskonským duchovním učitelům připomíná začátky hnutí Haré Kršna na Západě ještě za Prabhupádova života. Podle Nárájany dásy také mnoho iskonských duchovních učitelů právě oceňuje roli chrámu a jeho „*standard uctívání Božstev, sádhany a chrámových oddaných*“.

Jak uzavřel Nárájana dása toto téma v našem rozhovoru, on je „*osobně hodně proti kongregační politice ISKCONu, protože to může vést k vyprázdnění celé mise Čaitanji Maháprabhua. Z ISKCONu by se pak mohlo stát jakési ‚víkendové náboženství‘ či ‚náboženství festivalů‘.*“ Nicméně ISKCON se musí vyrovnávat s faktem, že mnoho oddaných Kršny se stává grhasty, kteří si chtějí založit rodinu. Řešením by podle Nárájany dásy mělo být vybudování odpovídající struktury, která by umožnila grhastům (a kongregačním členům obecně) nejen získat potřebné finanční prostředky na živobytí, ale zároveň by jim umožnila setrvat v rámci hnutí. Podle Nárájany dásy jsou kongregační členové pro český ISKCON důležití⁸⁶, nicméně je třeba, aby byli organizováni a byl zaručen jejich stálý kontakt s oddanými Kršny z chrámu, tedy s hlavními ochránci a nositeli védské kultury.

⁸⁵ Rochford uvádí, že v průzkumu celosvětového členství v ISKCONu, prováděném v letech 1993 – 1994, na jeho dotazníky odpovědělo čtyřicet pět oddaných Kršny z České republiky (viz Rochford 2000).

⁸⁶ Koneckonců byl to především dostatečný počet kongregačních členů, který zaručoval splnění podmínek Ministerstva kultury pro registraci hnutí Haré Kršna jako státem uznané náboženské společnosti.

Vegetariánské restaurace, pekárna a farma měly představovat prostředek integrace kongregačních členů. V roce 2001 a následujících letech to ale nebyl prostředek ideální. Nejen v počtu míst, na která mohli kongregační členové nastoupit, ale i v poměrně nízkých platech, které si mohli oddaní Kršny vydělat ve srovnání se zaměstnáním mimo ISKCON. Například v letech 2003 a 2004 přišli na farmu tři grhastové se svými manželkami,⁸⁷ finanční prostředky nezískávali buď žádné, nebo je získávali ze zaměstnání mimo farmu. Pro mnohé kongregační členy představovaly určité řešení individuální aktivity, které z jejich pohledu byly kompromisem mezi službou Kršnovi a zajištěním vlastní ekonomické soběstačnosti. Šlo především o obchod s indickým zbožím (drobné devocionální předměty, látky na šaty, přírodní kosmetika či ažurvédská medicína) anebo vegetariánské občerstvení na zakázku (catering). V roce 2003 se národní rada pokusila institucionalizovat „*samostatné grhasta projekty*“, které kongregační členy nevážou ke konkrétnímu středisku, ale legalizují a posvěcují jejich aktivity z hlediska ISKCONu. Prvním samostatným grhasta projektem se stala soukromá vegetariánské restaurace, kterou si zřídil jeden oddaný Kršny (dříve vedoucí iskonské vegetariánské restaurace) a v níž v současnosti zaměstnává kongregační členy ISKCONu.⁸⁸ Pro další kongregační členy, především svobodné grhasty, kteří odmítají pracovat v rámci sekulární společnosti, představuje hlavní zdroj finančních příjmů distribuce literatury, pouliční distribuce prasádamu, alternativou pak je vycestování do některého ze zahraničních středisek ISKCONu, kde obvykle také distribují iskonskou literaturu, pracují ve vegetariánských restauracích či na farmách patřících do hnutí.

Sudarašny dásova prezentace vzdělávacího programu, především pak brahmačáří výcviku byla adresována další části kongregačních členů. Tentokrát nešlo o kongregační grhasty a starší muže, ale o bhakty, mladé oddané Kršny, kteří žijí v sekulární společnosti a jako kongregační členové přicházejí do kontaktu s oddanými Kršny ze středisek díky nedělním programům, misijním přednáškám a kulturním akcím, festivalům a kalendářním svátkům, náma-hatta táborům, případně díky krátkodobým pobytům na farmě nebo při vypomáhání ve vegetariánských restauracích. Z hlediska ISKCONu tito mladí bhaktové nejsou nuceni tolik participovat na životě sekulární společnosti, na rozdíl od kongregačních grhastů, kteří jsou do určité míry svazováni s okolní společností nutností získávat finanční prostředky. Bhaktové jsou tak vhodnými kandidáty, aby podstoupili „*radikální změnu*“,

⁸⁷ V roce 2001 byl na farmě pouze jedna rodina (rodina vedoucího farmy) a dva svobodní grhastové, kteří měli ze své činnosti na farmě určitý příjem. Další rodina pravidelně na farmu dojížděla, nicméně žila a finanční prostředky získávala mimo středisko. Ostatní oddaní Kršny na farmě žili podle pravidel brahamčárja ášramu, a tudíž bez nároku na mzdu.

⁸⁸ Část zaměstnanců tvoří oddaní Kršny, kteří byli nuceni opustit Góvindu po povodních z roku 2002.

pokud mají poctivý zájem vykonávat oddanou službu Kršnovi. Právě pro ně je určen brahmačáří výcvik, o němž mluvil Sudaršana dása. Jelikož mají na rozdíl od starších členů kongregace výhodu, že s vědomím Kršny se setkali již na prahu své plnoletosti,⁸⁹ mohou se naplno věnovat procesu duchovní seberealizace. Jak lze vytušit ze Sudaršany dásových slov, čím dříve oddaný Kršny podstoupí brahmačáří výcvik, tím efektivnější bude jeho oddaná služba Kršnovi a proces vlastní duchovní seberealizace. Čím dříve se oddanému Kršny dostane „kvalitního výcviku a výchovy“, tím větší je pravděpodobnost, že svůj život trvale spojí s ISKCONem. Sudaršana dása ve své prezentaci vzdělávacího programu zřetelně vyzdvihl tyto dvě roviny. Brahmačáří výcvik přetaví bhaktu v „zodpovědného, samostatného, odhodlaného a nadšeného oddaného Kršny, který skutečně realizuje blažený život ve vědomí Kršny“, z čehož bude mít prospěch nejen on sám, nýbrž i celý ISKCON. Bhakta přetavený ve šťastného disciplinovaného brahmačářina se pak stává garantem životaschopnosti a integrity ISKCONu (vzdělává a dohlíží na kongregační členy, participuje na iskonských projektech, které efektivně rozvíjí).

V současném českém ISKCONu brahmačářini jsou pouze oddaní Kršny z pražského chrámu. I když na farmě nebo ve vegetariánských restauracích žili v letech 2001 až 2004 oddaní Kršny, kteří dodržovali pravidla pro brahmačářja ášram za „čistokrevné“ brahmačářiny se nemohli považovat. Jak to formuloval jeden z nich, John: „*I když tady na farmě žiji podle pravidel brahmačářja ášramu, za brahmačářina se však považovat nemůžu. To je hodně striktní. Opravdové brahmačářiny najdeš v templu [chrámu].*“ Distinkci mezi těmito oddanými Kršny a brahmačářiny z pražského chrámu zvýrazňovala například i barva šatu. Brahmačářini z pražského chrámu nosili šafránové dhóti⁹⁰ a kurty (košile), kdežto John a další oddaní Kršny z farmy a restaurací nosili dhóti a kurty bílé. Šafránová barva šatu v ISKCONu je metonymií stavu života v odříkání a je určena pro sannjásiny a právě pro brahmačářiny. Bílá barva šatu je pak charakteristická pro grhasty a stala se barvou kongregačních členů (kteří nejsou zasvěceni).

Důraz chrámu na vzdělávací program a brahmačáří výcvik umožňuje participantům těchto disciplinačních programů nahlížet na sama sebe jako na ztělesnění oddanosti Kršnovi. Muž v šafránovém dhóti nabízející Prabhupádovy knihy na ulici či hrající na hudební nástroje v prvních řadách kirtanu je pro brahmačářiny prototypem oddaného Kršny. Jsou to právě oni,

⁸⁹ Jejich nízký věk znamená pro vedoucí vzdělávacího programu především to, že nemají tolik závazků vůči sekulární společnosti, případně s ní byli v konfliktu kvůli svým kontrakulturním názorům, touze po spiritualitě, ale i drogové závislosti, rozvráceným rodinám, finanční nouzi či omezenému kariéernímu růstu.

⁹⁰ Dlouhý, často jemně zdobený pruh látky, který zakrývá dolní část těla, oděv nošený indickými bráhmny. Ženy v ISKCONu nosí indické sári.

brahmačárini, komu je především umožněno participovat na védské kultuře v rámci českého ISKCONu. A jak se domnívají, jsou to oni, kdo se snaží naplnit záměr Bhaktivédanty Svámína Prabhupády o vytvoření bráhmanské elity. Trimúrta dása například zaštitil své vyprávění o bráhmanských dispozicích brahmačárinů tím, že mi vyložil podstatu varnášramského sociálního zřízení:

Trimúrta dása: „Společnost, která žije podle védské kultury, je rozdělena do čtyř ášramů a do čtyř varen. To je přirozené společenské uspořádání, jak je popsal Kršna v Bhagavadgítě. Varny jsou sociální třídy, které sdružují lidi se stejnými sklony a vlastnostmi. Což ale není to samé jako dnešní kasty v Indii. Kasty jsou degenerované varny. Nejdůležitější třídou jsou bráhmani, učitelé, kteří mají znalost šástry a vychovávají ostatní skupiny ve vědomí Kršny. Bráhmani jsou čisti oddaní Kršny. Jsou nezkorumpovatelní, protože za své služby nepřijímají žádné hmotné statky. Je to úzká skupina těch nejvzdělanějších a nejpokročilejších oddaných Kršny. Druhou třídou jsou kšatrijové – politici a válečníci. To je takový výkonný orgán. Kšatrijové se řídí radami bráhmanů a snaží se je uskutečňovat v politice a správě společnosti. Jejich hlavním posláním je dohlížet na to, aby společnost fungovala. Třetí skupinou jsou vaišjové. To jsou hlavně obchodníci. Ale také třeba farmáři, kteří se starají o ochranu krav a o zajišťování potravy. Poslední třídou jsou šúdrové – dělníci.

Varnášramský systém si můžeš představit jako tělo. Nejdůležitější částí těla je hlava, že? Tělo bez hlavy je k ničemu. Hlava řídí a má na starosti všechny části těla. Bráhmani jsou právě takovou hlavou společnosti. Paže jsou kšatrijové. Ruce jsou potřeba k ochraně a k vykonávání důležitých činností. Vaišjové jsou jako břicho. Starají se o potravu a vyživují celé tělo. A šúdrové jsou nohy. Jsou důležití pro to, aby se tělo mohlo pohybovat.“

JK: „Proč je varnášramský systém přirovnáván k tělu?“

Trimúrta dása: [přemýšlí] „Tedy, protože varnášramský systém tvoří celek. Prostě jedna část nemůže být bez druhé. Každá část funguje jinak, ale aby mohla fungovat, tak musí být součástí celku. A také tu je hierarchie. Právě proto jsou bráhmani hlavou a šúdrové nohama. Když se tato hierarchie poruší, pak tělo přestává fungovat. To vidíme v dnešní materialistické společnosti, kdy se šúdrové rozptýlili do všech ostatních tříd. Šúdra nemůže být vládcem. Proto dnešní politici jsou často jen zloději. Šúdra nemůže být ani válečníkem. Proto je v dnešních válkách zabíjeno civilní obyvatelstvo. [...]

Vaišnavové však stojí nad tímto materiálním uspořádáním společnosti. Každý bez rozdílu se může stát oddaným Kršny. Nicméně, kvality hmotné přírody mají vliv na náš charakter. Jako brahmačárini se snažíme kultivovat především bráhmanské vlastnosti – jako je čistota, studium šástry a tapas [askeze].“

Koncept varnášramského systému, který Trimúrta dása použil jako přirozený symbol, mu měl především umožnit naturalizovat jeho postavení v ISKCONu jako brahmačárina

z pražského chrámu. Rozdělení do ášramů je v ISKCONu více méně možné uplatňovat bez problémů. Brahmačárinini jsou nejčastěji muži do třiceti let, kteří studují posvátné texty, žijí v celibátu a bez finančních prostředků a jsou soustředěni do pražského chrámu. Pokud se rozhodou, že chtějí založit rodinu, stávají se grhasty a většinou chrám opustí (a odcházejí žít do jiného střediska či do kongregace). Brahmačárinů, kteří se nerozhodnou pro změnu ášramu je poměrně málo, a to i z toho důvodu, že kapacita a možnost participace na projektech chrámu je omezená. Sudaršana dása či Nárájana dása, kteří jsou oba brahmačárinini a kteří vedou projekty chrámu, jsou spíše výjimkou. Značný počet oddaných Kršny ve vyšším věku představují právě grhastové. Mezi nimi však existují značné distinkce. Prestiž a autorita je na straně grhastů, kteří prošli brahmačáriní výcvikem, případně se podíleli na formování jednotlivých středisek českého ISKCONu od počátku devadesátých let 20. století a jejich kariéra v ISKCONu je úzce spjata s některým ze středisek. To je případ vedoucího pražského chrámu, farmy a také vedoucích vegetariánských restaurací. Naopak kongregační grhastové, kteří nikdy nežili v některém z iskonských center trvale (například proto, že se o vědomí Kršny začali zajímat už jako ženatí muži a otcové), mají statut nižší. Ti by se měli sdružovat do kongregačních středisek, nad nimiž by měli vykonávat duchovní kontrolu vycvičení brahmačárinini z chrámu. Vánaprasthové⁹¹ a sannjásini v českém ISKCONu zatím nejsou. Nicméně, nejvyšší stádium odříkavého života sannjásinů ztělesňují pro členy českého ISKCONu duchovní učitelé, kteří za českými oddanými Kršny pravidelně přijíždějí.

S rozdělením do jednotlivých tříd už to však je mnohem složitější a oddaní Kršny jen výjimečně hovoří o uspořádání českého ISKCONu jako o třídním uspořádání. Koncept varnášramského systému je mobilizován pouze pro označení distinkcí mezi dispozicemi jednotlivých oddaných Kršny nebo jejich činnostmi, jak jsme měli možnost vidět z ukázky rozhovoru s Trimúrziem dásou. Brahmačáriní výcviku se totiž nemůže zúčastnit každý oddaný Kršny. Výcviku se mohou účastnit jen ti, kteří mají „přirozené“ bráhmanské sklony a vlastnosti, které je možné v průběhu výcviku kultivovat. Z Trimúrzieho dásova pohledu brahmačáriní výcvik se soustřeďuje na produkci oddaných Kršny, kteří budou mít odpovídající bráhmanské dispozice a schopnosti. Řečeno jinak, budou moci být „hlavou společnosti“ (v tomto případě prozatím jen českého ISKCONu), která řídí další „části těla“. Této logice se pak podřizují také aktivity, které se pojí s jednotlivými oddanými Kršny i s projekty jednotlivých středisek. Distribuce iskonské literatury, které se drtivá většina brahmačárinů

⁹¹ Třetí životní stádium duchovního života, které navazuje na grhastu ášram. V tomto ášramu by měl oddaný Kršny opustit svou rodinu, kterou předtím dostatečně ekonomicky zabezpečil, a intenzivně se věnovat svému duchovnímu životu – především vykonávat poutě na posvátná místa.

z chrámu věnuje, je proto považována za činnost, která kultivuje právě bráhmanské dispozice. Důležitá je zde otázka zisku. Jestliže motivací kongregačních grhastů či oddaných Kršny z kongregace obecně při distribuci iskoncké literatury je částečně i vidina vlastního ekonomického prospěchu, pak brahmačáří vlastní ekonomický prospěch ignoruje, neboť usiluje o prohloubení svých vlastností jako je odříkání a chudoba.⁹² A jak zde již několikrát zaznělo, důležitá je zde také příslušnost brahmačárinů k pražskému chrámu. Distribuci iskoncké literatury lze označovat za způsob kultivace bráhmanských dispozic proto, že je úzce spojena s chrámem, jeho vzdělávacím systémem nebo vydáváním posvátných textů. Práci v zemědělství na farmě či práci v kuchyni ve vegetariánské restauraci může stěžít oddaný Kršny označit za činnost, která je bráhmanská (a spíše bude mluvit o činnosti, která odpovídá charakteru vaišjů).

Navíc, jak podotkl John, brahmačárininy vyznačuje jejich striktní následování oddané služby Kršny a proces duchovní seberealizace. Řečeno jinak, brahmačáří z pražského chrámu charakterizují určité dispozice a schopnosti, především ovládat tělo a jeho smysly. V ideálním případě⁹³ brahmačáří není ani příliš korpulentní, neboť to by znamenalo, že se přejídá a není příliš odříkavý, ani není příliš hubený, neboť to by znamenalo, že se snaží potlačit tělo namísto toho, aby z něj učinil prostředek služby Kršnovi. Je hladce oholený a vyholený tak, aby byl viditelný jeho zauzlovaný pramen vlasů vyrůstající z temena hlavy (šikha). Je oděn do čistě vypraného šafránového dhóti a kurty. Pod dhóti nosí kopeny⁹⁴, které jsou praktičtější a vhodnější pro „*ovládání sexuální touhy*“ i zakrytí genitálií než spodní prádlo užívané na západě. Na těle má dvanáct Višnuových značek, udělaných hlinkou z posvátných řek Jamuny a Gangy (tilak), které mu mají připomínat, že jeho tělo je chrámem Višnu a patří tak Kršnovi. Sprchuje se nejlépe třikrát denně, nikdy však úplně nahý, proto nosí kolem pasu omotaný slabý pruh látky (gamša). Defekaci provádí před sprchováním a po potřebě se čistí levou rukou namočenou ve vodě. Po vymočení si otírá stopy moče z penisu, aby moč nedráždila pohlavní orgán. Nemasturbuje, neboť zadržování spermatu je důležité pro výživu těla, především mozku. Nestýká se ženami a ani na ně nemyslí. Dodržuje půsty v určené dny v lunárním kalendáři. Spí maximálně šest hodin. Vstává nejpozději ve čtyři hodiny ráno. Je expertem v některé z technik duchovní seberealizace, jako je hra na hudební nástroj

⁹² Distribuci iskoncké literatury přisoudil Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda oddaným Kršny žijícím v brahmačárja ášramu jako alternativu k žebrotě, která je běžná v Indii, ale která je na Západě stigmatizovaná nebo zákonem postižitelná. Distribuce literatury brahmačárininy má důležitý i ekonomický aspekt, neboť umožňuje ISKCONu vyšší kumulaci ekonomického kapitálu, než když část zisku jde samotnému distributorovi.

⁹³ Tedy podle manuálu Bhaktivikása Svámína (1990). Tento iskoncký duchovní učitel byl v letech 2001 – 2004 pravidelným hostem letních táborů. Za svého díkšá-gurua jej v tomto časovém rozmezí přijímali především účastníci brahmačáří výcviku.

⁹⁴ Pruh látky, který se váže kolem pasu a přes rozkrok.

(harmonium, mrdanga), vedení kirtanu nebo misijního průvodu, vykonávání púdži či vaření pro Kršnu. Má praktickou znalost jak vést lekce z posvátných textů a jak a kdy citovat příslušné sanskrtské verše. A konečně ovládá konkrétní praktickou službu pro Kršnu – například pouliční distribuci iskonské literatury, práci na počítači nebo organizaci kulturního festivalu.

Stane-li se oddaný Kršny brahmačárinem v rámci vzdělávacího programu chrámu, automaticky začíná participovat na védské kultuře, což jej odlišuje od oddaných Kršny z jiných středisek, od kongregačních členů, kteří mají přístup k védské kultuře omezený, ale také od těch oddaných Kršny, kteří mohou védskou kulturu uplatňovat a kteří formulovali brahmačáři výcvik.

5.1.2. Chrám versus farma: Lekce z historie

Z historického hlediska nebyl pražský chrám jediným střediskem, které ochraňovalo a reprodukovalo védskou kulturu. V době ustanovování českého ISKCONu jím byla i ekologická farma Kršnův dvůr.

Vrátíme-li se k ištagošthi, ve kterém byla prezentována jednotlivá střediska hnutí Haré Kršna v České republice, pak nás zaujme Garudy dásova zmínka o historii farmy. Garuda dása účastníkům letního tábora sdělil, že i když farma byla založena v roce 1991, ve skutečnosti začala fungovat až o šest let později. Proto skutečným rokem založení farmy je rok 1997. Jak rozumět šesti letům „neexistence“ farmy?

O týden později během poledního prasadamu se oddaní Kršny z farmy vrátili k tomuto ištagošthi. Tapas dása shrnul své dojmy z prezentace středisek českého ISKCONu: „*Autoritám šlo o to, dostat co nejvíce lidí do svých projektů.*“ Vaikuntha dása, John, Jack a Bob souhlasili. Jelikož mě zajímal názor oddaných Kršny z farmy na Garudy dásovu prezentaci, zeptal jsem se, jestli náhodou Garuda dása tak trošku nenadhodnotil počty zvířat na farmě⁹⁵. Všichni souhlasili. Vaikuntha dása si vzal slovo. Nejdříve žertoval o počtu zvířat na farmě, pak ale zvažněl: „*V čem se Garuda dása spletl, byl rok založení farmy.*“ Podle Vaikunthy dásy farma nebyla založena v roce 1991, ale v roce 1990, neboť z tohoto roku pochází zakládací listina. Toto pomýlení by se prý dalo ještě pochopit, ale co opravdu nechápe, je Garudy dásovo tvrzení, že farma funguje od roku 1997. Jak mohl zamlčet sedm let existence farmy? Tapas dása souhlasil, ale snažil se nazlobeného Vaikunth dásu uklidnit.

⁹⁵ V roce 2001 chovali oddaní Kršny na farmě čtyři krávy, dva voly, jednoho býčka a čtyři koně. Na farmě také žilo několik oblíbených zvířat Kršny – pávů.

Podle jeho názoru byl Garuda dása pod určitým tlakem, a tak nechtěl příliš zmiňovat historii farmy. Bylo prý na něm vidět, jak je nervózní a že chtěl mezi ostatními středisky a projekty farmu představit v nejlepším světle. Vaikuntha dása však pokračoval ve výtkách ke prezentaci. Podle jeho názoru činnosti farmy se netýkaly pouze zemědělství. Na farmě žilo několik desítek oddaných Kršny včetně rodin, kteří se věnovali různým formám oddané služby Kršnovi. Například zde byla skupina sankírtanových oddaných Krišny, kteří se zaměřovali na kázání a na distribuci iskconské literatury. Také tu byl pokus založit vlastní gurukulu. Samotné zemědělství bylo rozděleno mezi několik skupin oddaných Kršny. Například jedna skupina, se snažila o zemědělství bez mechanizace. I když se nikdy na farmě tolik nezdůrazňovalo striktní následování posvátných textů jako v chrámu, neznamenal to, že by na farmě nebyli oddaní Kršny a že farma nefungovala, jak by si někdo na základě Garudy dásovy prezentace mohl myslet.

Vaikuntha dása, který byl na farmě od jejího založení, i Tapas dása, který odešel na farmu v první polovině devadesátých let 20. století se cítili dotčeni, že Garuda dása přešel mlčením roky jejich oddané služby Kršnovi na farmě. Nicméně, jak si všiml Tapas dása, Garudy dásova prezentace měla představit farmu v co nejlepším světle. Nemohl si dovolit odhalit stigma, které si farma nese a o kterém kromě pamětníků většina kongregačních členů (obzvláště z Moravy) příliš neví. Garuda dása si nemohl dovolit během prezentace hovořit o tom, že zakladatel farmy byl v roce 1997 vyloučen z českého ISKCONu a vrcholící spory mezi oddanými Kršny vedl téměř k zániku farmy.⁹⁶

Po pádu komunismu se vrátil z emigrace do Československa Sádhusanga dása se svou rodinou. Sádhusanga dása se stal oddaným Kršny ve Švédsku, kde žil v iskconské zemědělské komunitě. Po pádu komunismu ze Švédska odešel, aby se podílel na formování českého ISKCONu. Své úsilí věnoval především snaze o založení soběstačné zemědělské komunity oddaných Kršny. V roce 1990 se podařilo získat do pronájmu rozbořenou zemědělskou usedlost s polnostmi, která byla vrácena původnímu majiteli v restituci. Ten však neměl prostředky pro obnovení zemědělské činnosti, a proto se rozhodl farmu pronajmout oddaným Kršny za účelem provozování ekologického zemědělství.⁹⁷ Záhy se na farmě utvořila

⁹⁶ V rozhovoru pro oficiální internetové stránky českého ISKCONu v roce 2004 označil Garuda dás rok 1997 pouze rokem transformace zemědělských aktivit farmy. O dalších změnách nepadlo ani slovo:

„Projekt má za sebou dvě etapy – období před rokem 1997 a období od roku 1997 do současnosti. V první etapě jsme se orientovali na alternativní zemědělství – na polích se pracovalo bez traktorů. Nepoužívala se mechanizace ani při sklizni. Od roku 1997 je to trochu jinak. Dostali jsme se do situace, která vyžadovala nasazení mechanizace, traktoru, mlátičky atd. Je nás málo a ekonomické požadavky nás donutily pracovat se stroji. Mezi efektivitou práce a ekologickým myšlením ale podle mne není rozpor. Stále obděláváme pole bez chemických hnojiv a ochrana krav zůstává naším prvořadým úkolem.“

⁹⁷ K historii ekologické farmy Kršnův dvůr viz Lužný 1999.

komunita zhruba dvaceti až třiceti oddaných Kršny, kteří se pustili do obnovy hospodářských budov a zemědělské činnosti. Nicméně oddaní Kršny z farmy se neorientovali pouze na zemědělství, abychom dali zapravdu Vaikunthu dásovi. Od založení farmy se zde začaly překládat posvátné texty, distribuovat iskconské knihy a časopisy a začala se organizovat další misijní činnost (nedělní hostiny, kulturní festivaly ve větších městech atd.). Díky zájmu jednoho české televizního žurnalisty o rodící se hnutí Haré Kršna začali oddaní Kršny z farmy také intenzivně komunikovat s médii. Výsledkem bylo několik televizních dokumentů a pořadů, které divákům přibližovaly život oddaných Kršny na farmě. Jelikož v porevoluční době nebezpečí sekt a destruktivních kultů v Československu nebylo příliš diskutovaným tématem,⁹⁸ média prezentovala hnutí Haré Kršna jako uskupení duchovně založených lidí, kteří nadřazují duchovní stránku lidského života materiálním hodnotám, a proto se snaží žít podle „*principů védské filozofie a náboženství*“⁹⁹. Značnou otevřenost československé společnosti k rodícímu se ISKCONu využili oddaní Kršny z farmy i k prvním pokusům o mezináboženský dialog, například s katolickou církví prostřednictvím kardinála Tomáška. V první polovině devadesátých let začali oddaní Kršny z farmy usilovně budovat první Góvindu. A později, na základě úspěchu první Góvindy, se titíž oddaní Kršny vrhli nadšeně do shromažďování finančních prostředků a do výstavby restaurace druhé. Ta byla slavnostně otevřena v roce 1995 iskconským duchovním učitelem, který byl zároveň v tehdejší době regionálním zástupcem GBC pro oddané Kršny v České republice. Od roku 1994 se několik oddaných Kršny z farmy začalo věnovat projektu vlastní gurukuly, tedy vzdělávací instituci pro děti oddaných Kršny. V následujících letech probíhalo složité vyjednávání se státními úřady a ministerstvy, aby mohly být čtyři děti oddaných Kršny, kteří žili na farmě, vzdělávány a socializovány podle osnov iskconského školství.¹⁰⁰ Podporu projektu gurukuly se oddaným Kršny podařilo získat od pedagogických pracovníků přilehlé vesnice, kteří navrhli, aby byla gurukula uznána jako odloučené pracoviště místní školy, dále od odborníků na pedagogiku, starosty přilehlého okresního města a také od několika žurnalistů¹⁰¹. Nicméně

⁹⁸ K realnosti tohoto nebezpečí významně přispěli v polovině devadesátých let 20. století především někteří čeští psychiatři, sociální pracovníci, žurnalisté a teologové (historicky zavedených církví) obávající se konkurence na rodícím se „náboženském tržišti“, a především *Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů*, která v počátcích své existence byla výrazně antikultovním hnutím.

⁹⁹ Viz televizní dokument Krejčí 1990.

¹⁰⁰ O snaze institucionalizovat gurukul na farmě Kršnův dvůr viz Fárek 2001.

¹⁰¹ Mezi nejvíce angažované patřil redaktor soukromé televizní stanice *TV Nova*, který natočil o gurukulu reportáž. V den, kdy byla reportáž zařazena do vysílacího programu v rámci pořadu *Na vlastní oči* (Růžička 1996), tento redaktor přivedl učitele a děti do ranního programu televize, aby navnadil diváky na večerní reportáž (rozhovor 1996). I když značně „společensky unaven“, vysvětloval důležitost uznání gurukulu státními úřady. Ještě než jej moderátoři diplomatically donutili skončit, předvedl divákům dualistické pojetí osoby, které se děti v gurukulu učili prostřednictvím básničky („*Nejsem ta ručička, nejsem ta nožička/ jsem malá dušička, Haré*

tento projekt, stejně jako většina ostatních, vzal za své se šokujícím zjištěním – vedoucí farmy Sádhusanga dása porušoval jeden ze čtyř regulativních principů (zákaz mimomanželského pohlavního styku). S tímto zjištěním a následným Sádhusangu dásovým vyloučením z řad českého ISKCONu v roce 1997 byla farma víceméně rozvrácena.

Pro zhruba čtyřicet oddaných Kršny z farmy bylo Sádhusangy dásovo porušení regulativních principů těžkou rannou v jejich oddané službě Kršnovi. Někteří ISKCON opustili úplně,¹⁰² jiní odešli i s rodinami do kongregace, další do zahraničních středisek ISKCONu a několik na opuštěné a živořící farmě zůstalo. Závažnost celé situace odpovídala míře autority, kterou Sádhusanga dása pro oddané Kršny z farmy představoval. Pro mnohé oddané Kršny byl Sádhusanga dása vtělenou autoritou. Jeho vystupování, činnosti a názory byly konstitutivní pro jejich individuální životy ve vědomí Kršny. Mnozí doufali, že se Sádhusanga dása stane v budoucnu samjásinem a následně iskconským duchovním učitelem, od kterého budou moci přijmout zasvěcení a stanou se jeho služebníky. Autorita, které Sádhusanga dása požíval, byla zřetelná i z projevů úcty (například se prováděly kirtany na počest jeho příjezdu či odjezdu), které byly srovnatelné s úctou projevovanou oficiálním iskconským duchovním učitelům. Charismatickou autoritu Sádhusangy dásy podkryl ve svých vzpomínkách jeden oddaný Kršny, který žil na farmě od jejího vzniku:

„Sádhusanga dása byl pro nás vzor. Jeho nadšení v praktické službě Kršnovi bylo nenapodobitelné. Po raním prasadamu si sedl do traktoru a jel na pole. Z traktoru vyládal až za soumraku. Místo toho, aby si šel lehnout, tak měl dost energie na diskuse o osobních problémech, se kterými se oddaní potýkali.“

„Poklesnutí“ Sádhusangy dásy a následné rozdrobení komunity oddaných Kršny na farmě zapříčinily stigmatizaci farmy v rámci českého ISKCONu. Tyto události byly jedním z hlavních důvodů pro nepřilíš logickou vsuvku o vzniku farmy Garudy dásy. Jeho nechuť osvětlovat složité období farmy také pramenila z toho, že to byl on, kdo, i když s těžkým srdcem, byl jmenován národní radou na Sádhusangy dásovo místo vedoucího farmy. Nicméně, bylo by příliš zjednodušující označit Sádhusangy dásovo poklesnutí i osobní angažovanost Garudy dásy v následně vrcholících sporech za jediné důvody popření existence farmy a oddaných Kršny, kteří na ní žili a pracovali.

Na mlčení o minulosti farmy se také podepsalo marginalizované postavení českého ISKCONu v rámci náboženského pole českého státu. V polovině devadesátých let byla již

Kršna“) a tanečku (nejdříve se hledí na vytrčenou ruku, pak na vytrčenou nohu, následuje gesto, ve kterém se ukazováček přikládá na oblast srdce, a konečně na slova Haré Kršna se začne jako v kirtanu poskakovat o tleskat rukama nad hlavou).

¹⁰² ISKCON opustili především ti, kteří se domnívali, že obvinění Sádhusanga dása z porušení regulativních principů bylo účelově vykonstruované oddanými Kršny z pražského chrámu.

česká veřejnost poučena o nebezpečí sekt a destruktivních kultů. Termíny antikultovních hnutí jako například „*vymývání mozku*“, „*psychická i fyzická manipulace*“, „*bombardování láskou*“ se staly oběživem v médiích, pedagogických příručkách či rodičovských poradnách. Doba, kdy Sádhusanga dása přestupoval zákaz mimomanželského pohlavního styku, byla dobou zvýšené senzitivity k nejrůznějším náboženským herezím a novotvarům. V porevoluční atmosféře „svobody a demokracie“ byl ISKCON oceňován jako okno do odlišné kultury a spirituality. V polovině devadesátých let však spíše představoval nejistotu či hrozbu, zda se nejedná o exotickou sektu či kult, která – z logiky zahrnutí do této kategorizace – svým členům může vyprazdňovat peněženku, zatemňovat jejich racionální uvažování a v krajním případě může hnát jejich existenci do záhuby (nejlépe hororovým způsobem v hlavním vysílacím čase). Mlčení o konfliktech a zklamáních v oddané službě Kršnovi na farmě prohloubil strach z veřejnosti informované o nebezpečí sekt a destruktivních kultů. I z tohoto důvodu byla selekce a kontrola informací o situaci na farmě uplatněna také na kongregační členy, kteří ze způsobu organizace iskconských středisek měli nejbližší k sekulární společnosti. Například rok po rozdrobení komunity farmy byl publikován v časopise *Námahatta*, který začal plnit úlohu oficiálního tisku českého ISKCONu, propagační článek *Představujeme vám Kršnúv dvůr* (Kršnavalli déví dásí 1998:12-16). O minulosti farmy se v něm však nemluvalo. Článek se spíše zaměřoval na přítomnost, kterou představovaly Garudy dásovy momentky z praktické služby Kršnovi v zemědělství. A také se zaměřoval na budoucnost, neboť farma vždy měla rozsáhlé plány, jejichž naplňování volalo po dostatečném množství oddaných Kršny, kteří budou schopni a ochotni spojit svou existenci právě s tímto střediskem.

Konečně další příčinu Garudy dásova mlčení ohledně minulosti farmy lze hledat v rivalitě mezi farmou a chrámem. Jak jsme zde několikrát zmínili, chrám byl založen v roce 1993 instalací božstev Čaitanji a Nitjánandy v jednom pražském bytě. Z historického hlediska k tomu došlo několik let poté, co oddaní Kršny z farmy začali rozvíjet své projekty. Pražský chrám se utvořil především kolem oddaných Kršny, kteří se věnovali „*kázání*“ (distribuci iskconské literatury, misijním průvodům či nedělním programům) v hlavním městě. Jádro této kazatelské skupiny tvořilo několik oddaných Kršny, kteří s vědomím Kršny začínali ještě v dobách komunistického Československa a pod dohledem tajné policie. Tito oddaní Kršny dokonce krátce před změnou poměrů v Československu v roce 1989 utvořili malou skupinku (zhruba šesti lidí), která se pokoušela praktikovat oddanou službu Kršnovi. Pokoušeli se dávat lekce z posvátných textů (tehdy nejčastěji pašovaných ze Švédska či Německa přes Jugoslávii do Československa), festivaly spojené s kalendářními svátky či nedělní hostiny.

Určitou podporu prvním oddaným Kršny v komunistickém Československu poskytovali svou korespondencí a občasnými návštěvami iskonští duchovní učitelé i jednotliví členové hnutí ze zahraničí (jako byl současný regionální zástupce GBC Bhaktivaibháva Svámí) či emigranti (jako byl například Sádhusanga dása).

Po vypuknutí revoluce se výše zmíněná skupinka oddaných Kršny vydala do Prahy a zde se pokoušela během demonstrací šířit vědomí Kršny – především zpěvem Haré Kršna mantry na veřejnosti a distribucí pašované iskonské literatury. Soustřední na misijní činnost charakterizovalo rozšiřující se řady oddaných Kršny působících v porevolučním hlavním městě. Jádrem misijní činnosti byla pro tyto oddané Kršny především distribuce iskonské literatury. Po založení chrámu v roce 1993 a přestěhování do dvou vilek na pražském předměstí mohli tito oddaní Kršny vybudovat chrámové středisko. I když se aktivity oddaných Kršny začaly rozrůstat (přibýly misijní přednášky a kulturní festivaly, překládání knih a samozřejmě uctívání božstev), prestižní činností zůstala distribuce iskonské literatury.

Důraz na Prabhupádovy knihy a na komunalismus mladých oddaných žijících v celibátu Kršny byl základem rivality, která se začala vytvářet mezi chrámem a farmou. Rivalita brzy získala podobu soupeření dvou odlišných forem autority. Jestliže na straně farmy stála charismatická autorita Sádhusangy dásy, na straně chrámu stála rodící se byrokratická autorita oddaných Kršny, kteří získávali své „duchovní ostruhy“ především prostřednictvím distribuce iskonské literatury. K vyostření rivality mezi farmou a chrámem došlo v polovině devadesátých let především díky projektu druhé vegetariánské restaurace. První Góvinda, která byla úzce napojena na oddané Kršny z farmy, se poměrně brzy po svém zprovoznění stala důležitým zdrojem příjmů. To samé se očekávalo od druhé restaurace, která navíc byla budována přímo v centru hlavního města. Nicméně po dokončení se nová restaurace nestala podobně jako první Góvinda „*přidruženým projektem farmy*“. Místo toho byl do jejího čela určen národní radou (v té době již tvořenou převážně autoritami spojenými s chrámem) oddaný Kršny, který byl po založení chrámu jeho prvním vedoucím. Podobně jako první Góvinda přispívala formou peněžitého daru na fungování farmy, začala plnit stejnou roli i druhá Góvinda ve vztahu k pražskému chrámu. Spor o novou restauraci prohloubil distinkce mezi jednotlivými oddanými Kršny – rozlišování mezi oddanými Kršny z farmy a oddanými z chrámu se stalo součástí každodenního života.

Sádhusangy dásovo poklesnutí a následné vyloučení z ISKCONu vedlo k ukončení rivality mezi farmou a chrámem. Z chrámu se tak pro oddané Kršny stalo jediné fungující středisko, schopné nejen ochraňovat védskou kulturu, ale opravdu ji uskutečňovat. Po odchodu značné části oddaných Kršny z farmy bylo toto středisko schopno s vypětím

naplňovat jen své poslání ekologického zemědělství a ochrany krav (a také pravidelných nedělních misijních programů).¹⁰³ Naopak chrám se neustále rozrůstal. Významné projekty jako komunikace s veřejností, vydávání iskconské literatury a její distribuce či organizování kongregačních členů se staly doménou pražského chrámu. Nárůst počtu oddaných Kršny soustředěných do pražského chrámu se stal základem jeho stratifikace a větší specializace – někteří oddaní Kršny začali pečovat o božstva, jiní vařit a další se stali sankirtanovými oddanými Kršny zaměřujícími se na misijní činnosti a stále prestižní distribuci Prabhupádových knih.

Oddaní Kršny, kteří v letech 2001 až 2002 trvale pobývali na farmě, ve svých vyprávěních o životě na farmě často rozlišovali minulost farmy a její současnost, a stejně rozlišovali mezi jimi a oddanými Kršny z jiných středisek, především chrámu. Vaikuntha dása, Tapas dása a další, kteří byli pamětníky událostí na farmě téměř od jejího vzniku, často zdůrazňovali roli Sádhusangy dásy, kterou sehrál při vzniku, ale i úpadku farmy. A také atmosféru nadšení a nasazení, přátelství a „*touhy udělat něco pro Kršnu*“ v počátcích budování farmy. Přestože začátky na rozbořené farmě bez základního sociálního zařízení byly obtížné, ve vzpomínkách pamětníků byly vztahy mezi oddanými Kršny i za těchto podmínek vřelé. Současnost farmy však z jejich pohledu již nedefinovala dobrovolnost, spontánnost a pestrost oddané služby Kršnovi, nýbrž organizovanost, disciplína a určitá monotónnost (způsobená orientací pouze na zemědělství).

Jiný pohled na minulost měli ti oddaní Kršny, kteří přišli na farmu až po roce 1997. Jak mi řekl jeden z nich, Bob, minulost farmy znají pouze z vyprávění. Z jejich pohledu byla farma až do doby Garudy dásova vedení komunou, ve které žila „*podivná individua*“ a „*hippíci*“, kterým příliš nezáleželo na vědomí Kršny. Jack zase znal z vyprávění, že se oddaným Kršny na farmě „*nechtělo moc pracovat, nedodržovali regulativní principy a jejich hlavním zájmem byly mátádží*“. Současnost farmy představovala pro tyto oddané Kršny především plány a projekty farmy do budoucna. Navíc pojímali svou existenci ve srovnání s oddanými Kršny v chrámu jako deficitní. Možnost přejít z farmy do chrámu (a účastnit se

¹⁰³ Ani v letech 2001 – 2004 nebyla farma soběstačná, jak se původně plánovalo. I když v několika zahradách farmy se pěstovaly zelenina a ovoce a pole rodila dostatečnou úrodu brambor, přesto bylo nutné kupovat základní potraviny v supermarketech okresního města. V roce 2001 bylo využíváno 12 ha jako polnosti a pastviny. Na polích se pěstovaly především ty plodiny, ze kterých bylo možné získat ve mlýně farmy mouku, jejíž prodej představoval pro farmu důležitý zdroj finančních prostředků. Nicméně výnosy z polností nebyly příliš velké (v roce 2002 navíc značnou část úrody zničily dlouhotrvající deště), a tak bylo nutné zrna na mouku kupovat. Mléko získané od krav chovaných na farmě postačovalo pouze pro potřeby patnácti až dvaceti stálých obyvatel. V případě návštěvy většího počtu oddaných Kršny či návštěvníků však bylo nutné kupovat také mléko. Důležitý zdroj příjmů farmy v této době představovaly „*cateringy*“ s vegetariánským občerstvením, se kterými objížděli oddaní Kršny nejrůznější hudební festivaly a kulturní akce.

zde především vzdělávacího programu či participovat na projektech chrámu) považovali tito oddaní Kršny za důležitý posun na jejich cestě duchovní seberealizace. Naopak pro oddané Kršny, kteří svůj život v českém ISKCONu spojili s farmou, byrokratizovaný a stratifikovaný chrám nepředstavoval zásadní posun v jejich oddané službě Kršnovi. Jak ironicky podotkl vždy výstřední Tapas dása, který se připravoval na bráhmanské zasvěcení a změnu ášramu: *„Za ta léta jsem si na farmě zvykl. Chrám je o něčem jiném. A na to, aby mě komandoval nějaký oddaný, co to chce dotáhnout až na templ prezidenta, už zrovna nejsem. I tady na farmě se dá pěkně sloužit Kršnovi.“*

Důležitým krokem pro upevnění rozhodující role chrámu v českém ISKCONu byla registrace hnutí v roce 2002 jako státem uznané náboženské společnosti, která má právní subjektivitu a je oprávněna vstupovat pod svým jménem do majetkoprávních vztahů. Do registrace Ministerstvem kultury byl český ISKCON veden na Ministerstvu vnitra jako občasné sdružení. Jednotlivá střediska pak byla vedena jako samostatné organizační jednotky tohoto občasného sdružení. Díky registraci však bylo možné jednotlivá střediska reorganizovat. Například bylo konečně možné zahrnout druhou Góvindu pod chrám, který byl navíc spolu s misijním centrem registrován jako církevní právnická osoba. Ani jmenování oddaného Kršny úzce spjatého s pražským chrámem do čela Góvindy krátce po jejím dostavení, ani povodně z roku 2002, ale státní legislativa umožnila pražskému chrámu získat Góvindu do svého plného opatrovnictví. Jak se mi vysvětlil Nárájana dása:

„Ministerstvo kultury má specifické požadavky a nechce, aby vyloženě ziskové projekty byly samostatně registrované jako církevní právnická osoba. Takže Góvinda může existovat v rámci náboženské společnosti, ale nikoliv samostatně. Ono se totiž stávalo, že různé charity a různé diakonie prostě vesele podnikaly bez daňového omezení. Protože jsme měli Góvindu jako živost, tak jsme chtěli, aby se stala součástí Centra pro vědecká studia. Jak víš, tak poté potopě, se o Góvindu začal starat templ. Ale bylo třeba to legálně zastřešit. [...] Nakonec nám převedli nájemní smlouvu na Centrum pro vědecká studia, takže to máme i po legální stránce převedené.“

Registrace českého ISKCONu jako náboženské společnosti také umocnila pozici národní rady. Národní rada je v současnosti podle zákonné úpravy vedena jako hlavní orgán náboženské společnosti s oficiálním sídlem na farmě¹⁰⁴ a s všemi důležitými pravomocemi, včetně komunikace s regionálním zástupcem GBC, jehož prostřednictvím je integrován český ISKCON do globální struktury hnutí Haré Kršna. Několik měsíců před oficiální registrací mi složení a roli národní rady popsal opět Nárájana dása. Kromě něj tvořili národní radu vedoucí pražského chrámu, vedoucí české pobočky BBT, vedoucí misijního centra na Moravě,

¹⁰⁴ Ekologická farma Kršnúv dvůr je od roku 1993 ve vlastnictví hnutí (viz Lužný 1999).

vedoucí farmy a vedoucí obou vegetariánských restaurací. Pro většinu těchto autorit českého ISKCONu je charakteristické, že jejich biografická trajektorie je spojená s existencí pražského chrámu. Výjimku představují pouze Garuda dása a vedoucí restaurace spravované farmou, které však svým způsobem postavila do role vedoucích středisek rivalita mezi farmou a chrámem. Podle Nárájany dásy jednotliví členové národní rady mají

„zodpovědné postavení za určitou oblast činnosti. Národní rada zajišťuje základní rozhodnutí ohledně kázání, jakým směrem bude kázání pokračovat, jaké projekty se budou vytvářet, nebo naopak, zdali se má v určitém projektu stále pokračovat, jak se co osvědčilo atd. Prostě národní rada zajišťuje management celé [české] játry.“

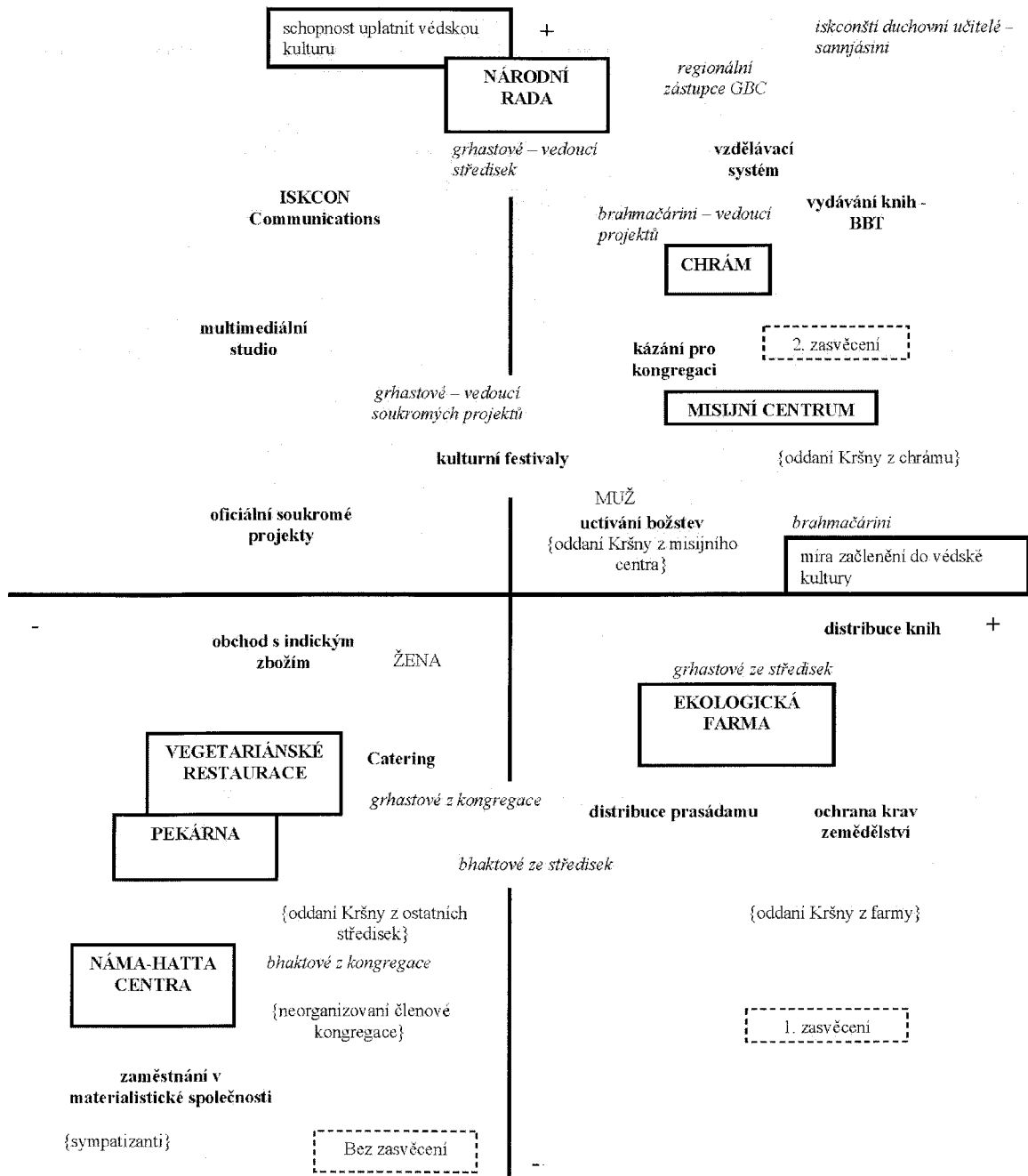
V roce 2004 mohli oddaní Kršny nalézt védskou kulturu především v pražském chrámu, který byl hlavním střediskem českého ISKCONu. Z hlediska sociálně-kulturního rámce byl chrám charakterizován misijními činnostmi, vzdělávacím systémem a vysokým standardem uctívání božstev a sádhany. Naopak farma byla charakterizována praktickou službou Kršnovi, především v zemědělství, nedostatečným počtem oddaných Kršny a rozsáhlými plány a projekty do budoucna, na které však nebyl dostatek lidí a finančních prostředků.

Sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu, ve kterém se odvíjí existence oddaných Kršny a je distribuována regulativní moc védské kultury, je v současnosti konstituováno prostřednictvím pražského chrámu, zakládajícího a reprodukujícího nejdůležitější projekty a činnosti českého ISKCONu: vydávání a distribuce iskconské literatury, vzdělávací systém, organizování kongregace, komunikace s veřejností, mediální tvorba, kulturní festivaly či vysoký standard uctívání božstev. Chrám jako byrokratická a stratifikovaná instituce a jeho činnosti zakládají a poskytují v rozložení sociálně-kulturního pole výsadní přístup k védské kultuře. V chrámu a prostřednictvím jeho činností získává člen českého ISKCONu přístup ke Kršnovi, k zlatému věku védské kultury, k vtělené autoritě a posvátným textům a konečně k podstatě lidské existence a procesu emancipace skutečného já. Řečeno jinak, jedním z hlavních způsobů orientace sociálně-kulturního rámce českého ISKCONu je míra začlenění do védské kultury. Sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu však nevymezuje pouze distribuce védské kultury a vztahy mezi jednotlivými středisky a jejich činnostmi. Vymezují je i těla a tělesnost oddaných Kršny. Například historicky konstituovaný hierarchický vztah mezi chrámem a farmou je existenciálně ukotven v distinkci mezi brahmačárinou a nebrahmačárinou, tedy i v distinkci mezi vtělenými dispozicemi, schopnostmi a symbolismem těla. Sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu je orientováno také podle schopnosti

védskou kulturu uplatňovat. Zde mají klíčovou pozici autority českého ISKCONu, tedy oddaní Kršny, kteří vedou jednotlivá střediska hnutí a jsou zároveň mediátory globální mocenské struktury ISKCONu. Brahmačáří, kterému je prostřednictvím distribuce iskconské literatury garantována participace na védské kultuře, disponuje omezenými schopnostmi uplatňovat védskou kulturu. Například ve vztahu ke kongregačním bhaktům, kteří neprošli ani základním vzdělávacím výcvikem, bude schopen definovat a uplatnit jemu vlastní pojetí védské kultury, ve vztahu k ostatním oddaným Kršny z chrámu, k národní radě, nebo i grhastům, kteří vedou oficiálně posvěcený soukromý projekt (a zaměstnávají další oddané Kršny), ale tato schopnost bude značně redukována.

Intimní vztah mezi sociálně-kulturním prostředím a regulativní mocí védské kultury můžeme pro přehlednost shrnout do následujícího schématu:

Schéma II: Sociální pole českého ISKCONu



5.2. Bhakta program: Disciplinace těla a formování skutečného já

Z předešlých částí této kapitoly jsme se dozvěděli, že bráhmačarí výcvik je klíčový disciplinační program, který má účastníkovi umožnit participaci na védské kultuře a zároveň jej přetavit v prostředek reprodukce sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu. Brahmačarí výcvik má prohlubovat bráhmanské dispozice a systematizovat osobní zkušenosti, které z těchto dispozic vyrůstají. Z těchto důvodů je tento výcvik určen kongregačním členům bez rodinných závazků, kteří chtějí nastoupit plnohodnotnou oddanou službu Kršnovi a efektivní proces duchovní seberealizace.

I když je brahmačarí výcvik páteří vzdělávacího systému českého ISKCONu, není jeho základním kamenem. Tím je bhakta program. Vzpomeneme-li si na předcházející kapitolu a na rozhovor se Sudaršanou dásou, pak se nám vybaví jeho slova o bhakta programu jako prvním kroku začínajících oddaných Kršny směrem k védské kultuře. Jestliže má brahmačarí výcvik umožnit oddaným Kršny aktivně participovat na védské kultuře, pak bhakta program má především zbavit začínající oddané Kršny špatných vlastností a návyků, které s sebou přinášejí do vědomí Kršny z okolní sekulární společnosti, a uvést je do védské kultury. Řečeno z pohledu sociálně-kulturního prostředí, aby se oddaný Kršny mohl stát brahmačarinem, musí nejdříve úspěšně absolvovat bhakta program.

V následujících částech se zaměříme na bhakta program jako na základní disciplinační program, ve kterém dochází k úzkému propojování existence oddaného Kršny, regulativní moci védské kultury a sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu.

5.2.1. Role bhakta programu v rámci sociálního pole českého ISKCONu

O bhakta programu jsem se poprvé dozvěděl během svého prvního pobytu na farmě v roce 2001 z úst Garudy dásy, který jej představil obyvatelům farmy během informativního ištagošthi. Na úvod Garuda dása všem shromážděným oddaným Kršny oznámil, že v českém ISKCONu dochází k „*revoluční změně*“. A tou je právě bhakta program. V dnešní době každý, kdo se chce stát členem českého ISKCONu a žít v některém z jeho středisek, musí absolvovat tento základní výcvik. Podle Garudy dásy jde o „*duchovní přípravku*“. Trvá tři měsíce a její účastníci žijí po tuto dobu v chrámu pod dohledem vedoucích bhakta programu. Účastníci jsou neustále pospolu – společně spí, jí, pracují a učí se. V průběhu programu získávají nejen základní znalost filozofie, ale účastní se misijních průvodů, nebo navštěvují

jednotlivá střediska českého ISKCONu. Po skončení programu dostávají účastníci doporučení, jak dále pokračovat v oddané službě Kršnovi. Ti nejlepší mohou nastoupit na brahmačáří výcvik. Ti, kdo se „*nequalifikují*“, mohou zamířit do ostatních středisek, nebo se opět vrátit mezi kongregační členy.

Jelikož je zavedení bhakta programu tak zásadní změnou v českém ISKCONu, je pravděpodobné, že se bude týkat i mladých oddaných Kršny z farmy – Jacka, Jerryho a Andrewa, pokračoval Garuda dása. Přestože již žijí nějakou dobu na farmě, měli by absolvovat tento základní výcvik. Díky existenci bhakta programu už nebude možné, aby se člověk stal oddaným Kršny tím způsobem, že bude jezdit na farmu tak dlouho, než na ní jednoho dne zůstane natrvalo. Nicméně pokud půjdou Jack, Jerry a Andrew na bhakta program, představuje to podle Garudy dásy pro farmu určitý problém. Už takto má farma nedostatek oddaných Kršny, a když oni odejdou na bhakta program a případně se kvalifikují na brahmačáří výcvik, farmě přijde i o ně.¹⁰⁵ Garuda dása totiž neví, jestli někteří z absolventů bhakta programu budou posláni na farmu. Pokud za ně nebude náhrada, budou se prostě muset vrátit na farmu tak jako tak. Ostatní starší oddaní Kršny z farmy se ke své škodě už bhakta programu nebudou moci zúčastnit. Představení bhakta programu Garuda dása uzavřel konstatováním, že on sám by nejraději výcvik podstoupil, protože by získal základy vědomí Kršny, které mu nikdo neposkytl tak systematickým způsobem.

Na tomto Garudy dásově představení bhakta programu je zajímavé, jakým způsobem by vysvětlen jeho účel. V bhakta programu nejde jen o systematické získání základního vědění o védské kultuře či o disciplinaci základních dovedností nutných pro praktikování oddané služby Kršnovi, ale i o správné umístění oddaného v sociálně-kulturním prostředí českého ISKCONu. Bhakta program je zde představen jako nástroj konverze. Oddaným Kršny, který touží žít ve střediscích současného českého ISKCONu, má šanci se stát jen ten, který projde tímto základním výcvikem. Už nebude možné jako dříve, aby sympatizant odešel žít do některého z iskconských středisek na základě dlouhodobého vztahu, který si vybuduje s oddanými Kršny v tomto centru (což byl příklad většiny obyvatel farmy).

Z hlediska sociálně-kulturního prostředí má bhakta program zaručit českému ISKCONu selekci nově přichozích oddaných Kršny. Kde hledat příčiny vzniku tohoto základního disciplinárního programu?

¹⁰⁵ Jack dělal na farmě zednické práce, Jerry pracoval ve mlýně a Andrew se staral o zvířata.

5.2.1.1. Petice (bývalých) členů českého ISKCONu

Na podzim roku 2000 se devatenáct sympatizantů a oddaných Kršny (z nichž třináct mělo zasvěcení) obrátilo na iskconské duchovní učitele a na vedoucí orgány hnutí peticí, ve které podali stížnost na vedení českého ISKCONu. Stížnost, která se týkala vedoucích jednotlivých středisek českého ISKCONu, národní rady, současného regionálního zástupce GBC a určitých oddaných Kršny z pražského chrámu, byla formulována následujícím způsobem:

„Stížnosti se týkají dlouhodobého manipulování a zneužívání jejich pozic, špatného chování, jednostranného výkladu a zneužívání šástry, nepoctivosti, nesouladu mezi ačárou [jednáním] a pračárou [kázáním], pomlouvání, rozšiřování pomluv a lži o druhých s úmyslem dosažení jistého cíle a vyhrožování těm, kteří se nechtěli bezpodmínečně odevzdat jejich autoritě.

Formulovali jsme tuto petici s úmyslem zastavit toto po léta trvající vládnutí, které se vyznačovalo hrubým a drsným jednáním ze strany vedení české játry. Toto vedlo v minulosti mnoho lidí k tomu, že opustili nejen ISKCON, ale často i cestu oddané služby úplně. Toto vedlo k nepochopení toho, co nám všem Šríla Prabhupáda odkázal, a vedlo to k tomu, že mnoho lidí bylo nešťastných, že mnoho lidí nařikalo v zármutku.

Formulovali jsme tuto petici s cílem zastavit jednostranné či špatné vysvětlování šástry či její používání s cílem manipulace. Stejně tak cílem je, aby zákony ISKCONu se nejen dodržovaly, ale aby se vůbec vědělo o jejich existenci. To samé se týká každoročních GBC rezolucí.“¹⁰⁶

Součástí petice byla osobní svědectví jednotlivých signatářů, ve kterých z jejich pohledu předkládali důkazy o zneužívání a manipulaci moci ze strany autorit českého ISKCONu. Petice dále obsahovala body iskconského práva, které měly autority porušit, a návrh možných náprav.

Poté, co autority českého ISKCONu byly obeznámeny s peticí evropským ústředím hnutí, vyloučily signatáře z řad českého ISKCONu a zakázaly jim vstup do všech středisek, aby nemohli ovlivňovat a získávat na svou stranu další oddané Kršny. Po dlouhých vyjednáváních bylo vytvořeno několik iskconských komisí ze zahraničí, které měly vzniklý konflikt prošetřit. Nicméně schůzky mezi signatáři petice a autoritami českého ISKCONu se nepodařilo uskutečnit. Výsledkem celého konfliktu vlekoucího se i následující rok byla nerozsouzená obvinění na obou stranách, vyloučení signatářů, autority českého ISKCONu na svých pozicích a na internetových stránkách veřejně přístupná petice.¹⁰⁷

Když jsem se Nárájany dásy v roce 2002 zeptal na petici, velice jej překvapilo, že se o ni zajímám teprve až po roce, co komunikuji s oddanými Kršny v České republice. Jelikož od

¹⁰⁶ Petice Haré Krišna oddaných, http://www.krsna.wz.cz/hlavni_c.htm

¹⁰⁷ K petici viz Vojtíšek 2001.

oné složité doby uplynul více než rok, konflikt způsobený peticí již pro něj nebyl aktuální. Má otázka ho vedla zpět k nepříjemným vzpomínkám. Podle Nárájany dásy to byla velice komplikovaná doba, která ho stála mnoho úsilí a která se na něm hrubě podepsala. Celou petici a následující tahanice mělo vyprovokovat několik „*zakomplexovaných a duševně chorých lidí, kteří se několik let úspěšně vydávali za oddané, a lidí, kteří měli úplně zkreslenou představu o hnutí.*“ Obviněními autorit českého ISKCONu sledovali své materiální cíle, touhu po moci i chtíč. Podle Nárájany dásy petice měla určitý reálný základ. Nikdo z autorit nikdy nepopíral, že se dopustil určitých chyb. Nicméně tyto chyby nebyly záměrné a nebyly účelovou snahou někým manipulovat. Prostě ani autority českého ISKCONu nebyly a nejsou ještě „*čistými oddanými*“. Způsobené chyby tedy spíše vycházely z neznalosti než ze zlého záměru. Ale signatáři tuto skutečnost podle Nárájany dásy překroutili jako záměrné zneužívání autority a moci. Jednou z nejhorších stránek celého konfliktu bylo „*zneužití internetu*“, na němž signatáři svou petici zveřejnili. Podle Nárájany dásy falešná obvinění a pomluvy byly podstrčeny celému světu, proti čemuž se obvinění oddaní Kršny nemohli nijak bránit. Navíc lidé, kteří se začínají zajímat o ISKCON prostřednictvím internetu, ale i oddaní Kršny, kteří jej hojně využívají, tak byly vystaveni zkreslujícím informacím, vyvolávajícím pochyby a rozdrobujícím důvěru.

S odstupem času však Nárájana dása nachází na celé nepříjemné situaci kolem petice leccos pozitivního. Petice především ukázala, že v ISKCONu byli „*lidé, kteří nebyli správně umístění. Nikdy neměli žít v templu, protože to nebyla jejich úroveň. [...] Náš závěr z toho všeho byl ten, že musíme dbát na trénink. Aby skutečně každý, kdo chce zůstat v chrámu a žít ve společnosti oddaných, měl odpovídající kvalifikace získané tréninkem.*“

Vzdělávací systém a konkrétně bhakta program se tak rodil a získával svou současnou podobu na základě tohoto střetu. Pro signatáře petice představoval rodící se vzdělávací systém jenom další z nástrojů pro upevnění moci zkažených byrokratů českého ISKCONu, pro autority českého ISKCONu a oddané Kršny z chrámu naopak představoval nutný prostředek pro zachování autentičnosti a integrity sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu. Druhé hledisko, dnes oficiálně prosazované českým ISKCONem, nalezneme právě ve vztahu k bhakta programu a k jeho „*historické nevyhnutelnosti*“. Takto popsal počátky bhakta programu v rozhovoru pro internetový občasník *Kršnúv svět*¹⁰⁸ jeho strůjce Sudaršana dása:

Sudaršana dása: „*Nebyl to [bhakta program] samozřejmě jen můj nápad. Ale jako templ komandér (oddaný zodpovědný za organizaci a službu v ašrámech ISKCONu) jsem tehdy měl bezprostřední zkušenost s tím, jak nutné je, aby se nově přichozí oddaní učili žít a pracovat*

¹⁰⁸ Krišnúv svět, <http://www.krisnuvsvet.wz.cz/okrisnovi.htm>, zvýraznění a transkripce původní

v komunitě ašrámu podle standardních pravidel vaišnavského chování. Vzdělání oddaných je základním předpokladem zdravé chrámové komunity. Musí existovat jasná, srozumitelná a všemi přijatá pravidla čistoty, osobní hygieny, zpívání mahámantry Hare Kršna, přijímání a rozdávání prasadam (jídlo předem obětované Kršnovi), následování všech regulativních principů, praktické služby pro oddané atd.“

Bhadžan dása: „V sedmdesátých letech minulého století, v době kdy Srila Prabhupada ještě osobně vedl ISKCON, začal jeden z jeho prvních žáků, Danavir Goswami, pořádat Bhakta Program v chrámech a komunitách po celých USA. Srila Prabhupada tento vzdělávací program hodnotil velmi pozitivně. Shodou okolností je Danavir Goswami u nás v Čechách a na Moravě pravidelným hostem. Kdy jsi se s ním setkal poprvé?“

Sudaršana dása: „V Mayapuru, v sídлу ISKCONU v Západním Bengálsku, v roce 1997. Danavir Goswami v rámci jarního semestru na Institutu pro vyšší Vaišnavské vzdělání (MIHE) vedl všeobecný kurz o výcviku a péči pro nově příchozí oddané. Bylo to velmi inspirující. Měl jsem s Danavirem Goswamim řadu osobních rozhovorů a dozvěděl jsem se mnoho užitečných informací. Studoval jsem také pečlivě jeho publikace na dané téma.“

Sudaršany dásovy zkušenosti z dob jeho služby jako templ komandéra také v rozhovoru více osvětlil Gargamuni dása. Sudaršany dásův zájem o vzdělávací program do jisté míry zapříčinily konflikty, které měl s některými oddanými Kršny v chrámu, kteří evidentně neměli kvalifikace pro chrámový život, především se „nechtěli odevzdat“ a nechtěli „přesně následovat“ proces oddané služby Kršnovi. Shrneme-li výše řečené, řešení konfliktních situací a událostí v chrámu a potažmo v celém českém ISKCONu hledal Sudaršana dása spolu s dalšími oddanými Krišny z pražského chrámu rozpracováním a přizpůsobením vzdělávacího programu.

5.2.1.2. Bhakta program jako prostředek selekce a disciplíny

I když bhakta program a potažmo celý vzdělávací systém nevznikl pouze kvůli konfliktu způsobenému peticí, jeho existence jako prostředku disciplinace a integrace začínajících oddaných Kršny do sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu byla událostmi kolem petice zvýrazněna. Petice či situace farmy v polovině devadesátých let představovaly kontra-hegemonické tendence, které vystupovaly proti uspořádání sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu orientujícího se na pražský chrám. Z pohledu současných autorit českého ISKCONu tak bhakta program představuje vhodný prostředek k tomu, aby předcházel rozkolům v rámci hnutí. Bhakta program má poskytnout důkladné vzdělání začínajícím

oddaným Kršny, kteří pak na základě svého jednání a výsledků během tohoto výcviku mohou pokračovat „*správným způsobem*“ v oddané službě Kršnovi – někdo v chrámu jako brahmačáři, jiný ve středisku, které nevyžaduje takové kvalifikace jako chrám, další jako člen kongregace, který nemá a nebude mít dispozice pro integraci do jednotlivých středisek. Efektivitu bhakta programu mi popsal Nárájana dása v dalším rozhovoru:

„Minulý rok tu byl na bhakta programu jeden hoch, u kterého bylo jasné, že nemůže zůstat. Tak po bhakta programu odešel domů. Ale to, že tu byl, mělo na něj důležitý vliv. Zůstal hnutí příznivé, je v kontaktu s oddanými a udržuje si určitý standard. Co by se však mohlo stát, kdyby tady zůstal a trápil se? V jednu chvíli by to všechno vybuchlo a on by udělal něco, aby jeho odchod byl smysluplný a ospravedlnitelný.“

Stejným způsobem je bhakta program pojímán většinou současných autorit českého ISKCONu, včetně Sudaršany dásy a Gargamuniho dásy. Ocitujme například druhého zmiňovaného:

„Díky bhakta programu můžeme předejít mnoha nesrovnalostem a nepochopením, které by mohly vzniknout, když se někdo snaží aplikovat proces bhaktijógy sám na sebe jenom na základě toho, co vidí. Ono je totiž jednoduché naučit se dělat tilak, naučit se nosit dhóti, naučit se říkat: ‚Hari-ból‘ [sláva Harimu, pozdrav oddaných Kršny]. To je celkem jednoduché a mnoho osob to je schopno udělat. Tito osoby mají nadšení zjistit, co je hnutí Haré Kršna, a jsou schopni přijmout tyto vnější symptomy. Ale přitom nemají touhu věnovat se vědomí Kršny hlouběji. Proto také v minulosti vznikaly nejrůznější problémy. Ostatní oddaní začnou brát tyto osoby jako rovnocenné členy, ale ony jimi nejsou, i když se s tím do určité míry ztotožní. Pak se ale jednoho dne probudí a řeknou si: ‚Tohle já přeci nechci‘.[...]“

Proto každému od zavedení bhakta programu doporučujeme bhakta program. Na základě toho se může rozhodnout, na jaké úrovni se bude věnovat vědomí Kršny. Jestli jako náma-hatta člen, nebo jako plnohodnotný člen žijící v ášramech – to znamená v chrámu nebo také na farmě či v restauracích, což je něco mezi.“

Pro Garudu dásu má efektivnost bhakta programu další rozměr, neboť se konkrétně dotýká praktické služby Kršnovi na ekologické farmě. Účastníci bhakta programu totiž pravidelně přijíždějí na farmu během víkendů v letních měsících, aby si mohli vyzkoušet život v tomto středisku.¹⁰⁹ Zhruba deset oddaných Kršny účastníků se bhakta programu tak představuje pro stále nedostatečně obydlenou farmu významnou pracovní silou. Bhakta program vykonává na farmě především ty činnosti, na které farma během týdne nemá

¹⁰⁹ Zkušenost se životem na farmě je účastníky bhakta programu důležitá, neboť farma je jedním ze středisek, kam se mohou po ukončení bhakta programu přesunout. I když se Garuda dása v roce 2001 obával, že odchodem Jerryho, Jacka a Andrewa bude farma oslabena, v následujících třech letech na farmu odešlo několik absolventů bhakta programu. Byli to především ti, co měli získat větší zkušenosti, které by jim v budoucnu zaručili kvalifikaci na brahmačáři výcvik.

dostatek oddaných Kršny. Příklad takové činnosti jsme mohli vidět již v předešlé kapitole, kdy účastníci bhakta programu zušlechťovali prostředí farmy a odstraňovali překážející balvany.

O důležitosti bhakta programu se samozřejmě přesvědčují především jeho budoucí účastníci. Úspěšné zvládnutí bhakta programu je pro začínající oddané Kršny způsobem, jak si zpřístupnit védskou kulturu. Právě proto usilují o nalezení správného místa pro vykonávání oddané služby Kršnovi, jehož předpokladem je zvládnutí bhakta programu. Když Garuda dása oznámil Jackovi, Jerrymu a Andrewovi, že budou muset projít tímto výcvikem, pokud i nadále budou chtít zůstat na farmě, zavládlo mezi nimi značné nadšení. Jak mi poté vysvětlil Jerry, konečně se bude moci intenzivně věnovat studiu posvátných textů, na které kvůli namáhavé manuální práci na farmě až zas tolik času nezbyvá. Navíc bude v chrámu, kde je vyšší standard než na farmě, a bude v kontaktu s pokročilými chrámovými oddanými Kršny. A kdo ví, třeba se kvalifikuje na brahmačáří výcvik a v chrámu zůstane.¹¹⁰ Podobně jako Jerry odpovídali ve článku o bhakta programu v oficiálním časopise českého ISKCONu jeho účastníci na otázku „*Co tě nejvíce inspirovalo k účasti na bhakta programu?*“:

Mike: „*K rozhodnutí zúčastnit se bhakta programu mě nejvíce inspirovali oddaní z předcházejícího bhakta programu a společnost oddaných v pražském chrámu.*“

Philips: „*Největší inspirací pro mě je, že mám možnost naučit se správně praktikovat proces sádhana bhakti pod vedením autorit.*“

Ronald: „*Inspiroval mě vedoucí bhakta programu a jeho zájem o duchovní život druhých.*“
(Bhakta Program 2004 2004:16-17)

O důležitosti bhakta programu se přesvědčují i oddaní Kršny, kterých se výcvik přímo netýká. Během náma-hatta tábora v roce 2001 Vaišja dása srovnával své zkušenosti z farmy se zkušenostmi oddaného Kršny z vegetariánské restaurace, se kterým se dlouho přátelil. V této debatě se Vaišja dása zamýšlel nad situací farmy. Podle jeho názoru problém neuskutečňování projektů a plánů farmy spočívá v tom, že se musí spoléhat na oddané Kršny, kteří ani neprošli bhakta programem. Těmto oddaným Kršny „*chybí základní trénink*“, a tudíž se vlastně ani moc neví, co se od nich dá očekávat. Každý projekt potřebuje kvalifikované oddané Kršny, a to se týká i farmy s jejím zemědělstvím, ochranou krav a produkcí mouky.

¹¹⁰ Na začátku roku 2002 Jerry farmu opustil. Ale místo do chrámu odešel z hnutí úplně. Jack a Andrew absolvovali bhakta program v roce 2002. Andrew se poté na farmu vrátil, neboť jak říká, život na farmě odpovídá jeho přirozenému charakteru. Jack se po dalším roce stráveném v chrámu kvalifikoval na brahmačáří výcvik.

5.2.2. Fungování a každodennost bhakta programu

Oficiální představení bhakta programu, která bývá každoročně vyvěšeno na informační tabuli během náma-hatta tábora, je následující:

„Bhakta Program

Centrum pro védská studia nabízí všem začínajícím oddaným, kteří splní všechny přijímací podmínky, základní výcvik ve vědomí Kršny nazývaný Bhakta Program. Před tímto výcvikem je kandidát pro Bhakta Program minimálně půl roku systematicky připravován, aby mohl splnit požadavky pro přijetí do vzdělávacího programu.

Bhakta Program má za úkol naučit studenta všem základním detailům potřebným pro život ve společnosti oddaných. Během tohoto výcviku se oddaní učí pod osobním dohledem a vedením učitele nacházet vyšší chuť v následování striktní chrámové sád hany. Pětikrát týdně studenti chodí do pražských ulic zpívat Svaté jméno Pána, rozdávat časopisy a prasádam. Každý den máme přednášky a polední vyučování. Oddaní jsou vedeni k zodpovědnosti, samostatnosti a spolupráci. Dostávají základy pro kázání vědomí Kršny, dozívají se o podrobnostech mise hnutí Hare Kršna a rozvíjejí základní vztah ke Šrílovi Prabhupádovi a k Božstvům v chrámu. Po třech měsících takového výcviku studenti ukončují Bhakta Program závěrečnými testy a dostávají doporučení, jak dále pokračovat rozvoj svého vědomí Kršny.”

V této podobě funguje bhakta program zhruba od roku 2000. Jeden z prvních bhakta programů pod vedením Sudaršany dásy se uskutečnil v roce 1998. Od té doby do roku 2004 prošlo tímto výcvikem na sedmdesát oddaných Kršny (Bhakta Program 2004 2004:16-17). V současnosti trvá výcvik dvanáct týdnů, od července do září. I když není pro účastníky bhakta programu přesně stanovený věkový limit, nejčastěji se jejich věk pohybuje mezi 18 a 30 lety. Většina z nich žila jako členové kongregace či jako bhaktové na farmě nebo v restauracích. Bhakta programu se také obvykle účastní brahmačáři, který je v chrámu delší dobu, ale neměl možnost tento výcvik absolvovat před svým příchodem do střediska. V roce 2003 se bhakta programu také zúčastnil jeden brahmačáři ze Slovenska, který odešel do České republiky, aby mohl žít v pražském chrámu. Výcviku se zpravidla účastní od sedmi do patnácti začínajících oddaných Kršny, jejichž bezprostředními autoritami se na tři měsíce stávají Sudaršana dása a Gargamuni dása, případně další chrámoví brahmačářini, kteří s výcvikem vypomáhají. Nízký počet účastníků bhakta programu je dán především tím, že výcvik je založen na „*individuálním přístupu*“. Vedoucí výcviku tak mohou být v neustálém kontaktu s jednotlivými účastníky. Za výcvik účastníci platí dvacet tisíc korun. Podle slov vedoucích výcviku i jeho účastníků, takto získané peníze jsou vynaloženy na zabezpečení chodu bhakta programu (strava, ubytování, náklady na pohonné hmoty atd.) Jelikož

Sudaršana dása i Gargamuni dása jsou brahmačáriny, za své pedagogické služby nepobírají žádné finanční ohodnocení.

Každý začínající oddaný Kršny, který projeví o bhakta program zájem, se nejdříve musí na bhakta program kvalifikovat. Od září, kdy výcvik končí, mají začínající oddaní Kršny možnost hlásit se na další turnus. Příprava probíhá v následujících devíti měsících a spočívá v konzultacích s vedoucími výcviku (nejméně jednou měsíčně), pravidelných návštěvách chrámu a dalších středisek a v získávání informací o bhakta programu od jeho absolventů z let minulých. Během této přípravy se rozhoduje, zdali bude adept bhakta programu vůbec schopen výcvik zvládnout. V případě, že vedoucí výcviku shledají adepta nedostatečně připraveným, je mu doporučeno, aby dále praktikoval vědomí Kršny podle své úrovně a na bhakta program se přihlásil až následující rok. Měsíc před zahájením výcviku všichni jeho účastníci odcházejí do chrámu, aby se lépe sžili s novým prostředím.¹¹¹ Smyslem této přípravy je adaptovat účastníky bhakta programu na nové prostředí a jeho striktní režim. Jak mi také vysvětlil Gargamuni dása, bhakta program musí fungovat již od prvního dne, takže je nutné, aby účastníci byli připraveni na brzké vstávání, na vykonávání svých povinností v přesně stanovených časech a na oddané Kršny z chrámu.

Po uplynutí tří měsíců zakončují účastníci svůj výcvik testem a pohovorem. Test má odhalit především míru znalosti o védské kultuře, kterou si účastníci z výcviku odnášejí. Podle Gargamuniho dásy je však důležitější pohovor. V něm začínající oddaný Kršny diskutuje s vedoucími o tom, jakých individuálních výsledků během výcviku dosáhal a jaké jsou jeho motivace do budoucna. V této diskuzi si tedy účastník výcviku spolu s vedoucími vyjasňuje míru individuálního začlenění do sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu. Podle Gargamuniho dásy většina účastníků touží zůstat v chrámu a nastoupit na brahmačárí výcvik, ve kterém bude moci plně participovat na védské kultuře. Nicméně brahmačárí výcvik je tou nejvyšší metou, kterou lze prostřednictvím bhakta programu dosáhnout. Na brahmačárí výcvik tak obvykle nastupuje jen omezený počet absolventů základního výcviku. Nicméně pro ty, kteří se nekvalifikují z bhakta programu přímo, tu je možnost po určitou dobu (většinou rok až dva) se na brahmačárí výcvik připravovat. Tato příprava spočívá v dlouhodobém pobytu v některém ze středisek českého ISKCONu. Někteří absolventi bhakta programu dostávají šanci pobývat přímo v chrámu, častý je ale přechod (nebo návrat) do restaurace či na farmu. Konečně absolventi základního výcviku se mohou rozhodnout na

¹¹¹ Například v roce 2003 ale nastoupili účastníci bhakta programu několik měsíců před jeho zahájením do renovované Góvindy, která v té době byla již plně pod správou pražského chrámu (a která trpěla určitým nedostatkem pracovní síly).

základě doporučení vedoucích k odchodu do kongregace, ve které mohou praktikovat vědomí Kršny víceméně podle vlastního uvážení.

Obraťme se opět na Gargamuniho dásu, abychom se dozvěděli více o náplni bhakta programu. Za první bhakta program charakterizuje sádhana, tedy denní režim, který reguluje a usměrňuje každodenní činnosti a zkušenosti. Za druhé podle Gargamuniho dáse charakterizuje bhakta program studium filozofie, tedy získávání vědění o Kršnovi, o zlatém věku védské kultury, o vtělené autoritě a posvátných textech, o osobě a o procesu emancipace skutečného já. Do této kategorie zařadil Gargamuni dása také získávání praktické znalosti sádhany, například jak vstávat, jak provádět hygienu, jak přijímat prasádam a jak často, jakým způsobem a kdy vykonávat prostraci a další poklony, jak vykonávat praktickou službu (například úklid chrámové místnosti) atd. A konečně bhakta program charakterizuje „*sdužování se s oddanými*“. Podle Gargamuniho dásy se účastníci bhakta programu především učí „*společenskému životu*“. Gargamuni se domnívá, že v sekulární společnosti totiž bývá pravidlem, že si člověk sám vybírá, s kým se bude stýkat, a s odlišnými a jinak zaměřenými lidmi se příliš nedostává do kontaktu. Na bhakta programu se učí začínající oddaní Kršny žít ve skupině, kterou si sami nezvolili a která může zahrnovat rozdílné charaktery. Tímto se učí vzájemnému porozumění, ale i spolupráci. Podle Gargamuniho dásy každodenní kontakt s chrámovými oddanými Kršny je pro ně zároveň impulsem, že striktní praktikování vědomí Kršny není jen otázkou individuálního přístupu, ale vyžaduje určitý kolektiv. O totožné náplni bhakta programu hovoří i Sudaršana dása, když vymezuje jeho cíle:

„1) Dát účastníkům možnost zažít život oddaného brahmacari, 2) Zprostředkovat základní filosofické znalosti vaišnavské kultury z Bhagavadgíty, Srimad Bhagavatamu, Nektaru Oddanosti a jiných šáster, 3) Rozvinout smysl pro mantra japu (individuální zpívání Hare Kršna na rúženci), harinám samkirtan (veřejné zpívání Hare Kršna), vaisnava sanga (společnost oddaných) a poznání guru tattva (důležitost přijetí duchovního učitele), 4) Skrze jednoduchou a zdravou životosprávu (tapasya) zažít vyšší chuť vědomí Kršny, 5) Prakticky se podílet na misionářské činnosti ISKCONu, 6) Možnost uplatnit se v centrech ISKCONu nejen v České Republice, ale i jinde ve světě, 7) Naučit se žít v komunitě s ostatními oddanými.“¹¹²

Abychom si lépe dokázali představit každodenní propojování regulativní moci védské kultury, lidské existence a sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu prostřednictvím tohoto základního disciplinačního programu, podívejme se na třetí den trvání bhakta programu v roce 2003.

¹¹² Krišnúv svět, www.krisnuvsvet.wz.cz/okrisnovi.htm, zvýraznění a transkripce původní.

Den začíná neodbytným zvukem drncících budíků ve 2:45. Sedm účastníků bhakta programu, několik dalších oddaných Kršny¹¹³ a etnograf se sbírají ze země chrámové místnosti, kde nocují. Balí si své walkmany, spacáky a karimatky, vytírají vodou místo, kde spali, rozespale se pokouší pobrukovat Haré Kršna mantru a ve spěchu vše odnášejí do horního patra vily, kde je v jedné místnosti velký regál, do kterého své věci společně ukládají. Další svižné kroky vedou na toaletu a do koupelny. Po vykonání potřeby, ostříhání nehtů a oholení následuje sprcha vlažnou a studenou vodou, doprovázená výkřiky z opravdového probuzení. Po sprše následuje další očista, tedy nanášení tilaku na dvanácti místech těla za odříkávání příslušných manter. Ti, kteří ještě neovládají ruční značení těla tilakem a příslušné mantry, nebo jim už nezbyvá čas, využívají razítko, které namočí do rozmíchané hlinky a potřebný symbol si jednoduše obtisknou na čelo, paže a trup. Ti rychlejší se již převlékají do čistých dhótí a kurt a odnášejí své vyprané gamši na společný sušák. V kafkovských prostorách chrámu, kde na malém prostoru je vměstnáno neuvěřitelné množství pokojů, malých komůrek a zákoutí oddělených přepážkami, se již mocně rozléhají mantry a melodie devocionálních písní a také občasné vyplísnění účastníků výcviku brahmačariny, kteří po nich nastupují na očistu.

Ve 3:30 již sedíme v malé místnůstce zdobené vyobrazeními Prabhupády a provoněné vonnými tyčinkami. Účastníci bhakta programu pročitají své zápisky z předešlého dne, listují *Bhagavadgítou* nebo se učí devocionální písně, které jsou součástí bohoslužeb. Jeden žertuje, jiný začíná bojovat se spánkem, další se nahlas ptá sám sebe, jestli to tři měsíce vydrží. Přichází přísný Gargamuni dása a začíná účastníky výcviku zkoušet z naučených veršů ze včerejšího dne. Kolem čtvrté si účastníci bhakta programu berou své pytlíky s růženci a sestupují z patra zpět do chrámové místnosti. Při vstupu do chrámové místnosti se uctivě pokládají na zem před oltářem, který je v tuto chvíli ještě zahalen zdobeným závěsem. Sesedají do kruhu na zem, jemuž vévodí Gargamuni dása, a začínají odříkávat mantru na růženci. Do chrámové místnosti přicházejí další oddaní Kršny a prostor splývá s monotónním, ale svižným hučením mantry.

V půl páté začíná první bohoslužba, mangala-árati a tulasí púdža¹¹⁴. Oddaní Kršny za doprovodu nástrojů začínají zpívat a tančit, otevírá se oltář a jedna oddaná Kršny slouží púdžu na oltáři. Od pěti hodin začíná individuální džapa meditace a chrám se opět noří do všeprostopujícího hučení. Účastníci bhakta programu se opět sesedávají do kroužku. Zhruba

¹¹³ Jedná se o absolventy bhakta programu z předešlého roku, kteří zůstali v chrámu, aby se kvalifikovali na brahmačarí výcvik. Část těchto oddaných Kršny přes den pracuje v Góvindě přidružené k chrámu.

¹¹⁴ Uctívání bazalky posvátné, kterou oddaní Kršny považují za ženské božstvo láskyplně oddané Kršnovi. Ze dřeva tulasí jsou také vyráběny korálky, které nosí na krku.

po hodině meditace odvádí Gargamuni dása bhakty zpět do jejich malé místnůstky. V té je instruuje o správném odříkávání mantry na růženci. Zdůrazňuje například, že nemají při odříkávání zavírat oči, jinak usnou. Pokud uvidí někoho usnout, měli by jej šťouchnutím probudit. Gargamuni dása také zjišťuje, kolik „kol“ na růženci už mají bhaktové odříkáno. Po této krátké lekci o džapě následuje společné memorování veršů devocionálních písní a modliteb ze zpěvníku *Gítamála*. V půl sedmé už účastníci bhakta programu zase sedí v chrámové místnosti a odříkávají Haré Kršna mantru. O půl hodiny později následuje další chrámový program, především „vítání Božstev“, púdža pro Bhaktivédantu Svámína Prabhupádu a následně lekce ze *Šrímad Bhágavatamu*.

V devět hodin přijímáme první prasádam spolu s ostatními oddanými Kršny (muži v chrámové místnosti, ženy odděleně v jiné části chrámu). Debatuje me. Ne dlouho, neboť už volá praktická služba pro Kršnu. Nejdříve běží účastníci bhakta programu opláchnout pod vodu své plechové nádoby a vypláchnout si ústa od zbytků jídla, převlékají se do pracovního šatu a následují chrámové brahmačárin, kteří jim přidělují službu. Jsou rozděleni podle potřeb jednotlivých „oddělení“ chrámu. Několik z nich uklízí horní patro – zametají, vytírají, pečlivě čistí toalety a koupelnu pod dohledem jednoho brahmačarina, který stále nacházejí na jejich práci nějaké nedostatky. Jiní odcházejí do kuchyně umývat nádoby a čistit zeleninu, další včetně etnografa do „technického oddělení“, aby posekali zahradu a natřeli plot. Kolem jedné hodiny odpolední se vrací poslední účastníci bhakta programu ze své praktické služby Kršnovi, opět provádějí očistu koupelí i tilakem a užívají si hodinu osobního volna.

Ve 14:30 začíná v chrámové místnosti „bhakta kurz“, tedy lekce Sudaršany dásy. Dnešní téma je přijímání prasádamu. Sudaršana dása nejdříve zevrubně vysvětluje smysl obětování pokrmů Kršnovi a jejich „duchovní sílu“, aby plynule přešel k praktické stránce přijímání prasádamu. Vysvětluje, jak přijímat tak, aby oddaný Kršny neměl hlad nebo aby se nepřejedl. Jak být pozorný ke vlastnímu zažívání a „trávicímu ohni“, které mají vliv na zdraví. Které pokrmy jíst jako první, které následně a které až nakonec. Které potraviny tělo rozkládá rychleji a jednodušeji a které jsou naopak na trávení náročné. Popisuje důležitost dodržování pústů poskytujících tělu potřebný čas pro vyloučení všech „toxických látek“. A nezapomíná účastníkům výcviku vysvětlit, jak si nechat nandat na „plejt“¹¹⁵ jednotlivé pokrmy a jaká zdvořilá gesta se používají pro možnost přídatku či odmítnutí některého pokrmu. Vysvětluje také chování během přijímání prasádamu obecně. Několik minut po konci

¹¹⁵ Plechový tác, rozdělený na několik částí, ze kterého oddaní Kršny přijímají prasádam.

Sudaršany dásovy lekce mají možnost účastníci výcviku vyzkoušet si získané poznatky v praxi, neboť přijímají prasádam, tento den druhý.

Po přijímání prasádamu se začíná účastníků bhakta programu zmocňovat napětí. Blíží se misijní průvod Prahou. Obnovují si tilak na čele, převlékají se do slavnostnějších dhótí, žehlí si kurty a bílá trička a shromažďují si věci potřebné pro průvod – kohortu s Haré Kršna mantrou, zesilovač a amplión, mrdangy a kartály. K bhakta programu se připojují dva oddaní Kršny z chrámu. Jeden bude hrát v průvodu spolu s Gargamuniem dásou na druhou mrdangu, druhý oddaný Kršny, který je v chrámu, aby se kvalifikoval na brahmačáří výcvik, bude distribuovat časopis *Náma-hatta* a letáčky zvoucí do Góvindy.

Po půl čtvrté utíkáme na autobus. Do centra Prahy míříme metrem. Účastníci bhakta programu jsou zamklí. V dopravních prostředcích vytahují ze svých tašek přes rameno knihy a zpěvníky a schovávají do nich svůj zrak. Čelí zvědavým pohledům i občasným posměšným komentářům. Vystupujeme na náměstí v historickém centru Prahy. Podle rolí, které v průvodu zastávají, se připravují. A tak jeden rozvíjí kohortu, druhý si na záda nasazuje zesilovač a další zkouší tíhu ampliónu (*Obrázek XIII*). Gargamuni dása si nasazuje mikrofon a přehazuje si přes rameno popruh od mrdangy. První údery, oddaný Kršny se přidává na druhou mrdangu, začínají odpovídat kartály. Účastníci bhakta programu se řadí do zástupu, který uzavírají čtyři oddané Kršny (tři z nich jsou účastnice základního výcviku pro ženy). Gargamuni dása začíná předzpívat Haré Kršna mantru a celý průvod se vydává na přes hodinu dlouhý pochod městem. S průvodem se vydávají do ulic i jeden oddaný a jedna oddaná Kršny, kteří nabízejí kolemjdoucím časopisy a letáky (*Obrázek XIV*).

Z počátku je atmosféra průvodu napjatá. Bhaktové hledí do země a ne příliš hlasitě zpívají. Gargamuni dása se za chůze několikrát otáčí a všechny účastníky průvodu povzbuzuje. Na náladě nepřidává ani hlouček výrostků, kteří se připojují k průvodu a za bujarého smíchu parodují zpěv mantry a pohyby oddaných Kršny. Atmosféru trochu uvolňují objektivy turistů. Oddaní Kršny v průvodu vrhají do objektivů své úsměvy a zvedají ruce nad hlavu, podle vzoru božstev a vyobrazeních misijních průvodů v čele s Čaitanjou (*Obrázek XV*). Žádný snímek není odmítnut. Zintenzivňuje se hudba, zpěv a objevuje se taneční krok. Spontánní úsměvy a nadšení z průvodu se objevují až na konci, kdy průvod prochází méně zalidněnými uličkami, ve kterých se rozléhá dunění bubnů. Průvod se vrací na stejné místo, odkud vyšel, kde se chvíli ještě uvolněně hraje, tancuje a zpívá. V dobré náladě vyrážíme zpět do chrámu.

Po návratu do chrámu opět vedou první kroky do koupelny. Pospíchá se, neboť od půl sedmé začíná lekce z *Nektaru oddanosti*, tedy z Prabhupádovy knihy komentářů o bhaktijóze.

Lekci má teď již opět přísný Gargamuni dása. Účastníci výcviku si z knihy společně předčítají. V sedm hodin se zaplňuje chrámová místnost, neboť začíná večerní bohoslužba gaura-árati. Na bohoslužbu navazuje v půl osmé dnešní poslední lekce pro účastníky bhakta programu. Jedná se o lekci z vybraných veršů a komentářů Prabhupádovy *Bhagavadgíty*. Lekce má průběh jako standardní společné lekce z posvátných textů, na začátku se hraje a zpívá, opakují se verše v češtině i sanskrtu. Téma lekce se týká druhů poznání a především poznání nejvyššího, které spočívá v přijetí Kršny jako nejvyšší autority. Lekce se účastní i Sudaršana dása, který pokládá Gargamunimu dásovi různé otázky, čímž ve vzájemném dialogu diskutují o jednotlivých tématech, například o omezeném poznání moderní vědy. Sedí se jako obvykle na zemi v chrámové místnosti, účastníci výcviku bedlivě poslouchají a dělají si poznámky do svých zápisníků, které si během bhakta programu vedou.

Kolem deváté hodiny večerní se den bhakta programu chýlí ke konci. Po lekci přijímají účastníci výcviku večerní prasádam – horké sladké banánové mléko. Během prasádamu si předčítají z Prabhupádovy knihy *Kršna*. Pak už si jdou společně vyčistit zuby, vyzvednout si z regálu své spacáky a karimatky a ukládají se ke spánku. Svět za okny a unavené hlasy účastníků bhakta programu začíná pohlcovat šero. Usínají.

Jak je patrné z tohoto popisu jednoho konkrétního dne bhakta programu, život jeho účastníků je založen na přísné disciplíně, která spočívá ve vykonávání určených činností (které mají dokonce svůj časový harmonogram), v získávání praktických znalostí a všudypřítomnému podřizování se autoritě. V každodennosti bhakta programu se zrcadlí disciplinární moc toto výcviku, která rozvíjením individuálních zdatností integruje začínajícího oddaného Kršny do sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu. Efektivnost disciplinární moci bhakta programu však závisí na způsobech objektivizace individuálních vtělených zkušeností jeho účastníků. Podívejme se pro názornost blíže na příklad hygieny a misijního průvodu.

5.2.3. Hygiena a harináma: Péče o tělo a vzdor duše

Jak jsme se dozvěděli od Sudaršany dásy, když hovořil o potřebě založit vzdělávací program v českém ISKCONu, důležitým aspektem správného vykonávání oddané služby Kršnovi a procesu emancipace skutečného já je čistota a osobní hygiena. Čistota je považována za bráhmanskou vlastnost a měla by charakterizovat brahmačáriny a sannjásiny. Hygiena a

očista také zastávají důležité místo v chrámové sádhaně. Z těchto důvodů je praktická výuka čistoty a osobní hygieny důležitou součástí v bhakta programu.

Když v roce 2002 přijel Jack na farmu už jako účastník bhakta programu, odpověděl mi na otázku „*Jaké to je na bhakta programu?*“ slovy: „*Víš prabhu, bhakta program je opravdu skvělá věc. Tam se naučíš úplně všechno – počínaje správným chozením na toaletu, přes správné džapování až po používání základních filozofických bodů.*“ A když jsem se na táboře v roce 2003 setkal s účastníky bhakta programu, s nimiž jsem několik týdnů předtím v pražském chrámu pobýval, začali mi s úsměvem popisovat, jak se učili správně si čistit zuby. Aby naší diskuzi dodal na vážnosti, Derek, jeden z účastníků výcviku, se více rozpovídal o správných hygienických návycích, které by měl mít každý oddaný Kršny. Ještě dnes prý nechápe, jak mohl dříve žít tak nečistým způsobem. S odporem ve tváři dokonce zavzpomínal, jak si „*neuměl ani dojít na záchod. Člověk si tenkrát dokázal akorát rozmazat papírem exkrementy po zadku a přitom si myslel, že se očistil.*“ Tečku za naším povídáním pak udělaly Nicolasovo porovnání defekace oddaných Kršny a „*lidí, co pojídají maso*“ a jeho „*spekulace*“ o tom, že rakovina tlustého střeva je trestem právě za požívání masa.

Čistota a osobní hygiena jsou důležitými prostředky ovládnutí a regulace těla a tělesnosti. Jsou dovednostmi, ve kterých se prostřednictvím regulativní moci védské kultury mohou odkrývat podmínky a projevy života – skutečné já a vztah ke Kršnovi. Čistota a osobní hygiena jsou však i způsoby objektivizace individuálních zkušeností, které zpětně naturalizují distribuci védské kultury v sociálně-kulturním prostředí českého ISKCONu. Aby individuální zkušenosti oddaných Kršny s čistotou a osobní hygienou mohly plnit tuto svou „*existenciální funkci*“, je proto věnována značná pozornost předávání praktické znalosti o těchto somatických způsobech pozornosti v průběhu základního vzdělávacího výcviku.

V roce 2003 jsem vedl rozhovor s Andrewem, který vzpomínal na bhakta program, absolvovaný předešlý rok. Značnou část svého vyprávění Andrew věnoval Sudaršany dásovým lekcím. Takto jsme se dostali i k tématu osobní hygieny a čistoty:

„Všechny naše činnosti, které přes den vykonáváme, musí být na určité čisté úrovni, tedy v kvalitě dobra. Takže tím musíme začít už od rána, čili už ranní hygienou. Už způsob, jakým vstáváme, může ovlivnit celý náš den, jestli budeme v kvalitě dobra, v kvalitě vášně, nebo i v kvalitě nevědomosti. Už takový detail, jak si složíš spacák, má vliv na tvé vědomí.

Ranní očista je důležitá, neboť když se probudíš, tak jsi nečistý. Tělo totiž přes noc vylučuje různé nečisté látky. Takže nejdříve vytřeš vodou místo, kde jsi spal. A provádíš tu nejhrubší očistu. Jdeš na malou a velkou stranu, vyčistíš si zuby, seškrábneš si škrabkou z jazyku povlak, který se ti přes noc udělal. Jazyk totiž vylučuje různé toxiny a jedy. Před koupelí si ještě

ostříháš nehty, i když to ale není nutné dělat každý den. A teprve poté se osprchuješ, protože tyto nečisté věci nemůžeš dělat po koupeli, jinak bys ses zase znečistil. Stríhání nehtů, vlasů a chlupů jsou nečisté věci. [...]

Vstoupíš do sprchy a máš s sebou dvě gamši. Jednu máš na sobě a druhou si přehodíš přes nějaký věšák. Osprchuješ se vlažnou vodou a použiješ mýdlo. Vlažná voda z tebe smyje nečistotu více než studená. Namydlíš se a poliješ se vodou. Až vypotřebuješ vlažnou vodu, tak se začneš sprchovat studenou vodou. Studená sprcha je důležitá z toho důvodu, že si otužuješ tělo, ale zároveň voda očišťuje tvé jemnohmotné tělo v podobě myslí. Tak se probeřeš mentálně. Když si dáš totiž jenom teplou vodu, tak sice budeš čistý fyzicky, ale tvé mentální tělo nebude probrané. Sudaršana dása nám dával příklad jogínů v Ganze. Ti si nejdříve studenou vodou namočí břicho. Protože v břichu je centrum veškerých podnětů, které přicházejí z těla, nervů. Když si nejdříve namočíš břicho, tak odtud se vyšlou nervové signály do celého těla, že přijde ochlazení, a všechny části se mohou na to připravit. Hlavně se na to připraví hlava, která je nejvíce citlivá. A tímto způsobem se nikdy nenachladiš. Kdybys začal od hlavy, tak se lehce nachladiš. Takže nejdříve si namočíš břicho, pak záda, nohy, ruce – levá pravá, hrudník, obličej a nakonec vrch hlavy. To je to poslední, nejcitlivější místo.

Takto se vysprchuješ. Máš mokrou gamšu, tu si sundáš a vezmeš si suchou. Tou mokrou se utíráš. A utíráš se tak, abys ses znečistil. [Andrew vstává a předvádí, jak se utírá] Začneš touto stranou. Nejdříve si utřeš obličej. To, co je použité, posuneš. Dále hrudník, posuneš. Ruce, posuneš. Když znečistíš celou jednu strany gamši, tak ji otočíš a čistou stranou pokračuješ. Nikdy nepoužíváš část, kterou si použil, vícekrát, protože by ses zase znečistil. Takže tohle je vykoupání, které tě uvede do správného vědomí a ty jsi čistý.

Jdeš do ášramu, tam si uvážeš kopeny, gamši si dáš sušit, a provedeš další očistu v podobě nanesení tilaku. To je také příznivé, to ti očistí úplně celé tělo. Takto vypadá základní očista. Po očistě tilakem a oblečení do dhóti, přichází ta nejjemnější očista, když přicházíš do chrámové místnosti a začínáš zpívat Svaté jméno. Tím se očistíš úplně nejvíce.

Když člověk vykonává tyto činnosti každý den, tak se může dostat na úroveň kvality dobra. Cítím to a vidím to sám na sobě, jak díky hygieně a dalším věcem mám od rána lepší vědomí. Když například spěchám a neprovedu hygienu pořádně, tak mám nepříjemný pocit. Vůbec se necítím dobře z toho, jak jsem provedl očistu. [delší pauza] Prostě se dostaneš do vášně. Když odbudeš hygienu, tak pak máš takový celý den. Na něco zapomeneš, něco nedáš na své místo, zmuchláš kopeny atd. Máš prostě narušený celý den. Z toho důvodu je důležitá regulovanost a řád. To ti dá do života takovou ‚uhlazenost‘. A to ti dá lepší vědomí a ty můžeš fungovat. Ze své vlastní zkušenosti vím, že když tyto věci odbudu, tak mám celý den narušený a pak většinou něco spejsnu [udělat chybu] v praktické službě.“

Z toho přepisu Andrewova vyprávění je patrné, že hygienu a očistu obecně definuje praktická znalost a správné vykonávání. Nejde ani tak o to vědět, proč jsou zrovna nehty,

vlasý a chlupy tak nečisté, nebo co reprezentuje zrovna těchto dvanáct konkrétních míst těla, které je třeba označit symbolem boha Višnu, a co znamená slovo tilak v sanskrtu. Spíše jde o to vědět, jak zacházet s tělesnými odpady (a také to tak provádět), a o to označit si správně příslušných dvanáct míst těla hlinkou. Tuto praktickou znalost a správné vykonávání hygieny poskytl Andrewovi a mnohým dalším oddaným Kršny bhakta program, tedy především Sudaršany dásovy lekce a jejich každodenní disciplinované uvádění do praxe. Praktická znalost a správné vykonávání hygieny a očisty obecně objektivizují vtělenou zkušenost oddaného Kršny. Těžko, když se polévá začínající oddaný Kršny studenou vodou a doprovází to úpěním, vnímá sebe sama jako skutečné já, které je netělesné. Nicméně orchestrace činností a pohybů v jednotlivých sekvencích očisty je předpokladem reorientace vtělené zkušenosti konkrétně na hrubohmotné tělo i jemnohmotné tělo. Defekace, čištění zubů, stříhání nehtů, chlupů a vlasů, sprchování se teplou vodou, značení se tilakem, to vše zakládá existenciální objektivitu hrubohmotného těla. Sprchování se studenou vodou, oblékání se do indického šatu, vstup do chrámu a individuální odříkávání Haré Kršny mantry na růženci pak zakládá existenciální objektivitu mysli, inteligence i falešného ega, které lze těmito činnostmi potlačit a tak dosáhnout vědomí v kvalitě dobra. A jak nám dále připomíná Andrew, aby vědská kultura mohla být nevyhnutelnou regulací, musí být ukotvena v jeho každodenní existenci, která se tu a tam zpronevěřuje získané praktické znalosti a schopnosti hygieny a očisty obecně. Konečně, praktická znalost a správné vykonávání hygieny a očisty obecně, které Andrewovi takřkajíc přešly „do krve“ díky bhakta programu, se významně podílí na kvalitě jeho oddané služby Kršnovi v prostředí českého ISKCONu. Konkrétněji, jsou předpokladem pro jeho kvalitní a efektivní „fungování“ na farmě, kam se po absolvování bhakta programu vrátil.

Podobně jako hygiena i misijní průvod představuje somatické způsoby pozornosti, ve kterých dochází k propojování lidské existence oddaného Kršny, regulativní moci vědské kultury a sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu. Jak mi vysvětlil Gargamuni dása, harináma je spolu s distribucí iskconské literatury a prasadamu považován za hlavní nástroje sankírtanu – společného velebení Kršny. Řečeno jinak, iskconské knihy, vegetariánské jídlo obětované Kršnovi a průvody městem, ve kterých oddaní Kršny zpívají, hrají na hudební nástroje a tančí, představují nástroje misijních aktivit členů českého ISKCONu. Z pohledu zdůrazňujícího roli vědské kultury, jsou současné misijní průvody ve městech České republiky jen následováním činností Čaitanji, který je autoritativním způsobem založil a sám na nich intenzivně participoval. Kromě individuální duchovní seberealizace jsou podle

současných oddaných Kršny misijní průvody ve své dnešní podobě naplňováním Čaitanjova kazatelského záměru, aby se „*Svaté jméno Pána rozšířilo do každého města a vesnice*“.

Misijní průvody oddaných Kršny mají možnost Pražané vídat od dob pádu komunismu v Československu. V době, kdy socha sv. Václava byla stále oblepena revolučními hesly, první oddaní Kršny již zpívali, tancovali a dělali průvody na Václavském náměstí. Za dobu patnácti let po pádu komunismu se misijní průvody staly součástí denního života centra Prahy, vedle proudících davů turistů, spěchajících úředníků, značkových obchodů a rušné a hlučné dopravy. Například ve znělce zpravodajského pořadu jedné pražské soukromé televize, zaměřeného na události v hlavním městě, se objevovali v rychlém sledu žánrové obrázky ze života velkoměsta, na nichž bylo možné si všimnout i zpívajícího člena hnutí Haré Kršna na Staroměstském náměstí. Tuto „multikulturní symbiózu“ se snaží dokládat také krátký dokument *Harináma v Praze: Zpívání Haré Kršna v ulicích*, který produkovalo multimediální studio českého ISKCONu v roce 2003. Nicméně harinámy nejsou omezeny pouze na pestré, ale i lhostejné „ne-místo“ hlavního města. Oddaní Kršny z farmy, misijního centra na Moravě i z kongregačních středisek pravidelně dělají misijní průvodu ve většině větších regionálních městech České republiky.

Podobně jako veřejné kulturní festivaly či přednášky jsou harinámy v centru měst „výkladní skříní“ védské kultury. Jsou formou prezentace védské kultury, která je určená okolní společnosti. Z tohoto důvodu se klade důraz na „zevnějšek“ oddaných Kršny, kteří se na misijní průvod vydávají. Jsou to jejich těla a jejich vtělené schopnosti (zpěv, tanec, hra na hudební nástroje, gesta, vyjadřování emocí), které prostřednictvím misijního průvodu reprezentují vědomí Kršny i český ISKCON. Harináma však také plní důležitou roli v sociálně-kulturním prostředí českého ISKCONu, neboť jako forma „*kázání*“ či sankírtanu představuje jednu z důležitých činností středisek a jejich členů. Harináma je především důležitou činností pražského chrámu, který je i z tohoto důvodu hlavním ochráncem védské kultury v prostředí českého ISKCONu. Harináma však také představuje důležitý prostředek na cestě disciplinace začínajících oddaných Kršny v rámci bhakta programu.

Jak již víme, misijní průvody zaměstnávají účastníky bhakta programu pět dní v týdnu. Každý všední den (pokud nepobývají na farmě nebo na letním táboře) vyrážejí bhaktové s Gargamuniem dásou a několika dalšími oddanými Kršny z pražského chrámu do ulic hlavního města, aby zpívali Haré Kršna mantru a pochodovali do rytmu svého zpěvu a hudby.¹¹⁶ Tyto všední misijní průvody se liší od velkých (maháharináma), které se konají při

¹¹⁶ V roce 2002, v době povodní a krátce po nich, byly pravidelné misijní průvody přesunuty do měst v okolí Prahy, nebo byly zrušeny. To samé se stalo o rok dříve krátce po útocích z 11. září v New Yorku. V obou

příležitosti návštěvy některého z iskonských duchovních učitelů a kterých se účastní desítky oddaných Kršny z celé České republiky. V těchto všedních misijních průvodech jsou to právě začínající oddaní Kršny, kteří sami na sobě nesou tíhu zpěvu Haré Kršna mantry (i kohorty, zesilovače a ampliónu) a jsou vystaveni okolní společnosti tak blízko, jak to jen možné.¹¹⁷

Individuální zkušenosti účastníků bhakta programu s misijními průvody nejsou vystavěny pouze na základě získaných dovedností zpěvu, tance, hry na hudební nástroje a praktické znalosti reprezentativního vystupování na veřejnosti, kterou vysvětluje Sudaršana dása ve svých lekcích, ale i vlastní interakcí s okolím v průběhu průvodu. Disciplinující je už samotná fyzická přítomnost v průvodu. Když se oddaní Kršny seřadí podle svých rolí do průvodu a vydají se za zpěvu mantry krátkými kroky v mírného poklusu do ulic, vzniká kontrast mezi jednoduše a koordinovaností průvodu a nahodilostí a nekoordinovaností chodců na ulici. Průvod tvoří organickou skupinu, kdežto kolemjdoucí, i když v davu, se jeví pouze jako jednotlivci. Jelikož je pohyb průvodu poměrně rychlý, jen výjimečně se stává, že by kolemjdoucí ve stejném směru průvod předhonili. Automaticky tak vzniká dojem, že chodci jdou především v protisměru. Průvod je tak pro ně překážkou, která je nutí zpomalit či zastavit, ustoupit stranou, nebo jej obejít. Účastník získává pocit, že koordinovaný průvod oddaných Kršny rozráží a prodírá se neuspořádaným davem jednotlivců. Průvod také semkne oddané Kršny poměrně blízko u sebe, někdy tak blízko, že se vzájemně dotýkají, kdežto mezi průvodem a kolemjdoucími vzniká bariéra volného prostoru, jak kolemjdoucí už z dálky uhýbají, nebo se zastavují. A samozřejmě tu jsou všudypřítomné pohledy, sympatizující, posměšné, ironizující, opovrhující i odvrácené. Dispozice a schopnosti být součástí misijního průvodu, stejně jako samotná fyzická přítomnost v průvodu zakládají důležité distinkce, ze kterých koření individuální zkušenosti bhaktů jako je odlišnost, nervozita, pocit, že je všemi sledován, ale i pocity sounáležitosti, radosti a odhodlanosti. A jsou to právě tyto zkušenosti, které umožňují mobilizovat regulativní moc védské kultury a prokazovat její autenticitu a nevyhnutelnost.

Andrew se během svého vzpomínání na bhakta program vrátil i k Sudaršany dásovým lekcím o „*filozofii harinámu*“ i ke Gargamunie dásovým praktickým radám před prvním společným harinámem (rozdělení rolí v průvodu, jakou roli má „*lídr harinámu*“, v jakých

případech se totiž oddaní Kršny obávali, že by si veřejnost mohla vyložila jejich průvody ulicemi jako oslavování teroristických činů či živelné katastrofy. Jak mi vysvětlil Nárájana dása, misijní průvody se z obavy nedorozumění nedělají ve složitých situacích, do kterých se dostane sekulární společnost.

¹¹⁷ V průběhu tří měsíců bhakta programu, kdy účastníci pobývají v chrámu či krátkodobě v dalších střediscích, je pro ně harináma (a cesta do centra města ve veřejné hromadné dopravě) jedinou přímou interakcí s okolní sekulární společností.

problematických případech je třeba se na něj obrátit atd.). Většinou ale rozebíral své zkušenosti z misijních průvodů:

„Když jsem měl špatné vědomí, tak z harinámu byla spíš taková vycházka po městě. To se mi stávalo ještě když jsem byl před bhakta programem na farmě a kolem mě byla jenom pole. Město pak pro mě byla docela velká změna.

Ve městě je hrozný nátlak na smysly. Na farmě jsem v přírodě a mé smysly nejsou tak rozrušeny. Navíc na farmě vidím ty samé mátádží, které jsou slušně oblečené. Ale město na mne útočí tunami zbytečných smyslových objektů, ženy chodí téměř nahé a všude jsou nějaké reklamy. Je to těžké, protože oči všechno zaznamenávají – tamhle je drahé auto, támhle zase jiná drahá věc. Tohle jsem občas míval i na bhakta programu. Musel jsem to překonat a soustředit se na zpěv a hudbu.“

Podobně mluvil o misijních průvodech i Derek, krátce poté, co jsme se vrátili z centra:

„Harináma záleží na nás. Může nás jít třeba jenom pět, ale když budeme zpívat mahámantru pozorně, pokud na ni budeme mít fixované vědomí, tak nás to očišťuje od smyslového požitku. A to je důležité. Celé město je o smyslovém požitku. Je to místo vášně a nevědomosti. Ve městě působí materialistická propaganda, která ti říká, že si máš užívat a že všechno máš dělat jen pro potěšení svých smyslů. Na to se člověk musí připravit. Musíš si uvědomit, že zpívání mahámantry a harinám nám dal Čaitanja Mahaprabhuu, abychom se očistili a abychom mohli očistit všechny ty, kteří nás vidí a slyší.“

Pro Andrewa i Dereka je harináma v centru města zkouškou schopnosti ovládat své smysly. Kontaktem prostřednictvím misijního průvodu se sekulární společnosti však také získala na existenciální objektivitě nutnost disciplinace vlastních smyslů, kterou vyžaduje vědecká kultura jako základ pro emancipaci skutečného já. V misijním průvodu nedochází k potlačení Andrewova či Dereka těla a tělesnosti, nýbrž k jejich ovládnutí a reorientaci. Zkušenosti s fyzickým zapojením do misijního průvodu tak ideálně mohou být objektivizovány jako vyšší chuť, tedy jako emoce poskytující další nezvratný důkaz pro existenci skutečného já. Zároveň je z Andrewových a Derekových slov patrné, že schopnosti a vtělené dispozice umožňující oddaným Kršny aktivně se účastnit misijního průvodu, existenciálně ukotvují distinkce mezi světem vědecké kultury a okolní sekulární společnosti. Harináma umožňuje nejen uchopit, ale i distancovat se od „života ve vášni a nevědomosti“, od společnosti, která odmítla boha a která slouží nedokonalým lidským smyslům plodícím jen utrpení. Tančící a zpívající oddaní Kršny takto nalézají v misijním průvodu způsob, jak vyjádřit vlastními těly jakou společnost potřebují a o jaké sní.

Konečně bhakta program se svými misijními průvody, v nichž začínající oddaní Kršny se učí formovat a disciplinovat emoce jako jako je vyšší chuť a spontánní oddaná láska ke

Kršnovi, je důležitým prostředkem reprodukce uspořádání současného sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu. Budou to totiž ti bhaktové, kteří projevují nejvíce vyšší chuti, kdo nastoupí na brahmačáří výcvik a získají tak výsadní přístup k védské kultuře. Zkušenosti bhaktů, které získali z misijních průvodů v průběhu základního disciplinačního programu, tak představují nutný základ i pro to, aby později jako brahmačářini mohli efektivně vykonávat misijní činnost, především distribuci iskconské literatury. Osobní fyzická čistota i schopnost vstupovat do interakcí s okolní společností prostřednictvím misijních činností pak budou důležitou součástí jejich symbolického kapitálu v rámci českého hnutí Haré Kršna.

* * *

V této kapitole jsme se pokusili prozkoumat intimní vztah, který existuje mezi regulativní mocí védské kultury, sociálně-kulturním prostředím českého ISKCONu a vlastní existencí oddaných Kršny. Nejdříve jsme se zaměřili na popsání jednotlivých středisek a projektů současného českého ISKCONu a také na vztahy mezi oddanými Kršny podle jejich angažovanosti v jednolitéch střediscích a projektech. Následně jsme se věnovali událostem, které významnou měrou přispěly ke způsobu organizace jednotlivých středisek, vytváření jednotlivých projektů i k pojmání osobitosti jednotlivých oddaných Kršny v sociálně-kulturním prostředí. Zjistili jsme, že současné sociálně-kulturní prostředí českého ISKCONu je orientováno podle střediska pražského chrámu; podle činností, které oddaní Kršny z pražského chrámu vykonávají; i podle vtělených dispozic a schopností, kterými jsou oddaní Kršny z pražského chrámu obdařeni. A zjistili jsme, že pro orientaci sociálně-kulturní prostředí je rozhodující míra začlenění do védské kultury a schopnost védskou kulturu uplatňovat. Následně jsme se zaměřili na bhakta program jako na základní disciplinační výcvik, ve kterém dochází k objektivizaci individuálních zkušeností začínajících oddaných Kršny. A zjistili jsme, že tento základní disciplinační výcvik nejen umožňuje pracovat s individuálními vtělenými zkušenostmi začínajících oddaných Kršny, nýbrž na jedné straně v jejich existenci zakládá intimnost a autentičnost védské kultury, na straně druhé prostřednictvím jejich existence umožňuje reprodukovat rozložení sociálně-kulturního prostředí českého ISKCONu.

Závěr: Posvátné já

Proč jsem se v této práci pokusil popsat a interpretovat způsoby vztahování se k lidskému tělu a k tělesnosti u členů hnutí Haré Kršna v České republice? Na tuto otázku mohl čtenář nalézt v textu dvě odpovědi.

Zprv mě k zájmu o tělo a tělesnost přivedly sociální a humanitní práce pojednávající o ISKCONu. Jak jsem se snažil ukázat v 1. kapitole, pro tyto práce je typické, že pokládají ISKCON za konkrétní projev náboženství obecně. Řečeno jinak, tyto práce staví na určitém univerzalistickém pojetí náboženství, které umožňuje u konkrétního fenoménu předpokládat a následně odhalit jeho náboženskost. Viděli jsme, že symbolistní perspektiva, která esencializuje náboženství jako kolektivně sdílený systém významů uložených v posvátných symbolech, rozumí ISKCONu jako nábožensky definované subkultuře dnešního Západu; jako nábožensky artikulovanému konceptuálnímu rámci indických kulturních kořenů i jako revitalizačnímu hnutí, jež usiluje o reformulaci určitých náboženských významů hinduismu. Viděli jsme, že institucionální perspektiva, která esencializuje náboženství jako formu sociálního uspořádání zbožňující sebe sama, rozumí ISKCONu jako novému náboženskému hnutí, které na základě své organizace a stratifikace vytváří legitimizace posvátna (od způsobů misijních aktivit usilujících o šíření vědomí Kršny až po kolektivní identitu členů ISKCONu jako oddaných Kršny). A viděli jsme, že perspektiva kognitivně-emocionálního individualismu, která esencializuje náboženství jako potřebu vnitřního já jednotlivce vstoupit do vztahu s nadpřirozeným, rozumí ISKCONu jako náboženskému hnutí, jehož členové sdílí stejné psychické charakteristiky anebo transformovali niterné vědomí sama sebe.

Z teoretického hlediska lidské tělo a tělesnost pro mne představovaly východisko, jak se dívat na hnutí Haré Kršna, aniž bych předjímal jeho náboženskost. Umožnily mi zaměřit se na existenciální ukotvení symbolického, institucionálního i psychického v rámci českého ISKCONu. Nicméně jak jsem se snažil osvětlit ve 2. kapitole, existence lidského těla a tělesnosti je uchopitelná za předpokladu, že se současně soustředíme na zakoušení, jednání a moc/vzdor.

Za druhé mě k zájmu o tělo a tělesnost přivedli samotní oddaní Kršny v České republice. Jak jsem se snažil ukázat ve 3. kapitole, od prvních dnů výzkumu jsem byl konfrontován s výpověďmi oddaných Kršny, ve kterých tematizovaly vlastní tělo a tělesnost, a také jsem byl konfrontován s činnostmi, které se lidského těla a tělesnosti úzce dotýkaly. Lidské tělo a tělesnost jako nevyhnutelný základ existence se pro mne staly klíčem k

uchopení vědomí Kršny, protože být oddaným Kršny znamená investovat do ISKCONu vlastní holý život.

Etnografický zájem o tělo a tělesnost mě dovedl k zamyšlení nad tím, jak by bylo zavádějící pojímat náboženskou konverzi u oddaných Kršny jako příběh, který umožňuje v momentě promluvy transformovat niterné pojmání sebe sama a ustanovovat významy jako smysluplné. Etnografický zájem o tělo a tělesnost mi také vyjasnil, že je zavádějící pojímat náboženskou konverzi u oddaných Kršny jako sled „skutečných“ událostí, které vrcholí začleněním se do organizační struktury ISKCONu nebo iniciačním rituálem, který stvrzuje víru v systém sdílených významů vědomí Kršny. Místo toho jsem prostřednictvím etnografického materiálu mohl ukázat, jak se v případě oddaných Kršny spíše jedná o „konverzi existence“, tedy o nejistý, nejednoznačný a neukončený proces, ve kterém znalosti, schopnosti a zkušenosti lidského těla a tělesnosti ustanovují objektivitu posvátných významů, jejich distribuci v rámci sociálního uspořádání ISKCONu, a které ustanovují objektivitu dualistického pojetí osoby. Každodennosti jako hygiena, odříkávání mantry na růženci, zpěv a tanec v ulicích měst či tvrdá manuální práce představují orientační procesy, které oddaným Kršny umožňují tuto transformaci uchopit a formulovat.

V této práci jsem se snažil ukázat, že život oddaného Kršny v českém ISKCONu je především o posvátném já. Co tím myslím? Spolu s Csordasem (1994a; 2004) posvátným já označuji procesy orientace lidského aktéra ve světě, které mu prostřednictvím lidského těla a tělesnosti umožňují vtahovat se k sobě samému i ke svému okolí tím způsobem, že postuluje existenci radikálně Jiného. Radikálnost Jiného spočívá v jeho nepoškozenosti/odškodněnosti/imunitě (Derrida 2003) ale i svrchovanosti¹¹⁸. Já pak není ani substancí ani entitou, nýbrž dopředu nerozhodnutou kapacitou (znalostmi, schopnostmi a [ne]mocí lidského těla a tělesnosti) konstituovat a přivlastňovat si svět. Já je pouze orientačním procesem, ve kterém dochází k tematizaci světa a k objektivizaci *já* jako osoby, myslí, těla atd. (Csordas 1994c) Posvátné já tedy umožňuje tematizovat nadpřirozené, božské, posvátné, zjevené, a především objektivizovat *já* jako skutečné já/duši. Nachází-li Csordas (1994c) procesy posvátného já v rituálním uzdravování u amerických charismatiků, pak tato práce ukazuje, že identické procesy posvátného já konstituují oddaní Kršny především v kíršanu, džapa meditaci, misijních průvodech a komplexněji v denním režimu sádhany.

Ve 4. kapitole jsme díky kíršanu a džapa meditaci měli možnost vidět etnografický

¹¹⁸ Jak připomíná Agamben (1998), latinské sacer původně nemělo nic společného s religio. Jednalo se o právní termín, který označoval svrchovanou moc vládce nad trváním lidského života. Homo sacer označoval člověka, kterého bylo možné beztrestně zabít, aniž by byla spáchána vražda, zároveň však jeho smrt nemohla být pokládána za formu oběti (bohům).

příklad posvátného já u českých oddaných Kršny. Viděli jsme, že dualistické pojetí osoby, jehož součástí je objektivizace skutečného já/duše, získává svou existenciální nevyhnutelnost ze způsobů zapojení lidského těla a tělesnosti. Zpěv, tanec a polohlasné odříkávání jsou orientační procesy lidského těla a tělesnosti, které objektivizují individuální zkušenosti jako hrubohmotné tělo, jemnohmotné tělo a skutečné já/duši. Zároveň však tematizují to, co jsme nazvali védskou kulturou. Tedy tematizují skutečné podmínky a projevy lidské existence, které pocházejí od boha Kršny a zpřístupňují se v komunitě jeho oddaných služebníků. Viděli jsme, že posvátné já plní důležitou funkci i v uchopení samotného boha Kršny, doby zlatého věku védské kultury, zjevených posvátných textů i další iskonské literatury a v uchopení autority iskonských duchovních učitelů i pokročilých oddaných Kršny. Ve védské kultuře jsme proto neviděli pouze kolektivně sdílený systém posvátných významů, nýbrž regulativní moc, která se soustřeďuje na ovládání a regulaci lidského těla a tělesnosti, čímž přispívá k autentičnosti posvátného já.

V 5. kapitole jsme viděli na etnografickém příkladu života účastníků bhakta programu další důležitý aspekt posvátného já u českých oddaných Kršny. Podřizování se dennímu režimu, získávání praktické znalosti a schopnosti hygieny či účast na misijních průvodech v centru hlavního města opět objektivizují individuální zkušenosti začínajících oddaných Kršny jako hrubohmotné tělo, jemnohmotné tělo a skutečné já/duši. Jelikož však jsou součástí základního disciplinačního programu, umožňují syntetizovat skutečné podmínky a projevy lidské existence vyplývající z védské kultury a sociálního uspořádání českého ISKCONu. Posvátné já plní důležitou funkci pro zachování organizace českého ISKCONu v čele s pražským chrámem, pro reprodukci činností a aktivit spojených s jednotlivými středisky i pro rozpoznání odlišností mezi jednotlivými oddanými Kršny. V českém ISKCONu jsme proto neviděli pouze náboženskou formu sociálního uspořádání, která produkuje legitimizaci posvátna, nýbrž sociální pole, které se orientuje na základě distribuce védské kultury a které integruje lidské tělo a tělesnost do samých základů svého uspořádání. Vzdělávací program českého ISKCONu, především bhakta program, pak představuje disciplinární moc, která tím, že se soustřeďuje na zefektivňování zapojení oddaných Kršny do sociálního pole českého ISKCONu, přispívá na intimnosti a spontánnosti posvátného já.

Systém významů, způsob sociálního uspořádání, vztahování se k niternému pojmání sama sebe, to vše charakterizuje hnutí Haré Kršna a to vše lze svým způsobem pokládat za konkrétní projev náboženství obecně. Nicméně v této práci jsem se pokusil ukázat, že tyto projevy nevyhnutelně staví na specifickém způsobu vztahování se k lidskému tělu a tělesnosti, který utváří posvátné já. Posvátné já primárně nevyžaduje víru, ale intimnost v zakoušení.

Nevyžaduje hbitou orientaci v pavučinách významů teologických konceptů, ale autentičnost činů. A nevyžaduje útěk od světa, ale spontánnost v ovládnání a podrobování se.

Reference

I. Literatura

- Agamben, G. 1998.** *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T. 1993.** *Genealogies of Religion: Discipline and Reason in Christianity and Islam*. Baltimore – London: John Hopkins University.
- Asad, T. 1997.** Remarks on the Anthropology of the Body. In *Religion and the Body*, edited by S. Coakleyová, pp.42-52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benthall, J. 1975.** A Prospectus. In *The Body as a Medium of Expression*, edited by J. Benthall and T. Polhemus, pp. 5-12. New York: E.P. Dunton.
- Benthall, J. – Polhemus, T. (eds.) 1975.** *The Body as a Medium of Expression*, New York: E.P. Dunton.
- Bhakta Program 2004. 2004.** *Náma-hatta IX*, 2:16-17.
- Bhakti Vikasa Swami, 1990.** *Brahmacarya in Krsna Consciousness: A Brahmachari Reader*. Bombay: Shree Nagesh Mudranalaya.
- Bhaktijóga. 1995.**
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1972.** *Bhagavadgita: As It Is*. Courtesy of the Bhaktivedanta Book Trust International, www.Krishna.com.
- Bhaktivedanata Swami Prabhupada, 1973.** *Spiritual Advice to Businessmen*. <http://www.salagram.net/MaterialProblemsSpiritualSolutionspage.htm#Spiritual%20Advice%20to%20businessmen> (27. 12. 2004).
- Bhaktivedánta Svámí Prabhupáda, 1979.** *Śrī Iṣopaniśád*. BBT.
- Bhaktivedánta Svámí Prabhupáda, 1985.** *Vědecké poznání duše*. BBT.
- Bhaktivedánta Svámí Prabhupáda, 1992.** *Krṣṇa*. BBT.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1997.** *Nectar of Instruction*. BBT.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1999.** *The Path of Perfection*. BBT.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, n.d.** *Srimad Bhagavatam, Canto I – XII*. Courtesy of the Bhaktivedanta Book Trust International, www.Krishna.com.
- Blacking, J. (ed.) 1977.** *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Bourdieu, P. 1977.** *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bourdieu, P. 1984.** *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, translated by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. 1990.** *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. 2000 [1998].** *Nadvláda mužů*. Přeložila Věra Dvořáková. Prague: Karolinum.
- Brooks, C. R. 1989.** *The Hare Krishnas in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, P. 2000 [1988].** *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Přeložila Eva Lajkepová. Brno: CDK.
- Božovský, R. 2004.** Diváky zaujal chrámový tanec. *Kladensko*, 28. února.
- Comaroff, J. 1985.** *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. – Comaroff, J. 1992.** Bodily Reform as Historical Practice. In their *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 69-91. Boulder: Westview Press.
- Csordas, T. J. 1990.** Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18, 2:5-47.
- Csordas, T. J. 1993.** Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8, 2:135-156.
- Csordas, T. J. 1994a.** *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Csordas, T. J. (ed.) 1994b.** *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, T. J. 1994c.** Self and Person. In *Handbook of Psychological Anthropology*, edited by Philip K. Bock, pp. 331-350. Westport – London: Greenwood Press.
- Csordas, T. J. 1999.** The Body's Career in Anthropology. In *Anthropological Theory Today*, edited by H. Moore, pp. 172-205. Cambridge: Polity Press.
- Csordas, T. J. 2004.** Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology* 45, 2:163-185.
- Daner, F. J. 1976.** *The American Children of Krsna: A study of the Hare Krishna Movement*. Beverly Hills: Sage.
- Derrida, J. 2003.** *Víra a vědění*. Přeložil Pavel Bartošek. Praha: Mladá fronta.
- Douglas, M. 1970.** *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Douglas, M. 1982 [1970].** *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Douglas, M. 1996 [1973].** *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London and New York: Routledge.
- Douglas, M. 2002 [1966].** *Purity and Danger*. London and New York: Routledge.

- Dvořáková, D. 1998.** Individuálně a sociálně psychologické aspekty vybraných stoupenců hnutí Haré Kršna v podmínkách české společnosti 90. let XX. století. *Československá psychologie XLII*, 3:280-283.
- Eck, D. 1998.** *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press. 3rd Edition.
- Fárek, M. 2001.** Gurukula jako zkouška. *Dingir*, 2:20-22.
- Fisher, S. 1978.** Body Image. In *The Body Reader: Social Aspects of the Human Body*, edited by T. Polhemus, pp. 115-121. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1990 [1979].** *History of Sexuality: Volume I*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. 1999 [1976].** *Vůle k vědění: Dějiny sexuality I*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, M. 2003a [1984].** *Užívání slasti: Dějiny sexuality II*. Přeložili Karel Thein, Natálie Darnadyová a Josef Fulka. Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, M. 2003b [1984].** *Péče o sebe: Dějiny sexuality III*. Miroslav Petříček, Ladislav Šerý a Josef Fulka. Praha: Herrmann a synové.
- Geertz, C. 2000 [1973].** *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Přeložili Hana Červinková, Václav Hubinger a Hedvika Humlíčková. Praha: Slon
- Gordon, J. 1989.** Psychiatry and Krishna Consciousness. In *Krishna Consciousness in the West*, edited by D. G. Bromley and L. D. Shinn, pp. 238-254. London and Toronto: Associated University Press.
- Hirschkind, Ch. 2001.** The Ethics of Listening: Cassette Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 28, 3:623-649.
- Hopkins, T. 1989.** The Social and Religious Background for Transmission of Gaudiya Vaisnavism to the West. In *Krishna Consciousness in the West*, edited by D. G. Bromley and L. D. Shinn, pp. 35-54, London and Toronto: Associated University Press.
- Indradjuma Svámí, n.d.** Deník kazatele na cestách: Sladké kirtany v Jižní Africe. *Náma-batta* 6, 8:7-11
- Jackson, M. 1983a.** Knowledge of the Body. *Man* 18, N.S., 2:327-345.
- Jackson, M. 1983b.** Thinking through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis*, 14:127-146.
- Jaffee, M. 1997.** A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge, and the Living Texts of Oral Torah. *Journal of the American Academy of Religion* 65, 3:525-550.

- Judah, J. S. 1974.** *Hare Krishna and the Counterculture*. New York – London: John Wiley and Sons.
- Katz, J. – Csordas, T. J. 2003.** Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology. *Ethnogprahy* 4, 3: 275–288.
- Klepal, J. 2001.** Pražské společenství Kristovo: Etnografický popis institucionalizace náboženské komunity. *Postupová práce*. Praha: FF UK.
- Krřnavalli dévi dásí, 1998.** Představujeme vám Krřnův dvůr. *Náma-hatta IV*, 6:12-16.
- Lederman, C. 1994.** The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by T. J. Csordas, pp. 183-197. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lock, M. 1993.** Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22:133-155.
- Lock, M. – Schepher-Hughes, N. 1996.** A Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Disciple and Dissent. In *Handbook of Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, edited by C. F. Sargent and T. M. Johnson, pp. 41-70. Westport – London: Greenwood Press, 2nd Edition.
- Luhrmann, T. M. 2001.** *Of Two Minds: An Anthropologist Looks at American Psychiatry*. New York: Vintage Books.
- Lužný, D. 1999.** Sociálně-ekologické prvky v hnutí Haré Krřna. *Religio VII*, 2:189-198.
- Manifest vědomí Krřny. 1994.** *Náma-hatta 1*, 1:::4-5.
- Mauss, M. 1979 [1950].** Techniques of the Body. In his *Sociology and Psychology: Essays*, translated by Ben Brewster, pp. 95-123. London: Routledge and Kegan.
- Merleau-Ponty, M. 2002 [1945].** *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith. London and New York: Routledge.
- McGuire, M. 1990.** Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 3:283-296.
- Mrázek, M. 2000.** *Děti modrého boba: Tradice a současnost hnutí Haré Krřna*. Praha: Dingir.
- Náma-hatta seminář 1995. 1995.** *Náma-hatta II*, 1:16.
- Nettleton, S. – Watson, J. (eds.) 1998.** *Body in Everyday Life*. London: Routledge.
- Ots, 1994.** The Silenced Body – The Expressive *Lieb*: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by T. J. Csordas, pp. 116-136. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parusníková, Z. 2000.** Biomoc a kult zdraví. *Sociologický časopis* 36, 2:131-142.
- Polhemus, T. 1975.** Social Bodies. In *The Body as a Medium of Expression*, edited by J. Benthall and T. Polhemus, pp. 13-35. New York: E.P. Dunton.

- Polhemus, T. (ed.) 1978.** *The Body Reader: Social Aspects of the Human Body*. New York: Pantheon Books.
- Rambo, L. R. 1993.** *Understanding Religious Conversion*. New Haven and London: Yale University Press
- Rochford, E. B. 1985.** *Hare Krishna in America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rochford, E. B. 1987.** Dialectical Processes in the Development of Hare Krishna: Pension, Public Definition, and Strategy. In *The Future of New Religious Movements*, edited by D. G. Bromley and P. E. Hammond, pp. 109-122. Mercer University Press.
- Rochford, E. B. 1989.** Factionalism, Group Defection, and Schism in the Hare Krishna Movement. *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 2:162-179.
- Rochford, E. B. 1999.** Education and Collective Identity: Public Schooling of Hare Krishna Youths. In *Children in New Religions*, edited by S. J. Palmer and C. E. Hardmann, pp. 29-50, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rochford, E. B. 2000.** Demons, Karmies, and Non-devotees: Culture, Group Boundaries, and the Development of Hare Krishna in North America and Europe. *Social Compass* 47, 2:169-186.
- Rochford, E. B. 2001.** Accounting for Child Abuse in the Hare Krishna: Ethnographic Dilemmas and Reflections. In *Toward Reflexive Ethnography: Participating, Observing, Narrating*, eds. D. G. Bromley and L. F. Carter, pp. 157-179, JAI Press.
- Sadápúta dása, 2001.** Vesmír z pohledu Véd. Náma-hatta VII, 3:6-13.
- Satsvarúpa dása Gósvámí 2001.** *Prabhupáda*. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Scheper-Hughes, N. – Lock, M. 1987.** The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1:1-60.
- Scheper-Hughes, N. 1992.** *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. 1994.** Embodied Knowledge: Thinking with The Body in Critical Medical Anthropology. In *Assessing Cultural Anthropology*, edited by Robert Borovsky, pp. 229-242. New York: McGraw-Hill.
- Shilling, C. 1993.** *Body and Social Theory*. London: Sage.
- Shinn, L. D. 1987.** *The Dark Lord: Cult Images and the Hare Krishnas in America*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Squarcini, F. 2000.** In Search of Identity within the Hare Krishna Movement: Memory, Oblivion and Thought Style. *Social Compass* 47, 2:253-271.
- Strathern, A. J. 1996.** *Body Thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Stromberg, P. G. 1993. *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, B. S. 1991. Recent Development in the Theory of the Body. In *The Body: Social Process and Cultural Theory*, edited by M. Featherstone, M. Hepworth, and B. S. Turner, pp.1-35. London: Sage.

Turner, B. S. 1992. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.

Turner, B. S. 1996. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage Publications, 2nd Edition.

Turner, T. 1994. Bodies and Anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas J. Csordas, pp. 27-47. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, T. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10, 2:143-170.

Védská Indie viděná z vesmíru. 2000. *Náma-batta VII*, 1:20-21.

Williams, R. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana/Croom Helm.

Williams, R. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Vojtíšek, 2001. Faktor času v hnutí Haré Kršna. *Dingir*, 3:5-9.

Waquant, L. 2002. Pierre Bourdieu. Biograf, 27:67-83.

Wacquant, J. D. – Bourdieu, P. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press.

Weiss, A. – Comrey, A. 1987a. Personality Characteristics of Hare Krishnas. *Journal of Personality Assessment* 51, 3:399-413.

Weiss, A. – Comrey, A. 1987b. Personality and Mental Health of Hare Krishnas Compared with Psychiatric Outpatients and 'Normals'. *Personality and Individual Differences* 8, 5:721-730.

Weiss, A. – Mendoza, R. 1990. Effects of Acculturation into the Hare Krishna Movement on Mental Health and Personality. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 2:173-184.

Zákon č. 3/2002 Sb. o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností. Ministerstvo Kultury ČR, <http://www.mkcr.cz/article.php?id=569> (15.9.2003)

Zpívejte Haré Kršna a buďte šťastní, 1990. BBT.

II. Internetové zdroje a média

Bhakta Ezequiel, (dir.) 2003. *Harinam in Prague: The Chanting of Hare Krishna in the*

Street. 25 min. Veda Vision Studio.

The International Society for Krishna Consciousness, www.iskcon.com

Krejčí, A. (prod.) 1990. *Hare Kršna*. 20 min. Studio Pegas.

Krišnúv svět, www.krisnuvsvet.wz.cz

Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny – hnutí Haré Kršna, www.harekrsna.cz

Petice Haré Krišna oddaných, www.krsna.wz.cz/hlavni_c.htm

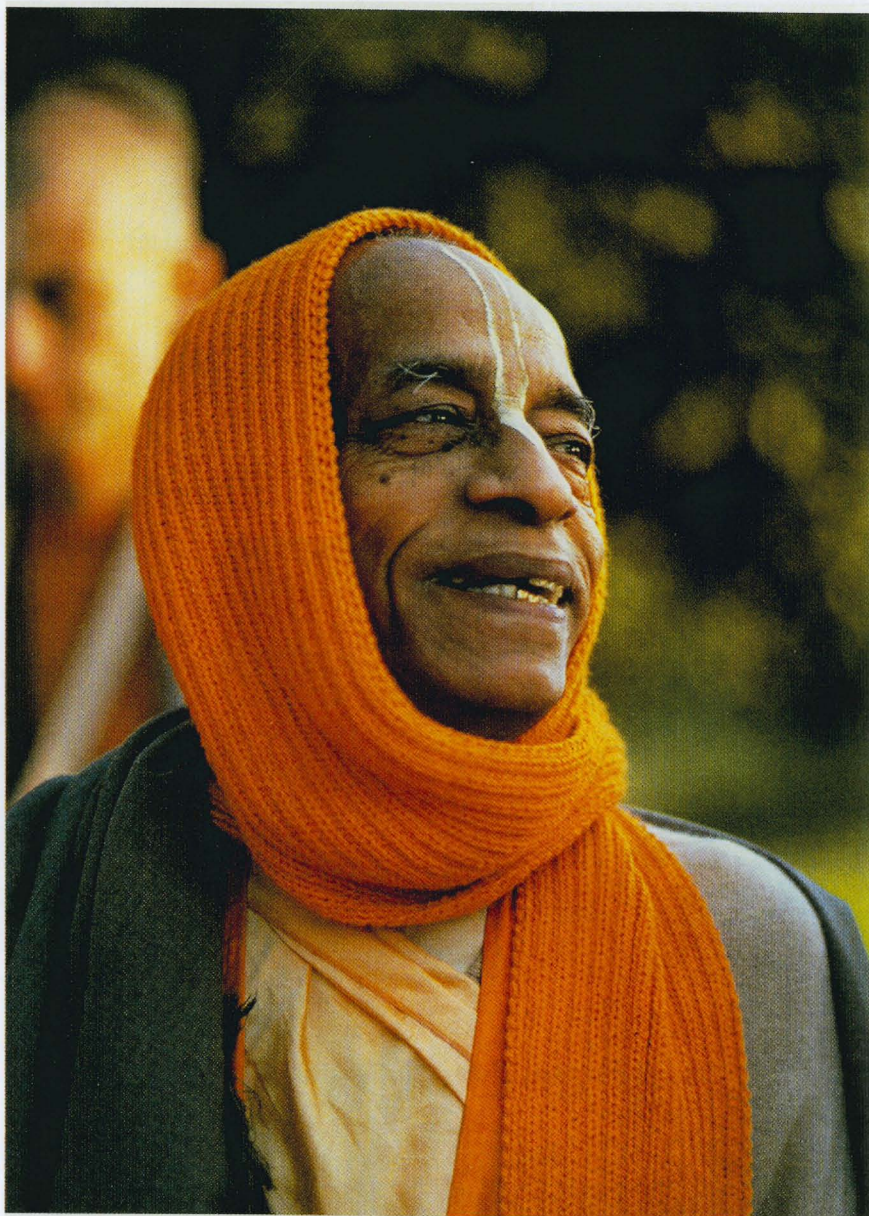
Rozhovor. 1996. *Snídaně s Novou*, TV Nova.

Růžička, R. (rep.) 1996. *Hare škola. Na vlastní oči*, TV Nova.

Samsara: Within and Beyond Time and Space, www.veda.harekrsna.cz/samsara/index.htm

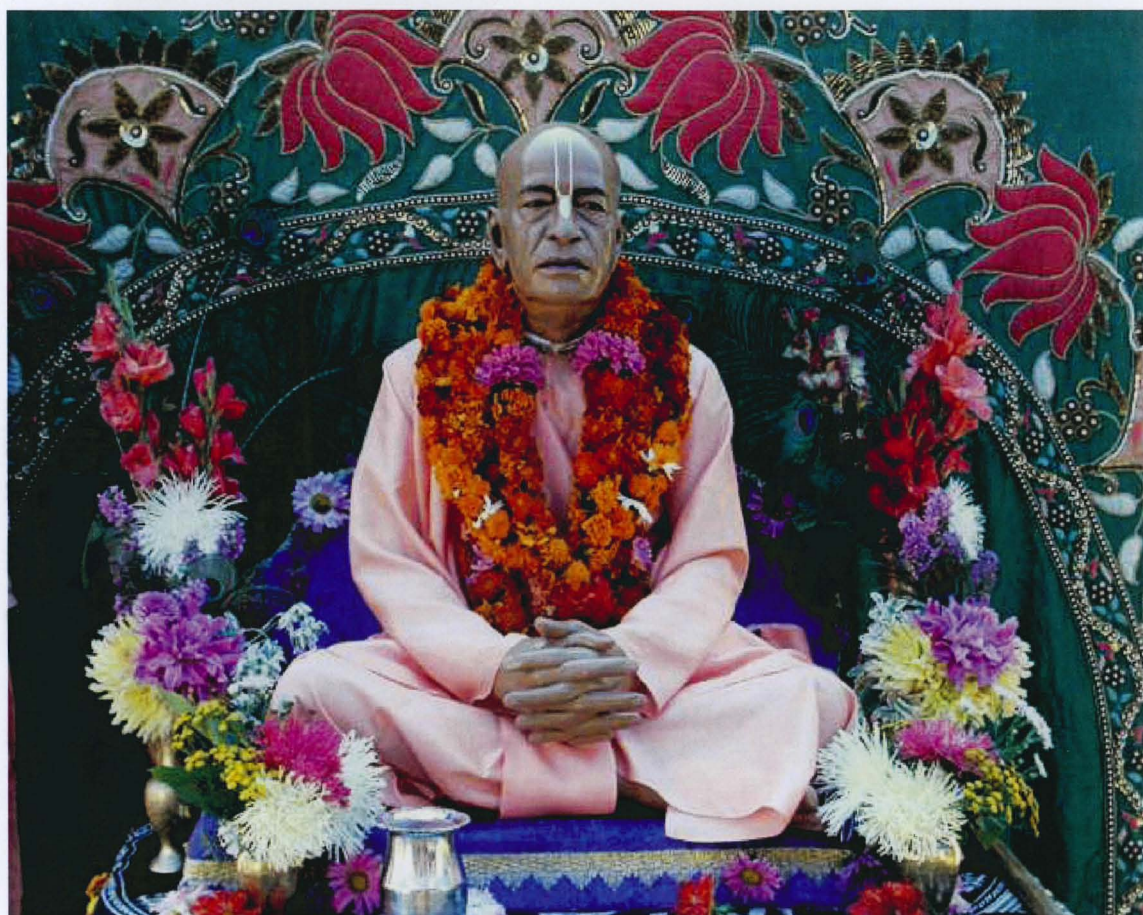
Obrazové přílohy

Obrázek I



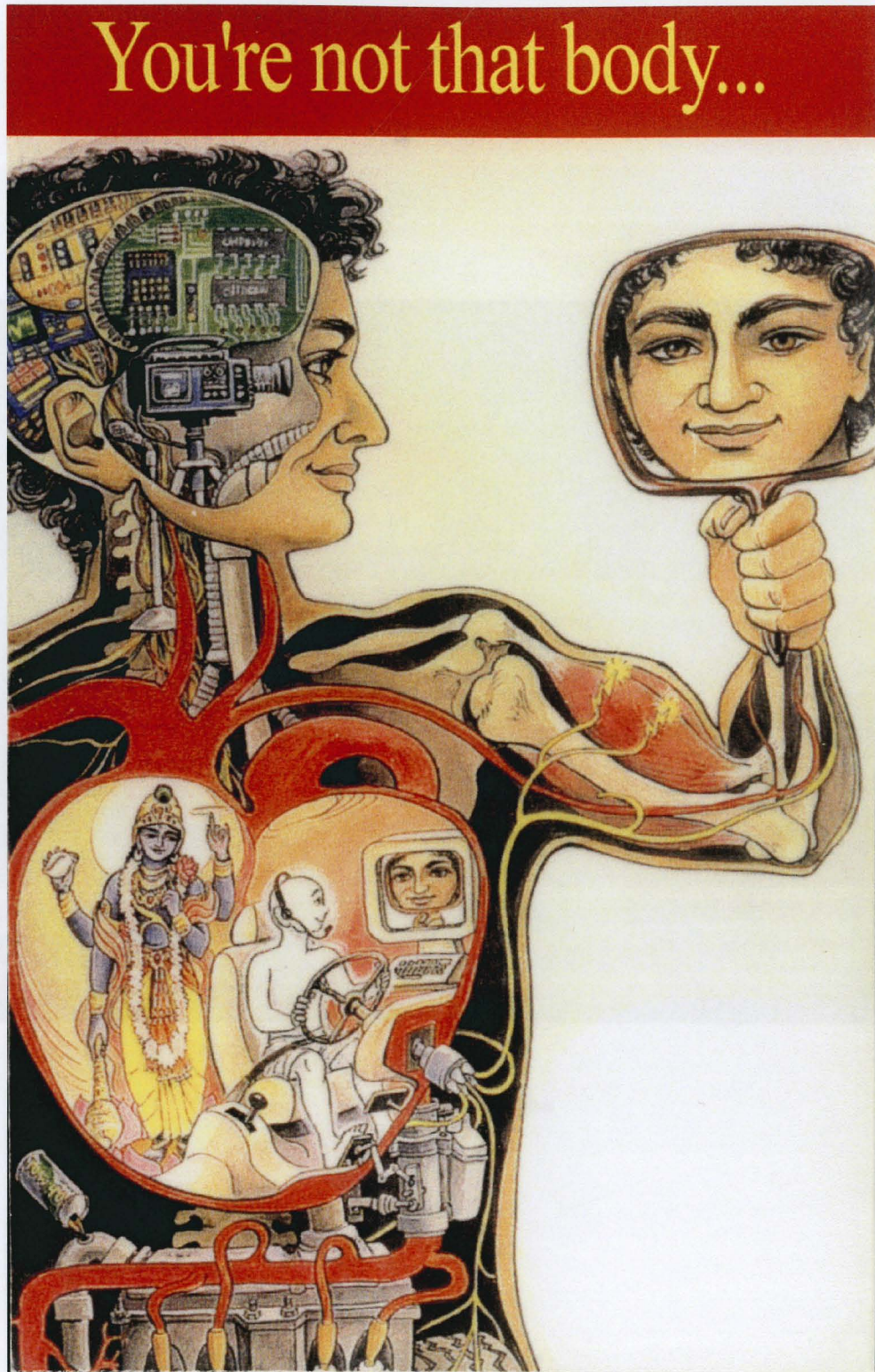
Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda

Obrázek II



Múrti Bhaktivédánty Svámína Prabhupády

Obrázek III



Nejsi toto tělo!

Obrázek IV



Kršna a Rádha

Obrázek V



Nadduše

Ti kvality hmotné přírody

Obrázek VI



Tři kvality hmotné přírody

Obrázek VII



Sansára – koloběh rození a umírání

Obrázek VIII



Reinkarnace a formy těl

Obrázek IX



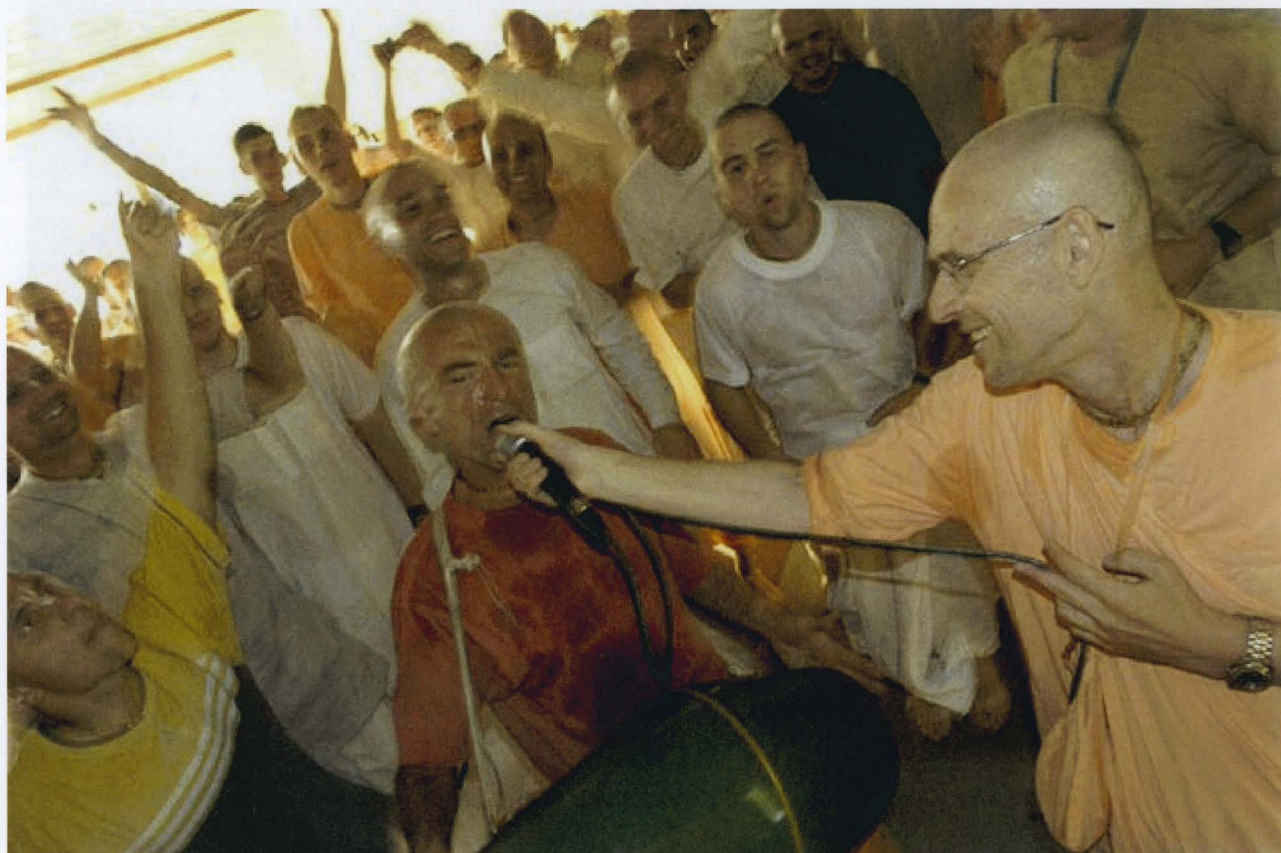
Střídání forem mužského těla

Obrázek X



V pekle

Obrázek XI



Božstva Caitanyji a Nitya-gaurāji v pražském chrámu

Kirtan

Obrázek XII



Božstva Čaitanji a Nitjánandy z pražského chrámu

Obrázek XIII



Příprava před misijním průvodem

(foto autor)

Obrázek XIV



Distribuce literatury během misijního průvodu

(foto autor)

Obrázek XV



Harināma I

(copyright © The Bhaktivedanta Book Trust International, Inc., www.krishna.com)



Harināma II

(foto autor)

English Summary

“I Am not this Body”: Body and Sacred Self among Hare Krishnas in the Czech Republic

Keywords: body and self, Hare Krishna movement, religious movement in the Czech Republic, anthropology of body, anthropology of religion, mindful body

Since the 1990s the question of religious “cults”, “sects” and “new religious movements” (NRMs) generally, which entered the social space of the Czech post-communist state with a desire to obtain rights and authorities that the state legislation has ordinarily circumscribed to historically recognized churches and religious groups, has been debated. These debates met an increase in the precautions of state policies, redefining a relationship between the state and religion. These debates also met an increase in anti-cult movements, founded by ex-members of NRMs together with theologians, psychiatrists, and social workers, who attempt to reveal and neutralize the “unhealthy control” and “pathological personality disorders” among NRM members. And finally, these debates met an increasing interest in different academic fields where scholars discovered in NRMs a new subject for both their theoretical speculations and empirical researches.

Scholars have mainly considered the issue of defining NRMs, the issue of their proper typologization, and, more empirically, the issue of forming ideational and ideological systems of NRMs. The nature of these religious and “pseudo-religious” systems has been discussed predominantly, followed by debates about how various concepts of these systems are related, and how these systems in general or concepts in particular affect members’ thoughts and beliefs. The significant part of more empirically oriented studies represents analyses of narrative self-presentation of NRM members and their religious conversion. It seems, however, that the academic research of NRMs in the Czech Republic has underestimated the question of (religious) practice, which is concerned with the ways social disciplines produce and authorize discourses, the ways in which selves are required to respond to those discourses, the ways in which discourses are accumulated and distributed (Talal Asad). What is, for example, underrepresented in research agenda, is the study of NRMs members’ everyday activities, the study of mechanisms of embodiment of ideational and ideological systems as well as the unbiased study of NRM members’ personhood. It may be assumed that a reason for these analytic shortcomings is not only the paradigm of religion as an enclosed system of meanings, as institution projecting itself into the domain of sacred, or as privatized beliefs but also an insufficient interest in ethnographic fieldwork and qualitative methodology in general.

This work concerns the methods adopted by the members of the Hare Krishna movement in the Czech Republic regarding their relationship with their body and embodiment, as well as with bodies and embodiment of others. Based on ethnographic data collected in the period of 2001 – 2004, I am attempting to demonstrate how experience, practice and discourse of members of the Hare Krishna movement regarding bodies and embodiment are constitutional for their sacred self. Together with Thomas Csordas by the sacred self (which I consider to be a theoretical construct rather than an empirical reality) I mark the orientational processes of the being-in-the-world, which enable social agents to objectify their selfhood as well as to objectify thier socio-cultural environment by postulating the existence of the radical Alterity.

In the first chapter, entitled From Symbols, Social Structures, and Personalities to Bodies, I present the reader with three dominant perspectives of viewpoints (symbolic approach, institutional approach, and approach of cognitive-emotional individualism) as they are portrayed in the social scientific literature on the Hare Krishna movement. In this chapter I also demonstrate how these three dominant perspectives are supported by certain universalistic definitions of religion. These allow for the Hare Krishna movement to be considered as a clear and focused representation of religion in general.

In the second chapter, entitled From Anthropology of Religion to Anthropology of (Religious) Embodiment I attempt to introduce and rework the conceptual framework of mindful body (Nancy Scheper-Hughes and Margaret Lock). This reworked framework should not only enable me to avoid the problematic notion of the Hare Krishna movement as a concrete representation of religion in general, but also better grasp the ethnographical material regarding the body and embodiment of Krishna devotees.

In chapter three Of ethnography and honey I describe certain empirical grounding concerning the conceptual framework of mindful body elaborated in chapter 2. In this chapter I also allow the reader to peek into my “ethnographic shop”. I characterize procedures of obtaining the ethnographic material, mention variables of research (biographical as well as theoretical) and notify the reader of some practical and ethical circumstances of the research.

In the fourth chapter Vedic culture I consider the intimate relationship between governmentality and bare life in the Czech Hare Krishna movement. Through the ethnographic material I introduce the genealogy of the concept as well as the main features of the Vedic culture such as: Krishna’s supremacy above all beings, the period of Golden Age establishing ethno-historical awareness, discipleship establishing embodied authority, the sensory nature of written sacred texts, dualistic conceptualization of personhood, and the practices of bhaktijoga as ritualized processes of sacred self.

In the fifth chapter Social Field of the Hare Krishna movement in the Czech Republic I examine the socio-cultural environment of the Czech Hare Krishna movement in which Vedic culture is distributed and embodied experiences of Krishna devotees are objectified. Through the ethnographic material I show individual centers, their activities and members, who together form the movement in the Czech Republic. I continue to talk about specific historical events that took place during the functioning of the movement in the Czech Republic. A reader also has an opportunity to learn about the basics of disciplinary training of new members during which their embodied dispositions and experiences are transformed and proper emotions shaped.

In the Conclusion I discuss the specifics of sacred self among Krishna devotees in relation (and opposition) to universalizing definitions of religion, notion of religious conversion and circumstances of their movement in the Czech Republic.