

ŠRÍ ČAITANJA V ZÁPADNÍM SVĚTĚ
SETKÁNÍ DVOU TRADIC

Martin Fárek

7. srpna 2001

Kapitola 1

Úvod

Vystoupení reformátora Šrí Čaitanji v první třetině šestnáctého století způsobilo velký rozmach višnuistické bhakti, neboli náboženství oddanosti, v mnoha částech Indie. Čaitanjoovo učení a hnutí procházelo v následujících stoletích obdobími vzestupu i úpadku. V devatenáctém století došlo k jeho renesanci a ve století dvacátém se úspěšně šíří do celého světa.

Cílem naší práce je zkoumat setkávání západních vzdělců s Čaitanjoyou tradicí. Dnešní přítomnost indických náboženství v západním světě jen zvyšuje důležitost a význam dialogu s nimi. My jsme si vybrali čaitanjoovský višnuismus především proto, že je naším vyznáním. Přirozeně nás zajímá, z čeho vycházejí a jak vznikly různé postoje západních učenců k naší náboženské tradici. V českém prostředí je čaitanjoovský višnuismus reprezentován zejména Mezinárodní společností pro vědomí Kršny (populárně hnutí Haré Kršna), která je od začátku devadesátých let předmětem zájmu a diskusí různých skupin – novinářů, křesťanů, a také některých vědců (dosud spíše okrajově). Přitom je zřejmé, že v takových debatách je významný vliv zahraničních zkušeností a úvah. Proto se zaměříme na reakci vzdělců anglosaského světa, především vzdělců britských a amerických.

Osobní zainteresovanost nepovažujeme za překážku ke studiu a prezentaci tématu. Domníváme se, že nějaká absolutní objektivita je neuskutečnitelnou myšlenkou, navíc zřetelně poukazující na svůj zdroj v konkrétní vědecké západní tradici (kde tato idea vznikla). Tím se však nevzdáváme snahy o maximální nestrannost a pravdivost při výzkumu v duchu Pekařova hesla „padni, komu padni.“

Časově téma vymezujeme začátkem devatenáctého století a budeme sledovat proměny přístupu Západu k Čaitanji až do současnosti. Začátek devatenáctého století je dobou, kdy se v důkladnějších anglických studiích o indických náboženstvích objevují kapitoly o Čaitanji. Pokud dřívější práce (převážně křesťanských misionářů) obsahovaly informace o Čaitanji, byly v latině, portugalštině, francouzštině a jiných jazycích. Britové v Indii zahájili novou éru zkoumání místních náboženství a jejich práce význam a dopad předchozích studií zastínily. Prameny jsou pro nás především knihy anglosaských autorů a také jejich články převážně v odborných časopisech.

Než přistoupíme k tématu, popíšeme v druhé kapitole osobnost Šrí Čaitanji a osvětlíme základy jeho učení. Dále podáme přehled změn, ke kterým došlo v rámci hnutí inspirovaného tímto reformátorem. Takové uvedení je nutné, abychom věděli, na co západní vzdělanci reagovali.

Chceme zjistit, kdo a kdy se Šrí Čaitanjou zabýval. Jaké byly přístupy západňanů? Už na první pohled je to pestrá škála postojů – od zjevného či skrytého zamítání na jedné straně až po úplné přijetí a zařazení se do tradice na straně druhé. Třetí kapitola bude charakterizovat jednotlivé přístupy a roztrídí je do typologických kategorií, bez ohledu na dobu, kdy žili protagonisté jednotlivých přístupů. Použijeme přitom modifikovanou typologii F. W. Clothey (ta je součástí přednášek profesora Clothey „Religion in India“, blíže ve třetí kapitole).

Ve čtvrté kapitole zasadíme jednotlivé typizované přístupy do historického kontextu. Budeme sledovat návaznost jednotlivých názorů a pozic a jejich proměny. V jakých podmínkách jednotlivé přístupy vznikají? Jak dobové politické a myšlenkové klima ovlivňuje vzdělance zabývající se Čaitanjou? Budeme v tomto smyslu sledovat i vznik nových přístupů. Můžeme říci, že určitá doba

je charakteristická určitým přístupem, či přístupy? Tato kapitola pomůže v hledání odpovědi na otázku: Proč tak výrazný posun v přístupu – od naprostého zavržení až k přijetí Čaitanji a jeho učení na Západě?

Podíváme se, zda v případě Šrí Čaitanji platí Hockingova teorie o třech historických přístupech Západu k cizím, zvláště východním civilizacím.¹

Přikláníme se k názoru, že západní zkoumání indických náboženství je v zásadě myšlenkovou tradicí. Předpokládaná typologie přístupů ukazuje výrazné proměny v západním myšlení a mohli bychom argumentovat, zda je v tak různých postojích možno vidět více prvků kontinuity nežli rozdílů, a následně zpochybnit celý náš koncept tradice. Není však i zamítavá reakce nebo jakákoli úprava předchozího myšlení pokračováním tradice? Vždyť i zamítnuté ideje jsou základem dalších úvah, jakými „odrazovým můstkem“, a stávají se součástí nových myšlenek, i kdyby jen v podobě slepých uliček. Gadamer hovoří o „splývání horizontů“ v historických proměnách západního myšlení a domnívá se, že i vědecký postoj k minulosti je sám „předáváním tradice.“² Ostatně uvidíme, jak některé myšlenkové struktury přechází z jednoho postoje do druhého, aniž jsou si toho účastníci přenosu plně vědomi.

Domníváme se, že můžeme aplikovat Saídův koncept Orientalismu, definovaný jako „západní styl vlády, restrukturalizace a vlastnění autority nad Orientem.“³ Saídova práce se zabývá vztahem západního vědění a imperialismu při studiu arabských zemí a islámu, jeho závěry jsou ale obecnějšího dosahu, a my jsme je shledali užitečnými zejména při interpretaci starších postojů Západu k Čaitanjovi.

Závěrem je naše teorie o setkání dvou myšlenkových tradic, které ústí do překvapivé syntézy. V poslední kapitole se budeme věnovat zejména konverzi k Čaitaniově tradici západními vzdělanci. Samozřejmě, že spektrum přístupů zůstává nadále pestřejší, ale přijetí tradice do nového prostředí klade mnoho zajímavých otázek. Jde o přenesení tradice, nebo se jedná o její úpravu pro Západ? A co přimělo vzdělance jedné myšlenkové tradice zcela obejmout tradici jinou, zvláštní a do té doby na Západě cizí? Domníváme se, že Západ si vždy v interakci s Čaitaniovou tradicí odpovídá na své potřeby, které se ovšem v průběhu posledních dvou století výrazně změnily.

¹“1.‘This is strange and alien – avoid it.’ 2.‘This is strange and alien – investigate it.’ 3.‘This is strange and alien – but it is human, it is therefore kindred to me and potentially my own – learn from it.’ HOCKING, W.E., “Value of the Comparative Study of Philosophy”, in: MOORE, CH. A. (ed.), *Philosophy – East and West*, Princeton, 1944, p. 1–11. Quoted in: HALBFASS, W., *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1st English ed., Albany, SUNY Press, 1988, p. 163

²HALBFASS, *India and Europe*, p. 164 - 65

³SAÍD, E., *Orientalism*, 2nd ed., New York & Toronto, Random House, October 1979, p. 3

Kapitola 2

Šrí Čaitanja, jeho učení a hnutí z něj vycházející

Podívejme se nyní na život velkého indického reformátora. V krátkosti přiblížíme nejdůležitější prvky jeho učení a budeme sledovat, v čem navazuje na předchozí náboženské vůdce a v čem je nový.¹ Přiblížíme také hlavní etapy v proměnách Čaitanjou inspirovaného hnutí.²

2.1 Život reformátora

2.1.1 Bengálsko v době Šrí Čaitanji

Šrí Čaitanja se narodil 18. února roku 1486 křesťanské éry. Jeho rodištěm byl Navadvíp (jiným jménem Nadijá), významné město v Bengálsku. Narodil se do bouřlivých časů — období velkých politických střetů a zároveň mohutného duchovního a intelektuálního kvasu.

Bengálsko prožívalo už třetí století vlády muslimských dynastií. Proti častým představám o tyranské a nesnášenlivé vládě muslimů svědčí prameny spíše o syntéze muslimské a domácí kultury. Muslimové do Bengálska pronikali již od roku 1204 a o sto třicet osm let později se vládnoucí rodina odtrhla od centra sultanátu v Dillí. Muslimové sice zničili některé hinduistické chrámy, ale většinou pouze z politických důvodů. Jednalo se totiž o chrámy vládnoucích hinduistických dynastií. Významný bengálský vládce Džaláluddín Muhammad (vládl 1415–1431) zavedl jako úřední jazyk bengálštinu a byl patronem jak muslimské, tak hinduistické literatury. Prolínání kultur se výrazně odrazilo i v architektuře jeho doby. Také někteří jeho nástupci podporovali hinduistickou literaturu. Pokud mluvíme o prolínání kultur, nemyslíme tím volné míšení, protože ortodoxní bráhmanská vrstva si až do Džaláluddínovy vlády zachovávala silný odstup od cizích vládců. Z náboženského hlediska koexistovaly v Bengálsku patnáctého století dvě separované komunity. Ale s Džaláluddínovým příchodem začali bráhmani sloužit i na dvorech vládců a užívat výhod jejich ochrany.

Šrí Čaitanja vystoupil jako kazatel a učitel v období vlády Husajna Šáha (1493–1519) a jeho nástupců. Dva z nejvýznamnějších žáků Šrí Čaitanji, asketové a teologové hnutí, působili před

¹ Zde zdůrazňujeme: V Indii jsou tradičně náboženství (ve smyslu víry) a filozofie nerozlučně spjaté. Používáme evropský termín náboženství, i když jsme si vědomi jeho nevýstižnosti v indickém kontextu.

² Prameny a literatura k této kapitole: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPÁDA, A.C., *Šrí Čaitanya — Caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī*, 1st ed., Los Angeles, BBT, 1975, Madhya — līlā, Volume Eight and Volume Nine; DE, S. K., "Studies in Bengal Vaiṣṇavism", *Indian Studies. Past and Present*, II., 1. (October – December 1960), p. 65–135; EIDLITZ, W., *Kṛṣṇa — Caitanya. Sein Leben und Seine Lehre*, 1. Ausgabe, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1968; KAPOOR, O. B. L., *The Philosophy and Religion of Šrí Čaitanya. (The Philosophical Background of the Hare Krishna Movement)*, ? ed. (1st ed. 1976), New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1994; ROSEN, S. J., *The Life and Times of Lord Čaitanya. India's Spiritual Renaissance*, 1st ed., New York, FOLK Books, 1988; SEN, D. CH., *Čaitanya and His Age. (Ramtanu Lahiri Fellowship Lectures for the Year 1919 and 1921)*, 1st ed., Calcutta, Calcutta University Press, 1922. Další použité zdroje budou citovány na příslušném místě.

svým setkáním s reformátorem jako ministři na dvoře Husajna Šáha. Byli to dva bratři, známí později jako Rúpa a Sanátana Gósvámí. V té době už nebylo ojedinělým jevem, aby vzdělání hinduisté působili ve vysokých státních funkcích. Husajn Šáh rovněž financoval další významné literární práce v bengálštině, poezii a překlady či kompendia ze starší sanskrtské tvorby. Co máme tedy na mysli oním bouřlivým politickým obdobím?

Konec patnáctého a první polovina šestnáctého století byly dobou intrik i otevřených konfliktů mezi několika nejsilnějšími mocnostmi na indickém subkontinentu. Náboženské přesvědčení vládnoucích rodů přitom nehrálo roli. Vládce Urísy Purušóttama Déva (1469–1497) podnikl tažení proti jižním hinduistickým státům a jeho nástupce Pratáparudra (1497–1540) pokračoval v bojích s Vidžajanagarem, královstvím dynastie stejného hinduistického vyznání. Nepřátelství těchto dvou států využíval k oslabujícím výpadům do zázemí Urísy bengálský Husajn Šáh. Situace se nezměnila ani v druhé polovině šestnáctého století. Hinduistický vládce Urísy se spojil s muslimskými Mughaly na trůně v Dillí a osnoval intriky proti bengálským panovníkům.

Období vzájemného soupeření mezi jednotlivými státy zřejmě přispívalo ke snaze udržet větší stabilitu uvnitř těchto zemí a tedy i k nábožensky snášenlivé vnitřní politice. Pro vládu Husajna Šáha to můžeme tvrdit s určitostí — bojoval totiž fakticky se všemi sousedními zeměmi. Zatímco při Husajnových taženích do hinduistických států došlo k boření chrámů, v jeho vládě, armádě i administrativě působila řada hinduistů. Také se pokoušel napravit následky persekuce v Čaitanově rodišti Navadvípu, která proběhla na rozkaz předchozího sultána v roce 1486.³

Filozoficko-náboženské spektrum v Bengálsku konce patnáctého století bylo pestré. Ze starších domácích tradic uvedeme nejdříve višnuistický bhaktický směr, i když kupina oddaných višnuistů nebyla rozhodně v Bengálsku tohoto období nejpočetnější. Na přelomu dvanáctého a třináctého století se višnuisté sice těšili podpoře posledních hinduistických vládců Bengálska, ale v následujících staletích tento směr značně upadl, o čemž svědčí i popisy situace v Bengálsku z pera Čaitanových životopisců.

Jedná se o směr zdůrazňující kultivci lidského intelektu i emocí směrem k jednomu Bohu. Je nazýván mnoha jmény, mezi kterými je velmi časté Višnu, doslova Všeprůstupující. Používá se také mnoho dalších jmen, jako například Kršna, Ráma, Nárájana, Mahápuruša a další. Tento jeden Bůh je popisován jako osobnost mnoha podob, z nichž některé se objevují čas od času ve světě lidí. Takovým podobám se říká avatára, to znamená ten, který sestoupil. Jednotlivé podoby mají své zvláštní vlastnosti a také jména, jak jsme již uvedli. Slovo bhakti znamená lásku, ale výhradně nemateriální povahy. Láska je chápána jako rozvoj či probuzení latentních citů člověka k Bohu prostřednictvím naslouchání z písem, zpívání či recitace Božích jmen a modliteb, ale též zapojení běžných činností do vztahu s Bohem. Oddanost Bohu je možné kultivovat také například přípravou jídla a jeho následným nabídnutím Bohu.

Začali jsme alespoň obecnou charakteristikou višnuistů, protože právě k tomuto směru se Šrí Čaitanja přiklonil, reformoval jej a také mohutně rozšířil v mnoha oblastech Indie. Podrobněji se k višnuistickému učení a praxi vrátíme později a ukážeme, na co Čaitanja navazoval a v čem byl nový.

Mnohem rozšířenější byly kultury *šaktistické*, spojované s uctíváním Šivy. *Šakti*, neboli božská síla, ženský Šivův protějšek, byla uctívána zejména v podobě Kálí, jakési velké matky vesmíru. Domácí kultury uctívání bohyní Manasá a Čandí, rovněž velmi populární, byly někdy věleny do *šaktistického* pojetí. Pokračovaly tantrické směry, kde se mísily vlivy buddhismu a hinduismu. Tantra vychází z předpokladu jednoty mezi jedincem a vesmírem, jejím cílem je splynutí mužského a ženského principu adepta prostřednictvím nejrůznějších praktik, u směru nazývaného tantra levé ruky tyto praxe překračovaly běžnou hinduistickou morálku.

Čaitanovo rodiště Nadia bylo koncem patnáctého století střediskem vzdělanosti, jehož význam daleko přesahoval hranice Bengálska. Mnoho místních bráhmaňů, příslušníků nejvyšší společenské vrstvy, se věnovalo studiu a výuce logiky. Škola logiky (*njája*) v dané době kvetla a rozvíjela se

³Blíže k situaci v daném období indických dějin: TARAFDAR, M. R., *Husain Shahi Bengal, 1494–1538 AD. A Socio-Political Study*, 1st ed., Dacca, Asiatic Society of Pakistan, November 1965; EATON, R., *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, 1st ed., Berkeley and Los Angeles, university of California Press, 1993; EATON, R., "The Bengal of Śrī Chaitanya Mahāprabhu" in: S. J. Rosen (ed.), *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, 1st ed., New York, FOLK Books, 1992, p. 167 – 177

jako tzv. nová logika (*navja njája*) a město Nadijá bylo proslavené svými učiteli tohoto směru.⁴ Mimoto zde bráhmani vyučovali gramatice sanskrtu. V neposlední řadě je třeba si znovu uvědomit přítomnost islámu v jeho různých podobách.

2.1.2 Čaitanjoyo dětství, mládí a proměna

V popise Čaitanjoya života jsme se přidržovali především Čaitanja-čaritámrtý od Kršnadáse v už citovaném překladu Bhaktivédánty Svámího. Je třeba upozornit, že Kršnadásova biografie je dílem především nábožensko-filozofickým. Při srovnání Kršnadásovy práce s ostatními biografiemi Šrí Čaitanji je možné nalézt neshody v chronologii, které ostatně uznává sám Kršnadás Kavirádž.⁵ Kolem sporných bodů Čaitanjoyých životopisů se vedou debaty, které by snad mohla osvětlit až srovnávací studie většiny zachovaných životopisů (Pokud je nám známo, zatím se o takovouto monumentální studii nejméně jedenácti prací nikdo nepokusil).

18. února 1486 v nočních hodinách porodila Sačí, manželka bráhmana Džagannátha Mišry, svého druhého syna. Životopisci uvádějí, že tento moment provázelo zatmění měsíce. Dítě dostalo jméno Višvambhara a těšilo se velké péči rodičů. Višvambhara měl staršího bratra, který však brzy opustil domov jako putující mnich. Ještě před Višvambharovým narozením měli jeho rodiče několik děvčátek, ta však zemřela vždy brzy po porodu. Nejmladší syn byl pochopitelně vychováván s velkou péčí. Základy vzdělání dostal doma, později byl svěřen výborným učitelům.

Chlapec dostal přezdívku Nimáj. Ve studiu projevoval velké nadání a brzy zvládl základy logiky, filozofie a věnoval se důkladně gramatice sanskrtu. Životopisci uvádí, že už v jedenácti letech sám učil. O několik let později se oženil a založil vlastní školu. Stal se známým jako Nimáj pandit (učenec). Jeho život v této době postihla smrt otce Džagannátha Mišry. Nicméně mladý učenec získával stále více žáků a vítězil v diskusích se svými oponenty. Višnuisté jeho rodného Navadvípu se pokoušeli jej přesvědčit o svrchovanosti lásky k Bohu nad vzděláním a intelektem, ale marně. Nimáj pandit odrážel jejich slova kritikou citovaných pasáží a ukazoval na gramatické a formální nedostatky argumentace.

Zlom nastal na poutním místě Gajá, kam se Nimáj pandit vydal k tradičnímu obětování za zemřelého otce. Setkal se zde s Íšvarou Purí, sannjásinem⁶ višnuistického zaměření. Obdržel od něj formální zasvěcení do zpívání mantry Haré Kršna: *Haré Kršna Haré Kršna Kršna Kršna Haré Haré, Haré Ráma Haré Ráma Ráma Ráma Haré Haré*. Tiché i hlasité pronášení manter je v indických tradicích velmi rozšířenou formou duchovní praxe.⁷

Íšvara Purí poučil svého žáka o mimořádné síle mantry Haré Kršna. Vysvětlil mu, že její zpívání uděluje člověku přímý prožitek lásky ke Kršnovi, Bohu, a tato láska je nejvyšším cílem lidského snažení. Ve srovnání s bhakti se čtyři tradiční cíle lidského života (tj. zbožné následování zásad, zisk bohatství, potísky a konečně osvobození) jeví jako druhotné.

Nimáje pandita po návratu nemohli poznat. Většinu času trávil zpíváním a nasloucháním popisů činností Boha z písem. Projevoval přitom často silné příznaky extáze; plakal, chvěl se, vstávaly mu vlasy na hlavě, náhle bledl. Svě hluboké vnitřní prožitky projevoval i při běžných povinnostech, takže svou školu brzy zavřel. Zato se stal vůdčí osobností místních višnuistů. Ti byli ohromeni autentičností a hloubkou projevovaných emocí mladého Višvambhara a s radostí se účastnili společných zpěvů. Mezi nejvýznamnější přátele a následovníky Nimáje patřili Nitjánanda, Advaita, Gadádharma, Šrívása a Haridás Thákur.⁸

Višnuisté v čele s Višvambharem Mišrou brzy své zpívání přenesli z místností do ulic Navadvípu. Pořádali průvody označované jako samkirtan (doslova společné zpívání, opěvování), při kterých zpívání mantry Haré Kršna a dalších Božích jmen doprovázeli hrou na bubny, ruční činelky, a také

⁴viz DE, S.K., "Studies in Bengal Vaishnavism", p. 69

⁵viz. SEN, *Chaitanya and His Age*, p. 178–179

⁶Sannjásí znamená putující mnich. Podle Manuova zákoníku i dalších kánonů je život muže rozdělen do čtyř životních období — studentského, rodinného, období oproštění se od rodinných povinností a končí obdobím opuštění domova pro završení duchovního hledání.

⁷Obdobu takových duchovních cvičení nalezneme například v pravoslavné církvi, kde se provozuje intenzivní opakování tzv. Ježíšovy modlitby, sestávající z několika slov.

⁸V datování cesty do Gajá uvádí Rosen rok 1502, kdežto Eidlitz rok 1508. (ROSEN, *The Life and Times of Lord Chaitanya*, p. 37; EIDLITZ, *Kṛṣṇa - Caitanya*, s. 522)

tancem. Jejich entuziastické průvody na jedné straně přitahovaly množství měšťanů, na druhé straně vzbudily nelibost některých bráhmanů. Tito tzv. smártovští bráhmani kladli velký důraz na rituální čistotu a dodržování kastovních povinností. Naopak Višvambharovi bhaktové zvali ke své nenáročné bohoslužbě všechny bez rozdílu a zdůrazňovali sílu bhakti nad rituály a předpisy.

Smárta bráhmani si stěžovali u Čanda Kázího, muslimského guvernéra města. Ten společné zpívání zakázal pod hrozbou ztráty majetku a násilné konverze k islámu. Višvambhara reagoval uspořádáním masivního samkírtanového průvodu. Podle životopisců se večer shromáždilo na sto tisíc lidí s pochodněmi a za nadšeného zpěvu průvod dorazil k domu guvernéra. Následoval rozhovor Čanda Kázího s mladým reformátorem. Guvernér pod dojmem Višvambharovy osobnosti průvody a zpívání povolil.

Aby získal více vážnosti pro své poselství bhakti, rozhodl se Višvambhara Mišra pro přijetí stavu sannjása (putující mnich). Toto rozhodnutí nesly dosti těžce jeho matka i jeho manželka. Matce tedy syn slíbil, že se bude často zdržovat v oblasti Džagannáth Purí, hlavního města Urísy. Odtud nebylo do rodného Bengálska tak daleko jako z Mathury, kam původně Višvambhar mířil. Matka Sačí mohla o synovi dostávat alespoň zprávy. Formálně přijal Višvambhar sannjásu v roce 1510, ve dvaceti čtyř letech, a opustil rodný Navadvíp. Od svého sannjásinského učitele dostal jméno Kršna Čaitanja, doslova vědomí Kršny (změna jména je součástí zasvěcení do stavu putujícího mnicha).

2.1.3 Šrí Čaitanja putuje a šíří poselství bhakti. Poslední roky a odchod.

První kroky nového sannjásího směřovaly do Džagannáth Purí. Purí bylo v té době sídlem jednoho z posledních hinduistických vládařů Pratáparudry a poutním centrem celé Indie. Zdejší chrám už po několik století přitahoval množství poutníků podobou Kršny jako Džagannátha, neboli Pána vesmíru.⁹ V létě zde probíhá festival velkých vozů, při kterém jsou Božstva obřadně tažena početným průvodem oddaných na upomínku dávné události popsané v bhaktických písmech. Dnes se festivalu vozů účastní stovky tisíc poutníků z celé Indie. Šrí Čaitanja v Purí obrátil na oddanost ke Kršnovi Sarvabhaumu Bhattáčárju, význačného učence a králova chráněnce. V roce 1510 se festivalu velkých vozů neúčastnil, neboť se už na jaře vypravil na jih. Později se ale proslavil svým zpěvem a tancem před velkými vozy.

Následovaly dva roky putování po jižní Indii. Všude, kam přišel, mladý mnich zpíval a vybízel lidi k následování jednoduchého procesu višnuistické bhakti. V obci Kúrmasthán vyléčil zázračně nemocného z lepry. K význačným setkáním na jeho pouti patří rozhovor s Rámanandou Rájem, tehdejší guvernérem Rádžamundry, oblasti v dolním toku řeky Gódávarí. Dále navštívil významná centra jako Gautamí-gangu, Skanda-kšétu, Šiva-káňčí a Višnu-káňčí a konečně Šrírangam, jedno z nejvýznamnějších poutních míst jižní Indie. Šrírangam je dodnes velkým chrámovým komplexem, založeným podle tradice Rámanudžou (1017–1137), a stále představuje hlavní centrum višnuistů Rámanudžovy školy. Čaitanja zde byl hostem hlavního kněze chrámu.

Reformátorova cesta pokračovala dále na jih. Podle Kršnadáse Kavirádže navštívil množství dalších poutních míst a zpíváním změnil životy tisíců lidí. Roku 1512 se vrátil do Purí, hlavního města Urísy.

V Purí strávil Šrí Čaitanja téměř dva roky. Jeho věhlas se šířil po kraji a také vládce Urísy Pratáparudra se nakonec s reformátorem setkal a obdržel od něj požehnání, i když Čaitanja jako mnich zpočátku setkání s vládcem odmítal. Poté se vydal na severozápad, aby navštívil Vrndávan. Vrndávan je dnes v severní Indii centrem kršnovské bhakti, ovšem před pětistý léty to byl zapomenutý kraj, o kterém se psalo v puránách (nábožensko-filozofické spisy, které zároveň předkládají i určité historické představy). Šrí Čaitanja se na cestě ještě v Bengálsku setkal s Dabirem Khásem a Sakárem Mallikem, původem bráhmany, ministry na dvoře bengálského vládce Husajna

⁹ Chrámové uctívání Božstev je v Indii součástí denní praxe různých směrů. Podoby višnuistických Božstev jsou zhotoveny ze dřeva, kamene či kovu podle přísných pravidel a předepsaných forem. Oddaní višnuisté jsou přesvědčeni o tom, že všudepřítomý a všemocný Bůh může sestoupit do materie a vlastně ji takto oduchovnět. Božstvu je pak prokazována pravidelná služba v podobě liturgie s ohněm, vonnými tyčinkami a dalšími ingrediencemi. Nabízí se mu též jídlo a šaty; oddaní jej zdobí květy, zpívají a modlí se k Němu. Západní vědci tuto část rituálu považují až za pozdější vývoj, protože v samotných védských sbírkách není zmíněn.

Šáha. Tito bratři se o něco později stali Čaitaniovými následovníky a hlavními teology hnutí. Čaitanja pak změnil plán a na čas se ještě vrátil do Purí, aby do Vrndávanu vyrazil roku 1514. Jeho jediný průvodce Balabhadra se stal podle životopisců svědkem neobyčejné události. Nedaleko Váránasí Čaitanja rozezpíval a roztancoval divoká zvířata včetně slonů a tygrů. Cestou přes Váránasí a Prajág dorazil reformátor a jeho průvodce do Vrndávanu, kraje opěvovaného v puránách pro přítomnost Kršny, Boha, který zde podle višnuistických písem působil před pěti tisíci lety.

Šrí Čaitanja ve Vrndávanu identifikoval několik významných svatých míst, spojených s Kršnovým působením. V lednu 1516 se vypravil zpět do Purí, opět přes Prajág a Váránasí. Právě v Prajágu se opět setkal s Rúpou Gosvámím, někdejší Sakárem Mallikem, ministrem Husajna Šáha, nyní Čaitaniovým stoupencem. Rúpa Gósvámí dostal během deseti dnů důkladné poučení o hlavních bodech reformátorova poselství a pokyn usadit se ve Vrndávanu, psát višnuistickou literaturu a objevovat další místa spojená s Kršnovými činnostmi. Ve Váránasí podobně učil po dva měsíce Rúpova staršího bratra Sanátanu Gósvámího, někdejšího Dabira Kháse. Také Sanátana dostal pokyn k odchodu do Vrndávanu a psaní. Váránasí se stalo dějištěm další významné konverze. Prakašananda Sarasvatí, vedoucí velké skupiny sannjásinů Šankarovy školy, byl přesvědčen v diskusi s Čaitanijou o svrchovanosti bhakti nad neosobní meditací a studiem védanty. Podle Kršnadáse Kavirádže také Váránasí zažilo velké průvody a zpívání Kršnových jmen.

Na jaře 1514 dorazil Šrí Čaitanja zpět do Purí a zbytek života strávil právě zde. Jeho nejoblíbenější činnosti, tj. zpívání jmen Kršny a naslouchání z písem, uváděly reformátora do jeho hlubokých náboženských extází, při kterých často ztrácel povědomí o světě kolem. Počet jeho stoupenců stále rostl. Čaitanja samotný pověřil svého přítele Nitjánandu vedením skupiny višnuistů v Bengálsku. Kolem roku 1514 Čaitanju údajně navštívil známý Vallabha, pozdější zakladatel vlastního bhaktického směru. Z Kršnadásovy Čaitanja čaritámry se dozvídáme, že Vallabha byl zasvěcen Gadádhárem Panditem, blízkým Čaitaniovým následovníkem. Existují také zprávy o setkání Čaitanji s Guru Nánakem, zakladatelem sikhismu. Tyto zprávy nalézáme ve zdrojích obou tradic — u Čaitaniových bhaktů i u sikhů.¹⁰

V následujících letech se podle životopisců Čaitaniový duchovní transy a prožitky prohlubovaly a také prodlužovaly. Čaitanja byl stále v kontaktu s mnoha následovníky a žáky nejen z Urísy, ale i Bengálska, Vrndávanu a dalších částí Indie. Ve Vrndávanu vyrostlo další důležité centrum kršnovské bhakti. Kromě Bhúgarbhy, Lokanátha, a zanedlouho přišedších Rúpy a Sanátany, poslal reformátor do Vrndávanu postupně Raghunátha Dáse, Raghunátha Bhattu, Gópála Bhattu a Džívu Gósvámí (gósvámí se v čaitaniovské tradici překládá jako pán smyslů, tj. ten, kdo ovládl sám sebe; obvykle titul bhaktických mnichů). Šest posledně jmenovaných se brzy proslavilo jako šest gósvámínů z Vrndávanu. Jejich památka a dílo se těší v Čaitaniově tradici velké úctě.

Odchod Šrí Čaitanji z tohoto světa je předmětem různých výkladů i v tradici samotné. Všichni životopisci šestnáctého století se shodují v přijetí Čaitanioví božskosti. Šrí Čaitanja byl již za svého života uznáván za avatára Kršny a jeho žáci a následovníci k tomu měli několik důvodů, kterých se dotkneme později. Jako Bůh Čaitanja dle svých oddaných neumírá, nýbrž odchází, vrací se do svého věčného světa, ze kterého na čas působil viditelně i v tomto světě. Přesto je tento odchod vykládán různě. Čtyři nejvýznamnější životopisci — Vrndávan dás, Kršnadás Kavirádž, Murári Gupta a Kavikarnapúra zmiňují pouze rok Čaitanjova odchodu, nikoli způsob. Dalších čtrnáct autorů uvádí následující varianty: Čaitanja zmizel v Džagannáthově chrámu, nebo v Gópinátově chrámu, či si poranil chodidlo a zemřel na následky infekce, případně zmizel v moři.¹¹ Také v datování odchodu Šrí Čaitanji nepanuje shoda: na základě důkladných rozborů uvádí Kapoor začátek roku 1534 křesťanské éry, stejně i Rosen; rok 1533 bez bližšího vysvětlení uvádí Eidlitz, Stewart i Sen.

¹⁰Podrobněji viz ROZEN, *The Life and Times of Lord Chaitanya*, p. 128

¹¹Blíže viz STEWART, T. K., "When Biographical Narratives Disagree: The Death of Kṛṣṇa Caitanya", *Numen*, Vol. 38, Fasc. 2 (1991), p. 231–60

2.2 Učení Šrí Čaitanji

2.2.1 Nástin vývoje višnuistické bhakti před Čaitanjou

Vystoupení Čaitanji neznamenal založení nového náboženství, nýbrž oživení a ve filozofickém smyslu rozvinutí starých višnuistických tradic. Na co reformátor navazoval? Už jsme alespoň v hrubých rysech nastínili základní body višnuistického učení: existuje svrchovaná, transcendentní bytost, původce všeho. Má množství jmen, mezi nimi je časté Višnu. Má také množství podob, projevů a energií. Živé bytosti mají svůj původ také v NĚm, ale jsou Mu podřízeny. V tomto světě jsou živé bytosti obvykle zmateny iluzí a zapomínají na svůj vztah s Višnuem. Bhakti, čistá láska, nebo také oddanost Višnuovi, je skutečným naplněním života a nejvyšším cílem. Višnuismus je považován za jednu z tradic v širším rámci hinduismu. Samotný koncept „hinduismu“ je značně problematický, my se o diskusi kolem hinduismu zmíníme na začátku páté kapitoly.

Višnuistické učení prošlo dlouhým myšlenkovým vývojem a dnes je představováno několika hlavními školami, které se v jednotlivostech a důrazu na různé části své filozofie a praxe mohou dost lišit. Nejstarší odkazy na Višnuu najdeme již ve védských sbírkách.¹² Višnuismus ve formě uctívání a oddanosti k Višnuovi v Jeho různých podobách je naznačován v upanišádách, kde se také vyskytuje termín bhakti.¹³ V upanišádách je zmínka o Kršnovi jako synu Dévakí (Čhándógja upanišad 3.17.6), často citovaná v pracích o višnuismu. Na méně známou modlitbu ke Šjámovi (doslova „tmavý“, jiné jméno Kršny) v téže upanišadě upozorňuje Eidlitz.¹⁴

Višnu, totožný s Vásudévou, Kršnou, je takto popsán v Mahábháratě. Tento epos obsahuje známou Bhagavadgítu, kde mluví Kršna vykládá bhakti a odevzdanost Jemu (čili Višnuovi, Bohu) jako nejvyšší dokonalost. Gíta je datována různě, uvádí se často druhé století př. Kr. Z této doby máme dochovány i další doklady višnuistického náboženství, např. nápisy v Ghósundi a Bésnagaru.

Mohutným stimulem pro rozvoj višnuistické bhakti byla vláda Guptovců (vrchol ve 4.–5. stol. po Kr.). Samotní vládci se často označovali termínem Paramabhágavata, tedy nejvyšší, či nejlepší oddaný Višnuu, a v jejich době vznikly zřejmě nejstarší podoby některých višnuistických purán. Po pádu Guptovců nabylo na významu hnutí jihoindických bhaktů zvaných álvárové. Ti skládali množství devocionálních básní a písní v tamilštině. Uvádí se dvanáct hlavních álvárů, kteří působili zřejmě v druhé polovině prvního tisíciletí. Na tradici álvárů navazoval Náthamuni či Ranganáth Muni (zemřel asi r. 920), který rozvíjel a systematicky rozpracoval jejich učení o odevzdanosti.

Výrazným mezníkem ve vývoji jihoindické višnuistické bhakti bylo učení Rámanudži (1017–1137). Rámanudža byl silně inspirován odkazem álvárů a založil vlastní filozofickou školu, která pokračuje dodnes, známá také jako Šrí Sampradája. Další významní bhaktové a zakladatelé velkých škol byli Nimbárka (12. stol.) a Madhva (1199–1278). Nimbárka zdůraznil uctívání Kršny a s ním i Rádhy, Jeho božského protějšku. Tato Božstva jsou Višnuovy podoby, které projevují důvěrné vztahy se svými oddanými, na rozdíl od uctívání Višnuu v Jeho majestátních podobách (např. jako Lakšmí — Nárájan). Madhvaova filozofie představuje čistý dualismus a naprosto se tak vyhraňuje vůči Šankarovu výkladu védanty.

V severní Indii působili před Čaitanjou další významní bhaktové. Rámananda (asi 1300–1400) byl žákem v Rámanudžově škole, ale kladl větší důraz na uctívání Nejvyššího v podobě Božstev Sítý a Rámy. Tradice mu připisuje vliv na slavného básníka a pěvce Kabíra (1440–1518), který se nechal silně inspirovat i islámem. Kabír je počítán ke skupině tzv. santů, bhaktů orientovaných v konečném smyslu na neosobní podobu Nejvyššího. V Bengálsku a přilehlých oblastech nalezneme tři výrazné bhaktické básníky, jejichž díla Čaitanja s oblibou četl, nebo si je nechával recitovat. Byli to Džadžadéva, Vidjapati a Čandídás. Džadžadéva Gíta-góvinda, básně Vidjapatiho a Čandídáse¹⁵ se zabývaly převážně vztahem Rádhy a Kršny, Božského páru. Jejich vztah je pro Čaitanju a jeho učení klíčový, jak uvidíme později.

¹²např. hymnus 1.154 Rgvédu, dále Rgvéd 1.22.17–20, Sámavéd 5.16.72, Atharvavéd 7.26.7, blíže viz KAPOOR, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, p. 1–3, také EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya*, s. 45–52

¹³např. Švétášvatara 6.22–23, viz EIDLITZ, *ibid.*, s. 28

¹⁴Čhándógja upanišad 8.13.1, *ibid.*, s. 51

¹⁵Blíže k těmto básníkům a zejména k Čandídásovi viz ZBAVITEL, D., *Bengali literature*, 1st ed., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976, p. 148–155

2.2.2 Filozofie nepochopitelné jednoty a odlišnosti jako základ čaitanjevského učení a praxe

Čaitanja je ve své tradici považován za autora filozofické koncepce nepochopitelné jednoty a rozdílnosti (ačintja-bhédábhéda). Ve vědeckých kruzích je naopak často zdůrazňována emotivní stránka Čaitanjoy osobnosti a filozofie je připisována až jeho stoupencům, zejména šesti gósváminům z Vrndávanu.¹⁶ Reformátor skutečně nezanechal kromě osmi veršů žádné vlastní pojednání. Nicméně jeho životopisci uvádějí poměrně dost případů, kdy se Čaitanja věnoval důkladným filozofickým diskusím. Kršnadás Kavirádž reprodukuje například Čaitanjoy výuku Rúpy a Sanátany, stejně jako reformátorovy diskuse s Rámanandou Rájem, Sarvábhaumou Bhattáčárjou (vyhlášeným zakladatelem školy nové logiky v Čaitanjoy rodišti) a Prakášánandou Sarasvatím (předním sannjásinem Šankarovy linie). Nebudeme se nyní zabývat otázkou, jestli v životopisech vkládají jejich autoři Čaitanjoy do úst filozofii, kterou rozpracovali až jeho žáci. Pokusíme se pouze shrnout některé hlavní body čaitanjevské filozofie v duchu tradice samotné.

Indické myšlení od upanišadových úvah zaměřených na otázku cíle lidského života. V souvislosti s tím se objevuje koncepce absolutní pravdy, konečné reality, nazývané *brahman*. Čaitanja vystoupil v době, kdy už několik století trval spor o povahu absolutní reality. Šankara (asi 8. století po Kr.) a další filozofové rozpracovali monistické učení o konečné jednotě všeho. Tato nauka, nazývaná často *advaita* (nedvojnost, čili „jednost“), popisuje *brahman* jako čisté bytí, které je bez jakékoli různorodosti. Monisté se přitom odkazují na citáty z Upanišad, kde je *brahman* popsán jako „beze zvuku, bez doteku, beztvář“¹⁷ a „bez zraku, sluchu, řeči a mysli.“¹⁸ Jinde je řečeno, že řeč ani myšlenky jej nemohou postihnout.¹⁹

Podle Šankary jsou viditelný svět a individuální živé bytosti jen zdáním, pouhou iluzí, a skutečný je jen jediný, nepopsatelný a nepostižitelný *brahman*. Často se udává příklad s provazem, který pozorovatel považoval za hada. Tak jako je provaz skutečný a had je jeho iluzorním produktem, je i viditelný svět a jeho pestrost jen iluzorím produktem nepopsatelné absolutní skutečnosti. Jinými slovy, naše individualita a viditelný svět neexistují.

Pokud je ale *brahman* skutečný, jak z něj může vzniknout něco neskutečného? Navíc písma na jiných místech říkají, že *brahman* obsahuje „všechny skutky, všechny touhy, všechny vůně a všechny chutě“.²⁰ Také je popsán jako „zosobnění poznání a blaženosti“.²¹ Tyto a jiné úvahy vedly k formulování filozofie dvojnosti (*dvaita*) v různých podobách. Velmi důrazně postuloval dvojnost učitel Madhva (13. stol.), když prohlásil pět rozdílů mezi *brahmanem*, živými bytostmi a projeveným světem za absolutní a věčné. Podle něj stále existuje rozdíl mezi *brahmanem* a živými bytostmi, mezi *brahmanem* a projeveným neživým světem, mezi jednotlivými živými bytostmi navzájem, mezi živými bytostmi a neživým projeveným světem, a také mezi jednotlivými objekty neživého projeveného světa.

Spor monistického a dualistického pojetí absolutní reality je také sporem neosobního a osobního pojetí *brahmanu*. Zatímco Šankara argumentoval pro neosobní *brahman* bez vlastností (*nirvišéša*), Madhva a jiní zastávali názor o osobním *brahmanu*, plném všech vlastností a rozmanitostí (*savišéša brahman*).

Filozofie čaitanjevské školy je syntézou obou postojů. Absolutní realita jako úplný celek zahrnuje neosobní i osobní aspekt, jak potvrzuje Bhágavatapurána (1.2.11):

„Učení znalci absolutní pravdy tuto nedvojnou substanci nazývají Brahman, Paramátmá a Bhagaván.“²²

¹⁶Například S. K. De, „Studies in Bengal Vaisnavism“, p. 69-70, nebo DASGUPTA, S., *A History of Indian Philosophy*, 3rd ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1991, Vol. IV., p. 389-90

¹⁷Katha upanišad 1.3.15, in: ROSEN, *Vaiṣṇavism*, p. 245

¹⁸Brhdáranjaka upanišad 1.4.10, ibid.

¹⁹Taittirija upanišad 2.4.1, Kéna upanišad 1.5, in: KAPOOR, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, p. 76-77

²⁰Čhándógja upanišad 7.14.4, KAPOOR, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, p. 83

²¹Gopálatápani upanišad 79: *vijñānaghana ānandaghana*, ibid.

²²

vadanti tat tattva-vidas tattvam yaj jñānam advayam
brahmeti paramātmetye bhagavān iti śabdyate

Jestliže advaitoví filozofové říkají, že *brahman* je nevyjádřitelný nebo nemyslitelný, Džíva Gósvámí²³ vznáší námitku: už toto samotné prohlášení znamená, že o *brahmanu* mluvíme a myslíme.²⁴ Samotní advaitoví filozofové přijímají, že *brahman* je věčný (*nitjatva*) a všeprostopující (*vibhūta*), takže mu připisují nějaké vlastnosti. Rozpornost a protichůdnost písem ohledně vlastností absolutní skutečnosti řeší Džíva Gósvámí hledáním významu pojmu „brahman bez vlastností.“ Na základě Padmapurány dokazuje, že *nirviśeṣa* znamená bez *hmotných* vlastností, nikoli zcela bez vlastností. Naopak podle Višnupurány má *brahman* nespočetně transcendentních vlastností.²⁵

Ideu absolutního bez vlastností čaitanjevská filozofie nezavrhne úplně. Džíva argumentuje, že *brahman* bez vlastností je neúplnou manifestací *brahmanu* s vlastnostmi, tedy osobní aspekt absolutní reality podle něj zahrnuje i aspekt neosobní. Neosobní *brahman* popisuje jako beztvarou září osobní podoby Absolutního. Ve prospěch tohoto výkladu vypovídá i Bhagavadgītá 14.27, kde mluvčí Bhagaván říká, že je základem nesmrtelného, věčného, konečného *brahmanu*.²⁶

Tímto způsobem řeší čaitanjevská filozofie rozpornost tvrzení písem, kde je absolutní realita na jedné straně „nehybná“ a na druhé straně „rychlejší než myšlenka“²⁷; je „bez rukou a bez nohou“ a zároveň „má tisíce rukou a nohou“²⁸ a podobně. Moderním jazykem bychom mohli říci, že čaitanjevská filozofie učí o paradoxní povaze absolutní reality, kde platí protikladná tvrzení zároveň.

Bhagaván, osobní aspekt nejvyšší reality, je považován za zdroj nespočetných sil (*śakti*), které jsou však rozděleny do několika kategorií. Prostřednictvím své základní síly (*svarūpa*) se Bůh projevuje; prostřednictvím jeho iluzorní nebo také vnější síly (*májā*) tvoří viditelný svět; živé bytosti jsou projevem jeho okrajové síly (*tatasthā*). Všechny tyto síly jsou věčně esistující. Šankara tvrdil, že svět i živé bytosti jsou iluze, a v konečném smyslu neexistují. Čaitanja říká, že živé bytosti jsou existující a skutečné. Skutečný je podle něj i stvořený svět. Iluzornost našeho světa nespočívá v neexistenci, ale v pomíjivosti stvoření. Nicméně i vnější síla zodpovědná za tvorbu světa je skutečná, věčná síla Boha.

Čaitanjovo učení rozděluje základní sílu (*svarūpa*) osobního Boha na tři aspekty: existenciální (*sandhinī śakti*), sílu vědomí či poznání (*samvit*) a sílu blaženosti (*hlādinī śakti*). První síla je základem samotného bytí Boha i všeho ostatního. Druhá síla umožňuje uvědomění si čehokoli. *Samvit śakti* je silou, kterou se Bůh sám uvědomuje, a která zároveň umožňuje živým bytostem sebeuvědomění i uvědomění Boha. Třetí síla je vrcholem takového uvědomování, protože přináší štěstí, blaženost Bohu i ostatním.²⁹

Základní, neboli vnitřní síla Boha (*svarūpa śakti*) je tedy spojena s vědomím a poznáním. Jejím cílem je přinášet blaženost a štěstí Bohu i ostatním živým bytostem. Tato síla je v čaitanjevském učení osobou stejně jako její zdroj (Bhagaván). Jejím úplným projevením je Rádha, božský protějšek Kršny. Bhagaván je jejím zdrojem a vlastníkem (*śaktimán*) a představuje tak mužský princip absolutní skutečnosti. Rádha je boží silou, ženským principem Absolutního, a jejich milostný vztah je božskou hrou. Božská *śakti* je chápána jako zároveň odlišná od svého zdroje a zároveň s ním totožná. Pokud by se jediný Absolutní neprojevil zároveň jako mnohý, nemohl by prožívat

podle: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, 2nd ed., Los Angeles, BBT, 1993, First Canto, p.103

²³Džíva (1513-1598) byl synovcem Rúpy a Sanátany, předních Čaitanjevých žáků. Patří spolu s nimi mezi tzv. šest gósvámínů z Vrndávanu a je jedním z nejvýznamnějších filozofů čaitanjevské tradice. Z jeho tvorby je v anglickém překladu dostupná například *Tattvasandarbha*, první část šestidílného výkladu Bhāgavatapurány: ELKMAN, S. M., *Jīva Gosvāmī's Tattvasandarbha*, 1st ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1986

²⁴Argument pochází ze *Sarva-samvādinī*, citován in: ROSEN, *Vaiṣṇavism*, p. 240

²⁵Citace zmíněných veršů a výklad argumentace in: KAPOOR, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, p.

84

²⁶

brahmaṇo hi pratiṣṭāham amṛtasyāvyayasya ca
śāśvatasya ca dharmasya sukhasyaikāntikasya ca

podle: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, Bhagavad-gītā As It Is, Manila, BBT, year?, p. 690

²⁷Íša upaniṣad, 4, in: EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya*, p. 25

²⁸Śvétaśvātara upaniṣad 3.19 a 3.14, ibid.

²⁹Čaitanjevská škola své pojetí božích sil opírá o výklad sahající až k upanišadám. Jmenovitě jsou jendotlivé síly popsány ve Višnupuráně. Blíže viz EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya*, p. 29-33

štěstí ze vztahu.

Síla blaženosti *hládiní šakti* je zdrojem tzv. *rasy*, nesnadno přeložitelného slova. *Rasa* se překládá doslova jako „šťáva“, ale znamená též vychutnání, estetické vytržení, zážitek. Teorie rozvinutá kolem tohoto konceptu hraje klíčovou roli v čaitanjovském učení, protože cílem a smyslem existence je podle něj právě prožitek *rasy*, lásky k Bohu v různých podobách. Na věčný svět (*brahman*) se Čaitanjovi stoupenci dívají jako na božskou hru (*lílá*), ve které má každá bytost svou úlohu. Smyslem božské hry je blaženost Boha, skrze kterou prožívají štěstí i všechny ostatní bytosti.

Bhaktická teorie *rasy* čerpá z estetických teorií indického divadla. Bharatova učebnice divadelního umění (*Nátja šástra*) ze 4. nebo 5. století po Kr. už obsahuje rozvinutou koncepci *rasy* jako spojení několika elementů, které společně umožňují divákovi prožít potěšení z konkrétního vztahu či situace na jevišti. *Rasa* je potěšení vzniklé součinností několika emocí předváděných na jevišti a citlivostí vnímavého diváka. Ānandavardhana (9. století) rozšířil použití teorie *rasy* také na další umění, zejména na hudbu a poezii. Abhinavagupta (11. století) spojil estetický prožitek s náboženskou transformací člověka. Podle něj se člověk při prožitku *rasy* dostává na úroveň jakési obecné emoce, neomezené konkrétní situací ani dobou představovanou v dramatu, ani zúčastněnými osobami. V prožitku blaženosti (*rasa* je vždy blažený zážitek) tak dochází k transcendenci omezeného já a *rasa* je vlastně určitým odrazem osvobození (*móksa*). Dalším posunem byla teorie málvského krále Bhódži (asi 11. století). Bhódža se domníval, že *rasa* se vyvíjí ve třech stupních, a největší důraz kladl na erotickou podobu *rasy*.³⁰

Rúpa Gósvámí teorii *rasy* rozpracoval do velkých detailů a komplexnosti, kterou se zde nemůžeme zabývat. Jen nastíníme jeden ze základních rozdílů mezi jeho teorií a staršími estetickými koncepty. V divadelních a později obecně uměleckých teoriích bylo popsáno celkem osm, někdy devět základních *ras*: láska (erós), humor, soucit, vztek, hrdinství, hrůza, odpor, úžas a klid.³¹ Rúpa však podle Čaitanjova učení definuje více *ras*, které prožívají Kṛṣṇa a jeho oddané duše. Základní *rasy* jsou u Rúpy vyrovnanost či neutralita *śānta*, služebnictví *dāsya*, přátelství *sakhya*, rodičovství *vātsalja* a milostná láska *mādhurja*. Humor, hněv a další jsou považovány za vedlejší. Kromě toho popisuje mnoho dalších nálad a prožků, pro jejichž názvy se v evropských jazycích těžko hledají ekvivalenty. Všechny tyto prožitky Rúpa systematizuje do kategorií a podkategorií, které mají odpovídat zrání lásky adepta bhakti a také jeho identitě a vlastnostem.³²

Eidlitz upozorňuje, že bhaktická teorie *rasy* má starší zdroje, než je systematický Rúpa Gósvámí, a ukazuje na možnou višnuistickou bhaktickou tradici (paralelní s divadelní a uměleckou teorií?) tohoto konceptu.³³

Co přineslo Čaitanjovo učení v praxi? Nový způsob bohoslužeb v podobě průvodu tancujících zpěváků doprovázených hudebními nástroji. Při višnuistických bohoslužbách se zpívala Kṛṣṇova jména a někdy tancovalo už před Čaitanjou. Ale masové průvody nadšených zpěváků v ulicích inspiroval až bengálský reformátor.

Nová byla i naprostá otevřenost višnuistického náboženství vůči všem lidem bez rozdílu kasty, vyznání, či pohlaví. Višnuistické tradice připisují velkou otevřenost už Rámanudžovi a později Rámanandovi. Ovšem Čaitanja byl ve své době revoluční, vždyť někteří jeho přední žáci byli z převládajícího bráhmanského pohledu pokleslíci a jiní z nejnižších rodin. Rúpa a Sanátana, přední teologové v čaitanjovské tradici, sloužili před odchodem k Čaitanjovi muslimské vládě Bengálska (proto byli považováni za pokleslé a nečisté). Haridás Thákur, který od Čaitanji dostal titul „učitel svatého jména“, a páthanští vojáci obrácení Čaitanjou ke Kṛṣṇovi, pocházeli z muslimských rodin.

³⁰Viz ZBAVITEL, D. a VACEK, J., *Průvodce dějinami staroindické literatury*, 1. vyd., Třebíč, Arca JiMfa, 1996, s. 222-285; také dále citovaní CARNEY a DELMONICO

³¹Podle CARNEY, G., „Rasa Theology: The Drama of Divine Love“, in ROSEN, *Vaiṣṇavism*, p. 300

³²Bhaktickou teorii *rasy* jsme představili opravdu jen v nejhrubších obrysech. Pro důkladnější poučení odkazujeme na: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPÁDA, *The Nectar of Devotion. (A Summary Study of Śrīla Rūpa Gosvāmī's Bhakti-rasāmṛta-sindhu)*, 2nd ed., Los Angeles, BBT, 1982; DELMONICO, N., „The Blazing Sapphire: A Translation in Progress of Rūpa Gosvāmin's Ujjvala-Nīlamanī“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, V. 1. (Winter 1996-97), p. 21-52; DELMONICO, N., „Sacred Rapture: The Bhakti-rasa Theory of Rūpa Gosvāmin“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, VI. 1. (Winter 1998), p. 75-98; EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya*, s. 173-233; KAPOOR, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya*, p. 199-230; SHRIVATSA GOSWAMI, „Rādhā: The Play and Perfection of Rasa“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, IV. 1. (Winter 1995-96), p. 3-20

³³EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya*, p. 190-94

Na muslimy jako jedlíky masa bylo pohlíženo jako na nízké a necivilizované. Čaitanja a jeho žáci učili, že láska k Bohu je přístupná všem živým bytostem bez rozdílu (a to včetně zvířat, jak ukazuje příběh o zpívajících zvířatech v lese Džharikandha a jiné epizody popsané životopisci reformátora). Více se budeme otevřeností reformátorova učení zabývat v páté kapitole.

Čaitanja v duchu Bhagavadgíty přijímal možnosti různých duchovních cest, jmenovitě cesty filozofického poznání (džňána), cesty tělesných, dechových a tělesných cviků (jóga) a cesty oddanosti Bohu (bhakti). Jednotlivé cesty mají společný cíl, ale v jeho různých aspektech. Cesta filozofického rozlišování mezi duchem a hmotou vede k realizaci neosobní záře (*brahmanu*), cesta jógových cviků k realizaci osobního aspektu Absolutního v srdci adepta a cesta oddanosti k realizaci Boha a láskyplnému vztahu s Ním.

Ve svém důrazu na bhakti a realizaci Bhagavána se Čaitanja opírá o Bhagavadgítu. V osmnácté kapitole je ve verších 49. až 53. popsána realizace *brahmanu*, následně ve verších 61. a 62. je výklad o Pánu v srdci všech (*Paramátmá*), který verš 64. označuje za důvěrnější či tajnější, než předchozí sdělení.³⁴ Další verš (18.64) ohlašuje, že po něm bude následovat nejtajnější a nejvyšší sdělení.³⁵ Nejdůvěrnější sdělení Bhagavadgíty zní:

„Mysli na Mne a staň se Mým oddaným. Uctívej Mne a klaň se Mi. Takto ke Mně jistě dojdeš. Slibuji ti to, protože jsi Mi drahým přítelem. Zanech všech druhů náboženství a pouze Mně se odevzdej. Já tě osvobodím od všech hříchů, neboj se.“³⁶

Podle toho Čaitanja odpověděl Sanátanovi Gósvámímu, když se zeptal na základní otázky života: Kdo jsem? Jaké jsou mé povinnosti a co je cílem života? Reformátor vysvětlil, že živá bytost je svou povahou věčným služebníkem Boha, neboť je s ním totožná a přesto se od něj liší.³⁷

Dále Čaitanja popsal tři božské síly, o kterých jsme již mluvili. Živé bytosti spadají svou povahou do kategorie síly *tatasthá*, doslova „stojící na hranici“, čili stojící mezi vnitřní silou Boha *svarúpa* a vnější, iluzorní silou *májá*. Duše, ač svou povahou shodné s Bohem, mají možnost nechat se ovlivnit iluzorní silou. Takové živé bytosti se opakovaně podle svých tužeb a činů rodí v hmotném světě, aby pod vládou iluzorní síly marně hledaly štěstí. Jenže skutečnou blaženost a štěstí naleznou jen ve své původní povaze, ve vztahu s Kršnou.³⁸

Čaitanja dále vysvětluje různé podoby Boha a jejich činnosti. Také popisuje transcendentní svět — duchovní království. Dosáhnout společnosti Boha v jedné z Jeho podob lze pouze cestou bhakti — neboli láskyplné služby. Na základě veršů z purán není doporučena ani cesta suchého filozofování, ani přísných askézí nebo védského rituálu. To vše nemá bez bhakti trvalý význam.

Bhakti lze dosáhnout tím, že člověk touží po Bohu. V takovém případě se mu dostane milosti vlivem vnitřní síly Kršny. Obvykle tato síla milosti nejedná přímo, ale prostřednictvím oddaných Boha. Proto je důležité nalézt příkladného višnuistu a u něj se učit oddanosti. Čaitaniovský višnuismus klade vůbec velký důraz na společenství oddaných, kde se adept bhakti věnuje své

³⁴

iti te jñānam ākhyātam guhyād guhyataram mayā

První část verše, Bhagavadgítá (18.63) in BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 832

³⁵

sarva-guhyatamam bhūyaḥ śṛṇu me paramam vacaḥ

BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 833

³⁶Bg 18.65 a 66, ibid., p. 833-35

³⁷

“It is the living entity’s constitutional position to be an eternal servant of Kṛṣṇa because he is the marginal energy of Kṛṣṇa and a manifestation simultaneously one and different from the Lord, like a molecular particle of sunshine or fire. Kṛṣṇa has three varieties of energy.”

in: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī*, Vol. VIII., Madhya 20. 108–109, p. 54

³⁸

“The Vedic literatures give information about the living entity’s eternal relationship with Kṛṣṇa, which is called sambandha. The living entity’s understanding of this relationship and acting accordingly is called abhidheya. Returning home, back to Godhead, is the ultimate goal of life and is called prayojana.”

ibid., Madhya 20.124, p. 66

duchovní praxi. Čaitanja Rúpovi v této souvislosti shrnul nemalé etické požadavky ohledně charakteru oddaného.³⁹

Višnuistickou praxi Čaitanja dělí na dva způsoby — tzv. *sádhana* neboli *vaidhí* bhakti a *rāganugā* bhakti. První jmenovaná cesta je cestou regulací, velmi důležité je přijetí učitele (gurua) a následování zásad jako je pravidelné tiché i hlasité zpívání, účast na chrámovém uctívání, na oslavách svátků, následování určitých půstů, vzdávání úcty višnuistům, bráhmaňům aj. důležitým osobnostem, apod. Centrální postavení v regulované praxi má naslouchání z písem, rozjímání o jejich obsahu a recitace či zpívání Kršnových jmen.

Rāganugā bhakti navazuje na cestu pravidel a vede adepta do dalších úrovní duchovní realizace. Zde se jedná o spontánní projevování služby Bohu, aniž by přitom bhakta opouštěl cesty předepsané pro stupeň *vaidhí*. Vedení duchovního učitele je nadále nezbytné.

Obě cesty duchovní praxe postupně vedou bhaktu až k realizaci jeho nejvnitřnější identity jako služebníka Kršny v některé z hlavních *ras* — neutrální, služebnické, přátelské, rodičovské nebo milenecké. Čaitanja zdůrazňoval právě milenecký vztah s Bohem *mādhurya rasa* jako svým způsobem nejvyšší vztah. Ideálem mu byla služba Rádhě a jiných dívek — oddaných Kršnovi, tak jak jejich vztahy popisují Purány a následná tradice. Tyto závěry Čaitanjova učení jsou považovány za velmi důvěrné náměty a začátečníci na cestě bhakti jsou vedeni k opatrnosti v jejich chápání. Z Čaitanjova příkladného života je patrné, že povahu vztahů s Kršnou je možno chápat až po očištění od mnoha závislostí a v případě *mādhurya rasy* se nejedná o milostné vztahy tak, jak jsou známy v tomto světě. Naopak, jedná se o esoterické prožitky „jiného řádu“, dostupné po dlouhém úsilí a vytrvalé bhaktické praxi, vyžadující mimořádnou sebekázeň a zdrženlivost.⁴⁰

Na závěr uvedme, že Čaitanja je svými následovníky uznáván za přímého avatára Kršny pro tento věk; avatára, který šíří lásku k Bohu volně a štědře. Čaitanjovci vycházejí z Bhagavadgíty, kde Kršna uvádí, že věk za věkem sestupuje, aby ochraňoval své oddané a ničil bezbožné (Bg 4.7–8). Puránické pojetí času popisuje cyklus čtyř věků, které se střídají ve větších cyklech. Každý věk má obvykle i svého avatára. Ve věku našem, tzv. Kali, je avatár popsán jako osobnost zlaté barvy pleti. Tato podoba Boha má podle Bhágavatapurány (11.5.32) šířit zpívání Božích jmen.

Čaitanjovi následovníci měli pro uznání svého učitele jako avatára Kršny i jiné důvody, než předpovědi písem. Byla to síla Čaitanjova zpívání, kterou měnil množství lidí kolem sebe. Rovněž jeho vzdělanost a argumentace, se kterou přesvědčil přední myslitele své doby, je uváděna jako důvod reformátorovy božskosti. V úvahu je třeba vzít i zprávy o zázracích (jako léčení nemocných, oživení mrtvých nebo rozezpívání divokých zvířat).

2.3 Poselství Šrí Čaitanji v proměnách staletí

2.3.1 Vrndávanská škola a rozkvět Čaitanjovské bhakti

Šrí Kršna Čaitanja inspiroval mohutné bhaktické hnutí, které bylo už ke konci jeho působení soustředěno do tří hlavních center: Bengálsko (Navadvíp, Šántipur aj.), Urísa (Džagannáth Purí) a oblast Mathury a Vrndávanu (asi 150 km jižně od dnešního Dílí). Působení Čaitanji bylo

39

“A Vaiṣṇava is one who has developed all good transcendental qualities. All the good qualities gradually develop in Kṛṣṇa's devotee. ...Devotees are always merciful, humble, truthful, equal to all, faultless, magnanimous, mild and clean. They are without material possessions, and they perform welfare work for everyone. They are peaceful, surrendered to Kṛṣṇa and desireless. They are indifferent to material acquisitions and are fixed in devotional service. They completely control the six bad qualities — lust, anger, greed and so forth. They eat only as much as required, and they are not inebriated. They are respectful, grave, compassionate and without false prestige. They are friendly, poetic, expert and silent. Devotees are always tolerant, forbearing and very merciful. They are the well-wishers of every living entity. They follow the scriptural injunctions, and because they have no enemies, they are very peaceful. These are the decorations of devotees.”

BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Goswāmī*, Vol. VIII., Madhya 22.75,78–81, p. 369-72

⁴⁰Ke spontánní bhakti viz GADĀDHARA PRĀNA DĀSA, “Rāganugā-bhakti defined”, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, I. 3. (Spring 1993), p. 9-17

ovšem znát i v jiných částech Indie.⁴¹ Rozkvět jeho školy můžeme datovat do období let 1520–1650. Zejména v osmnáctém století došlo k mnoha posunům a reinterpretacím, takže striktního Čaitanjoova učení se drželo poměrně málo vaišnavů. Naopak populární byly proudy s praktikami často překračujícími zásady tehdejší morálky. V devatenáctém století došlo k revitalizaci Čaitanjoova učení a hnutí, století dvacáté pak zaznamenalo rozšíření reformátorova poselství doslova do celého světa.

Už během Čaitanjoova života se v oblasti Vrndávanu usadili jeho žáci, aby se věnovali psaní, zpívání a zakládání (resp. znovuobjevování) míst pro uctívání. Vůdčími osobnostmi rostoucí komunity bhaktů bylo šest gósváminů z Vrndávanu: Sanátana (1488–1558), Rúpa (1489–1564), Raghunáth Dás (1495–1571), Raghunáth Bhatta (1505–1579), Gópál Bhatta (1503–1578) a Džíva (1513–1598).⁴² Z těchto šesti pouze Raghunáth Bhatta zřejmě nic nese-psal. Dílo ostatních představuje celou knihovnu systematické teologie a filozofie, stejně jako několik poetických prací a dramát. Také žáci gósváminů vytvořili významné práce, z nichž snad nejdůležitější je Čaitanjoova biografie od Kršnadáse Kavirádže.

Po dobytí Urísy muslimy roku 1568 odešlo mnoho tamních bhaktů do Vrndávanu. V této době sláva vrndávanských gósváminů dosáhla i na mughalský dvůr v Dillí. Vládce Akbara, jednoho z nejvýznamnějších panovníků indických dějin, zprávy o svatosti a učenosti Džívy Gósvámiho a jeho žáků zaujaly. Akbar sám byl velmi otevřený různým náboženstvím. V roce 1570 navštívil Vrndávan a stal se patronem stavby velkého Kršnova chrámu. Chrám Góvinda-dévův (Góvinda je jiné jméno Kršny) byl dokončen roku 1590 a patří dodnes k monumentům Vrndávanu.⁴³ Stavbu chrámů v oblasti podporovali také bohatí žáci Gósváminů, jako byl vládce Ambéru Man Singh nebo kupec Kršnadás Kapúr.

V další generaci Džívových žáků byli nejvýznamnější Šjámánanda, Šrínivás a Naróttam Dás. Ti také prezentovali učení vrndávanské školy na velkém shromáždění Čaitanjoových následovníků v bengálském Kheturi. Festival v Kheturi proběhl někdy v sedmdesátých letech šestnáctého století (ale i pro tuto událost je spor o datování). Setkalo se zde množství čelných bhaktů z Bengálska, Urísy i Vrndávanu a došlo k ujednacení jak filozofických doktrín, tak i praxe. V Bengálsku zaujímala vedoucí postavení v hnutí Džáhnava, vdova po Nitjánandovi.

První polovina sedmnáctého století byla stále svědkem rozvětu Čaitanjoovského hnutí. Džívův žák Naróttam Dás (zemřel 1650) a mnozí další inspirovali stavbu nových chrámů, sami skládali básně, písně a psali. Literatura Bengálska a Urísy sedmnáctého století se díky Čaitanjou inspirované bhakti mohutně rozvíjela a i v následujících stoletích „Čaitanja zůstal hlavní inspirací vyšší bengálské kultury.“⁴⁴ Druhá polovina století však přinesla vážné potíže. Mughalský vládce Aurangzéb (1658–1707) nastolil tvrdou islamizaci, byly zdemolovány mnohé višnuistické chrámy ve Vrndávanu i jinde. Bhaktové hledali útočiště pro svá Božstva a své náboženství na dvorech hinduistických vládců, například v Džajpuru.

Kromě nepřízně dvora začal sílit vliv učení *sahadžijů*. Učení ani původ sahadžijů nejsou dosud zcela jasné. Jejich cílem je dosažení svrchované reality, nazývané sahadža. Komplikovaná nauka vychází v mnohém z teologie Čaitanjoova hnutí a kompilátor tohoto učení Mukundadéva (přibližně 1600–1650) byl podle sahadžijovské tradice žákem Kršnadáse Kavirádže Gósvámiho. Toto spojení ortodoxní následovníci Čaitanji zamítají, stejně jako prohlášení, že Mukundadéva od Kršnadáse obdržel tajné jádro Čaitanjoova učení. Není divu, sahadžijové učí o postupném povýšení a očištění adeptovy duše skrze různé úrovně reality, ale prostřednictvím transformace sexuálního fluida, jež

⁴¹ viz např. BHATTACHARYYA, M., „Medieval Bhakti Movements in Gujrat“, in: N.N. BHATTACHARYYA, *Medieval Bhakti Movements in India*, 1st ed., New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1989, p. 97–105

⁴² Takto datuje ROSEN, *The Life and Times of Lord Chaitanya*, p. 109, 115 and 129, na rozdíl od datování smrti Rúpy a Sanátany na rok 1556 Janem Brzezinskim: BRZEZINSKI, J., „The Paramparā Institution in Gaudīya Vaiṣṇavism“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, V. 1. (Winter 1996–97), p. 152

⁴³ Akbar sám velmi oceňoval Čaitanjoovo poselství, jak je patrné i z jeho básně na Čaitanjoovu počest. Viz SEN, *Chaitanya and His Age*, p. iv

⁴⁴ BASHAM, A. L. (ed.), *A Cultural History of India*, 10th ed., Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 273; Autor příslušné části této knihy J. T. F. Jordans uvádí: „The Chaitanya movement had a great impact on Bengālī life as a whole. It gave it a special identity which persisted even through periods of stagnancy, and provided time and again new inspiration to its religious reformers and poets: Keshub Chandra Sen, Bankim Chandra Chatterjee, and Rabīndranāth Tāgore cannot be properly understood without reference to that tradition.“, p. 275

považují za emanaci samotné svrchované reality. Jejich praxe k transformaci využívá i rituální sexualitu. Zatímco starší vědci se domnívali, že jde o přímé pokračování praktik buddhistické tántry, soudobý výzkum klade větší důraz na sahadžijovské interpretace Čaitanjo u učení, sanskrtské estetiky (teorie *rasa*), alchymistických a hathajógových praktik.⁴⁵

Ortodoxní čaitanjovská tradice se někdy kolem přelomu sedmnáctého a osmnáctého století musela bránit kritice ze strany jiných višnuistických sampradájí (linií). Diskuse vznikla na základě odlišného přístupu čaitanjovců k uctívání Božstev. Vládce Džajpuru proto svolal setkání učenců různých višnuistických škol. Baledéva Vidjabhúšana z Vrndávanu (zemřel 1725) reprezentoval Čaitanjo u tradici. Na námitku, že každá autorizovaná višnuistická posloupnost musí mít svůj komentář Védántasúter, odpověděl sepsáním známé Góvindahášji. Následovníci Šrí Čaitanji vždy považovali za přirozený výklad Védántasúter Bhágavatapuránu. Na kritiku však zřejmě bylo třeba odpovědět pádně — a tak vznikl jeden z nejmladších višnuistických komentářů k Védántasútrám.

2.3.2 Úpadek tradice a opětovná renesance v devatenáctém století.

Čaitanjo u učení bylo v osmnáctém století dále neseno několika učitelskými liniemi, často se měnícími zároveň v linii rodové. Přitom mnozí učitelé z těchto rodin upevňovali svou společenskou pozici uzavíráním sňatků s bráhmanskými rodinami jiných tradic, čímž se vzdělili původnímu Čaitanjo u učení. Zdá se, že společně s velkým rozšířením Čaitanjo u poselství došlo k jeho přizpůsobování (jakési lidové formy). Zároveň se rozšířily různé podoby vycházející ze sahadžijovského učení, jako např. *báulové* nebo *kartábhádžové*. Koncem osmnáctého století a v první polovině století devatenáctého tyto různé neortodoxní směry převládaly. Podle Sena patřila většina lidí označovaných křesťanskými misionáři jako bengálští višnuisté právě k sahadžijovským směrům, a situace v Uríse i dalších částech Indie (včetně Vrndávanu) byla podobná.⁴⁶

Není snadné odhadnout množství lidí, kteří se hlásili k čaitanjovské tradici v prvních třech stoletích její existence. Muselo to však být hnutí dost rozšířené, protože na začátku devatenáctého století uvádí misionář William Ward, že více než jedna čtvrtina Bengálců jsou čaitanjo uci.⁴⁷ Balfourova encyklopedie z poloviny devatenáctého století dokonce tvrdí, že Čaitanjo u následovníci tvoří nejpočetnější náboženskou skupinu v Brity ovládnuté Indii.⁴⁸ Historik W. W. Hunter potvrzuje v r. 1872 popularitu čaitanjovského kultu v Uríse: v Purí (někdejší Čaitanjo u sídle) bylo tři sta svatyní, kde byl Čaitanjo u uctíván spolu s Višnuem, a dalších pět set takových svatyní v celé Uríse.⁴⁹ Většinou však šlo zřejmě o následovníky sahadžijovských směrů a také stoupence kastovníctvím ovlivněných rodových linií. Jejich vinou vnímaly vzdělané indické vrstvy stejně jako evropští misionáři a úředníci čaitanjovský višnuismus často jako náboženství tmářů a nemorální spodiny.

O obnovu a začátek vzestupu ortodoxní tradice se zasloužil Kedarnáth Datta, neboli Bhaktivinód Thákur (1838–1914). Pocházel z rodiny *šáktů* a dostalo se mu evropského vzdělání. Působil dlouhá léta jako soudce a vysoký úředník britské správy v Džagannáth Purí. Bhaktivinód po dlouhém duchovním hledání našel v učení Čaitanji naplnění. Měl nejméně dva učitele v Čaitanjo u linii — Džagannátha Dáse Bábadžho a Vipinavihárhho Gósvámího. Bhaktivinódův příspěvek k višnuistické literatuře je úctyhodný — téměř stovka knih a množství článků. Jako první čai-

⁴⁵K vaišnavské sahadžijovské tradici viz HAYES, G. A., "Cosmic Substance in the Vaiṣṇava Sahajiyā Traditions of Medieval Bengal", *Journal of Vaiṣṇava Studies*, V. 1., (Winter 1996–97), p. 189–96; DIMOCK, E. C., *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava — sahajiyā Cult of Bengal*, 2nd ed., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1989; SAILLEY, R., "Sahajiyā Tradition", in: S. J. ROSEN, *Vaiṣṇavism: Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, p. 141 – 147

⁴⁶SEN, *Chaitanya and His Age*, p. 338 – 339

⁴⁷Konkrétně „pět ze šestnácti“ Bengálců, in: WARD, W., *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos: Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works*, 2nd ed., London, 1822, Vol. III., p. 469

⁴⁸"His disciples form the largest sect in British India, numbering nine or ten millions, and to be found in every village of Bengal.", in: BALFOUR, E., *The Cyclopaedia of India and of Eastern and Southern Asia; Commercial, Industrial, and Scientific; Products of the Mineral, Vegetable, and Animal Kingdoms, Useful Arts and Manufactures*, reprint of the 3rd ed. (1885), Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1967, Vol. I., p. 638

⁴⁹HUNTER, W. W., *Orissa: Or the Vicissitudes of an Indian Province under Native and British Rule* in: SAHU, N. K., *A History of Orissa*, 1st ed., Calcutta, Susil Gupta, 1956, Vol. I., p. 22

tanjovec publikoval v angličtině (*Lord Chaitanya: His Life and Precepts*, Calcutta 1896). Vytvořil skupinu žáků, kteří aktivně zakládali chrámy, znovuobjevil místa spojená s Čaitaniovým působením, neméně význačné bylo publikování vlastních periodik. Bhaktivinód Thákura byl také pozoruhodný svým otevřeným přístupem k jiným náboženstvím a filozofiím, které považoval za různé úhly pohledu na tutéž pravdu. Přál si, aby také lidé v Evropě a Americe poznali Čaitanijovo poselství a mohli pocítit jeho čistotu a hloubku. Svou anglickou práci o Čaitanijovi zaslal na několik evropských a amerických univerzit.

Snaha o revitalizaci Čaitanijova učení se objevila i u jiných osobností a zřejmě jedním z nejznámějších byl Kešabčandra Sen. Sen (1838–84) byl ve své době snad nejpopulárnějším mezi vůdci reformní společnosti Bráhmó Samádž.⁵⁰ V roce 1867 se přiklonil k višnuismu jako způsobu obohacení a oživení v Bráhmó Samádži. Pod jeho vedením členové společnosti začali s veřejným zpíváním Kršnových jmen podle Čaitanijova vzoru, pořádali samkírtanové průvody v Kalkatě i jinde a vzbudili značný ohlas především mezi mladými lidmi. Kešabovo nadšení pro Čaitaniju bylo inspirováno též višnuistickým odmítáním kastovních překrad. Ale nevydrželo dlouho, nejen pro odpor dalších vedoucích osobností Bráhmó Samádže, ale též pro impulsivní a nestálou povahu kontroverzního Kešaba.⁵¹

2.3.3 Gaudíja Math a ISKCON — Čaitanijovo učení překračuje hranice Indie

Zatímco se k čaitanijovské tradici hlásilo v devatenáctém století množství Indů, viděli jsme, že při bližším zkoumání to byli převážně následovníci neortodoxních směrů. Kromě vyslovených odchylek, jako sahadžijá, musíme počítat také s určitým zlidověním a zjednodušením učení. Zároveň se stalo Čaitanijovo učení dědičnou rodinnou tradicí. Jednalo se o potomky Čaitanijových ženatých žáků a přátel, nebo jejich žáků (například dodnes jsou významné rodiny potomků Nitjánandy a Advaity, blízkých společníků reformátora). Často jsou to také rodiny tradičně spjaté se službou Božstvům v chrámech (např. ve Vrndávanu).

K lidovějším podobám čaitanijovského višnuismu patřil první misionář této tradice v západních zemích, Bábá Prémánanda Bháratí (1857–1914). Jeho mise se v roce 1902 setkala ve Spojených státech se značným ohlasem v tisku. Prémánanda Bháratí strávil pak většinu času až do své smrti cestováním mezi Indií, Amerikou a Evropou. Získal skupinku žáků, založil centrum v Los Angeles a také publikoval. Po jeho smrti se však nadějný projekt nerozvinul.⁵²

V první polovině dvacátého století našli uspokojivé odpovědi v Čaitanijově učení také někteří Evropané, které do Indie zavedlo jejich duchovní hledání. Ronald Nixon, anglický pilot z první světové války, nakonec získal zasvěcení a byl přijat jako právoplatný žák v rodině gósváminů, pečujících o chrám Rádharámana ve Vrndávanu. Skupinku žáků získali při své misijní cestě do Evropy Bon Mahárádža a Bhakti Pradípa Tírtha Mahárádža ve třicátých letech dvacátého století. Bon Mahárádža při své cestě pobyl krátce i v Praze, kde 16. nebo 17. listopadu 1934 přednášel.⁵³

Dva zmínění sannjásini byli žáci Bhaktisiddhánty Sarasvatího, syna nám už známého Bhaktivinóda Thákura. Bhaktisiddhántova činnost představuje významný mezník v Čaitanijově linii a níže se o ní rozepíšeme více. Je však třeba říci, že ač mise Bhaktisiddhántových žáků do

⁵⁰Reformní hnutí Bráhmó Samádž založil Rámmohan Ráj (1774–1833), titulovaný pro své zásluhy jako „otec moderní Indie“, v roce 1828. Snaha odpovědět na západní kritiku hinduismu a změnit některé křiklavé nedostatky i přezítky vedla Rámmohana Raje k formulování vlastní nauky. Vycházel z upanišad a védánty, kde spatřoval původní a čisté monoteistické učení. Zároveň byl ovlivněn křesťanstvím a zejména unitářským hnutím. Po jeho smrti stál v čele společnosti mezi jinými Debendranáth Thákura, otec slavného básníka Rabíndranátha.

⁵¹Více k této zajímavé kapitole dějin indického reformního hnutí viz KOPF, D., „Keshub and Chaitanya: Brahmo Evangelism and the Indigenous Modernization of Vaiṣṇavism in Bengal“, in: BHATTACHARYYA, *Medieval Bhakti Movements in India*, p. 346 – 58.

⁵²viz CARNEY, G.T., „Bābā Premānanda Bhāratī (1857–1914). An Early Twentieth Century Encounter of Vaiṣṇava Devotion With American Culture: A Comparative Study“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, VI. 2. (Spring 1998), p. 161–188

⁵³Bon Mahárádža byl uvítán předním indologem Dr. M. Winternitzem a přednášku („Aryan conception of God-realization“) proslavil v „Uranii“. Bližší informace by zřejmě byly in: BON MAHARAJ, *Gedanken über den Hinduismus*, Berlin, 1935; informace pochází z elektronické pošty, dopis Bhrgumuniho Dáse (mbroo@abo.fi) Janu Marešovi z 31. 7. 2 000

Evropy nebyla v počtu získaných stoupenců nijak zvlášť úspěšná, přesto měli několik významných následovníků. Mezi nimi byl nadějný berlínský vědec Schulze, zasvěcujícím jménem Sadánanda Dása (později Svámí). Se Sadánandou Svámím se setkal v internačním táboře v Indii během druhé světové války Walther Eidlitz, který se od Sadánandy učil. Po návratu do Evropy Eidlitz (Vámana Dása) publikoval několik důkladných studií k čaitanjovské bhakti a působil jako profesor na univerzitě ve Stockholmu.⁵⁴

Sadánanda a Eidlitz byli žáci v linii od Bhaktivinódova syna. Bimal Prasád (1874–1937) byl vynikající v sanskrtu, matematice, astronomii a některých dalších oborech. V roce 1900 přijal zasvěcení od Gaurakišóra Dáse Bábádžího, starého světce velmi respektovaného Bhaktivinódem. Později přijal Bimal Prasád sannjásu a s ním jméno Bhaktisiddhánta Sarasvatí. Po smrti svého otce založil první čaitanjovskou organizaci — Gaudíja Math. Organizace v době rozkvětu soustřeďovala několik desítek chrámů a center, tisíce stoupenců a podporovatelů. Vlastní tisk publikoval množství višnuistické literatury od nejstarší tvorby až po Bhaktisiddhántovy práce, vycházel časopis v několika domácích jazycích. Gaudíja Math narážel zpočátku na kritiku dědičných gósvámínů, potomků význačných višnuistů, a také na odpor mezi ritualisticky zaměřenými bráhmny. Postupně však byla organizace přijata jako další z projevených větví velkého Čaitanjoova stromu.

Bhaktisiddhánta Sarasvatí plánoval misi do dalších zemí světa a jeho žáci měli v meziválečném období určitý úspěch, jak jsme již viděli. V roce 1965 přijel do Spojených států další Bhaktisiddhántův žák, sedmdesátiletý Bhaktivédánta Svámí, odhodlán naplnit pokyn svého učitele. Měl šířit Čaitanjoovo poselství lásky v anglicky mluvících zemích. Bhaktivédántovu úspěchu nevěřili ani doma v Indii, ani první lidé, které potkal v Americe. Přesto starý odhodlaný muž dokázal neuvěřitelné — během posledních dvanácti let svého života získal pro své poselství několik tisíc nadšených žáků doslova na celém světě. Založil novou organizaci — *International Society for Kṛṣṇa Consciousness* (ISKCON), která sdružuje až do současnosti několik set center, chrámů, farem, škol, restaurací a dalších projektů.

Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda intenzivně překládal, celkem jeho práce představují téměř sedmdesát knih, včetně překladu Bhágavatapurány a Čaitanja-čaritámṛty. Jeho úspěch je také třeba přičíst dlouholetým přípravám doma v Indii. Prabhupáda (takto je čestně titulován svými stoupenci), vlastním jménem Abhaj Čaran De, se narodil v Kalkatě v roce 1896. Jeho rodiče byli zbožní višnuisté a zejména otec měl na Abhaje velký vliv. V mládí se stal Abhaj stoupencem Gándhího hnutí a odmítl v rámci tehdejšího bojkotu Britů svůj vysokoškolský diplom. Oženil se a podnikal ve farmacii. Bhaktisiddhántu Sarasvatího potkal na začátku dvacátých let a už od svých prvních kontaktů s učitelem bhakti se mu dostávalo povzbuzení, aby kázal anglicky. Abhaj podporoval Gaudíja Math zvenčí, což bylo k jeho prospěchu: po Bhaktisiddhántově smrti roku 1937 vypukly mezi vedoucími žáky spory a organizace se rozpadla na několik skupin.

Poté, co se osamostatnily jeho děti, cítil Abhaj stále větší touhu odejít dle tradice z rodinného života a věnovat se cele naplňování poselství Šrí Čaitanji. Tak také učinil v roce 1956, kdy přijal řád sannjása a začal intenzivně pracovat na ambiciózním projektu — překladu osmnácti tisíc veršů Bhágavatapurány do angličtiny a jejich komentáři v duchu čaitanjovské výkladové tradice. Stále se pokoušel o získání podpory ze všech stran, nakonec odhodlaně vyrazil s překladem prvního zpěvu Bhágavatapurány do Spojených států. Jeho úspěchem se budeme zabývat podrobněji dále, nyní jen uvedeme, že často se velký ohlas na jeho kázání přičítá Bhaktivédántově pevnosti a striktnosti, se kterou procentoval a prosazoval principy Čaitanjoova učení. Na závěr tohoto přehledu dodáváme, že dnes kromě ISKCONu působí ve světě několik dalších čaitanjovských institucí, jako např. *Swami Narayan Fellowship* nebo *Sri Caitanya Sarasvat Math*.

⁵⁴viz BROOKS, CH., "Gaudīya Vaiṣṇavism in the Modern World", in: ROSEN, *Vaiṣṇavism*, p. 158–165, dále EIDLITZ, W., *Journey to Unknown India*, 1st ed., Singapore - San Francisco - Mumbai, Mandala Publishing Group, 1998, další Eidlitzovy publikace uvádíme v bibliografii

Kapitola 3

Jak přistupovali anglosaští vzdělanci k Čaitanjovi a jeho tradici?

Typologie profesora Clothey se v průběhu práce ukázala jako velmi užitečná, nicméně spíše doplňková pro charakteristiku základních pozic západních vzdělců při zkoumání Čaitanjovy tradice. Profesor Clothey charakterizoval přístupy západňanů následovně.¹

Snižování a očerňování. Jednalo se o demonizaci Indie. Typickým příkladem je William Ward, baptistický misionář, který působil od počátku minulého století v Bengálsku. Jeho dílo bylo jedním velkým útokem proti hinduismu, s úmyslem získat podporu vlivných britských kruhů pro další rozšiřování misijní činnosti. Jako další sem patří V. S. Naipaul, který v Indii pobyl méně než rok, ale tvrdě kritizuje zemi svých předků v knihách s výmluvnými názvy: "Indie: Zraněná civilizace" a "Oblast temnoty".

Selektivní romantismus. Je opakem předchozího. Lidé si z indických tradic vybrali pouze to, co chtěli vidět. Příklady jsou Schopenhauer a buddhističtí učenci Rhys Davis a Edward Conze. Davis a Conze dle prof. Clothey vnímali buddhismus podle svých představ a viděli tak vlastně sebe, nikoli buddhismus.

Vlídá ignorace. Nevědomost a neznalost druhého. "Ať si tam v Indii dělají, co chtějí, nás to nezajímá." Nezájem o porozumění druhému brání pokojnému soužití různých skupin na Zemi a předem vylučuje důkladné porozumění sobě samým, protože to probíhá nejlépe v dialogu s druhým. Mimoto dovoluje takový přístup komukoliv, aby vystupoval jako autorita a tvrdil o Indii prakticky cokoli. Přístup dle prof. Clothey široce rozšířený ve Spojených státech.

"Ušlechtilý divoch". Domorodci jsou necivilizovaní, ale jinak nevinní. Potřebují nás a čekají, až je spasíme. Marco Polo: "Kdyby jenom byl Buddha křesťanem, byl by to velký člověk." Pokračovatele našel tento přístup v koncepci, že hinduismus je završen či naplněn křesťanstvím. Sem patří knihy profesora J.N. Farquhara, např. "Koruna hinduismu", a historika McNicola.

Vědecká "objektivita" neboli interpretace impozicí. Vědci začínají s předem vytvořenou konstrukcí a snaží se ji dokázat. Příkladem je "Indické náboženství" Maxe Webera. On sám v Indii nikdy nebyl, vycházel pouze z druhotných pramenů a jeho hlavním cílem bylo objasnit, proč se v Indii nevyvinul kapitalismus. Vycházel ze své ideje o přímé souvislosti protestantské etiky a kapitalismu. Vyvozoval, že etika pocházející z hinduismu a buddhismu vylučovala

¹Typologie je součástí přednášek o indických náboženstvích, které profesor Clothey z univerzity v Pittsburghu přednesl na FF UK v zimním semestru 1998-99. Používáme ji s jeho výslovným svolením.

rozvoj kapitalismu tak, jak k tomu došlo v západních zemích. Myšlenky jistě zajímavé, ale primárně nepsal o náboženství Indie, nýbrž vybíral informace podporující jeho záměr. Následoval jej Peter Berger, který pokračoval v šíření neznalosti. Vytvořil zjednodušující koncept náboženství orientovaných do tohoto světa a náboženství zaměřených mimo tento svět. Do první kategorie podle něj patří křesťanství, do druhé hinduismus.

Interpretace impozicí. Dělí se na:

Metodologický imperialismus Západní vědci odmítají použít jinou metodologii, než jaká vznikla ke zkoumání západních fenoménů.

Logocentrismus Důraz na studium textů a slovo a zanedbávání žitého, "konaného" náboženství, které je v Indii minimálně stejně důležité, jako texty.

Tempocentrismus Předpoklad, že současný "moderní" pohled na svět je ten pravý způsob, jak porozumět vesmíru. Tento přístup implikuje dojem, že naše doba, naše civilizace jsou ty nejlepší.

Jednotlivé typy uvádíme v této kapitole jako ostře vyhraněné a bez ohledu na jejich umístění v čase. Ve skutečnosti se některé z nich navzájem ovlivňovaly a dokonce prolínaly, některé se v průběhu doby měnily a nabývaly nové podoby. Pro přehlednost však uvádíme nejprve jednotlivé typy a jejich charakteristiky. Úkolem dalších kapitol bude hledat příčiny takové různorodosti a zasadit vznik a proměny myšlenkových pozic do širších historických souvislostí. Přitom si ukážeme, jak se podle změn postojů měnil v západním světě také obraz Čaitanji a jeho hnutí.

3.1 Nadřazenost vycházející z křesťanského přesvědčení.

Křesťanští misionáři a vzdělanci zaujímalí vůči domácímu indickému náboženství převážně zamítavý postoj, pevně přesvědčení o svém spasení a jediné pravdě. Můžeme u nich identifikovat dva přístupy pramenící z takového přesvědčení. Budou to také podskupiny našich hlavních typů a právě tady používáme dělení prof. Clothey:

- **Očerňování a snižování.** Hinduismus je výplodem satanovým, systémem modlářství a pověr, člověka zotročuje a nakonec vede ke zkáze. Není v něm vůbec nic dobrého. Křesťanství je pro hinduisty jediné vysvobození.
- **Ušlechtilý divoch.** Hinduismus má v sobě mnoho dobrého a vznešeného. Zvláště ve starých dobách, dobách véd a upanišad. Nicméně je třeba, aby nedokonalé poznání dávných indických mudrců bylo završeno zjevením evangelia. V této skupině se někteří dokonce domnívají, že upřímní a horliví bhaktové se mohou dostat k Bohu i bez přijetí křesťanství.

3.1.1 Očerňování a snižování

"Stěží najdeme v hinduismu cokoli, v čem, když to opravdu poznal, mohl by vzdělaný člověk nalézt potěšení, nebo co by kterýkoli laskavý člověk schvaloval; jsem pevně přesvědčen, že v této věci bude už brzy jediný názor, a sice, že hinduistický systém je mladší nežli egyptský, a že je to NEJDĚTINŠTĚJŠÍ, NEJVÍCE NEČISTÝ A NEJKRVAVĚJŠÍ ZE VŠECH SYSTÉMŮ MODLÁŘSTVÍ, KTERÉ KDY NA ZEMI VZNIKLY."²

William Ward, baptistický misionář působivší v Bengálsku v prvních desetiletích minulého století, se ve své rozsáhlé práci o historii, literatuře a náboženství hinduistů i v početných dopisech snaží dokázat ubohost a nebezpečnost indických náboženství. Tak se dočítáme, že:

"...mezi těmito modláři není žádná Bible; žádné sabaty; žádná podoba shromažďování, kde by se dávaly náboženské pokyny; žádné domy pro Boha; žádný Bůh, ale jen kusy dřeva, nebo opice; žádný Spasitel kromě Gangy; není jiného uctívání nežli uctívání zavržených model, spojeného s tanci, písněmi a nevýslovnými nečistotami; takže co mělo být božským uctíváním, očišťujícím,

²WARD, W., *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, Vol. I., p. clxix-clxx

povznášejším a nesoucím srdce do nebes, bylo zkaženým ale stálým přívalem, otravujícím duši a stahujícím ji do pekel; žádná morálka, protože jak by mohli být morální lidé, jejichž bohy jsou neřestné obludy; jejichž kněží jsou vůdčí zločinci; jejichž písma podporují pýchu, nečistotu, lež, pomstu a vraždění; jejichž uctívání je spojeno s nepopsatelnými zavrženímnostmi, a jejichž nebem je bordel?"³

Ward po svém vykládá, jak chápou Boha hinduisté: "Věří, že je jeden Bůh; ale ve své podstatě tak abstraktní, že je v tomto stavu 'Ten Nepoznaný', a následkem toho není ani objektem uctívání, ani naděje, ani strachu; - že je dokonce prost intelligence, a zůstává ve stavu hlubokého klidu; - že v určitou dobu tato Bytost přijímá něco, čemu se říká jeho energie; - že když se s touto energií spojí, získá vlastnosti a tvoří světy..."⁴

Neúplné pochopení monistického proudu v indickém myšlení se stane důležitým argumentem pro další Wardovy nástupce. Misionářova pozice je jasná - jakýmkoli způsobem vyburcovat čtenáře a přimět ho k jednání ve prospěch šíření "jediného a pravého" náboženství a civilizace v Indii. William Ward svou prací ovlivnil vedení britské Východoindické společnosti a na celé generace formoval obraz Indie pro misionáře a vzdělance, jak ještě uvidíme. Jedním z jeho obdivovatelů a následovníků v misijní činnosti v Bengálsku byl Alexander Duff. Dozvídáme se od něj, že jelikož v indickém pojetí nemá Bůh žádnou podobu, je věčný, neměnný a všeprostopupující, nemohou k Němu jeho ctitelé vzhlízet s úctou, vděkem nebo láskou. Tady jasně navazuje na Wardovu interpretaci zmíněnou výše a rozvíjí téma dál: "Ale když nemohou být Božské bytosti přiřazeny žádné morální atributy, jak by takto konstituovaného Boha mohli lidé cítit s pocity morální zodpovědnosti?...Ne: můžeme beze sporu tvrdit, že nějaký bůh bez morálních přívlastků musí být pro člověka v jeho současné situaci totéž, jako vůbec žádný bůh. Prakticky se takovéto vykreslení boha rovná jedině hlásání ateismu."⁵

Duff klade do ostrého protikladu "vznešené" pravdy křesťanství a jím nepochopené učení indických náboženství. Systém denních rituálů a modliteb, stejně jako přesvědčení Indů o božském původu všeho poznání včetně gramatiky, astronomie, matematiky a hudby, jsou pro skotského misionáře důkazem neschopnosti obyvatel subkontinentu. Takový člověk je podle něj živoucí automat, který není schopen tvůrčího myšlení.

"Ze všech systémů falešného náboženství, které kdy zvrácená vynálezavost pokleslého člověka stvořila, hinduismus je jistojistě nejohrovnější - ať zvážíme nekonečnost jeho záběru, anebo neomezenou rozmanitost jeho částí."⁶ Srovnání s křesťanstvím vyznívá zcela v prospěch západního náboženství, neboť "hinduistická trojice je naprostým opakem trojice křesťanské, v její božské podstatě; stejně jako v její povaze, postavení a úkolech jejích svatých osob. Inkarnace hinduismu jsou nejextravagantnější karikatury pravdy. Mnoho inkarnací bohů je detailně popsáno; ale inkarnace Višnu, druhé osoby v trojici, jsou nejuctívanější...Byly vytvořeny za účelem dobrých skutků, jako záchrany světa před zničujícími vodami; nebo záchrany véd před hroznými obludami; nebo spásy země před obry a démony. Jsou též předurčeny k vykonání nemalého zla; a k předvedení spousty více než absurdních činů. Ve všech těchto ohledech nemohou být ani jmenovány, s výjimkou, kdy je postavíme do kontrastu s inkarnací našeho Immanuela."⁷

Pro naše téma je důležitá také následná pasáž, ostře kritizující charakter Kršny a poukazující na jeho mravní zkaženost. Vždyť on přeci sváděl pastýřky a dováděl s nimi, oženil se se spoustou dívek, podváděl a lstí dosahoval svých cílů! Duff zřejmě neznal ortodoxní višnuistickou interpretaci těchto a jiných puránských popisů, otázkou je, zda měl o nějaké výklady zájem. V dalších pasážích jeho knihy se dočteme o tom, jak je hinduismus "jedním z nejmocnějších triumfů Satanových", jak "hrozná a obludná praktika zahrnuje", jak jsou jeho chrámy "temné a nevlídné" a "pokrývající celou zemi svým mrtvolným stínem".⁸

³WARD, W., *Farwell Letters on Returning to Bengal in 1821*, quoted in: SMITH, G., *The Life of William Carey. Shoe Maker & Missionary*. 1st ed., London, J. M. Dent & Co., year?, p. 52-53

⁴WARD, A *View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos*, Vol. III., p. 484

⁵DUFF, A., *India and India Missions*, 2nd ed., Edinburgh, John Johnstone, 1840, p. 82-83

⁶ibid., p. 204

⁷DUFF, *India and India Missions*, p. 209-10

⁸ibid., p. 212

3.1.2 Ušlechtilý divoch

Podobně jako v předchozím přístupu je otázka „Kršna nebo Kristus?“ klíčovým problémem Indie, jak vyplývá z práce Johna Jonese.⁹ „Co je hinduismus? Je to směs bráhmanismu, buddhismu a uctívání áábla.“¹⁰ Ovšem Jones také přiznává, že na západě bylo mnoho intelektuální arogance a ducha opovržení vůči hinduismu. Upozorňuje, že v dobách, kdy naši předkové byli primitivní divoši, v Indii dávní světci a mudrci řešili nejzávažnější náboženské a filozofické otázky. Považuje za hloupé poukazovat jen na chyby a nesoulad v indických náboženstvích a nevidět hloubku duchovního myšlení a neocenit opravdovost a intenzitu duchovního hledání Indů.

„Dříve bylo rozhodnuto, že z křesťanského pohledu hinduismus pochází od áábla; a že to, co takto přichází zdola, se musí vyloučit jako předmět studia a prohlásit jako skrz naskrz satanská věc. Tato teorie ustoupila racionálnějšímu pohledu...moderní věda se v podstatě shoduje na tom, že Bůh zanechal nějaká svědectví mezi mnoha národy na zemi,...“¹¹

Ovšem křesťanství je a bude završením všech těchto „slabých svědectví, zjevení, která jsou šerá a světlem slabá jako hvězdy, srovnáme-li je s poledním jasným Sluncem Spravedlnosti v křesťanském náboženství.“¹² Znalost styčných bodů s hinduismem je „pro křesťanského pracovníka v Indii nepostradatelná, protože mu dává novou a nejpřímější cestu, jak oslovit srdce hinduisty, a čerstvý a mocný argument ve prospěch křesťanství.“¹³

George Howells popisuje své setkání se „zdi pohanských pověr, tradičních zvyků a pošelilých filozofií“ v Indii.¹⁴ Ve své knize „Duše Indie“ se důkladně zabývá srovnáváním křesťanství s hinduismem, konkrétně s učením Bhagavadgíty. Nachází mnoho společných bodů s Novým Zákonem, jako je Boží absolutnost, dokonalost, transcendentnost, věčnost, všudypřítomnost apod. Srovnání končí kapitolou „Nadřazenost křesťanského náboženství ve vztahu k hinduismu“.

Křesťanství si nárokuje nadřazenost, neboť „(1) hinduismus je místní, křesťanství univerzální; (2) hinduismus je všeterující, křesťanství v úplnosti etické; (3) vyšší hinduismus je třídní náboženství, křesťanství je evangeliem pro všechny; (4) hinduismus zatemňuje či potlačuje osobní život, křesťanství jej rozvíjí; (5) hinduismus téměř neuznává Boha jako etickou osobnost, křesťanství hlásá Božského Otce; (6) v hinduismu je inkarnace ozdravujícím zásahem, v křesťanství je historickým vyvrcholením Božího vstupu do života člověka; (7) hinduismus je v trendu svého myšlení pesimistický, křesťanství pomáhá jednotlivci i rase k triumfu dobra“.¹⁵

Metodistický misionář Martin Osborn působil v Indii na přelomu 19. a 20. století. Domnívá se, že „mytologie tak silně náboženské rasy, jakou jsou hinduisté, nás může naučit mnoho důležitého. Například stále zdůrazňuje nadřazenost duchovního nad silně materialistickými koncepcemi současného západního života...Příspěvek hinduistů k náboženskému vědomí světa bude nakonec nemalý, protože hinduistická mytologie a praxe nás učí, že pro hinduistu se náboženství nachází v samém srdci každodenního života. Hinduisté mají pro naši západní povrchnost v náboženství jen pohrdání; a místo víry, která v mnoha případech zapadá na horizontu západních zemí, hinduista ukazuje skutečnou horlivost ve víře.“¹⁶

Hinduismus je však z několika důvodů pro Osborna nedostatečně morální. Množství božstev prý vylučuje sílu nějakého morálního zákona, neboť ten má vycházet z jedné ústřední autority. Dále je morálce na překážku rozšířené uctívání model „ošklivých a odpudivých“, které mají doajista degradující vliv na myšlení svých ctitelů. Také z intelektuálního pohledu je hinduistické učení určeno k tomu, aby udržovalo mysl lidí ve stavu trvalé nevědomosti, i když mytologickým myšlením tu a tam probleskuje „zvláštní krása“.¹⁷

⁹JONES, J. P., *India's Problem: Krishna or Christ*, 4th ed., New York, Fleming H. Revell Company, 1903

¹⁰ibid., p. 62

¹¹ibid., p. 70-71

¹²ibid., p. 71

¹³JONES, *India's Problem: Krishna or Christ*, p. 72

¹⁴HOWELLS, G., *The Soul of India. An Introduction to the Study of Hinduism, in its Historical Setting and Development, and its Internal and Historical Relations to Christianity*, 1st ed., London, James Clarke & Co., 1913

¹⁵ibid., p. 395-523

¹⁶OSBORN, M. E., *The Gods of India. A Brief Description of Their History, Character and Worship*, 1st ed., London & Toronto: J. M. Dent & Sons, New York: E. P. Dutton & Co., 1914, p. 310

¹⁷OSBORN, *The Gods of India*, p. 312-13

Citace profesora Monier Williamse, lorda Macaulaye a dalších dobových autorit potvrzují celkový dojem práce: hinduismus rozhodně stojí za důkladné studování, může svým nasazením v denní duchovní praxi zápaanům připomenout důležitost víry, ale schází mu ta pravá morálka vycházející z autority jediného Boha, tedy své završení by opět našel v křesťanství.

Přístup nadřazenosti, který vidí v křesťanství završení hinduismu, se projevuje i u jezuitských misionářů působících v Indii po druhé světové válce. Jejich práce hinduismus a zejména bhaktické směry v mnohém oceňuje a dokonce upozorňuje: „Je dobré být si vědom těchto a jiných základních rozdílů mezi učením Gíty (a obecně hinduismu) a křesťanstvím...Nicméně bychom se neměli zastavit u výčtu rozdílů, ale měli bychom při čtení vznešených pasáží Gíty cítit důvěrnou blízkost všech, kteří milují Boha. Ti, kteří se modlí slovy Gíty, jsou určitě dotčeni milostí Boží a vydali se plni touhy a rozhodnosti na cestu největšího skutku, který člověk může vykonat, totiž jeho odevzdání se Bohu.”¹⁸

P. Fallon v citovaném díle oceňuje množství dobrého a vznešeného v učení bhakti - „Avšak, jsou zde vážné nedostatky; metafyzické učení většiny bhaktů není zbaveno myšlenky panteistického monismu, pojetí hříchu a potřeby pokání je někdy nejasné, antropomorfismus snížil bohy oddaných bhaktů na skupinu vyvýšených lidských bytostí, jejich bhakti je často příliš emocionální a subjektivní.”¹⁹ Při všem oceňování zůstává křesťanství zjevením, z jehož pozic je bhakti kritizována, často právě za svou „doktrinní zmatenost”.

3.2 Přístup křesťansko-vědecký

Pro tuto kategorii je charakteristické použití vědecké metodologie, často důkladný rozbor a kritický přístup k pramenům. Na druhou stranu jsou tito vzdělanci stále pevně přesvědčeni o nadřazenosti svého náboženství a západní civilizace vůbec nad indickými tradicemi. Uvidíme, jak se v jejich pracích prolínají oba tyto přístupy. Cílem těchto vzdělců bylo určitě důkladné studium, ale v konečném smyslu mělo poznání indických náboženství sloužit misionářům a konverzi Indů ke křesťanství. Ačkoliv byli pevně přesvědčeni o „své pravdě”, u některých z nich dokonce zaznívá sebekritický tón. Prof. Clothey by pro tuto skupinu zřejmě použil typu „ušlechtilý divoch”; my se však domníváme, že náš název jasněji vystihuje pozice, ze kterých tito učenci vycházeli.

Horace Hayman Wilson (1786-1860) byl dlouhá léta vysokým úředníkem britské vlády v Indii a poté profesorem sanskrtu na Oxfordu. Jeho mohutné dílo se stalo na několik generací základním kamenem ve studiu Indie. Na jedné straně musíme obdivovat rozsah jeho znalostí, na druhou stranu nelze nevidět jeho postoje, které tu a tam zaznívají z textu. Nalézáme tu ohlas díla Wardova a dalších misionářů:

„Ranné rozdělení hinduistického systému, které odpovídá génii polyteismu, oddělilo praktickou lidovou víru od spekulativních filozofických doktrín. Zatímco běžní lidé směřují své naděje a obavy ke kamenům a dřevu, násobíce tak svou lehkověrností a pověrou groteskní předměty svého uctívání, několik málo ostatních, kteří byli schopni hlubšího myšlení a širší kontemplace, se ponořili do mystérií člověka a přírody...”²⁰

Nejenže předměty uctívání běžných Indů jsou „groteskní”, ale „...následovníci několika bohů se přirozeně rozdělili do různých skupin, a uctívači BRAHMY, VIŠNUA a ŠIVY, nebo jiných *přízraků své víry* (kurzívu dodáváme) tak tvoří zvláštní a oddělené části v obecném celku...”²¹

Wilsonovým žákem a nástupcem v profesuře na Oxfordu byl Monier Williams. V úvodu k jeho knize o náboženském myšlení a životě v Indii²² zaznívá varování před neznalostí Západu:

¹⁸ANTOINE, R., et. al., *Religious Hinduism. A Presentation and Appraisal*, 2nd revised ed., Allahabad, St. Paul Publications, 1964, p. 231

¹⁹ibid., p. 230

²⁰WILSON, H. H., *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, 1st ed., Calcutta, Bishop's College Press, 1848, p. 1

²¹ibid., p. 2

²²MONIER-WILLIAMS, M., *Religious Thought and Life in India. An Account of the Religions of the Indian Peoples, Based on a Life's Study of their Literature and on Personal Investigations in their Own Country*, Part I., Vedism, Brāhmanism, and Hindūism, 1st ed., London, 1883,

„Jsem hluboce přesvědčen, že čím více se dozvíme o myšlenkách, pocitech, názorových prouděch, náboženském vývoji, výstřednostech a dokonce i omylech a pověrách indických obyvatel, tím méně je budeme soudit našimi evropskými konvenčními měřítky; tím menší sklon považovat se za jediné vlastníky všeho pravého poznání, vědění, ctnosti a kultivovanosti na zemi budeme mít; tím méně budeme podléhat sklonu k opovrhování lidmi, kteří sestavili Manuův zákoník, jedno z nejvýznamnějších literárních děl světa, a považovat je za nižší rasu...”²³

Nebezpečí nevědomosti či ignorace vystihuje autor s nadčasovou platností: „*Nevědomost je samozřejmě doprovázena lhostejností* (kurzívu dodáváme). Pobýval jsem v Indii u jednoho významného úředníka, který žil celá léta, aniž si všimnul, že několik stovek metrů dál je slavná svatyně, paměti hinduistů drahá po staletí...*Ignorance je také často spojena s neskrývaným pohrdáním* (kurzívu dodáváme). Jiný významný úředník, který si všimnul mého úsilí proniknout ve svém zkoumání do pravé povahy hinduismu, vyjádřil podivení nad tím, že mohu ztrácet čas „vrtáním se v takové špíně”. Pravdou ale zůstává, že všichni jsme více či méně nevědomí. Nikdo z nás není ještě schopen dostatečně odpovědět na otázku: - Co je bráhmanismus, co hinduismus, a v jakém jsou k sobě vztahu?”²⁴

Křesťanská východiska Moniera Williamse se projevují v textu častými srovnáními. A tak i když višnuismus „vytváří hrubé polyteistické představy a modlářství, je jediným opravdovým náboženstvím hinduistů, a má s křesťanstvím tolik společných základů, jako žádná jiná podoba nekřesťanské víry.”²⁵ Na patričních místech je čtenář ovšem upozorněn na rozdíl mezi tím, co chápou pod pojmem Stvořitel, inkarnace atd. hinduisté a co to znamená pro křesťany. Postoj autora je deklarován explicitně:

„Samozřejmě nemůžeme sympatizovat s tím, co je falešné (vůči křesťanství, pozn. přidáváme) v několika odnožích hinduistů, buddhistů, džinistů, pársů a muslimů. Ale můžeme svolit k jejich zkoumání z jejich vlastního pohledu, můžeme studovat jejich svaté knihy v jejich vlastním jazyce - sanskrtu, páli, prákrtu, zand a arabštině - spíše než v nedokonalých anglických překladech. A můžeme věnovat interpretacím jejich komentátorů tolik úcty, kolik bychom očekávali, že bude věnována našim vlastním interpretacím problematických pasáží našich písem.”²⁶

Z Wilsona a Moniera Williamse čerpá Edward Washburn Hopkins. Jeho popis višnuismu a Čaitanjoy tradice je stručný, vyznívá kriticky k „přemrštěnostem” višnuistických erotických tendencí a navíc obsahuje zkreslení a chyby.²⁷

K vědeckým a zároveň křesťanským východiskům se explicitně hlásí John Nicol Farquhar. Působil jako editor řady „Náboženské hledání Indie”, společně s H. D. Griswoldem, sekretářem Rady amerických presbyteriánských misíjí v Indii. V jejich předmluvě k Farquharově přehledu náboženské literatury Indie se dočítáme:

„Autoři této série o různých podobách náboženského života v Indii se ve své práci řídí dvěma silnými motivy.”

„I. Usilují pracovat v poctivém a citlivém duchu vědy. Touží porozumět složitostem souvisejícím s životem a myšlením Indie a bez vášně určit jejich hodnotu. Chápou marnost jakéhokoli takového pokusu o porozumění a hodnocení bez solidního základu v důkladném historickém studiu daného jevu. Uznáním této skutečnosti se jen hlásí k běžnému zázemí všech známých moderních studentů náboženství. Ale jsou také přesvědčeni, že je potřeba zaměřit se na praktickou stránku každého systému v jeho živém vztahu k víře a literatuře, a v tomto směru by se měly jejich zkušenosti z přímého a blízkého kontaktu s náboženským životem Indie ukázat jako zdroj cenného světla. Neboť dokud se nezíská jasné porozumění z praktického vlivu způsobů uctívání, praktikování asketické, oddané nebo okultní disciplíny, z organizace společnosti a rodinného systému, nemůžeme hodnotit skutečný vliv víry na jedince i komunitu; a bez výhod osobního styku je stěží možné, aby

²³MONIER-WILLIAMS, *Religious Thought and Life in India*, p. 5

²⁴ibid., p. vi-vii

²⁵ibid., p. 96

²⁶MONIER-WILLIAMS, *Religious Thought and Life in India*, p. vi

²⁷HOPKINS, E. W., *The Religions of India*, 1st ed., Boston, Ginn & Company Publishers, 1895. V části o Čaitanjovi se dočteme, že učil „náboženské ctnosti manželství” (vzpomeňme na jeho přijetí sannjásinského stavu ve dvaceti čtyřech letech) a že Gosain znamená pastevec (jedná se o bengálskou výslovnost sanskrtského gósvámí, titulu učitelů tradice; titul je čaitanjovci v tomto kontextu překládán jako „pán smyslů” a nikoli jako běžný překlad „pán krav”), tyto chyby na str. 504

i ten nejpečlivější student mohl dosáhnout důvěryhodného popisu náboženského života komunity.”

„II. Snaží se srovnat každou podobu indického náboženství s křesťanstvím takovým způsobem, aby byl jejich vztah jasný. Ježíš Kristus je jim světlem všeho vidění a věří, že On je předurčen stát se světlem světa. *Jsou přesvědčeni, že odvěké hledání a tužba indického ducha po náboženské pravdě a síle v Něm dříve či později najde náhle svůj cíl a nový začátek, a budou šťastni, když příprava této řady nepatrným způsobem urychlí úspěšné završení této věci.* (kurzívu dodáváme). Pokud se najdou čtenáři, kterým se tento motiv nebude líbit, rádi bychom jim připomněli, že žádný člověk nepřistupuje ke studiu náboženství bez náboženských přesvědčení, ať už pozitivních či negativních: proto je pro čtenáře i autora lepší taková přesvědčení explicitně vyslovit hned na začátku. A co víc, i když čtenář nebude vůbec sympatizovat s motivem zde uvedeným, to ještě nemusí snížit jeho zájem o následující upřímný a pečlivý *pokus o srovnání indických náboženství s náboženstvím, které je jim dnes jediným rivalem, a kterému mnoho vděčí za svou současnou pozoruhodnou a významnou obrodu* (kurzíva dodána).”

„Je možné, že pro někoho se tyto dva motivy budou zdát značně neslučitelné. Autoři mají ale v tomto ohledu jiné pocity. Pro ně druhý motiv posiluje motiv první: *protože objevili, že ten, kdo chce vést druhé k nové víře* (kurzíva dodána), musí nejprve porozumět, čemu věří doposud – ale porozumět tomu empaticky, s myslí připravenou rychle si všimnout nikoli jen slabostí té víry, ale také toho, co jí umožnilo přežít a dalo jí její sílu nad srdci svých věřících.”²⁸

Ve stejném duchu jsou i práce misionáře a historika Macnicola. Původně soubor přednášek „Živá náboženství Indů”²⁹ má být podle autora „průvodcem v empatickém porozumění” a „jeho účelem je prezentovat klíčové prvky v různých náboženstvích”, nikoli „jejich kritizování”.³⁰

O Čaitanji se však v kapitole III. nazvané „Hinduismus jako náboženství bhakti” dozvíme pouze, že jeho emocionální projevy byly méně kontrolované nežli u jiných bhaktů a že jeho tradice brzy upadla a měla špatnou pověst. Po srovnání bhaktického učení s Bernardem z Clairvaux, Tomášem Kempenským, Eckhartem a sv. Terezou je Macnicolovým závěrem kritické konstatování o všech bhaktických proudech: „...ač často velmi přitažlivé, (toto náboženství) selhává jako etické hnutí, které by efektivně reformovalo zla hinduistického společenského řádu. Žádné z bhaktických náboženství nedokázalo uspět v takové reformě...”³¹

Nejsou zde žádné důkladné informace o propracované teologii ani různých způsobech praxe, včetně etických zásad. Macnicol vychází z osobní zkušenosti i literatury a zvláště zavázán se cítí být dříve uvedenému Farquharovi.

3.3 Sekulární věda

Tento přístup se od předchozího liší motivací. Snahou vědců, kterou budeme nazývat sekulární, je získávat o Čaitanji a jeho tradici co nejvíce informací a podle možností a stavu bádání v dané době je analyzovat, později interpretovat. Paradoxně do této skupiny patří rovněž přesvědčení věřící, většinou křesťané; jejich víra je však striktně oddělena od vědecké práce a rozhodně jim nejde o bádání, které by sloužilo jako základ k misijní činnosti. Do této kategorie se řadí velké množství autorů, takže zde provádíme reprezentační výběr.

3.3.1 Vědci sbírají prameny, překládají a popisují tradici

V jednom z prvních čistě vědeckých článků se autor Growse věnuje důkladným popisům poutních míst svatého Vrindávanu a dozvídáme se o chrámech, které zde byly vystavěny pod vedením Rúpy, Sanátany a dalších gósváminů, Čaitanjoyých předních žáků.³²

²⁸FARQUHAR, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India*, 1st ed., London, Oxford University Press, 1920, p. iii-iv

²⁹MACNICOL, N., *The Living Religions of the Indian People (wilde lectures, Oxford, 1932-34)*, 1st ed., London, Student Christian Movement Press, 1934

³⁰ibid., p. 5

³¹MACNICOL, *The Living Religions of the Indian People*, p. 94

³²GROWSE, F.S., „The Tirthas of Vrindā-vana and Gokula”, *The Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. XLI, Part I, No. 4. (1872), p. 313-331

William Hunter se ve svých dějinách bengálského venkova³³ zabývá Čaitanjou jako jedním z nejvýznamnějších reformátorů višnuismu. Jeho styl a přístup je popisný a spíše oceňující, Čaitanjovo učení je podle něj druhem mystického kvietismu. Na rozdíl od misionářských předchůdců Hunter nezaujatě interpretuje důležitost učitele v Čaitaniově tradici. Zatímco Ward a další poukazyvali na ztotožnění guru s Bohem i mezi ortodoxními čaitaniovci, Hunter správně uvádí: „Poslušnost náboženskému vůdci je velmi příznačná pro tuto odnož; ale on (Čaitanja) upozorňoval své žáky, aby své učitele ctili jako druhého otce, nikoli jako bohy.“³⁴ Podobně nestranně popisuje průběh velkého festivalu vozů v Džagannáth Purí. Na pravou míru uvádí misionáři šířené zprávy o hrozných sebevraždách pod koly velkých vozů a oceňuje chování a pořádek v tak obrovském shromáždění poutníků.

První překlad Čaitanjova životopisu vyšel z pera západního vzdělance v roce 1907. Otto Harry Stursberg byl anglický misionář německého původu, který působil deset let v Indii pod Londýnskou misijní společností. Jeho práce je však bez náboženského zabarvení. Jak sám píše v úvodu, Kršnádasova Čaitanja-čaritamrta byla v jeho době prakticky neznámým dílem, a to i proto, že většina indologů znala sanskrt, nikoli však bengálštinu. Jeho překlad je vlastně výběr důležitých pasáží Čaitanjova životopisu, s pečlivým rozlišením mezi doslovně přeloženými pasážemi a převyprávěním, které jsou zhruba v poměru jedna ku jedné. Vychází z indických pramenů i literatury a kriticky reaguje na některé nedostatky svých předchozích západních kolegů (např. výše citovaného Growse), nebo je upřesňuje a doplňuje (např. Wilsona a Moniera Williamse).³⁵

Práce J. E. Carpentera byla pro studium Čaitanji významná svým porozuměním učení bengálského reformátora.³⁶ Správně vystihnul, že jeho jádrem je personalismus, tedy že živé bytosti jsou věčně individuální a cílem bhakti je láska a služba Bohu, nikoli rozplynutí identity v neosobním brahmanu. Popisuje etické zásady nezbytné pro pokrok v bhakti, např. soucit, pravdivost, pokoru, dobročinnost, zříkání se masa a podobně. Vychází z kompilativního překladu Čaitanja-čaritamrty od profesora J. Sarkara, z prací Dinéšcandry Séna a rovněž svých západních předchůdců, přičemž kriticky srovnává jednotlivé prameny pro dataci událostí Čaitanjova života.

V závěru pasáže konstatuje: „Do dnešních dnů putují v Uríse náboženští učitelé a večer co večer, od vesnice k vesnici, zpívají Čaitanjovo jméno a v duchu oddanosti vysvětlují svaté knihy. Profesionální vypravěči příběhů, ve kterých hrají Višnu, Lakšmí a Kršna hlavní roli, se stali v Bengálsku šířiteli morálního apelování a inspirátory oddanosti. Standard náboženských řádů severního višnuismu politováníhodně upadl. Ale jeho vliv na masy lidí byl a je hluboký. Usiloval oprostit náboženství od pečlivě střežených obřadů bráhmanského rituálu a otevřít jeho naděje a privilegia mužům a ženám všeho původu a kasty, každé rasy a národa. Nepotřebuje žádné kněze, protože láskyplné obětování nevyžaduje sacerdotální posvěcení, a milost Boží není majetkem nějakých zvláštních lidí. Svým učením o inkarnaci (Boha) udržuje před očima věřícího neustálý řetěz činů božského sebeobětování; řetěz, který uděluje lidstvu novou hodnotu, neboť Božstvo považuje za významné takové úsilí vedoucí k vysvobození lidí od nevědomosti a hříchu. A to zase pomáhá šířit ideál dobročinnosti, jemnosti a soucitu, které z mysli národa nemohou zcela vymazat ani houževnatost kastovního řádu, ani oslabující vliv západní kultury.“³⁷ Všimněme si, jak Carpentrovo hodnocení sociálního vlivu višnuismu kontrastuje s tvrzeními např. Macnicola.

3.3.2 Vědecké interpretace a diskuse

S postupem vědecké metodologie a poznatků se objevují první práce pouze o Čaitanji. Nejprve jsou převážně popisného charakteru, jako je „Šrí Čaitanja Maháprabhu“ Alexandra Bakea z roku

³³HUNTER, *Orissa*, in: SAHU, *A History of Orissa*, Vol. I.

³⁴HUNTER, *Orissa*, in: SAHU, *A history of Orissa*, Vol. I., p. 20

³⁵STURSBURG, O. H., *Das Caitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja. Eine altbengalische Lebensgeschichte Caitanyas, (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde Genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich - Wilhelms - Universität zu Berlin)*; 1e Ausgabe, Berlin, Universitäts - Buchdruckerei von Gustav Schade, Tag der Promotion: 10. August 1907

³⁶CARPENTER, E. J., *Theism in Medieval India - Lectures delivered in Essex Hall, London, October-December 1919*, 1st ed., London, Williams & Norgate, 1921, o Čaitanji na s. 437-448

³⁷CARPENTER, *Theism in Medieval India*, p. 447-48

1948.³⁸ Od šedesátých let se objevují práce zaměřené na specifická témata a jsou mnohem více interpretační. Významná byla kniha Edwarda Dimocka o sahadžijovském višnuismu (*The Place of the Hidden Moon*), která rozpoutala vědeckou diskusi, k níž se ještě vrátíme. O metodologických postupech a usilovném hledání možných interpretací svědčí úvodní pasáže studie Larryho Shinna o hnutí Haré Kršna v Americe:

„Následující roky byly radostnou, byť někdy frustrující a klikatou poutí zámekem o mnoha místnostech; poutí, na kterou jsem vstoupil zadními dveřmi toho výletu do Kalifornie. Jedna síň tohoto paláce je vyplněna historií a vývojem Kršnovské tradice v Indii a Americe, která byla přirozeně spojena s mým předchozím vzděláním a zájmy. Jiná zámecká místnost přetéká více než dvěma tisíci stran přepisů a tucty pásků z více než 110 rozhovorů, které jsme vedli s oddanými Kršnovi. Tyto rozhovory trvaly v průměru tři hodiny každý a zahrnovaly okruh lidí od nových guruů a chrámových vedoucích až po farmáře a kuchaře. Ještě jiný pokoj je ozdoben pohledy, zvuky a dojmy, které jsem si odnesl ze života ve čtrnácti Kršnovských chrámech ve Spojených státech a dvou v Indii. Na čtyřech cestách dohromady o délce téměř tří měsíců jsem v těchto šestnácti komunitách následoval běžný chrámový život a denní řád oddaných Kršnovi.”

„Nakonec jsem prošel i dvěma pokoji, které měly mezi sebou zdánlivě neprůchodnou bariéru. První byl vyplněn antikultovními studiemi od lidí, kteří studují kulty z povzdálí, prostřednictvím ex-členů, a pak vynášejí generalizující závěry o všech kultech. Tuto místnost a její knihy čtenářská veřejnost důvěrně zná. Přiléhající pokoj je zaplněn širokou škálou sociálních vědeckých studií konkrétních okrajových náboženských a nenáboženských skupin, které laická veřejnost většinou nezná. Na jedné straně jsem se účastnil téměř tuctu konferencí pořádaných antikultovními skupinami a autory. Hovořil jsem s vedoucími Americké nadace pro rodinu (American Family Foundation) a jiných podobných antikultovních skupin, stejně jako s psychology a sociology, kteří je podporují. Na straně druhé jsem se účastnil několika vědeckých konferencí, které se zabývaly novými náboženstvími v Americe nebo okrajovými sociálními skupinami. Také jsem hovořil s Moonisty (čili příslušníky Církve sjednocení) a členy podobných skupin, abych měl nějaký základ ke srovnání v mé studii členů Haré Kršna v Americe.”³⁹

Shinn je dobrým příkladem využití západní metodologie a také modelů. Pro pochopení osobnosti a vlivu Bhaktivédánty Svámího Prabhupády sahá ke kategoriím „tradiční autority” a „charismatické autority” od Maxe Webera. Podle Shinna byl Prabhupáda „vtělením jak tradiční, tak i charismatické autority. Zároveň stál uvnitř pradávnej indické kršnovské tradice písem a přece někdo, kdo byl schopen na základě svých úspěchů přeložit nové významy a iniciovat nové aplikace svého zděděného poznání písem.”⁴⁰

Charles Brooks zase ve své studii o hnutí Haré Kršna v Indii vychází z teorie symbolického interakcionismu, směru, který se dívá na společnost jako na proces symbolických komunikací mezi společenskými aktéry.⁴¹ Brooks zkoumá, „jaké předměty a symboly považují aktéři v těchto situacích (tj. v interakci indických obyvatle Vrndávanu a zahraničních členů ISKCONu)? Panuje shoda na těchto předmětech a symbolech? O jejich významu?”⁴² V otázce pojetí problému kastovního systému autor kriticky hodnotí koncepcce sociologů Maxe Webera a Louise Dumonta, aby je vzápětí doplnil novými poznatky a závěry antropologů M. N. Srinivase a McKim Marriott:

„Celoindická kastovní hierarchie založená na myšlenkách čistoty a nečistoty je správněji chápána jako cizí interpretace indické společnosti a kultury nežli jako interpretace pocházející od domácích lidí. Marriott a Ronald Inden, oba historici s dobrou znalostí sanskrtu a bengálštiny, se proto pokusili napravit celou situaci zavedením ‚etnosociologie kastovního systému’, v čemž pokračoval

³⁸BAKE, A. A., „Cai Chaitanya Mahaprabhu. (with musical illustrations)”, *Medelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde Nieuwe reeks.*, dl. 11, no. 8 (1948), p. 279-305

³⁹SHINN, L. D., *The Dark Lord. Cult Images and the Hare Krishnas in America*, 1st ed., Philadelphia, The Westminster Press, 1987, p. 10

⁴⁰ibid., p. 41

⁴¹„Propagátorem symbolického interakcionismu jako svébytného směru je H. G. Blumer (1937)...Zákl. předpokladem je, že lidé jednají vůči objektům podle toho, jaký jim přiřkládají význam...Lidé jsou nebo se stávají tím, co si o sobě myslí nebo vypovídají.” cit. a důkladněji viz: MARÍKOVÁ, H., M. PETRUSEK, A. VODÁKOVÁ et. al., *Velký sociologický slovník*, 1. vyd., Praha, Karolinum, 1996, I. díl, s. 442-43

⁴²BROOKS, CH. R., *The Hare Krishnas in India*, 1st ed., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 11

jejich žák Marvin Davis. Zatímco někteří kritizovali tento přístup proto, že v zásadě podporuje Dumontův důraz na čistotu a nečistotu (zvláště jako protiklad k důrazu na moc), já se domnívám, že jejich empatické zaměření podporuje několik mnou už diskutovaných bodů.⁴³

Čaitanjoovo učení a tradice byla v průběhu posledních třiceti let předmětem častých vědeckých diskusí. Zřejmě nejznámější je spor o sahadžijovství Nitjánandy, Rámanandy Ráje a dalších Čaitanjoových blízkých následovníků. Připomeňme, že sahadžijovská učení vychází z tantry a višnuistické učení o božské lásce Rádhy a Kršny využívají k teologické podpoře rituálních sexuálních praktik, což je v příkrém rozporu s višnuistickou ortopraxí. Edward Dimock ve své knize (*The Place of the Hidden Moon*) argumentuje, že Nitjánanda, Rámananda Ráj a někteří další Čaitanjoovi význační stoupenci byli sahadžijové. Na jeho tvrzení reagoval Joseph T. O'Connell ve své disertaci („Sociální implikace gaudíjského višnuistického hnutí“, Harvard, 1970) i později. O'Connell Dimockova tvrzení vyvrací důkladnou argumentací, vedenou v několika liniích. My zde uvedeme alespoň velký rozdíl mezi ortodoxním chápáním avatára Čaitanji jako sestoupivšího Kršny, který prožívá pocity Rádhy a má její pleť, a sahadžijovskou představou mikrokosmicko-makrokosmické bisexuality dokonalého jogína. Profesor Dimock přijal kolegovo kritiku jen z menší části, i když se k O'Connellovi připojil výsledky doktorské disertace Tonyho K. Stewart („Biografické představy Kršny-Čaitanji: studie o vnímání božství“, Chicago, 1985).⁴⁴

3.4 Konverze

Název tohoto přístupu mluví sám za sebe. Západní vzdělanci, které řadíme do této kategorie, přijali ortodoxní učení Čaitanjoovy tradice za své. Ve svém životě se řídili či stále ještě řídí zásadami višnuistického učení. Denně se věnují zpívání Ha ré Kršna mahámantry, studují Bhagavadgítu, Bhágavata puránu a mnoho dalších děl v Čaitanjoovské výkladové tradici a jinými způsoby se snaží sloužit Kršnovi, kterého přijímají jako cíl svého života. Vzdali se jezení masa, omamných látek, nedovoleného pohlavního života a hazardu, a podle svých možností se věnují i dalším praktikám sádhana či rágánugá bhakti. Jejich intelektuální schopnosti však nezházejí, naopak se právě díky konverzi rozvíjejí a vznikají tak další knihy v duchu žakovské poslušnosti. Reálný život v západním světě a multikulturní povaha světa po druhé světové válce jim mnohdy přináší množství vyzývajících otázek, na které jsou nuceni odpovídat. Často je to právě ve formě knih, článků a přednášek, ze kterých můžeme pochopit, jak se vidí a definují.

Už jsme se zmínili o Svámím Sadánandovi, žáku Bhaktisiddhánty Sarasvatího. Sadánanda, občanským jménem Ernst Georg Schulze, získal po první světové válce doktorát filozofie a byl nadějným německým akademikem. Setkání s misionáři Bhaktisiddhánty Sarasvatího jej přivedlo do Indie, kde se stal žákem tohoto významného učitele. Schulze v Indii přijal mnišský řád a publikoval články v časopise vydávaném Gaudíja Mathem. Jeho žák Walther Eidlitz, neboli Vámana Dás, působil po druhé světové válce na univerzitě ve Stockholmu a vydal několik významných prací, poprvé důkladně přibližujících západnímu světu Čaitanjoovo učení. Jeho práce jsou popisné a překladové, vycházejí z důkladné znalosti jak višnuistických písem (Eidlitz ovládal sanskrit i bengálštinu), tak i západní indologie. Eidlitzovy vnitřní postoje budou zřejmě z jeho vlastních slov, kterými popisuje svůj návrat po nedobrovolně o celá léta prodlouženém pobytu v Indii:

„Letěl jsem z Londýna, přestože lístek byl na mou kapsu příliš drahý. Mlha nad Anglií obklopila letadlo tak hustě, že člověk stěží rozeznal jeho křídla. Dlouhou dobu jsme se nořili do vzdušných kapes, jednu po druhé, ale když jsme letěli nad Severním mořem, slunce ozařovalo žulové srázy švédských pobřežních ostrovů. V řevu motorů jsem nahlas zpíval, nikdo mě neslyšel. Zpíval jsem mantru, Boží jméno, které uděluje lásku, a které jistě dosud nad touto zemí a nad těmito vodami nezaznělo. Zpíval jsem slova, kterými Kršna Čaitanja, skrytý avatár temného věku, velebil moc Božího jména.“⁴⁵

Príchod Bhaktivédánty Svámího Prabhupády do Spojených států v roce 1965 inicioval rozšíření

⁴³ibid., p. 23

⁴⁴viz O'CONNELL, J. T., „Rāmananda Rāya: A Sahajiyā or a Rāgānugā Bhakta?“, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, I. 3. (Spring 1993), p. 37-38

⁴⁵EIDLITZ, *Journey to Unknown India*, p. 193-94

čaitanjevského višnuismu doslova na všechny kontinenty světa. Mezi jeho žáky najdeme také dost univerzitně vzdělaných a intelektuálně orientovaných lidí. Satsvarūpa Dās Gósvāmī je jeden z prvních žáků Svāmīho Bhaktivédānty, sannjāsīn dodnes působící jako zasvěcující učitel ISKCONu. Je autorem desítek knih, včetně šestidílné biografie Bhaktivédānty Svāmīho. Z úvodu ke zkrácené verzi životopisu je zřejmé, nakolik považuje své postavení v Čaitanjevě žákovské posloupnosti za důležité, a také typicky višnuistický pokorný postoj: ,

„Podle vaišnavské tradice musí ten, kdo se pokouší psát transcendentní literaturu, požádat o svolení duchovního učitele a Kršny. Pěkný příklad, jak se zachovat v takové situaci, můžeme vidět v životě Kršnadāse Kavirādže Gósvāmīho, autora Śrī Čaitanja-čaritāmrtu. Kršnadās Kavirāḍž to vysvětlil takto:

„Ve Vrndāvanu bylo mnoho oddaných, kteří toužili naslouchat o zábavách Śrī Čaitanji. Je to jejich milost, že jsem na jejich pokyn začal psát o posledních zábavách Śrī Čaitanji Mahāprabhua. Ačkoliv jsem jen pokleslík, pokusil jsem se na jejich pokyn napsat Čaitanja-čaritāmrtu. Po obdržení svolení od oddaných jsem i nadále pociťoval úzkost v srdci, a tak jsem se odebral do Madan-móhanova chrámu ve Vrndāvanu, abych dostal také Jeho svolení.’

„...Biografie Śrīly Prabhupády je tedy kniha, která byla předložena člověkem sloužícím Kršnovi, a který je v posloupnosti duchovních učitelů. Životopis Śrīly Prabhupády není napsán ze světského nebo spekulativního hlediska a ani obyčejní životopisci nemohou odhadnout význam a důležitost života čistého oddaného Bohu.”

„...Dalším důležitým dokladem pravdivosti tohoto životopisu je velké množství pečlivě shromážděných informací. Vedoucí oddaní hnutí Haré Kršna, kromě toho, že mě pověřili touto prací, vyzvali oddané na celém světě, aby pomohli shromáždit podrobné informace o životě a osobnosti Śrīly Prabhupády. Nakladatelství *Bhaktivédāntova bhaktická tvorba* mi zpřístupnilo celkem přes sedm tisíc dopisů a mnoho Prabhupádových žáků mi poskytlo osobní zážitky a vzpomínky spojené se Śrīlou Prabhupádou. Kromě toho jsme také hovořili s množstvím různých lidí, kteří se se Śrīlou Prabhupádou setkali během jeho kazatelské činnosti.”

„...Musím se přiznat, že si připadám jako ptáček, který se snaží vysušit oceán vynášením kapiček vody ve svém zobáčku, když se snažím popsat slávu a velikost našeho duchovního učitele, Jeho Božské Milosti A. Č. Bhaktivédānty Svāmīho Prabhupády.”⁴⁶

Dalšími vzdělanci-konvertity jsou například: Ph.D. Howard J. Resnick (Hrdajánanda dāsa Gósvāmī), sanskritista, který po Prabhupádovi dokončoval překlad posledních dvou zpěvů Bhāgavatapurāny, a mimoto překládal i další višnuistické texty; Steven J. Rosen (Satjarādža Dāsa), autor dvanácti knih o višnuismu a zakladatel-editor časopisu zaměřeného na studium višnuismu (Journal of Vaiṣṇava Studies); Ph.D. William H. Deadwyler (Ravíndra Svarūpa Dāsa), autor několika knih a článků; Ph.D. Brian D. Marvin (Šukavāk Dāsa), zabývající se především dílem Bhaktivinóda Thákura; Tamāl Kršna Gósvāmī, autor několika knih, v současnosti pracující na doktorské disertaci z náboženství; Ph.D. Neal Delmonico (Nítāj Dāsa), mimořádný profesor náboženství na univerzitě v Iowa a autor několika významných překladů ze sanskrtu; Gadādhāra Prāna Dāsa, bengalista, malíř a autor několika knih o Čaitanjevě učení; Dr. Richard L. Thompson (Sadápūta Dāsa), jeden z předních členů institutu La Jolla v Kalifornii, se zabývá především srovnáním moderních fyzikálních a astronomických teorií se staroindickými naukami, je autorem několika knih. Práce těchto konvertitů nám budou sloužit v následujících kapitolách v hledání odpovědi na otázku po příčinách a průběhu změn v postojích západních vzdělanců vůči Čaitanjevskému višnuismu. Pro bibliografické údaje odkazujeme čtenáře na seznam literatury v závěru práce.

3.5 Selektivní romantismus

Objevili jsme jediného autora, který psal o Čaitanjovi v tomto duchu; samozřejmě jich mohlo být více, i když s určitostí ne mnoho. Nám jinak neznámý Moreno píše ve třicátých letech

⁴⁶SATSVARŪPA DĀS GOSWAMI, *Život čistého oddaného*, in: *Život a učení Śrīly Prabhupády*, 1. české vydání, 1985, Bhaktivédāntova bhaktická tvorba, s. 7-8

dvacátého století velmi entuziastickou práci „Šrí Čaitanja: neboli Pán Gouranga a jeho poselství oddanosti”.⁴⁷ Čaitanjovo ignorování kastovníctví a učení o rovném přístupu všech živých bytostí k Bohu interpretoval Moreno jako „doktrínu rovnosti a bratrství všech lidí”⁴⁸ a bhaktické učení o pěti základních vztazích s Kršnou nazývá transcendentním kvietismem (což nám nápadně připomíná Huntera a jiné autory). Faktografické chyby svědčí o povrchní znalosti tématu, protože muslimský guvernér Bengálska se Čaitajovým stoupencem určitě nestal. Zřejmě se jedná o zmatení informace o konverzi Rúpy a Sanátany, někdejších ministrů bengálského vládce Husajna Šáha. Zdá se, že Moreno reprezentuje a oceňuje Čaitanju z teosofického pohledu jako jeden z dalších projevů světového dobra a jeho vítězství nad silami zla, jak plyne z úvodu článku. Jinými slovy, Čaitanja je viděn selektivně, tak, aby potvrdil přesvědčení autora.

3.6 Ignorace

Je důležité si uvědomit, že množství vzdělaných zápaanů si Čaitanji ani nepovšimlo. Samozřejmě těžko očekávat v minulém století velký zájem v tomto směru, vždyť v té době si Monier Williams stěžuje na obecnou nevědomost ohledně indických náboženství: „Ano, musím se ozvat. Zdá se mi, že obecná nevědomost našich krajanů ohledně indických náboženství je často horší než „terra incognita”. Jeden muž s tradičním evropským vzděláním se mě jednou zeptal, jestli hinduisté nejsou všichni buddhisty?”⁴⁹ Ale i někteří významnější autoři ve svých pracích Čaitanju zcela opomíjejí, a to i v přehledech, kde bychom alespoň zmínku čekali. Například profesor sanskrtu z Londýna Barnett⁵⁰, nebo bývalý genrál královského dělostřelectva Gorge Macmunn, který ve své knize „Náboženství a utajené kulty Indie” podává přehled významných učitelů bhakti.⁵¹

⁴⁷MORENO, H. W. B., *Sree Chaitanya: or Lord Gouranga and his message of devotion.*, 1st ed., Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, July 1932

⁴⁸ibid., p. 7

⁴⁹MONIER-WILLIAMS, *Religious Thought and life in India*, p. vi

⁵⁰BARNETT, L. D., *The Heart of India. Sketches in the History of Hindu Religion and Morals.*, 1st ed., London, John Murray, 1908, The Wisdom of the East Series

⁵¹MACMUNN, G., *The Religions and Hidden Cults of India*, 1st ed., London, Sampson Law, Marston & Co., Ltd., about 1930

Kapitola 4

Proměny postojů v historické perspektivě

4.1 Prvních sto šedesát let anglosaského zkoumání: interakce vědy s náboženstvím a politickou mocí

Vznik a proměny jednotlivých typů přístupu vzdělavců k Čaitanjovi musíme vidět v širším rámci anglosaské tradice studia indických náboženství a Indie obecně. Budeme alespoň v základních obrysech sledovat vznik a pokračování tradice poznání o Čaitanjovi. Jednotlivé typy popsané v předchozí kapitole měly období svého vzniku, některé i dominance, a v různých podobách pokračují dodnes. V západní tradici poznání o Čaitanjovi přitom zanechal každý typ své dědictví: myšlenkové struktury, postupy a dokonce klišé. Kritické zhodnocení základů, na kterých staví i dnešní zkoumání Čaitanji (a indických náboženství obecně), nám umožní lépe chápat západní myšlení a „vědomě asimilovat vlastní předpoklady a předsudky,”¹ což považujeme za důležitý krok k hlubšímu porozumění v dialogu s indickými náboženskými tradicemi.

V této kapitole se budeme zabývat následujícími typy: a) nadřazeností vycházející z křesťanství, b) křesťansko-vědeckým přístupem a c) sekulární vědou. Tyto typy představují do značné míry kontinuální proměny tradice, na rozdíl od konverze k čaitanjovskému višnuismu, který představuje zásadní zlom v přístupu. Proto se konverzí budeme zabývat v následující kapitole.

Nadřazenost vůči jiným náboženstvím z pozice křesťanství se objevuje dlouho před koncem osmnáctého století, kde začíná období našeho zájmu. Středověká Evropa se právě na základě křesťanství vymezovala vůči ostatnímu jí známému světu, který pro ni byl jednoduše pohanský. Nakolik k ostrému a v zásadě nepřátelskému vymezení světa na křesťany a pohany přispěl staletý zápas s islámskými státy, upozorňuje Edward Saíd.² Křesťanští misionáři následující mocenskou expanzi Evropy do zámoří si tento základní pohled na svět utvrdili: španělská conquista dokázala evropskou převahu i nad vyspělými civilizacemi Ameriky, v Africe a Tichomoří žili většinou „primitivní” lidé. Horší to bylo ve vztahu k vyspělým oblastem Ásie. V Indii narazili misionáři na společnost se staršími a v mnoha ohledech propracovanějšími náboženstvími a filozofií, než bylo evropské křesťanství. Misionáři se museli pustit do studia náročných indických jazyků, aby mohli formulovat nové způsoby evangelizace.

Všimněme si: misionáři studují indická náboženství, aby mohli obracet Indý na křesťanství. Není to snaha porozumět pro samotné porozumění, je to vědění instrumentální, vedoucí nakonec *ke změně předmětu zkoumání* - domácí náboženství má být nahrazeno něčím jiným. V některých případech misionáři vytvořili zajímavé syntézy, jako například jezuita Roberto de Nobili (1577-1656), který přijal způsob života sannjásina a evangelium představoval jihoindickým bráhmánům jako ztracenou vědu. Jeho úsilí najít společný základ s křesťanstvím v indickém náboženství,

¹HALBFASS, *India and Europe*, p. 165

²SAÍD, E., *Orientalism*, p. 57-73

kterým prý prosvítá „přirozené světlo“, bylo jedním ze zdrojů myšlenky naplnění či završení hinduismu křesťanstvím. Jak jsme již viděli v předchozí kapitole, idea naplnění hinduismu křesťanstvím hrála dlouho významnou roli v misionářské argumentaci. Mohli bychom najít rozdíly v razanci a metodách evangelizace, nebo rozdíly mezi jednotlivými konfesemi. Většinu misionářů však spojovalo jedno: stavěli se do role učitelů, těch, kteří vědí lépe než domácí lidé, a kteří je přijeli změnit.

Vítězný nástup Britů v Indii mezi ziskem Bengálska v r. 1757 a dobytím Pandžábu v r. 1848 znamenal v indické společnosti řadu změn iniciovaných novými vládci. Změny v držbě půdy a systému plateb z ní, zavedení britského vzdělání, pobritštění a sekularizace zákonodárství, následně odchod tradiční aristokracie z jejích pozic a tvorba nové elity, vzdělanecké i mocenské. Uvidíme, že významnou roli v proměně Indie sehráli právě křesťanští misionáři. Nositelé nadřazeného křesťanského přesvědčení přitom neměli ze začátku snadnou situaci. Vláda v Indii na konci 18. století misionářské aktivity přímo zakazovala. Kromě toho trval vliv Williama Jonese, Charlese Wilkinse a dalších prvních britských orientalistů, kteří k indickým náboženstvím chovali úctu a projevovali pro ně mnoho porozumění.

Bránění misionářským aktivitám mělo jasný důvod: dosud nejistá vláda Východoindické společnosti reformovala hospodářství ovládnutých území a zároveň sváděla boje o další části Indie. Společnost se obávala, že za daného stavu by misionáři mohli vyvolat silné pobouření domácího obyvatelstva. Politika nevměšování tomu měla zabránit. Indům bylo ponecháno jejich náboženské právo, úředním jazykem zůstávala po Mughalech perština, vláda přavžala správu mnoha chrámů. Průlom do nevměšování znamenal zákon společnosti z roku 1813. „Frontální útok proti hinduismu“³ začal otevřením země pro křesťanské misionáře, ustavením biskupa v Kalkatě pro všechna dominia v Indii a vyčleněním určité sumy na vzdělání. Zákon z r. 1813 byl úspěchem tzv. evangelistů, skupiny úředníků Východoindické společnosti přesvědčených o nezbytnosti christianizace Indie. Patřili sem Charles Grant, jeden z poradců guvernéra Cornwallise (vládl v l. 1786-98); budoucí guvernér Lord Macaulay, William Wilberforce a další.

Přes původní zákaz misijní činnosti však v Bengálsku působili od konce osmnáctého století baptisté. William Carey, John Marshmann a William Ward využili dánské faktorie v Šrírámpuru. Věnovali se sanskrtu i bengálštině a brzy rozvinuli značnou publikační činnost. A právě Wardova už dříve citovaná kniha o historii a náboženství hinduistů obsahuje první nám známou důkladnější studii o Čaitanovi (viz příloha). Misionáři byli bezesporu odhodlaní pokračovat i bez vládní podpory. Ale jejich publikace ovlivnily vedení Východoindické společnosti a našli příznivce mezi evangelisty. Wardova kniha není jen průkopnickou prací popisující důkladně různé náboženské směry Indie. Je to také plamenná výzva k reformám a nápravě indické společnosti, náboženství a morálky. Ward v předmluvě ke svému dílu očerňuje nejen náboženské festivaly, chrámy a uctívání „model“; *zavrhuje také indickou morálku, školství a intelektuální schopnosti domácího obyvatelstva.*

Ward projevuje silnou náboženskou nesnášenlivost - my křesťané (ti správně věřící) versus vy pohané. Navíc pregnantně formuluje evropocentrické, přesněji anglocentrické stanovisko: „Jedinou zemí na světě, odkud by bylo možno očekávat intelektuální a morální nápravu Indie, je Velká Británie.“⁴ Předmluva k jeho knize přichází s konkrétními návrhy reformování indického školství a právního systému. Baptistický misionář našel ohlas mezi evangelisty ve vládě Východoindické společnosti: v roce 1829 se guvernér Lord Bentinck přiklání na stranu anglicistů ve sporu o charakter indického školství. (Proti anglicitům vystupovali tzv. orientalisté, stoupenci výuky v domácích jazycích.) Následovala slavná Macaulayova instrukce z roku 1835, ustanovující jako cíl vyššího vzdělávání šíření západního vědeckého poznání a jako jazyk k tomuto cíli angličtinu. Odtud vedla cesta k založení vysokých škol britského typu v Kalkatě, Bombaji a Madrásu v padesátých letech devatenáctého století. V roce 1834 byla založena právní komise, jejíž práce iniciovala sekularizaci a postupné pobritštění indických právních systémů (tj. tradičního hinduistického a islámského). V roce 1833 se vláda východoindické společnosti začala vzdávat správy chrámů a povinností s tím souvisejících. Tento proces byl dokončen v roce 1863 a znamenal další krok v odcizení nových vládců od domácího obyvatelstva. Předchozí vlády bez ohledu na vyznání obvykle přijímaly

³EDWARDES, M., *British India 1772-1947*, 1st ed., London, Sidgwick & Jackson, 1967, p. 131

⁴WARD, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, Vol. I., p. xvii

tradiční roli správců chrámů a náboženského života (byli i vládci tvrdě nesnášenliví, jako Aurangzéb (1658-1707), ale to byly spíše výjimky).

Ward je pěkným příkladem interakce náboženství a vzdělání s politickou mocí. On a další misionáři poskytli evangelistům v indické vládě silné argumenty a zároveň i návod pro reformy. Obraz indického náboženského života byl v první řadě argumentem pro christianizaci a poevropštění Indie. Tento negativní obraz domácího obyvatelstva přispěl k odcizení a odtržení Britů v Indii od místních lidí. Postupně se z kolonizátorů utvořila separovaná společnost, vládoucí vrstva která se svými podřízenými komunikovala většinou jen v úředních záležitostech. Vládcové se rozdělili na skupiny podle různých představ, jak v Indii vládnout; evangelisty, utilitaristy, liberály; ale všechny je spojovalo opovržení vůči domácímu náboženství, vzdělání i institucím. „Do roku 1850 Britové v Indii doslova institucionalizovali své opovržení vším indickým.”⁵

V roce 1830 začíná v Kalkatě působit Alexandr Duff, misionář skotské církve a nadšený obdivovatel Wardův. Ve své knize o indických misích argumentuje pro „plán Prozřetelnosti v podřízení Indie Británii”⁶. Indická náboženství zavrhuje jako „jeden z největších triumfů Satanových”⁷. Po důkladných návrzích politických, ekonomických, vzdělávací a náboženské reformy Indie, předložených v páté kapitole, následuje kapitola, kde argumentuje s různými prototypy Britů, bránících se podpoře intenzivní evangelizace Indie (jako např. „světský politik”, „nepřemýšlivý ekonom”, anebo „volnomyšlenkářský liberál”⁸). Závěrem vyzývá Brity k naplnění jejich křesťanské povinnosti - podpoře misionářské činnosti. Kromě toho, že kniha poskytuje promyšlenou argumentaci a precizní plán radikálních proměn celé Indie, dává posvěcení civilizační nadřazenosti a aroganci.

Je to Británie a její civilizace, která byla „Prozřetelností” vybrána k nápravě světa. V první polovině osmnáctého století zcela vymizel sympatizující přístup prvních britských orientalistů, vycházející z osvícenství. William Jones byl schopen v domácí indické kultuře mnohé ocenit, stejně jako první překladatel Bhagavadgíty Wilkins a další „otcové moderní indologie.” Jejich spojení s vládou Východoindické společnosti bylo zcela konkrétní: Jones byl soudce a ke studiu sanskrtu jej přiměla praktická potřeba koloniální vlády rozumět místnímu právnímu systému, podobně i Wilkins a Colebrooke pracovali pro vládu. Můžeme poukázat na jejich dnes kritizovaný koncept úpadku indické civilizace. Ale nelze zpochybnit množství sympatií, které chovali k předmětu svého studia (Jones například ve svém překladu Manuova zákoníku doporučuje, aby Britové Indům jejich právní systém ponechali; v dopise příteli mu připadá nauka o reinkarnaci lidštější nežli vize věčného pekelného zavržení v křesťanství). Tento oceňující přístup vycházel z osvícenského pojetí jednoho lidstva, úcty ke starým civilizacím a také z deismu.

Co vedlo ke změně přístupu vůči Indům? Nadřazenost misionářů a pro evangelizaci zapálených úředníků, součást evangelizační vlny, která se v Británii zvedla koncem 18. století. Evangelizační nadšení se projevilo zakládáním nových misijních společností; mezi lety 1792 až 1841 se jich objevilo osm⁹. Zatímco předchozí misijní aktivity se zaměřovaly především na Brity žijící v koloniích, nyní se centrum pozornosti přesunulo na domorodce. Hlasatelem nové orientace byl baptista William Carey, který své programové prohlášení (*Christian obligation to the heathen*, 1788) naplňoval založením baptistické misijní společnosti a působením v Indii. Carey, Wardův kolega, byl mimo jiné učitelem na hlavní škole pro úředníky Východoindické společnosti (College of Fort William, Kalkata), kde mohl s požehnáním vedení školy působit na své žáky.¹⁰

⁵ EDWARDES, *British India 1772-1947*, p. 36

⁶ DUFF, *India and India Missions*, p. 50

⁷ *ibid.*, p. 212

⁸ *ibid.*, p. 440-467

⁹ „...the English Baptist Missionary Society in 1792, the London Missionary Society in 1795, the Scottish Missionary Society in 1796, the Church Missionary Society in 1799, the British and Foreign Bible Society in 1804, and the Wesleyan Methodist Missionary Society in 1814. The United Presbyterian Church of Scotland Mission Society was founded in 1835, the Edinburgh Medical Missionary Society in 1841.” Quotation in: HYAM, R., *Britain's Imperial Century 1815-1914: A Study of Empire and Expansion*, 1st ed., London, B. T. Batsford, 1976, p. 51

¹⁰ Jmenování Careyho do funkce učitele na kalkatské koleji je jiným příkladem vazeb misionářů s některými členy Východoindické společnosti. Carey o nabídce učit ve škole napsal 15. června 1801 Dr. Rylandovi: „I always highly approved of the institution, but never entertained a thought that I should be called to fill a station in it. To my great surprise I was asked to take the Bengali professorship...I had but just time to call our brethren together, who were of opinion, that, for several reasons, I ought to accept it, provided it did not interfere with my work of the

Evangelizační nadšení nebylo jediným důvodem rostoucí arogance a opovrhování Britů vším indickým. Svou roli tu sehrála akumulující se zkušenost vládců, zkušenost moci nad domácím obyvatelstvem, stejně jako vzestup utilitárních doktrín představovaných prací Jamese Millera a jeho syna Johna Stewarta Millera. V neposlední řadě také rostoucí technická vyspělost Británie a její nepopíratelné prvenství na světových mořích. To vše posilovalo přesvědčení kolonizátorů o jejich zvláštním a v každém případě nadřazeném postavení ve světě.¹¹ Misionáři dodali vládnoucím kruhům požehnání k „nápravě“ indických poměrů. Náprava probíhala podle evropských hodnot, podle měřítek civilizace přivezených z Velké Británie. Nejednalo se přitom pouze o implantaci britského náboženství, práva, pojetí vlády anebo vzdělání. „Křesťanské aktivity s sebou nesly nejen křesťanské učení, ale i vnější znaky evropské kultury – evropské oblečení, nová jména, nové stravovací zvyklosti. Vypadalo to, jako by se člověk stal křesťanem tím, že nosil klobouk, jedl hovězí a pil alkohol.“¹²

Práce misionářů položila základy studia Čaitanji a jeho tradice a také mnoha dalších indických náboženských proudů. Jistě by bylo třeba zvážit, co misionáři přejali a na co navazovali z předchozího období prvních orientalistů. V každém případě však misionářské myšlenky v mnohém představovaly zlom v přístupu: od zhusta pragmatického, ale oceňujícího zkoumání k očerňování a výzkumu mířícímu k předem určenému cíli: ukázat ubohost indických náboženství v kontrastu se vznešeností křesťanství. Misionářská intelektuální práce také etablovala některé základní charakteristiky výzkumu, které převeze i rodící se věda. Z naší typologie je vidět, jak se indologie postupně rozvíjela a zároveň zbavovala křesťanského kontextu. Domníváme se však, že následující charakteristiky, pocházející z dob propojení vědy s misijními záměry, dlouho zůstávaly, a dodnes ovlivňují sekulární vědu:

1. *Výzkumník, příslušník západní civilizace, je v pozici autority vůči indickým lidem a jejich náboženství. Vztah mezi západním učencem a předmětem jeho zkoumání je nerovný dialog - vychází z pozice moci a nadřazenosti, přesně ve smyslu Orientalismu definovaného Edwardem Saídem: „...Orientalismus je západní styl vlády, restrukturalizace a vlastnění autority nad Orientem.“*¹³
2. *Západní vzdělanec do indických náboženství především promítá svá východiska, své předpoklady a přesvědčení.*
3. *Vytváří tak reprezentaci, nový obraz svého předmětu zkoumání, který často s žitým indickým náboženstvím nemá moc společného. Na základě takové reprezentace si dělají o Indii představu ostatní - „neodborníci“, paradoxně tento obraz přijímají i samotní Indové!*
4. *Při tvorbě reprezentace vznikají často generalizace a klišé, které mají obdivuhodnou životnost.*
5. *Vzniká celá tradice západního poznání o Čaitanjovi, jako jedna z větví obecnější tradice výzkumu indických náboženství. Má své pevně dané struktury, základní východiska, metodologii a své „klasiky“. Je to „systém citování prací a autorů“*¹⁴

Dobrým příkladem přenosu misionářských interpretací do indologie je odsouzení Kršny jako pastevce krav a milence dívek ve Vradži, na které upozornil David Haberman.¹⁵ Pro višnuisty Čaitanjovy a Vallabhovy školy je Kršna ve Vradži (neboli Vrndávanu) Bůh, který v mileneckých vztazích s pastýřkami vyjevuje nejdůvěrnější podobu lásky mezi Ním a duší. Milenecký vztah ke Kršnovi (mādhurja-rasa) byl od šestnáctého století předmětem velmi propracované višnuistické teologie.

mission...Both Mr. Brown and Mr. Buchanan (i.e. vice-provost in charge of the studies) were of the opinion that the cause of the mission would be furthered by it...” (zdůrazněno námi), in: SMITH, *The Life of William Carey*, p. 163

¹¹HYAM, *Britain's Imperial Century 1815-1914*, p. 49-50

¹²EDWARDES, *British India 1772-1947*, p. 131

¹³SAÍD, *Orientalism*, p. 3

¹⁴ibid., p. 23

¹⁵HABERMAN, D., "Divine Betrayal: Krishna-Gopal of Braj in the Eyes of Outsiders", *Journal of Vaisnava Studies*, III. 1. (Winter 1994), p. 83-111

Západní interpretace začínají Wardovým tvrzením, že Ráma i Kršna jsou „zbožštění hrdinové“¹⁶. Tato myšlenka samotná přetrvává v západních indologických interpretacích o původu uctívání Kršny dodnes. Alexandr Duff jde dál a nešetří kritikou:

„...podívejme se na chvíli na charakter inkarnovaných osobností. Vezměme *tu nejšťastnější, nejkrásnější a nejdokonalejší z nich*, jmenovitě Višnu v podobě *Kršny*...Ve svém mládí si vybral šestnáct tisíc pastýřek, se kterými „dováděl v bezuzdných orgiích s tancem a zpěvem“, jakož i ve všech necudnostech a frivolnostech hříšného požitku...A jemu je třeba přičíst vinu za všechny ty zavrženíhodnosti, které musí křesťanská čistota navěky zastřít. Jaký *kontrast* k tomu všemu je charakter našeho vtěleného Vykupitele!“¹⁷

Duffovo hodnocení se stalo autoritativní reprezentací a znovu a znovu jej opakovali autoři misionářské i křesťansko-vědecké provenience. Například Sherwood Eddy napsal v roce 1912: „Musím postavit do kontrastu lidství Kristovo, který konal dobro, s nemorálním vztahem Kršny s ženou Rádhou...Smyslnost uctívání Kršny otrávila v Bengálsku samotné prameny života obrovského množství lidí.“¹⁸

„Nemorální“ Kršna z Vrndávanu byl později oddělen od Kršny - mluvčího Bhagavadgíty. Tato myšlenka vznikla zřejmě na základě teze o úpadku indických náboženství, formulované prvními britskými orientalisty ještě v 18. století. H. T. Colebrooke tehdy vyzdvihoval „védské“ náboženství dávných Indů v protikladu k „moderním“ teistickým kultům. „Podle mých úvah o skutečných dějinách hinduistického náboženství bylo uctívání Rámy a Kršny višnuisty, stejně jako uctívání Mahádévy a Bhávaní šivaisty a šaktisty, široce zavedeno od dob pronásledování buddhistů a džinistů.“¹⁹

Pozdější orientalisté, jako H. H. Wilson a Monier Williams přichází s dělením indických náboženských dějin na védismus, bráhmanismus a hinduismus.²⁰ Myšlenka úpadku zůstává a Monier Williams ji aplikuje na višnuismus (jako součást „pozdějšího“ hinduismu). Ve své knize o indickém náboženství nejprve vykládá společné charakteristiky višnuismu a pak detailně popisuje jednotlivé višnuistické školy. Nejhuře jsou na tom následovníci Vallabhy, protože „jejich oddanost Kršnovi degenerovala do nejzkaženějších praktik a celý jejich systém prohnal až k jádru.“²¹ Zde se Monier Williams odkazuje na známý soudní případ s Vallabhovými následovníky („Maharaj Libel Case“) z roku 1862. Soud odsoudil údajné nemorální praktiky Vallabhových stoupenců a s nimi i Kršnu, milence pastýřek. V soudní při prosadil toto odsouzení Kršny skotský misionář John Wilson.²² Prohlásil:

„Je historickou skutečností, že čím je náboženství mladší, tím méně je morální a čisté. V Indii proběhly velké změny co se týká bohů, změny k horšímu...Škola vallabháčárců je nová v tom, že si vybrali Kršnu v jeho aspektu dospívání, a nanejvýše jej v tomto aspektu uctívají.“²³

Interpretace Johna Wilsona vedla k odsouzení důležitého aspektu višnuistické kršnovské tradice, aby se o dvacet let později rozsudek stal argumentem „zhýralosti“ vallabhovců v práci Moniera Williamse. Západní reprezentace se stala argumentem sama sobě. Zkažená však měla být sama vrndávanská stránka Kršny, takže s vallabhovci jsou v jejich zkaženosti spojeni i čaitanjevci: „jejich (tj. Čaitanjevých následovníků) učení a praktiky jsou velmi blízké učení a praxi už popsanych vallabháčárců.“²⁴

Na přelomu 19. a 20. století byla koncepce úctyhodného Kršny z Bhagavadgíty v kontrastu k nemorálnímu Kršnovi z purán široce přijímána. Profesor sanskrtu na univerzitě v Londýně Lionel D. Barnett uvádí v předmluvě ke své práci:

¹⁶WARD, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, Vol. I., p. lxxiv

¹⁷DUFF, *India and India Missions*, p. 210-211

¹⁸EDDY, S., *India Awakening*, 1912, quoted in: Haberman, „The Divine Betrayal“, p. 89

¹⁹COLEBROOKE, H. T., „On the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus“, in *Asiatic Researches* 8, 1808, p. 421; quoted in: HABERMAN, *Divine Betrayal*, p. 90

²⁰MONIER-WILLIAMS, *Religious Thought and Life in India*, Part I., p. 2

²¹ibid., p. 136

²²John Wilson kromě misijní činnosti působil sedm let jako předseda bombajské pobočky Královské asijské společnosti (the Royal Asiatic Society), učené společnosti pro studium náboženství, jazyka, kultury, přírody, atd. Je dalším příkladem spojení misionářských záměrů s vědou.

²³*Maharaj Libel Case*, Bombay, Bombay Gazette Press, 1862, p. 254-57; quoted in: HABERMAN, „Divine Betrayal“, p. 89

²⁴MONIER-WILLIAMS, *Religious Thought and Life in India*, Part I., p. 138

„Jestliže jsem si dovilil zavrhnout bezcenné legendy, které se nakupily kolem uctívání Kršny, neučinil jsem tak bez oprávnění ze strany vyššího svědomí Indie. Minulý rok napsal uznávaný indický vědec pan Čintáman V. Vaidja ve své *Indické epice* tato nebojácná slova: „Naprosto odmítáme věřit pravdivosti těchto příběhů; žádné skvělé jméno slavného muže nikdy neposkvřnilo tak hanebná i když dobře míněná zkreslení“ (s.422); a dále říká, že „je jisté k vzteku a nepříjemné, aby ti, kdo recitují Šríkršnovu *Bhagavadgítu*...měli věřit, že Šríkršna se věnoval milostným hrátkám s gópiemi z Vrndávanu, což by u jiných bylo okamžitě bráno jako hluboce bezbožné“ (s. 446).“²⁵

Obraz vytvořený na základě západního nábožensko-kulturního paradigmatu byl přijat jako pravdivý samotnými Indy. Citovaný vědec Vaidja je jedním z mnoha indických intelektuálů odchovaných britským vzděláním. Ale i reformátoři hinduismu v 19. století, jako byli Rámmohan Ráj, Dajánanda Sarasvatí anebo R. G. Bhandarkar, jeden z intelektuálních vůdců v západní Indii na přelomu 19. a 20. století, přijali kritiku Kršny, a zavrhovali Jeho uctívání a opěvování na základě purán. Kritika uctívání Kršny ve Vrndávanu tak stála u vzniku významných reformních hinduistických hnutí. David Haberman ukazuje, jak stejný záměr v oddělení „morálního a vznešeného“ Kršny od „hrubého a chlípného“ Kršny z Vrndávanu sehrál svou roli v interpretacích Bankimčandry Čatterdžího, jedné z klíčových postav v reformách hinduismu 19. století, a některých dalších indických intelektuálů.²⁶

Duální reprezentace Kršny a snaha o jeho očištění od „nemorálních nánosů“ pokračuje dodnes: přední bengálský spisovatel Kršna Čaitanja podrobuje ostré kritice višnuistickou tradici a učení svého jmenovce. Snaží se ukázat, že původně byl Kršna vznešeným a morálním Bohem, a takto je popsán v Mahábháratě. Později prý ale višnuističtí básníci a filozofové přidali erotickou smyslnost a Kršna, mluvčí Bhagavadgíty, byl zapomenut. Hlavní kritiku spisovatele Kršny Čaitnaji sklidili višnuisté následující Vallabhu (uvedení soudního případu z r. 1862 a způsob argumentace ukazují zřetelně k Monier Williamsovi) a s nimi i tradice Čaitanjova.

„Bengálský višnuismus je v konečné analýze erotickým estetismem dohnaným k šílenství.“²⁷ Podle bengálského spisovatele zavinil degradaci Kršnova uctívání především Rúpa Gósvámí, jehož „groteskní transcendentalismus“ je charakteristický „divokou směsí falešné oddanosti, tajené erotičnosti a zmatené učenosti.“²⁸

V procesu oddělení Kršny z Vrndávanu od Kršny z Bhagavadgíty se zřejmě promítlo i koloniální definování sebe (Árjové – indoevropští příbuzní) vůči místním obyvatelům (Drávidům). Morální Kršna, dědic vznešeného náboženství Árjů („my“) byl údajně později degradován do podoby Kršny, milence pastýřek, vlivem místních vášnivých obyvatel („oni“).²⁹

Připomeňme, že nadřazenost kolonizátorů v Indii i jinde byla typickým postojem druhé poloviny 19. století a pokračovala vlastně až do rozpadu koloniálního systému po druhé světové válce. Vycházela z představy o žebříčku národů podle své civilizovanosti, na kterém Anglosasové zaujímají nejvyšší postavení. Původ těchto idejí vede k Jamesi Millovi (zemřel 1836), který chtěl určit „skutečné postavení hinduistů na civilizačním žebříčku.“³⁰ Podle něj hinduisté stojí ještě níže nežli Arabové a Turci. James Stewart Mill otcovu tezi ještě rozvinul: nejvýše stojí Anglosasové, po nich Němci, dále Francouzi a další evropské národy. Nejnižší národy Orientu a Afriky.³¹ Zde, a také u Cuviera, Gobineaua a Roberta Knoxe nacházel rasismus a kolonialismus své myšlenkové

²⁵BARNETT, L. D., *The Heart of India*, p. 5-6

²⁶HABERMAN, „Divine Betrayal“, p. 97-103

²⁷KRISHNA CHAITANYA, *The Betrayal of Krishna*, Delhi, Clarion Books, 1991, p. 444; quoted in: HABERMAN, „Divine Betrayal“, p. 86

²⁸KRISHNA CHAITANYA, *The Betrayal of Krishna*, p. 457-58; in: HABERMAN, p. 86

²⁹HABERMAN, „Divine Betrayal“, p. 103-105. Nebylo by bez zajímavosti důkladně zpracovat otázku vlivu jazykových a rasových teorií 19. století na studium bhaktických tradic obecně. Britové vytvořili teorii o invazi Árjů do Indie (datovali ji někdy kolem roku 1 500 př. Kr.), aby vysvětlili příbuznost indických, předovýchodních a evropských jazyků a zároveň vyřešili otázku zániku civilizace v porčí Indu. Tato teze se mohla spojit s představou úpadku indických náboženství, kdysi (ve „védské“ době) vznešeného systému. Společně s křesťanskými kritérii morálky a náboženství předchozí myšlenky snadno vedou k závěru, že emocionální bhakti byla pozdějším vývojem; neboli degradací původního morálního náboženství. Teorie o invazi Árjů do Indie byla v posledních letech mnoha odborníky odmítnuta a probíhají četné diskuse hledající nové řešení. Přitom debata o Árjích je zároveň debatou o původu a datování staroindické náboženské literatury a následně ovlivňuje i pohled na višnuistickou bhakti.

³⁰quoted in: HYAM, *Britain's imperial century 1815-1914*, p. 39

³¹ibid., p. 39

zdroje. Duffova myšlenka o britské vládě jako nástroji Prozřetelnosti dopadla na úrodnou půdu. Britové se cítili být povoláni k nápravě světa a rozšíření civilizace, neboť nábožensky i nacionálně se považovali za vrchol vývoje lidstva. V rasových teoriích se odrazily i myšlenky Darwinovy evoluční teorie.³²

Moc daná Britům „Prozřetelností“ však stála na vědění, na znalostech o podřízených národech, a důležití lidé impéria si toho byli dobře vědomi. Jeden příklad za všechny: Lord Curzon (místokrál Indie v l. 1899-1905) byl iniciativním členem komise pro založení školy orientálních studií. V září 1909 přesvědčoval horní sněmovnu britského parlamentu o nutnosti existence takové instituce:

„...naše znalost, a to nejen pouhá znalost jazyků obyvatel Východu, ale též znalost jejich zvyků, cítění, tradic, jejich historie a náboženství, naše schopnost porozumět takzvanému génii Východu, je jediným základem, na kterém můžeme postavit a v budoucnu udržovat pozici, kterou jsme dobyli...(kurzívu dodáváme)”³³

Škola vznikla v roce 1917 a dodnes je jedním z hlavních světových center studia Indie a dalších asijských zemí (jedná se o London University School of Oriental and African Studies).

V první polovině 20. století stále pokračuje dědictví křesťanské nadřazenosti a vědy ve službách impeiralismu. Co tato doba přinesla ve studiu čaitanjevského višnuismu? Upevnění a opakování předchozích reprezentací především. Projevilo se to v první souhrnné monografii o Čaitanji od Melvilla Kennedyho.³⁴ Kniha končí srovnáváním Čaitanjeva učení s křesťanstvím. Srovnání vyznívá v naprostý neprospěch indické tradice, která „není schopna sebekritiky“ ve smyslu racionálního a etického zkoumání, je „slaboduchá“ apod.³⁵ M. Kennedy ani nezaregistroval revitalizační čaitanjevské hnutí iniciované Bhaktivinódem v druhé polovině devatenáctého století, vycházející právě ze sebekritického přístupu a usilující o obnovu ortodoxie v původním Čaitanjevě duchu. V době, kdy Kennedy na své knize pracoval, už působil Bhaktisiddhántův Gaudíja Math s intenzivní publikační a přednáškovou činností.

Encyklopedie opakují obraz vytvořený Wardem a později upravený H. H. Wilsonem a Monier Williamsem. Například článek profesora Gedena v Hastingsově encyklopedii z roku 1910 popisuje jako cíl Čaitanjeva učení „ztrátu individuality a mystické splynutí s Nejvyšším“ a navíc obsahuje úvahu o možném vlivu křesťanství na tradované příběhy o Čaitanjevě narození. Autor se odkazuje na práce Wilsona, Moniera Williamse, E. W. Hopkinse a dalších autorit.³⁶ Západní tradice odkazů a citací se upevňuje a nabývá na mohutnosti pracemi profesora Farquhara, historika Macnicola, Estlina Carpentera a dalších (viz předchozí kapitola).

Tradice poznání o Čaitanji vytvořená západními misionáři a vědci se rozšířila i v Indii samotné. Už několik generací indických vědců, zabývajících se náboženstvím, bylo vychováno na britských univerzitách. Přijali britská měřítká a metodologii, přispívali do britských odborných časopisů a byli členy britských učených společností. Je zcela namístě zeptat se s Edwardem Saídem, nakolik se Orient účastní své vlastní Orientalizace³⁷; nakolik Indové přijali a dále nesou obraz sebe sama, vytvořený britskými kolonizátory?

V době našeho zájmu se dále rozvíjela i samotná čaitanjevská tradice a její vzdělanci psali a přednášeli, diskutovali a přemýšleli. Víme, že někteří z nich se pokoušeli oslovit své krajany a dokonce i Evropany. Tato stránka setkávání by si zasloužila další zkoumání. Pro západní svět a mnoho Indů stojících mimo Čaitanjevovu tradici však dlouho Čaitnaju představovaly především západní reprezentace. Walther Eidlitz ještě v šedesátých letech 20. století píše o „velké propasti, která v dnešní Indii odděluje anglicky vzdělané indology na univerzitách a vzdělance stojící ve své

³²Saíd v této souvislosti upozorňuje na následující tituly: MICHEL, Charles P., „A Biological View of our Foreign Policy” in: HUXLEY, Thomas Henry, *The Struggle for Existence in Human Society*, 1888; KIDD, Benjamin, *Social Evolution*, 1894; CROZIER, John B., *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution*, 1897-1901; HARVEY, Charles, *The Biology of British Politics*, 1904; quoted in: SAÍD, *Orientalism*, p. 233

³³CURZON, George Nathaniel, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings*, London, George Allen & Unwin, 1915; p. 28; quoted in: SAÍD, *Orientalism*, p. 214

³⁴KENNEDY, M., *The Chaitanya Movement. A Study of Vaiṣṇavism in Bengal*, 1st ed., Calcutta, Y.M.C.A. Association Press, 1925

³⁵ibid., p. 242-45

³⁶HASTINGS, J., *Encyklopaedia of Religion and Ethics*, 1st ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1910, Vol. III., p. 334-35

³⁷SAÍD, *Orientalism*, p. 325

vlastní tradici.”³⁸ Upozorňuje na množství prací v domácích jazycích, vzniklých v čaitanjovské tradici, které na indických univerzitách sotva někdo četl a v Evropě o nich nikdo neví.

4.2 Vlna vědeckého zájmu o Čaitanju přináší revizi předchozích postojů

Co se změnilo v západním poznávání Čaitanji od šedesátých let 20. století? Určitě množství vzdělanců, kteří se višnuistickým světcem zabývají. Prvních sto šedesát let zkoumání charakterizovaly celkové přehledy indických náboženství zahrnující kapitoly nebo pasáže o Čaitanji (s výjimkami prací H. O. Stursberga, M. Kennedyho, A. Bakea a W. Eidlitze) a platilo Eidlitzovo upozornění citované výše. V roce 1992 už píše Edward Dimock v předmluvě ke sborníku rozhovorů s více než dvaceti západními vědci zabývajících se Čaitanjou: „Dnes na policích knihoven najdete nejen knihy většiny, nebo snad všech autorů představujících se v této knize, ale též stovky dalších v mnoha jazycích.”³⁹

Vědci zkoumají stále více aspektů Čaitanovy tradice: filozofii, teologii, poezii, drama, hudbu, architekturu, sociální aspekty tradice, otázku vztahu mezi ženami a muži a mnoho dalších (jistý obraz rostoucí pestrosti témat poskytuje náš seznam literatury). Mnohem důležitější jsou však kvalitativní změny. *Západní akademici nejenže si více uvědomují rozdíl mezi svou tradicí poznání a vzdělanci stojícími v čaitanjovské linii, ale také začali tyto své protějšky z čaitanjovské tradice brát jako rovnocenné partnery v dialogu a snaže o poznání.* Tuto velkou proměnu ve srovnání s minulostí ukazuje například vznik specializovaného časopisu pro višnuistická studia v roce 1992 (*Journal of Vaiṣṇava Studies*), ve kterém se setkávají názory a výsledky výzkumu vědců různých názorových orientací s pracemi višnuistických vzdělanců. Od roku 1993 vychází časopis ISKCONu (*ISKCON Communications Journal*), poskytující také prostor k diskusím višnuistů s vědci jiného přesvědčení (i nenáboženského).

Představitelé obou stran se setkávají na vědeckých konferencích, které se nezaměřují už jen na zkoumání višnuistické tradice samotné. Například v lednu 1986 proběhl světový kongres na téma sjednocení vědy a náboženství za účasti více než jedenácti set delegátů reprezentujících filozofii, teologii několika světových náboženství, sociální vědy, fyziku, chemii a další obory.⁴⁰ Kongres byl organizován západními višnuistickými vědci.

Se změnami přístupu roste uvědomění vlastních omezení a předsudků, které s sebou výzkum čaitanjovské tradice dosud přinášel. Už jsme uvedli článek Davida Habermana o duální reprezentaci Kršny (*Divine Betrayal*), ve kterém navrhuje přenést pozornost na oblasti zamítnuté učenci koloniálního 19. století. Dr. Kim Knot poukazuje na problematičnost západního zkoumání v souvislosti s rozdílnými názory na datování důležitých višnuistických písem, jako je Bhagavadgíta a Bhágavatapurána. Její postřeh má však obecnější platnost:

„Uvěřili jsme správnosti určitého pohledu jak na přibližné datování sanskrtských textů, tak i na význam a použití pojmů jako védský a *śruti*; a věříme tomu téměř tak pevně jako většina višnuistů svému pohledu. Za oběma názory - pohledem oddaných a pohledem akademiků, stojí intelektuální a kulturní tradice; problém spočívá v tom, že akademická tradice se snaží porozumět a vysvětlit tradici oddanosti objektivně a empaticky zároveň. A to je těžké, když to, co má být pochopeno a vysvětleno, spočívá na radikálně odlišném způsobu uvažování od myšlení, na kterém staví sama akademická tradice. Například současné západní studium dějin, koncept intelektuálního vývoje atd.”⁴¹

Západní akademici napravují negativní dědictví dřívějšího výzkumu, jakým byl například důraz na jazykové rozbor textů bez ohledu na tradici, která tyto texty předává. Příkladem je odpověď

³⁸EIDLITZ, *Kṛṣṇa-Caitanya*, s. 19

³⁹Foreward by Edward C. Dimock in: ROSEN, *Vaiṣṇavism*, p. vii

⁴⁰Konference proběhla 9. – 12. ledna 1986 v Mumbáí, Indie. Organizátoři vydali sborník: SINGH, D. T. and GOMATAM, R. (ed.), *Syntheses of Science and Religion. Critical Essays and Dialogues*, 1st ed., San Francisco - Bombay, The Bhaktivedanta Institute, 1987

⁴¹KNOTT, K., "Problems in the Interpretation of Vedic Literature: The Perennial Battle Between the Scholar and the Devotee", *ISKCON Communications Journal*, I. 2. (June 1993), [journal on-line]; available from [www.iskcon.com / icj / icj.htm](http://www.iskcon.com/icj/icj.htm); Internet

profesora Hopkinse na článek maâarského indologa Dr. Vekerdi „Jeho božská milost a revize Bhagavadgíty.“⁴² Dr. Vekerdi napadl Bhaktivédantu Svámího Prabhupádu, zakladatele ISKCONu, za jeho překlad a výklad Bhagavadgíty. Indologova kritika vychází zřetelně z učenecké znalosti sanskrtu a její akademické tradice (Vekerdi uvádí práce maâarských a indických indologů na podporu svých tvrzení). Profesor Hopkins odpovídá na argumenty maâarského kolegy a ukazuje jeho zásadní neznalosti indických textů a višnuistické výkladové tradice, ze které Bhaktivédanta Svámí vycházel.⁴³

Výrazný posun od logocentrismu (důrazu na text a jeho jazykový rozbor) k výzkumu živé tradice otevřel Alexander Bake připojením notového záznamu několika čaitanjovských písní ke svému článku z r. 1948 (viz přílohy).⁴⁴ V indických náboženských tradicích má zvuk klíčový význam. Zpívané či recitované slovo je v samotném centru višnuistické praxe a je základem náboženského prožitku věřících. Západní orientace na vizuální vnímání může být proto z indické strany chápána jako omezení reality, ba dokonce jako zaměření se na její povrchnější projev. Průlom v západním porozumění v tomto směru znamenal i článek Norvina Heina o Čaitanji a teologii svatých jmen z roku 1976,⁴⁵ následovaný důkladnou prací G. Becka o indické teologii rozvinuté kolem svatého zvuku, který považuje za „mysterium magnum“ hinduismu.⁴⁶ Višnuistické divadlo poutavě zpracoval John S. Hawley⁴⁷, poutní aspekty kršnovské tradice Vrndávanu přibližuje David Haberman.⁴⁸ Poslední tři autory spojuje vlastní dlouhodobá zkušenost s předmětem svého zkoumání. Nejsou to učenci píšící svá pojednání pouze na základě četby. Hawley se zúčastnil kršnovského podzimního festivalu ve Vrndávanu a Guy Beck sám provozuje tradiční indickou hudbu. Haberman popisuje své zkušenosti z dvě sta mil dlouhé pouti po Vrndávanu a je příkladem jím propagovaného „vícedimenzionálního“ přístupu k výzkumu náboženství. Habermanova terminologie používá slov jako je „prožitek“, „pocit“ a „láska“.⁴⁹

Práce uvedených autorů svědčí o tom, nakolik si vědci v posledních třech desetiletích uvědomují oblasti dříve zamítnuté, nakolik v dědictví své tradice zkoumání rozlišují umělé konstrukty a předsudky od cenných zjištění. Budoucnost ukáže, do jaké míry západní vědci překonali dlouho udržovanou pozici „objektivní“ (a také konečné) autority vůči čaitanjovskému višnuismu a indickým náboženstvím obecně. V každém případě od šedesátých let probíhá výrazný posun k méně předpojatému, otevřenějšímu a sebekritičtějšímu bádání, jehož cílem je hlubší pochopení. Proč došlo k takovým změnám?

Domníváme se, že skupinu příčin můžeme rozdělit do dvou částí:

1. *Od šedesátých let 20. století stále výraznější přítomnost čaitanjovské tradice v západním světě.*
2. *Změny v mocenském postavení západních zemí a výrazné problémy v samotné západní společnosti.*

Nejprve indiští učitelé a po nich mnoho jejich západních žáků píše v angličtině i jiných západních jazycích; rostoucí počet višnuistů působí na akademické půdě (nejprve jako jednotlivci; později v akademických centrech⁵⁰). Aktivita višnuistických vzdělavců iniciovala velmi plodné de-

⁴² Anglický překlad tohoto článku z 24. listopadu 1995 in: *ISKCON Communications Journal*, III. 2. (December 1995), p. 97-98

⁴³ HOPKINS, T. J., „A Response to Joseph Vekerdi“, *ISKCON Communications Journal*, III. 2. (December 1995), p. 99-103

⁴⁴ BAKE, A., „Cai Chaitanya Mahaprabhu. [with musical illustrations]“, p. 296-305

⁴⁵ HEIN, N. J., „Caitanyas ecstasies and the theology of the name.“, originally in: B. L. SMITH (ed.), *Hinduism: New Essays in the History of Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1976; reprint in: *Journal of Vaisnava Studies*, II. 2. (Spring 1994), p. 7-26

⁴⁶ BECK, G. L., *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound.*, 1st ed., Columbia, University of South Carolina Press, 1993, p. 3; pro naše téma je důležitá kapitola o višnuismu (s. 172 až 203)

⁴⁷ HAWLEY, J. S. in association with SHRIVATSA GOSWAMI, *At Play with Krishna. Pilgrimage Dramas from Brindavan*, 1st ed., New Delhi, Motilal Banarsidass, 1992

⁴⁸ K. K. KLOSTERMAIER (rev.), „D. L. HABERMAN, *Journey Through the Twelve Forests*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994“, *Journal of Vaisnava Studies*, II. 3. (Summer 1994), p. 181-82

⁴⁹ *ibid.*, p. 182

⁵⁰ Such as *The Bhaktivédnta Institute* in San Francisco and *The Institute for Vaisnava Studies* at the Graduate Theological Union, Berkeley, United States, and *The Centre for Vaisnava and Hindu Studies* at Oxford.

baty s mnoha akademiky. Také přítomnost čaitanjevských komunit a chrámů na západě, jejich festivaly a jiná kazatelská činnost, přitahují pozornost sociologů, pedagogů, psychologů a jiných odborníků. V neposlední řadě stojí mezináboženský dialog, na kterém se čaitanjevci stále aktivněji podílejí.⁵¹

Rostoucí sebekritičnost a otevřenost západních vzdělců je v indologii posledních desetiletí zřejmá. Za všechny uvádíme tři odborníky. Wilhelm Halbfass ve své knize o filozofickém dialogu Evropy a Indie klade důležité otázky:

„Je vztah mezi Indií a západem interakcí dvou tradic? Je moderní Západ pořád ještě tradicí? *Je jeho způsob jednání s jinými tradicemi, jsou jeho metody objektivizujícího historického a antropologického výzkumu stále cestami mezikulturní komunikace, interakce či dokonce dominance? Nenárokuje si právo na zajištění něčeho univerzálnějšího, to jest média a rámce komunikace, a svobodu přistupovat a „porozumět” jakékoli tradici „objektivním”, vědeckým způsobem? Anebo toto dosažení univerzality skrývá jiný, pravděpodobně základnější a hůře postižitelný problém v komunikaci mezi objektivizujícím „výzkumem”, udržujícím si odstup, na jedné straně, a odevzdáním se živé tradici na straně druhé?”* (zdůrazněno námi)⁵²

Halbfass se kloní ke Gadamerově názoru, že moderní historický výzkum je pokračováním tradice, a že samotný postoj historického bádání a porozumění je konkrétním způsobem bytí v rámci evropské tradice. Táže se, jestli je snaha o historické porozumění evropocentrická, anebo ji najdeme i u jiných tradic. Nabádá k uvědomění si vlastních postojů a předsudků v dialogu s Indií.⁵³

Albrecht Wezler poukazuje na skutečnost, že „...rekonstrukce indické kulturní historie je západním dárkem Indii, ať už vezmeme samotný koncept historie, anebo filologii.”⁵⁴ Wezler vyvrací rozšířené klíše o nehistoričnosti Indů a argumentuje pro schopnost Indů mít vlastní, západem neovlivněný výklad svých kulturních dějin. Ronald Inden zase ve své knize aplikuje Saídův koncept Orientalismu (jako dominance a restrukturalizace Orientu Západem) na studia Indie.⁵⁵

Domníváme se, že výrazně se na proměně přístupu Západu podílely poválečné politické změny, především rozpad koloniálního systému (osamostanění Indie v r. 1947) a přesun velmocenského postavení z Británie do Spojených států. Ukázali jsme již, že věda jako součást kultury byla spojena s koloniální vládou v Indii. Po rozpadu britského impéria bychom tedy mohli očekávat výrazné změny v indologii a příbuzných disciplínách. Takový výrazný posun v přístupech skutečně nastal, se zpožděním zhruba dvacet let od formálního osamostatnění Indie. Tím ovšem netvrdíme, že nepokračují západní tendence k dominanci intelektuální či kulturní.

Bylo by zajímavé zjistit, zda byl mocenský posun z Británie do Spojených států provázen i kvantitativním posunem v indologii: drží americké univerzity a jejich výzkum prvenství v množství publikační činnosti, konferencí atd.? Nakolik udávají nový směr bádání? Pro Čaitanjovu tradici platí americké prvenství nepochybně, utvrzeno koincencí mezi činností prvních amerických odborníků (Dimock, Hopkins, O'Connel) a rozšířením čaitanjevského višnuismu ve Spojených státech (v podobě ISKCONu).

Dalším důvodem může být ztráta sebejistoty tak charakteristické pro předchozí období: přesvědčení o západní civilizovanosti a vyspělosti konce 19. a začátku 20. století bylo notně otřeseno krutostí a zruďným rozsahem dvou světových válek, následovaných hospodářskými a sociálními otřesy. Technický rozvoj se ukazuje jako dvousečná zbraň a je otázkou, nakolik množství výrobků a technických zlepšení vede k zamýšlenému zlepšení lidského života. Průmyslová výroba vede též k větší závislosti člověka na systému, nehledě na dopad průmyslu na přírodu, a na fakt, že mnoho technických objevů bylo učiněno pro vojenské účely.

Západní společnost se potýká s rozpadem rodiny, který nesmírně ovlivňuje všechny ostatní sféry

⁵¹Například v lednu 1996 proběhla višnuisticko-křesťanská konference za účasti několika křesťanských teologů z Oxfordu; viz CRACKNELL, K., "Conference Report on: The Nature of the Self, A Vaishnava-Christian Conference", *ISKCON Communications Journal*, IV. 1. (June 1996), p. 77-82

⁵²HALBFASS, W., *India and Europe*, p. 166

⁵³ibid., p. 164-67

⁵⁴WEZLER, A., "Towards a Reconstruction of Indian Cultural History: Observations and Reflections on 18th and 19th Century Indology", *Studien zur Indologie und Iranistik*, 18 (1993), s. 318

⁵⁵INDEN, R., *Imagining India*, 1st ed., Cambridge, Mass: Blackwell, 1990; knihu bohužel nemáme k dispozici, pouze citát a odkaz in: HABERMAN, D., "Divine Betrayal", p. 103

lidského života. Jedním z dokladů jsou statistiky změn v rodinném životě Američanů, probíhající od šedesátých let dvacátého století do roku 1997 (a odpovídajících dlouhodobějšímu trendu). Statistiky prozrazují rychlý nárůst velmi závažných problémů.⁵⁶ Všechny tyto skutečnosti mohly vést k větší sebekritičnosti a změně postojů západních vědců vůči jiným (a tedy i indickým) náboženstvím a kulturám.

56

1. „Počet nemanželských porodů se zvýšil víc než o 400 procent.”
2. „Procento rodin s jedním rodičem je víc než třikrát vyšší.”
3. „Počet rozvodů se víc než zdvojnásobil. Mnozí předpovídají, že asi polovina nových manželství skončí rozvodem.”
4. „Sebevražda mladistvých přibýlo téměř o tři sta procent.”
5. „Největší zdravotní problémy amerických žen má na svědomí násilí v rodině. Čtyři miliony žen ročně trpí bitím od svých partnerů.”
6. „Jedna čtvrtina mladistvých onemocní nemocemi přenášenými pohlavním stykem ještě před ukončením střední školy.”

in: COVEY, S. R., *Sedm návyků šťastné rodiny*, 1. české vydání, Praha, Columbus, 1999, s. 25

Kapitola 5

Příčiny úspěchu Čaitanjovy mise

5.1 Je ISKCON přenesením tradice anebo úpravou pro Západ?

Konverze k Čaitanjovskému višnuismu pro nás představuje nejzajímavější typ postoje západních vzdělanců. Před objasněním příčin konverze však považujeme za nutné podívat se na povahu takového obratu. Zaměříme se především na ISKCON (Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny), neboť většina západních vzdělanců-konvertitů jsou žáci Bhaktivédánty Svámího Prabhupády a tedy nějakým způsobem spojení s ISKCONem. Ohledně autentičnosti této organizace proběhlo už několik diskusí a například v českém prostředí je v této otázce stále mnoho nejasností a zkreslujících informací.¹ Nejprve se podívejme na často kladenou otázku, jaký je vztah ISKCONu a hinduismu?

Samotný termín hinduismus je značně problematický a odborníci se dnes dělí v zásadě na dvě skupiny podle názoru na jeho oprávněnost. Zatímco jedni dokazují, že se jedná sice o vágní, nicméně užitečný termín označující množství náboženských tradic s několika společnými prvky, jiní jej odmítají jako konstrukt, který byl vytvořen orientalisty v devatenáctém století, a pro množství často velmi odlišných a protichůdných doktrín indických náboženství jej považují za nepoužitelný. My se kloníme spíše k názoru druhému. Místo hinduismu navrhuje používat raději konkrétnější termíny označující jednotlivé tradice, v našem případě višnuistickou bhakti. Z tohoto pohledu je čaitanjovská tradice jednou z větví višnuistické bhakti. Jak ovšem podotknul Charles Brooks, pro neinformovanou veřejnost je „hinduismus“ termín nosný, a proto by se dalo říci, že Čaitanjova tradice patří do širšího rámce hinduismu. Pokud je ISKCON autentickým pokračováním Čaitanjovy linie, je zároveň i autentickým višnuistickým hnutím (a pro veřejnost jedním z proudů hinduismu). Jak by ale bylo možné, aby se člověk narozený mimo kastovní systém mohl stát najednou jeho uznávaným členem a dokonce často knězem, bráhmánem?

Měřítka pro autentičnost nebo neautentičnost ISKCONu budeme hledat ve třech zdrojích. Nejprve v tradici samotné. Z přehledu Čaitanjova života a učení, stejně jako z další historie jeho tradice, popsanych ve druhé kapitole, je odpověď na otázku možnosti konverze bezkastovních zřejmá. Podíváme se důkladněji na zdroje višnuistické otevřenosti a uvedeme více příkladů z historie Čaitanjovy školy. Dalším měřítkem autentičnosti ISKCONu budou postoje Indů. Jak se dívali a dívají na ISKCON? Přijali jej za „svůj“ anebo jej odmítají? A nakonec se seznámíme s názory některých předních západních vědců (nikoli však konvertitů k višnuismu).

Podoby višnuismu z doby před Kristem jsou nám do značné míry neznámé. V každém případě však už ze druhého století před Kr. máme archeologické důkazy o konverzi cizince k višnuismu. Jedná se o tzv. Heliodorův sloup, neboli básnágarský nápis. Řecký velvyslanec na dvoře jednoho

¹ Čaitanjovské tradici se u nás věnoval pouze Dušan Zbavitel (viz jeho přehled dějin bengálské literatury a také přednášky). Přímou ISKCONem se zabývá Dušan Lužný (LUŽNÝ, D., „Sociálně – ekologické prvky v hnutí Haré Kršna“, *Religio*, VII. 2. (listopad 1999), s. 189–198, a chystaná kniha v nakladatelství Votobia) a Miloš Mrázek (MRÁZEK, M., *Děti modrého boha*, 1. vydání, Praha, DINGIR, 2 000). Kniha posledně jmenovaného je solidním souhrnem základních informací o čaitanjovské tradici a ISKCONu, i když bychom jí vytknuli několik nedostatků.

z králů v severozápadní Indii nechal vztyčit votivní sloup, na kterém se hlásí k uctívání Vásudévy, tedy Kršny (syna Vasudévy), a označuje se jako „bhágavata“, titul používaný dodnes pro oddané višnuisty. Z nápisu je zřejmé, že v této době už byla široce rozšířena Mahábhárata, jejíž součástí je Bhagavadgíta. A právě v Bhagavadgítě nacházejí višnuisté verše na podporu otevřenosti Kršny, Boha, vůči všem lidem bez ohledu na zrození. „Í synu Prthy, ti, kteří u mne nacházejí útočiště, ačkoliv hříšného (nízkého) zrození, ženy, vaišjové (kupci), stejně jako šúdrové (dělníci), ti dojdou nejvyššího cíle.“² Ve verši je významný obrat *pāpa-yonayah*, hříšného zrození, kam patří lidé zrození mimo kasty.

Pro višnuismus obecně a Čaitanjevskou tradici specificky je jedním z hlavních textů Bhágavatapurána. V rozsáhlém textu (osmnáct tisíc veršů) je mnoho míst dokazujících otevřenost višnuistické bhakti vůči lidem nízkého a bezkastovního původu. V modlitbách mluvčího Bhágavatapurány Šukadéva se dočteme: „Kirátové, Húnové, Ándhrové, Pulindové, Pulkasové, Ábhírové, Šumbhové, Javanové, Khasové a dokonce i ostatní hříšníci mohou být očištěni tím, že přijmou útočiště oddaných Pána, protože on je nejmocnější. Uctivě se mu klaním.“ (Bhágavatapurána 2.4.18)³ Z Mahábháraty je zřejmé, že některé jmenované skupiny nejsou védské, tedy ani nemohou být považovány za přijatelné v rámci kasovního systému (např. Pulindové jsou takto označeni ve Vanaparvanu Mahábháraty). Přesto „mohou být očištěni“. Tyto a jiné verše⁴ ukazují, že višnuisté považovali za možné, aby člověk nízkého, dokonce hříšného původu dosáhl následováním učitele dokonalosti života a byl tak přijímán jako člen komunity hlásící se k autoritě véd. Otázka datace Bhágavatapurány je stále předmětem diskusí, v každém případě je však doložitelně nejpozději z desátého století po Kr. a ukazuje otevřené a kasty transcendující náboženské učení.⁵

Čaitanja sám je nejlepším příkladem otevřenosti a nepředpojatosti vůči původu člověka. Bratři Rúpa a Sanátana byli považováni za pokleslíky, kteří sloužili muslimské vládě. Přesto je Čaitanja pověřil úkolem rozpracovat teologii a filozofii svého bhaktického hnutí. Haridás Thákur je dodnes uctíván jako *námáčárja*, příkladný učitel zpívání božích jmen. Čaitanjovy životopisy uvádí, že pocházel z muslimské rodiny a také pro svou konverzi k višnuismu mnoho vytrpěl od tehdejší muslimské vlády. Čaitanja obrátil ke zpívání Kršnových jmen i pathanské vojáky, rovněž muslimy. Muslimové jsou přitom podle védských měřítek hříšní a nečistí, protože zabíjejí a jedí krávy. Čaitanja však hlásal, že kdo má poznání o Kršnovi a řídí se příkazy bhaktické cesty, ten je duchovním učitelem bez ohledu na své sociální postavení a původ: „Nezáleží na tom, jestli je člověk vipra (učenec znalý véd), nebo jestli se narodil v nízké rodině, anebo jestli je v životním stádiu odříkání - pokud je mistrem vědění o Kršnovi, je dokonalým a pravým duchovním učitelem.“ (Čaitanja-čaritamrta, Madhja 8.127)⁶

Vidíme tedy, že podle Čaitanjova učení není měřítkem pro posouzení a přijetí člověka jeho původ, nýbrž vědění (a z toho plynoucí konání). Ze stejných důvodů byl do Čaitanjovy tradice přijat ve třicátých letech dvacátého století Ronald Nixon. Byl zasvěcen Bál Mahárádžem, jedním z potomků tradičních rodin gósváminů udržujících chrám Rádharámanův ve Vrndávanu. Bhak-

2

mām hi pārtha vyapāśritya ye'pi syuh pāpa-yonayah
striyo vaiśyās tathā śūdrās te'pi yānti parām gatim

Bhagavadgíta 9.32, Verš a překlad podle BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 486

3

kirāta-hūṇāndhra-pulinda-pulkaśā
ābhīra-śumbhā yavanāḥ khasādayaḥ
ye'nye ca pāpā yad-apāśrayāśrayāḥ
śudhyantī tasmai prabhaviṣṇave namaḥ

Podle BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, Second Canto, p. 213-14

⁴Například Bhágavatapurána 1.18.18 a 11.14.21

⁵Viz HOPKINS, T. J., „The Social Teaching of the Bhāgavata Purāna“, in: M. SINGER (ed.), *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Chicago-Honolulu, East-West Center Press, 1966, p. 3-22

6

kibā vipra, kibā nyāśī, śūdra kene naya
yei kṛṣṇa-tattva-vettā, sei 'guru' haya

, quoted in: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 82

tisiddhánta Sarasvatí, další učitel působící před druhou světovou válkou, rovněž přijímal cizince jako své žáky (viz druhá kapitola). Z pohledu Čaitanjoya učení a příkladu je tedy konverze nekas-tovních a cizinců možná. Vezmeme-li v úvahu verš z Čaitanja-čaritámṛty, kde Čaitanja předpovídá, že jeho jména se budou zpívat v každém městě a vesnici na zemi, je taková konverze přímo žádoucí.⁷

Jak reagovali na ISKCON dnešní indiští čaitanjovci? Šrīvatsa Gósvámí je potomkem rodiny kněží spravujících Rádharámanův chrám ve Vrndávanu. Jejich rodinná linie je spojena se správou chrámu už od jeho založení Gópálem Bhattou Gósvámím na konci šestnáctého století. Šrīvatsa se zabývá i akademickým studiem náboženství, je autorem a spoluautorem několika knih o višnuistické bhakti a zakladatelem *Śrī Čaitanja préma samsthána*, akademické instituce pro výzkum a propa-gaci višnuistické filozofie a vrndávanské kultury. V rozhovoru se Stevenem Gelbergem odpovídá na otázku ohledně autentičnosti ISKCONu jako čaitanjovského višnuistického hnutí:

„Myslím, že snad ani není důvod se takto ptát, a to z následující příčiny: Vezměme Čaitanjoyu tradici v Indii. Může vypadat jako homogenní, monolitická tradice. Ale není. Dokonce i tady ve Vrndávanu se můžeme setkat s deseti různými druhy čaitanjovců. Jinak se chovají, liší se dokonce i svými *tilaka* (náboženské označení na čele a dalších místech těla, pozn. autora). Toto je naprosto přirozené pro jakoukoli hinduistickou tradici: potěšení nalézá v rozdílnosti spíše než ve stejnorodosti. Rozdílnosti jsou v hinduistické tradici vítány. Tak mohu říci, že hnutí Haré Kršna je další školou v Čaitanjově tradici. Rozhodně není nečím cizí. Členové ISKCONu patří přímo do Čaitanjoyy *sampradāji* (posloupnosti duchovních učitelů). Není důvod, aby hledali nějakou formální legitimizaci. Hnutí už je legitimní.“⁸

Šrīvatsa Gósvámí dále objasňuje, že člověk se stává Čaitanjovým následovníkem tím, že do-držuje, co reformátor učil. Můžeme tedy mluvit o tom, že ačkoliv na kulturní rovině jsou mezi různými Čaitanjovými následovníky rozdíly, na náboženské úrovni jsou všichni přijímáni jako stejně kvalifikovaní pro duchovní realizaci. Různost na kulturní rovině neznamena hierarchii, ale pestrost, a to i v rámci Indie samotné:

„V Indii jsou bengálští višnuisté, višnuisté z Urísy, ásámští višnuisté, višnuisté z Vradži (tj. vrndávanská oblast ve státě Uttarpradéš, pozn. dodáváme), a tak dále. Čaitanjovský višnuismus není monolitická entita. V rámci široké kategorie jsou různé identity. Podobně se liší indiští čaitanjovci a západní čaitanjovci. Nechápu americký čaitanjovský višnuismus, pokud tak tomu chcete říkat, jako něco odlišného od mého vlastního náboženského bytí...Ale přesto existuje rozdíl v kulturním pozadí - v tom, čemu říkáme 'ethos'. Nemůžete říci, že západní čaitanjovci jsou sto-procentně stejní jako indiští čaitanjovci, stejně tak indiští čaitanjovci nemohou být stoprocentně stejní jako západní čaitanjovci. Bude existovat různá kulturní identita. Ale západní oddaní jsou jistě čaitanjovci. O tom není pochyb.“⁹

Kritériem je praktikování Čaitanjoya učení, čistota, odevzdanost a pevnost členů hnutí v zá-sadách višnuistické bhakti. Jejich původ jim podle Šrīvatsy Gósvámího nebrání v dosažení cíle bhaktické cesty:

„Nemám pocit, že by byli západní višnuisté hendikepováni svým kulturním nebo etnickým původem. Nic jim nemůže zabránit v tom, aby následovali Čaitanjoyu cestu a dosáhli tak nejvyšších cílů. Mají k tomu plné právo proto, že přijali cestu čaitanjovského višnuisty, a proto, že mají vedení Šrīly Prabhupády a také současných guruů, pokud náležitě učí podle *Bhāgavatapurāny*.“¹⁰

Západní višnuisté byli takto uznáni také dalšími významnými indickými višnuisty, žáky Bhak-tisiddhánty Sarasvatího, jako Bhaktirakṣak Śrīdharem Svámím, Nárájánem Svámím, prof. Ka-poorem a dal. Uznání se jim dostalo také ze strany višnuistické linie od Rámanudži, která je dodnes silná v jižní Indii. Tamní višnuistické chrámy (např. Tirupati a Śrīrangam) jsou otevřeny i pro západní višnuisty, stejně jako chrámy ve Dvárace (západní pobřeží Indie) nebo v Badrináthu (Himaláje) a jinde. Autor a jeho přátelé byli přijati jako višnuisté běžnými Indý při cestování

⁷ „*Chaitanya Bhagavata, Antya-līla*, chapter 4, text 126: *prītivite ache yata nagarādi gram, sarvatra prachar haibe mora nama*: 'In every town and village of the world, the chanting of my name will be heard.' Also see *Chaitanya Charitāmṛta, Adi-līla*, chapter 9, texts 34-36." Quoted in: ROSEN, S. J., *The Life and Times of Lord Chaitanya*, p. 184

⁸ GELBERG, S. J., *Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Hare Krishna Movement in the West*, 1st ed., New York, Grove Press, 1983, p. 253

⁹ GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 254

¹⁰ *ibid.*, p. 256

po subkontinentu. ISKCONské chrámy mimo Indii jsou hojně navštěvovány členy místních indických komunit při uctívání a zpívání. Indové (a to i nevišnuisté) využívají služeb ISKCONských bráhmánů pro uctívání a důležité rituály, jako je např. svatební obřad. Hnutí Haré Kršna se dostávalo už od doby jeho vzniku i sympatiím ze strany indických vládních úředníků. Na jaře 1977 nabídl konzul z indického velvyslanectví ve Spojených státech poskytnutí azylu vedoucímu ISKCONského chrámu v New Yorku.¹¹ Přítomnost ministrů vlád jednotlivých indických států na významných náboženských svátcích slavených v ISKCONských chrámech se stala tradicí.

Je třeba říci, že přítomnost západních višnuistů, stavby velkých chrámů (dnes Vrndávan, Májápur, Mumbaí, Dillí, Bhúbanešvar aj.) a náboženské festivaly byly mnoha Indy přijaty zpočátku s úžasem a některými s nedůvěrou. Ze strany některých kastovních bráhmánů byli západní višnuisté přímo odmítáni a dodnes nemají povolen vstup do některých chrámů (např. velký Džagannáthův chrám v Uríse, paradoxně místo, kde Čaitanja strávil téměř polovinu svého života). Přestože odmítání a kritika ze strany ortodoxních stoupenců kastovníctví v některých případech trvá dodnes, byli ISKCONští věřící přijati jako autentičtí višnuisté jak Indy z Čaitanjoy tradice, tak množstvím ostatních Indů a také státními činiteli. Ostatně kritika ze strany kastovních bráhmánů provázela Čaitanju a jeho tradici od reformátorova vystoupení.

Jakým způsobem hodnotí ISKCON západní odborníci? Hnutí je pro ně autentickým přenesením tradice do neindického prostředí, při zachování všech důležitých prvků, které tvoří jádro tradice. Z předchozích informací o Čaitanjoy učení a názorech Šrívatsy Gósvámího je zřejmé, že čaitanjoyvský višnuismus už od počátku učí o transcendentní realitě, která je přístupná všem lidem bez rozdílu původu. V sociální rovině bhaktická hnutí reagovala na stále rigidnější kastovní systém, který byl podle názoru višnuistických reformátorů zcestnou interpretací védských pokynů pro uspořádání společnosti. Bhaktové vycházeli z Bhagavadgíty, kde Kršna říká: „Podle tří modů (kvalit) hmotné přírody a konání byly mnou stvořeny čtyři skupiny lidské společnosti. Přestože jsem tvůrcem tohoto systému, věz, že jsem nekonající, neměnný.” (Bg 4.13)¹²

Z verše je patrné, že kdo jedná jako bráhma a má bráhmanské vlastnosti, ten je považován za bráhmnu bez ohledu na jeho zrození, jak ostatně potvrzuje i příběh o Satjakámovi Džábálovi z Čhándógja upanišady, Mahábhárata a dále višnuistické purány. Tady se dostáváme k důležitému bodu Čaitanjoy učení. Oddaný Kršnovi, byť nízkého původu, se nachází ve vyšším postavení, nežli neoddaný bráhma striktně dodržující védské rituály. Svým způsobem tak vlastně transcenduje hmotné uspořádání společnosti. Čaitanja v zásadě učil, že člověk žijící v tomto světě má jednat podle svých tělesných a psychických předpokladů (a tedy jako bráhma, kšatrija, vaišja nebo šúdra), ale konečným cílem všech je rozvíjet lásku a oddanost Kršnovi. Pro legitimitu višnuisty na transcendentní rovině je kritériem ortopraxe, pro příslušnost ke společenské skupině rovněž. Slovy profesora Thomase J. Hopkinse:

„Přestože tradice (široká indická, pozn. dodáváme) klade poměrně velký důraz na otázku, kdo jste svým původem, dá se to překonat. Ale jednání v souladu s náležitou praxí nikoli. Pokud nejednáte správně, nezáleží na tom, kdo jste; nebudete přijat. Vědci často říkají, že hinduistická tradice nezdůrazňuje ortodoxii tak, jako klade důraz na *ortopraxi*, správné jednání. V tradici to byla vždy poslední zkouška...Višnuistická tradice oddanosti...vždy trvala na tom, že v konečném smyslu se počítá kvalita života člověka a kvalita jeho oddanosti. Nepřekvapilo by mě, kdyby si zkušenost se zásadovostí členů hnutí pro vědomí Kršny získala i ortodoxní bráhmny, nebo alespoň mnoho z nich...Ale i když by hnutí nebylo přijato ortodoxními kastovními bráhmny - a to byl osud mnoha bhaktických hnutí v jejich začátcích - zásadovost chování, ve smyslu náležité, autentické praxe, si přesto získá uznání široké veřejnosti. A samozřejmě je nepochybné, že pravidla, praxe a

¹¹Mladý člen hnutí byl obviněn ze strany rodičů některých dospělých konvertitů z „nedovoleného věznění“ a „pokusu o vyděračství“. Tento případ byl jedním ze série tažení antikultovních organizací proti náboženským skupinám, které se objevily na americké půdě v šedesátých a sedmdesátých letech. Nejvyšší soud v New Yorku obvinění odmítl a uznal ISKCON jako pravé náboženské hnutí.

¹²

cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam guṇa-karma-vibhāgaśaḥ
tasya kartāram api mām viddhy akartāram avyayam

in: BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 235

zásady vašeho hnutí patří autentické tradici.”¹³

Profesor Hopkins byl první odborník v oblasti indických náboženství, který začal studovat ISKCON. V roce 1967 navštívil malý chrám hnutí v New Yorku a zaujat možností sledovat přenos čaitanjovské bhaktické tradice do západního světa, věnoval následující roky výzkumu hnutí. Zpočátku členové ISKCONu nevěděli mnoho o tradici, ve které praktikují, a v centru jejich pozornosti bylo zpívání mantry Haré Kršna a jejich učitel, Bhaktivédánta Svámí Prabhupáda. Znalosti tradičního učení a praxe se však k překvapení profesora Hopkinse rychle rozšiřovaly:

„Začalo být jasné, že Bhaktivédánta Svámí měl plán, který postupně naplňoval, plán, který jasně přinášel více a více autentické tradice z Indie a zasazoval to do amerického, nebo západního hnutí. Bhaktivédánta Svámí seznamoval své žáky víc a víc s filozofií. To jsem očekával. Co jsem nečekal, a co mě skutečně překvapilo a potěšilo, byla úroveň, do jaké byla přenesena rituální tradice a uvedena do praxe. *To je něco, v čem žádné jiné hnutí dosud neuspělo, a ani se o to nepokusilo: transplantovat tradiční hinduistickou rituální strukturu do hinduistického náboženského hnutí v Americe* (důraz dodáváme) ...Ano, myslím, že Bhaktivédánta Svámí měl představu komunity odevzdané vědomí Kršny, a byla to vize komunity, která bude prodchnuta celým duchem tradice, ne jenom západní úprava tradice zachovávající pouze vnější zdání indické duchovní kultury...V hnutí pro vědomí Kršny ve Spojených státech nyní existuje celý kulturní systém, který je dobře zakořeněn. Nemyslím, že se kdy někdo o něco takového pokusil, s takovou mírou vážnosti a úspěšnosti jakou má vaše hnutí.”¹⁴

Již jsme ve třetí kapitole citovali z významné práce profesora Larryho Shinna o kultovních představách a Haré Kršna v Americe. Důkladný výzkum mu přinesl také překvapení ohledně autentičnosti ISKCONu už v prvních fázích jeho práce:

„To, co jsem našel během tří týdnů vyplněných rozhovory a pozorováním v Kršnovských komunitách v Los Angeles, San Franciscu a Berkeley, byla americká Kršnovská tradice, která byla autenticky a uvědoměle indická. Vstoupit do Kršnova chrámu v Berkeley nebo v Dallasu znamená vejít do světa zobrazení, symbolů, stravy a činností, které můžete najít po celé severní Indii v domovech a komunitách oddaných Kršnovi. Takže prvním překvapením pro tohoto výzkumníka byla autentičnost Kršnovské tradice, kterou jsem předtím nepovažoval za nic víc než jen za další kvazi-indický import. Jak uvidíme ve druhé kapitole, zakládajícího gurua hnutí Haré Kršna nejlépe popíšeme jako hinduistického misionáře, který přivezl do Ameriky indickou podobu extatické oddanosti Bohu, jež svou intenzitou prožívání konkuruje evangelickému křesťanství šířenému v jeho indické vlasti.”¹⁵

Profesor A. L. Basham, celosvětově uznávaný historik indických civilizací, napsal v doslovu přehledu kulturních dějin Indie:

„Novým prvkem protiútoků z Východu je import nejen mystické gnoze Indie, ale také její jednoduché víry. A to především zásluhou činnosti hnutí obecně zvaného Haré Kršna, založeného Svámím Prabhupádou. Tato společnost má nyní mnoho poboček ve větších západních městech a její členové následují rituál oddaného višnuismu bengálské Čaitanjovy školy¹⁶, nosí ortodoxní hinduistické oblečení a zpívají a tancují v ulicích. Většina západní veřejnosti se na hnutí dívá s určitým pobavením, a jeho členové jsou považováni za neškodné cvoky, *ale ať už je reakce veřejnosti na hnutí Haré Kršna jakákoli, historicky je hnutí velmi významné, protože nyní, poprvé od dob římského impéria, lidé západního původu otevřeně praktikují asijské náboženství na ulicích západních měst.*” (zdůrazněno autorem)¹⁷

Basham v rozhovoru se Stevenem Gelbergem (Šubhánanda dása) upozorňuje na význam hnutí Haré Kršna i z dalšího důvodu. Hnutí představuje západním lidem jinou silnou stránku hinduismu, která byla západním lidem dosud neznámá, a pomáhá tak měnit stereotypní představy o hinduismu jako o filozofickém monismu. V anglosaských zemích se o indický monismus zajímali Thoreau a Emerson, později Aldous Huxley, Christopher Isherwood, theosofové, v Německu Schopen-

¹³GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 118–119

¹⁴GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 107–111

¹⁵SHINN, *The Dark Lord*, p. 9–10

¹⁶V anglickém originále je „Chaitanya Sect”. Překládáme však jako škola, protože termín „sekta” má v českém prostředí pejorativní význam, odpovídající americkému „cult”.

¹⁷BASHAM, *A Cultural History of India*, p. 497

hauer, Nietzsche a další. Jednostranný západní zájem a fakt, že naprostá většina indických učitelů přišedších na západ před Bhaktivédántou Svámím kázala monistické učení, vytvořily stereotypní představu o převládající podobě hinduismu. Basham v tomto oceňuje přínos ISKCONu pro vzdělávání široké veřejnosti:

„Co se týká šíření poznání o indickém náboženství, udělali jste v západním světě velký kus práce. Udělali jste mnohem více než svámiové z Rámakršnovy mise a ostatní, protože oni propagovali podobu hinduismu, ve které je její oddaný, teistický aspekt téměř úplně osekán a ignorován. Váš hinduismus je přímý hinduismus obyčejného člověka v jeho nejlepší podobě.“¹⁸

V objasnění vztahu ISKCONu k indické tradici, ze které vychází, výrazně přispěl svým antropologickým výzkumem Charles Brooks. V letech 1982 a 1983 prováděl výzkum v jednom z hlavních center křšnovské višnuistické tradice, ve Vrndávanu. Jeho práce důkladně zkoumá interakci západních višnuistů z ISKCONu s místními obyvateli, naprostou většinou rovněž višnuisty. Závěrem je zjištění, že západní oddaní jsou většinou domácím obyvatelstvem přijímáni jako višnuisté, jako bráhmani, kněží a učitelé.¹⁹ Mezi dalšími odborníky je hnutí Haré Křšna přijímáno jako autentické například profesorem Judahem²⁰ a Gavinem Floodem, jehož přednášku „Hinduismus, Višnuismus a ISKCON: Autentické tradice nebo akademické konstrukce?“²¹ doporučujeme pro další doplnění k tématu.

Závěrem je tedy zjištění, že ISKCON je autentickým čaitanjevským višnuistickým hnutím, které umožňuje přístup k višnuistické praxi lidem neindického (ale i indického) původu. Činí tak zcela v souladu s učením Šrí Čaitanji a jeho následovníků. Bhaktivédántovi Svámímu se podařilo přenést do západního světa nejen višnuistickou filozofii a základní praxi, ale též celý višnuistický rituál, hygienické a stravovací návyky, dále ideje o modelu společnosti včetně sociálních rolí členů jednotlivých povolání, višnuistický model rodinného života, koncepce učitele a vzdělání, a v neposlední řadě i tradiční višnuistickou hudbu a jiné druhy umění. Jinými slovy, ISKCON je náboženským hnutím nesoucím také tradiční čaitanjevskou kulturu (ponecháváme stranou otázku její vnitřní pestrosti).

Dalo by se namítnout, že Bhaktivédánta Svámí některé tradiční předpisy překročil. Například jeho odchod z Vrndávanu, svatého místa, a cestování přes moře jsou v hinduistických písmech sannjásinovi zakázány. Další novinkou bylo, že v jedné budově žijí mniši i jeptišky, řečeno západní terminologií, což je v Indii nemyslitelné. Při bližším zkoumání však vidíme, že všechny inovace Bhaktivédánty Svámího jsou v duchu čaitanjevské tradice, která sama byla revoluční.²² Vzhledem ke striktnosti, se kterou jednal a kterou vyžadoval po svých žácích v zásadách jako je vegetariánství, vystříhání se omamných látek, regulovaného pohlavního života pouze v manželství a dalších principech duchovní praxe, etiky i rituálu, je zřejmé, že jádro tradice bylo úspěšně transplantováno do nového prostředí.

Další vývoj ISKCONu po Bhaktivédántově smrti v roce 1977 ukazuje, že misionářovi žáci se snaží udržet původní záměr a vysoký standard svého učitele, ovšem nikoli bez potíží. Za největší problém nepovažujeme ani tak otázky kulturní asimilace hnutí v různých částech světa a specificky na západě, i když nejsou vždy snadné a jednoduché (počínaje odlišným oblečením a účesem, tradičními značkami na čele, stravou, hygienou a konče pojetím vzdělání a kultury). Jako nejproblematictější se nám jeví chápání role autority a její zneužívání, které v případě nezodpovědného člověka nebo ještě hůře zneužití pozice autority může vést k manipulaci a snaze ovládat své

¹⁸GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 174–75

¹⁹BROOKS, *The Hare Krishnas in India*, p. 131–141; další články Dr. Brookse zabývající se ISKCONem viz v přehledu použité literatury.

²⁰JUDAH, S. J., *Hare Krishna and the Counterculture*, 1st ed., New York, J. Wiley & Sons, 1974

²¹FLOOD, G., „Hinduism, Vaisnavism, and ISKCON: Authentic Traditions or Scholarly Constructions?“, in: *ISKCON Communications Journal*, III. 2. (December 1995), p. 5–15

²²Bhaktivédánta Svámí na kritiky z Indie reagoval ve svém výkladu k verši 4.8.54 Bhágavatapurány, kde jsou zpívání mantry a jiné bhaktické praktiky popsány jako poplatné době, zemi a jiným okolnostem: „It is specifically mentioned in this verse, that one should take consideration of the time, place and available conveniences. Our Kṛṣṇa consciousness movement is going on throughout the entire world, and we also install Deities in different centers. Sometimes our Indian friends, puffed up with concocted notions, criticize, ‘This has not been done. That has not been done.’ But they forget this instruction of Nārada Muni to one of the greatest Vaiṣṇavas, Dhruva Maharāja. One has to consider the particular time, country and conveniences. What is convenient in India may not be convenient in the Western countries.“; BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, 4th Canto, p. 366–67

svěření. V rámci ISKCONu se objevují silné kritické hlasy poukazující na nezdravou sociální dynamiku společnosti, jejíž někteří vedoucí v nedávné minulosti evidentně zneužívali svého postavení učitele či organizátora. ISKCON prožívá podobné potíže, jako jiná náboženství po smrti svého zakladatele – společně s upřímnými následovníky se objevují i lidé se sobeckými motivacemi, kteří ve jménu náboženství prosazují své zájmy a představy. S nejostřejší, ale zároveň nejpropracovanější kritickou analýzou situace vystupuje Bhaktivédántův žák Kundalí Dása, na jehož knihy odkazujeme (viz seznam použité literatury). ISKCON se také potýká a v některých případech i snaží řešit problémy spojené s postavením žen v hnutí, s otázkami výchovy a vzdělání dětí; kritiku ze strany veřejnosti sklídily některé praktiky spojené s prodejem teologické literatury hnutí. Budoucnost západního čaitanjevského višnuismu závisí na tom, jak se jeho oddaní vypořádají s těmito problémy. Závisí na dobrém vedení, které dokáže udržovat vysoký duchovní a morální standard, jednat s integritou a reagovat pružně na nové problémy a situace. V konečném smyslu pak závisí na čistotě a upřímnosti každého svého člena, jak poznamenal Šrívatsa Gósvámí:

„Když na západě někdo zjistí, že jsem čaitanjovec, okamžitě se ptá, co si myslím o ISKCONu... Odpovídám soustavně takto: silou hnutí není, že publikovali a prodali téměř 100 000 000 výtisků hinduistických písem, ani že mají po celém světě velkolepé chrámy, ani to, že po celém světě získali 10 000 nebo 100 000 oddaných pro své hnutí. Ale i když bude v hnutí jediný upřímný oddaný, hnutí bude velmi významné a důležité. A já upřímně věřím, že v tomto hnutí *jsou* mnozí opravdoví *bhaktové*, někteří z nich *velmi upřímní*. A díky *jejich* síle hnutí existuje. Nepřežívá díky penězům nebo moci. Hnutí udržuje duchovní síla a duchovní existence těchto upřímných oddaných.”²³

5.2 Krize západní společnosti a čaitanjevská řešení

Hnutí oddanosti se objevují v obdobích velkých společenských otřesů a změn. Jsou hledáním řešení pro kolabující společnost a následný chaos. Názorem profesora Hopkinse²⁴ otevíráme debatu o historických podmínkách, ve kterých došlo k úspěšnému přenosu Čaitanjevy tradice do západního světa. Byla to doba velké krize americké společnosti šedesátých let, která ovlivnila i Evropu a jiné části světa. Před vlastním rozbořením situace je třeba říci, že následující podkapitola bude velkou měrou těžit z prací odborníků, kteří se již důkladně zabývali příčinami a podmínkami naší konverze. Jde především o výzkumy profesorů Judaha, Shinna, Klause Klostermaiera, a analýzu profesorů Hopkinse a Bashama.

Krize americké a širěji západní společnosti probíhala na několika úrovních: politické, společenské a náboženské. V šedesátých letech se některé dlouhodobější problémy ve společenské a náboženské oblasti americké společnosti setkaly s vyostřenou politickou situací a vyvolaly silné hnutí odporu zejména mezi mladými lidmi. Hnutí je běžně známé jako hippies, ale ve skutečnosti šlo o různé skupiny spojené ve společném protestu proti stávající situaci. Protestní hnutí označili američtí vědci jako „kontrakulturu”²⁵, protože hnutí zdůrazňovalo hodnoty v opozici vůči do té doby převládajícímu názoru a vytvářelo ve své druhé fázi velké množství komunit, které svým alternativním způsobem života ovlivnily zbytek americké společnosti. Kontrakulturní hnutí bezesporu výrazně pomohlo k úspěchu mise Bhaktivédanty Svámího. Západní společnost vyjádřila svou nespokojenost a touhu po lepším stavu světa, ale to je jen část vysvětlení úspěchu indického misionáře. Co bylo natolik uspokojující a přitažlivé na Čaitanjevě tradici, aby přivedlo množství mladých zápaanů do zcela nového a nelehkého životního stylu?

5.2.1 Politické otřesy ve Spojených státech šedesátých let

Válka ve Vietnamu byla katalyzátorem hnutí odporu. Přestože politické, společenské a náboženské problémy šedesátých let spolu úzce souvisely, budeme se jim věnovat po přehlednost

²³GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 257–58

²⁴ibid., p. 153

²⁵ROZSAK, *The making of a counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, 1969; SLATER, *The Pursuit of loneliness: American culture at the breaking point*, 1970; WESTHUES, *Society's shadow: Studies in the sociology of countercultures*, 1972, quoted in: JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 98–105

postupně. V americké zahraniční politice šedesátých let došlo k několika šokům. Nejprve kubánská revoluce přiblížila hranice komunismu na dosah území USA a vytvořila ohnisko konfliktů. Neúspěšná snaha o zvrácení situace na Kubě (zásah v Zátocě sviní v dubnu 1961) otrásla americkým politickým sebevědomím, aby následně celý svět pocítil hrozbu jaderné války v podobě karibské krize (podzim 1962). Ještě horší se však ukázala situace ve Vietnamu. Americké rozhodnutí řešit silou vietnamský konflikt vtáhlo Spojené státy do vleklé války. Od roku 1964 posílala světová velmoc do Vietnamu stále více vojáků a to se stalo jednotícím bodem hnutí odporu mladých. Následovaly protestní shromáždění, pochody a propukaly nepokoje často spojené s tvrdými zásahy policie. Protesty začaly už v roce 1965 a hlavní roli v nich sehráli univerzitní studenti. Většina americké veřejnosti však věřila vládní propagandě o brzkém vítězství ve válce, ke kterému bylo údajně třeba už jen několik dalších divizí. Obrat nastal po zprávách o úspěšné protiofenzívě Tet (začátkem roku 1968), kdy začalo být jasné, že Vietkong je na vzestupu, a nikoli před totální porážkou. Veřejností také otrásl zpráva o masakru v My Lai, vykonaném na civilním obyvatelstvu na rozkaz amerického důstojníka. Další vlnu protestů zvedlo rozhodnutí prezidenta Nixona přenést válku i do Kambodži v dubnu 1970. Následná protestní demonstrace studentů na Kent State University v Ohiu byla rozehnána střelbou národní gardy. Výsledek - čtyři mrtví a jedenáct raněných studentů - rozhořčil akademickou obec v celých Státech a stovky středních a vysokých škol na protest přestaly vyučovat.

Také vnitropolitická situace ukazovala na bolavá místa. Od začátku roku 1960 se v jižních státech začalo šířit černošské hnutí proti rasové diskriminaci. Obsazovací stávky, protesty a demonstrace brzy dostaly podobu organizovaného hnutí za lidská práva, ve kterém spolupracovali bílí i černí. Vyvrcholením těchto aktivit bylo shromáždění více než 200 000 aktivistů ve Washingtonu v létě 1963. Hnutí v čele s Martinem Lutherem Kingem dosáhlo významného úspěchu přijetím zákona o lidských právech v červenci 1964. Černošská nezaměstnanost, chudoba a menší vzdělanost však zůstávaly dlouhodobými problémy a vyvolávaly vlny nepokojů a násilností v černošských čtvrtích velkých měst, kdy policie tvrdě zasahovala. Léta 1966 a 67 byla svědkem velkých střetů černochů s policií a federálními jednotkami, jejichž výsledkem bylo militantní černošské hnutí.

V hnutí za lidská práva byli také velmi aktivní studenti. Kromě rasové nerovnosti a vietnamské války byl dalším žhavým tématem vládní systém. Hnutí za svobodu reagovalo na restriktivní přístup univerzitního vedení, který pro ně symbolizoval nesvobodu vnucenou americkou vládou. Studentské hnutí začalo na univerzitě v Berkeley na podzim 1964 a brzy se rozšířilo na většinu amerických univerzit. Kromě politických problémů reagovali studenti na množství problémů společenských. Připomeňme i sérii politických atentátů, která byla zahájena zavražděním prezidenta Johna F. Kennedyho v Dallasu v listopadu 1963. V roce 1968 následovaly vraždy Martina Luthera Kinga a Roberta Kennedyho. Atentáty silně otrásl americkou veřejností a měly výrazný podíl na šíření pocitu nejistoty a chaosu šedesátých let.

Protest proti vietnamské válce byl podle Judahova výzkumu zřejmě nejdůležitějším faktorem, který odvedl budoucí žáky Bhaktivédánty Svámího do kontrakulturního hnutí.²⁶ Proti válce bylo 89 % respondentů, nikdo z dotázaných neprojevil souhlas. Byl to také jeden z důvodů odcizení se rodině, protože většina rodičů v prvních letech války podporovala názory vlády.

Po konverzi k čaitanjovskému višnuismu se mladí Američané přestali zabývat protesty proti válce, protože ji vidí jako jeden z projevů hlubšího problému: bezbožné, ziskuchtivé orientace společnosti. Višnuista vychází z názoru, že pokud člověk slouží Bohu, což se rovná následování jeho zákonů, automaticky jedná eticky a ve prospěch všech živých bytostí. Višnuistická písma zakazují zbytečné a neoprávněné násilí a vztahují to také na zvířata. Pokud někdo zabíjí zvířata, bude podle zákona příčinou a následkem zabit v tomto nebo příštím životě (nevztahuje se to na extrémní situace, kde není kromě masa dostupná jiná potrava). Za hlavní příčinu válek je považováno masové zabíjení zvířat:

„V tomto věku Kali se milosrdnost téměř vytratila, a proto spolu lidé a národy neustále bojují. Lidé nechápou, že když bez omezení zabíjejí tolik zvířat, budou nutně zabiti jako zvířata ve velkých válkách. Velmi názorně je to vidět v západních zemích. Na západě pracují velká jatka

²⁶JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 115; Judahův výzkum probíhal v ISKCONském chrámu v Los Angeles, v té době centru organizace, a v chrámu v Berkeley. Judah uvádí přesvědčivé důvody reprezentativnosti svého výzkumu na s. 1 a 2.

bez jakýchkoli omezení, a proto je tam každý pátý či desátý rok velká válka, ve které je nespočetně lidí zabito ještě krutěji, nežli zvířata.”²⁷

Kultivování milosrdnosti je pro višnuistu jednou z prvořadých povinností a praktikováním a kázáním této zásady je možné zabránit nespravedlivým válkám. Ovšem války mají také svůj kořen v lidské chamtivosti a touze vládnout, které pramení z bezbožnosti. Bhaktivédánta Svámí aktualizuje v tomto smyslu verše ze šestnácté kapitoly Bhagavadgíty popisující démonské vlastnosti, a poukazuje na nebezpečí atomové války způsobené bezbožnými vůdci společnosti.²⁸

Svámí Bhaktivédánta nabízel mladým Američanům mírovou formuli Bhagavadgíty: 1) Kršna je skutečným příjemcem všech obětí a sebekázně, které lidé vykonávají, aby zdokonalili svůj život. 2) Kršna je nejvyšším vlastníkem všeho a všechno by mělo být použito ve službě jemu. 3) Kršna je opravdovým přítelem každého žijícího tvora, protože sídlí v jeho srdci a neustále ho provází.²⁹ Višnuistická bhaktická etika učí aplikace těchto principů v každodenním životě a to bylo pro mírové hnutí v Americe přitažlivé. Satsvarúpa Dás Gósvámí, jeden z prvních Prabhupádových žáků ve Spojených státech, vzpomíná na podzim 1966:

„Kromě vydávání *Back to Godhead* (časopis založený Bhaktivédántou Svámím, pozn. autora) napsal Prabhupáda malý leták „The Peace Formula”, který rezonoval s mírovým hnutím a různými mírovými pochody, které probíhaly v New Yorku. Prabhupáda zdůraznil hlubokou mírovou formuli z *Bhagavadgíty* - všechno patří Bohu; On je dobrodincem a udržovatelem všeho. Když lidé našeho světa poznají, že všechno patří Bohu a budou číst *Bhagavadgítu*, dosáhnou míru.”³⁰

Ačkoliv protest proti vietnamské válce způsobil rozchod budoucích konvertitů s etablovanou společností, nemůžeme říci, že by Bhaktivédánta Svámí své žáky získal kázáním čistého pacifismu. Višnuistická filozofie totiž schvaluje války sebeobraně a obecně boj na ochranu náboženských principů. Kršna říká svému oddanému Ardžunovi v Bhagavadgítě, že je jeho povinností v dané situaci bojovat a zabíjet nepřátele. Na Bhagavadgítu se odkazoval Svámí Bhaktivédánta, když odpovídal na otázku ohledně použití násilí:

„Nejsme stoupenci Gándhího filozofie, která říká: ‚Když někdo zaútočí, měl bych se vzdát života a nechat se zabít.‘ Ne! Tuto filozofii nenásledujeme. Když někdo přijde, aby mne napadl, musím se bránit, co nejlépe mohu. To je naše filozofie. Naše filozofie začíná na bojišti.”³¹

Protestní hnutí ostře kritizovala způsoby a strukturu americké vlády. I v tomto ohledu byli členové ISKCONu před konverzí součástí kontrakultury: 39% Judahových respondentů bylo v silné opozici, 28% v mírnější opozici proti americké vládě a způsobu její politiky.³² Bhaktivédánta Svámí v tomto směru mladé rebely jistě přitahoval, protože sám ostře kritizoval vládu nenásledující boží zákony a zpochybňoval hodnotu voleb a demokracie poukazem na nekvalifikovanost většiny voličů. Zdůrazňoval v duchu višnuistického učení, že vláda státu musí podporovat duchovní orientaci lidí a prosazovat dodržování božích zákonů. Z propracované čaitaniovské etiky kladl největší důraz na čtyři zásady: odříkavost, formulovanou především jako zříkání se všech toxických látek (jako drogy, alkohol, tabák); čistotu, s důrazem na sexualitu omezenou do manželství (a i tam omezenou na početí dítěte); milosrdnost (zbytečně neublížovat); a pravdivost (která zahrnuje zákaz hazardních her). Tyto zásady vycházejí z Bhágavatapurány (verš 1.17.24). Bhaktivédánta Svámí k tomu napsal:

„Králové nebo výkonné vedení státu musí znát zákony Pána Kršny (obecně *Bhagavadgítu* a *Śrīmad Bhāgavatam*) a musí se jimi řídit, aby naplnili poslání lidského života, jímž je ukončení všech trápení hmotného podmínění...Ve státě, kde se následují Kršnovy zákony, není nikdo nešťastný.”³³

²⁷BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, 4.26.5, Purport, p. 507–508

²⁸BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, p. 734–35

²⁹BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA in: *Život a učení Śrīly Prabhupády*, s. 353–54; na základě verše z Bhagavadgíty 5.29

³⁰SATSVARÚPA DĀS GOSWAMI, *With Śrīla Prabhupāda in the Early Days*, 1st ed., New Delhi, G. N. Press, year ?; p. 63

³¹quoted in: JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 116

³²JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 117

³³BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, 1.17.12, Purport, p. 955–56

5.2.2 Konzumní společnost nenabízí smysluplný život, jistotu a dobré vedení.

Politické otřesy šedesátých let byly sice katalyzátorem kontrakturního hnutí, ale příčiny protestů a hledání alternativ spočívají hlouběji v americké společnosti. **Revoltující mládež odmítla především hromadění bohatství a materiální blahobyť jako cíl života.** Orientace celé společnosti na úspěch v podnikání či obchodu a stálé zvyšování výrobního tempa pod příslibem materiálního pohodlí pro všechny je dlouhodobým trendem celého západu a nese s sebou celý komplex problémů. Mezi nimi byl na prvním místě pocit prázdnoty, nenaplněnosti a povrchnosti mladé americké generace šedesátých let. Jeden z Prabhupádových žáků řekl Judahovi: „Byl jsem na tom mizerně...Chci říct, měl jsem bohatou rodinu a všechno. Všechno jsem měl, ale byla to mizerná situace.”³⁴ Také další konvertité Judahovi vyprávěli o tom, jak viděli své otce jen tvrdě pracovat od rána do večera. Nesouhlasili s honbou rodičů za penězi jako s cílem a významem lidského života.

S honbou za bohatstvím souvisí další problémy moderního způsobu života: dravý individualismus na jedné straně a rostoucí anonymita a odcizení lidí na druhé straně. Americký sociolog Philip E. Slater ve své interpretaci kontrakturní kultury zdůrazňuje, že stabilní kultura musí naplňovat tři základní lidské potřeby: potřebu komunity, smysluplného zaměstnání a závislosti. Důraz na soutěživost a individualismus podle Slatera převážil v Americe nad touhou po komunitě. Extrémní individualismus rozrušil fungující komunity a tak i pocit důležitosti vzájemné závislosti. Pokrok techniky, který alespoň částečně umožňuje větší nezávislost na ostatních lidech, zároveň umocňuje naši osamělost a odcizení od druhých lidí.³⁵

Technický pokrok reprezentovaný velkými průmyslovými komplexy změnil v posledních dvou stoletích podobu lidských sídel. Velká průmyslová centra jsou charakteristická svými uniformními dělnickými čtvrtěmi, hromadnou dopravou a znečištěním. V době pásové produkce a velkých podniků je člověk spíše nahraditelnou součástíou v soukolí, než jedinečnou osobou. Není divu, že roste pocit odcizení sobě i ostatním, pocit anonymity až prázdnoty. Ve většině případů se práce stala z prostředku sebevyjádření prostředkem k výdělku, což frustruje potřebu člověka být smysluplně zaměstnán.

Proti filozofii považující za vrchol lidského štěstí co největší materiální komfort a tělesné požitky postavil Bhaktivédánta Svámí učení o vyšším a trvalejším štěstí, pramenícím z objevení skutečné identity člověka jako věčné duše ve vztahu k Bohu. Naše tělo je podle višnuistické filozofie dočasným oblekem věčné živé bytosti, našeho skutečného já. Toto skutečné já nemůže uspokojit jakékoli množství hmotných statků, protože jeho přirozeností je sloužit Bohu. Pokud člověk žije, měl by jistě pracovat, ale neměl by hromadit zbytečné statky. Višnuisté doporučují jednoduchý a v zásadě skromný život, tak, aby se člověk mohl věnovat své duchovní praxi.

Čaitanjoova tradice nabízí jiný úhel pohledu na bohatství a majetek. Protože Kršna, je viděn jako zdroj a majitel všeho jsoucího, považovat něco za svůj majetek je pomýlené, iluzorní. Oddaní samozřejmě následují pravidla běžné etiky týkající se majetku, ale v konečném smyslu považují vše za boží vlastnictví a snaží se vše použít pro kázání boží slávy a v jeho službě:

„Připoutanost k vybavení vlastního domu a majetku s tím spojeného se špatně snáší s připoutaností k Pánu Kršnovi. První připoutanost je cestou temnoty, kdežto druhá připoutanost je cestou ke světlu. Kde je světlo, není temnota, a kde je temnota, není světlo. Ale zkušený oddaný může všechno obrátit na cestu světla svým služebnickým postojem k Pánu, pro což jsou nejlepším příkladem Pánduovci. Mahárádža Judhištira a jemu podobní hospodáři mohou vše obrátit na světlo tím, že zapojí takzvané hmotné jmění do služby Pánu...”³⁶

ISKCONské chrámové komunity a farmy poskytovaly mladým lidem znechuceným honbou za majetkem alternativní styl života založený na propracovaném filozofickém systému. Místo, kde mohli pracovat a realizovat se v kolektivu podobně smýšlejících vrstevníků, a kde zároveň duchovní disciplína spojená s prací skýtala praktickou odpověď na jejich hledání společnosti bez sobectví a přehnaného individualismu. Jeden z mladých konvertitů odešel z dobře placeného místa a začal

³⁴JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 113

³⁵JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 103–104

³⁶BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Śrīmad Bhāgavatam*, 2.4.2, Purport, p. 182

pracovat v továrně na vonné tyčinky, která patřila ISKCONu. Svou novou práci popsal Judahovi v protikladu k předchozím zaměstnáním:

„Poté, co jsem pracoval v různých továrních zaměstnáních, na montážní lince a jinde, našel jsem v továrně velmi příjemnou společnost, tím myslím, že společnost oddaných měla takový vliv, že jsem byl schopen se zapracovat a práce se mi opravdu líbí. Zatímco...tohle bych nemohl, kdybych měl najít místo na výrobní lince v *karmi* společnosti (termín používaný v ISKCONu pro ploduchtivé lidi, pozn. dodáváme), ve vládnoucí společnosti se všemocným dolarem a tím vším.“³⁷

Jiný nový žák Prabhupády vyjádřil rozdíl mezi etablovanou společností a životním stylem v ISKCONu následovně:

„Myslím, že život v chrámu znamená mnohem méně úzkosti. Nejste ponořen do materiálního života, nesnažíte se s každým soutěžit, získat více peněz, získat tolik hmotného majetku, stále v úzkostech o to, jestli máte tohle nebo tamto, stále ve snaze hnát se za tolika věcmi. Když jste si opravdu vědom Kršny, víte, že vám nic nepatří. Všechno patří Kršnovi a vy to jen dočasně používáte. Pokud opravdu máte toto poznání, pak jste zbaven úzkosti.“³⁸

Kontrakulturní hnutí hledalo důvěryhodnou autoritu. Protest proti stávajícím autoritám nebyl úplným zamítnutím principu autority jako takového. Vyjadřoval zklamání mladé generace, která ostře vnímala rozpor mezi oficiálně hlásanými hodnotami a skutečností. Většina kontrakulturní mládeže dostala nadprůměrné vzdělání a pocházela z rodin hlásajících ideály „svobody a liberálních hodnot“, což mladým pomohlo vidět rozpory v názorech a jednání autorit ještě jasněji. Protest se obrátil nejprve proti rodičům, kteří na jedné straně hlásali svobodu, demokracii a lidská práva a na druhé straně podporovali vládní propagandu o správnosti vietnamské války a individualistický soupeřivý styl života. Následně mladí Američané odmítli vládu, která je posílala do nesmyslné války, a revoltovali i proti učitelům a autoritě obecně. Tyto charakteristiky platily pro větší část respondentů Judahova výzkumu, konvertitů k čaitanjovskému višnuismu.³⁹ Liberální hodnoty a filozofie „dělej si, co chceš“ dále podřývala důvěru mladých lidí vůči stávajícím autoritám. Profesor Thomas Hopkins vzpomíná:

„Když se zpětně nad tou dobou zamyslím, docházím k závěru, že mnoho z nás v pozici autority jako učitelé jsme se zostudili svou reakcí na protest proti autoritě. Řekli jsme svým studentům: ‚Chcete zrušit všechny pravidla a požadavky? Dobře, tak to všechno zrušíme.‘ Mysleli jsme si, že když se podvolíme jejich požadavkům, tak nám to vynese větší respekt, a zlepš se naše vzájemná komunikace a kvalita výuky. Ale vůbec nic takového se nestalo. Naopak studenti začali cítit: ‚Vy vlastně nemáte žádné standardy, tak proč bychom vás měli brát vážně?‘“⁴⁰

Profesor Basham se také domnívá, že kontrakulturní mládež hledala alternativu k příliš liberální společnosti:

„Myslím, že jedna z věcí, se kterou podvědomě těžko vycházeli, je ‚liberální společnost‘, názor ‚dělej si, co chceš‘: zabývej se jen svými osobními rozmary a cíli. Vy znáte hinduistické učení o čtyřech cílech života: *dharma* [společenské povinnosti], *artha* [zisk bohatství], *kāma* [světský požitek] a *mokṣa* [osvobození] jako konečný cíl. Liberální společnost má tendenci *dharma* úplně vypustit...Vše, o co se staráte, je *kāma*. Ta se nemusí nezbytně projevovat jenom v sexu...v širším kontextu *kāma* znamená sebeuspokojování: dělejte si, co chcete, cokoliv si myslíte, že vám přinese štěstí.“

„Steven J. Gelberg: Jak říkají: ‚Když cítíš, že je to dobré, udělej to.‘“

„A. L. Basham: Ano, když si myslíš, že z toho budeš mít prospěch a budeš šťastný, pak to udělej. To je *kāma*. A oni zjistili, že to prostě nefunguje. Chtějí nějakou perspektivu pro svůj život; chtějí pocít, že mají nějaký směr. A to nabízí *dharma*. Když nenásledujeme *dharma*, ať už je jakákoli, psychologicky se topíme...Když lidé nemají žádnou *dharma*, když odmítají mít *dharma*, potom jejich jediná *dharma* je vágní pojetí: neobtěžovat moc ostatní a ‚dělat si, co chceš, tu svou věc‘. Ale každý má jinou ‚svoji věc‘. Už to není skupina, nikdo nikomu ve skutečnosti nepatří. Jsou izolovaní. A co víc, v jejich životě chybí směr. Bezcílně se potácejí životem.“⁴¹

³⁷JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 175–76

³⁸ibid., p. 176

³⁹JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 126–27

⁴⁰GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 131–32

⁴¹GELBERG, *Hare Krishna Hare Krishna*, p. 168–69

Bhaktivédánta Svámí byl v tomto směru přirozenou autoritou, která dávala zmateným a hledajícím mladým lidem jasný směr a smysl života. Profesor Thomas Hopkins na něj vzpomíná jako na schopného učitele, který se nebál jasně stanovit „pravidla hry“ a vést člověka. Na rozdíl od rodičů a jiných autorit, které mladým lidem říkali, aby si dělali, co chtěli, Svámí Bhaktivédánta byl striktní a nekompromisní. Samozřejmě nikoho nenutil, ale jasně dával najevo své postoje a názory.⁴² Vždycky se držel višnuistické filozofie a neměnil ji, aby k sobě přitáhl více lidí. Prabhupádova stálost a názorová pevnost utkvěla v paměti Georgi Harissonovi, členu skupiny Beatles a velkému příznivci ISKCONu:

„Mluvil ke mně jako ke všem ostatním. Vždycky mluvil o Kršnovi a nezáleželo na tom, kdo byl přítomen. Vždy, když jsem ho viděl, byl stejný. Nestalo se, že by ti jednou řekl - zpívej Haré Kršna mantru a příště by řekl: „fh ne, spletl jsem se.“ Byl vždy stejný.”⁴³

Podle Larryho Shina byla síla Prabhupádovy autority kombinací dvou zdrojů - tradiční autority představované v tomto případě čaitaniovskou linií duchovních učitelů, a charismatické autority, která vychází z jeho osobních vlastností. Na tradiční autoritu kladl Bhaktivédánta Svámí velký důraz, vždycky se odvolával na autoritu višnuistických písem komentovaných v čaitaniovské linii. To na Američany znechucené absolutním relativismem jistě hluboce působilo. Ale ještě více na ně působil osobní příklad indického misionáře. Prabhupáda přitom nebyl z běžného hlediska nijak impozantní osobou. Byl menší postavy, sedmdesát let starý a jeho angličtina byla poznamenána silným indickým akcentem, na který si museli jeho posluchači nějakou dobu zvykat. O nedostatku nějakého charizmatu v Prabhupádově postavě či chování svědčí vzpomínky absolventa Harvardu na první setkání s Prabhupádou:

„Neměl jsem nějaké emocionální zážitky. Prabhupáda byl velmi obyčejným člověkem, dokud jste s ním nevyvinuli vztah. Nikdy nehrál divadlo...se svou logikou, argumentací, vírou, způsobem, jak se choval, se vším. Pro obyčejné oko vypadal nesmírně obyčejně.”⁴⁴

Naopak, bylo to Prabhupádovo plné odevzdání a oddanost svému přesvědčení, stejně jako vzácný charakter, projevený jeho pokorou, přímostí a integritou, které působily na jeho posluchače. Ale nejen na jeho žáky, i mnozí další lidé vzpomínají na Prabhupádův charakter a jednání s obdivem. Stillson Judah „byl ohromen jeho pokorou”⁴⁵, indický obchodník z Kalkaty B.L. Džadžu „jednoduchostí Prabhupádovy povahy” a tím, že „nebyl snob”.⁴⁶ Prabhupáda sám odmítal idealizování své osoby a upozorňoval, že dělá chyby a je nedokonalý. Svou dokonalost viděl v duchu čaitaniovské tradice v odevzdanosti svému guruovi a snaze následovat jeho učení. Silou svého osobního příkladu získával Bhaktivédánta Svámí přirozenou autoritu a důvěru, jak dosvědčuje George Harisson:

„Jsou guruové, kteří o sobě prohlašují, že jsou ‚To‘, ale Prabhupáda říkal: ‚Já jsem služebník služebníka, který slouží služebníkově, který také slouží Kršnovu služebníkově‘, což ve skutečnosti jsme, že ano? Nikdy neříkal: ‚Já jsem největší‘, ‚Já jsem Bůh‘ a podobně. Být s ním znamenalo, že člověk zůstane služebníkem, a to se mi velice líbilo. Myslím si, že to je součást duchovní záležitosti. Čím více člověk poznává, tím více zjišťuje, že je vlastně služebník. A čím méně člověk ví, tím více si o sobě myslí, že je božím darem lidstvu.”

„Ačkoliv byl očividně velice vlivným jedincem na vysoké duchovní úrovni, zůstával vždy velice skromný. Myslím si, že je to důležité, protože člověk se naučí spíše z osobního příkladu, jak žije a jak jedná, než ze všech slov, které říká” (kurzívu dodáváme).⁴⁷

5.2.3 Odpovědi, které nenašli mladí Američané v liberálních církvích

Na začátku sedmdesátých let pocházelo kolem 70 % amerických konvertitů k čaitaniovskému višnuismu z rodin hlásících se k etablovaným liberálním americkým církvím nebo synagógám. Většina z těchto lidí byla ve víře rodičů vychována a pravidelně se v mládí účastnila bohoslužeb

⁴²ibid., p. 129–30

⁴³SATSVARŮPA DĀSA GOSWAMI, *Život čistého oddaného*, in: *Život a učení Šríly Prabhupády*, s. 176

⁴⁴quoted in: SHINN, *The Dark Lord*, p. 39

⁴⁵ibid.

⁴⁶SATSVARŮPA DĀSA GOSWAMI, *Život čistého oddaného*, s. 185–6

⁴⁷ibid., s. 178

a dalších aktivit své církve. Na prvním místě to byly velké protestantské církve (29 % respondentů) - metodisté, presbyteriáni a episkopální, na druhém místě katolíci (18 %) a na třetím židé (14,5 %). Na druhé straně jen nepatrnou část tvořili konvertité dříve aktivní v konzervativních církvích jako byli baptisté (Southern Baptist) nebo mormoni.⁴⁸ Larry Shinn uvádí pro počet konvertitů k čaitanjovské bhakti pocházejících ze židovských rodin o něco více než 20 % na začátku sedmdesátých let; do začátku let osmdesátých tento počet klesl na 15 %. Počet konvertitů pocházejících z katolických rodin tvořil podle Shinnových výzkumů z konce sedmdesátých a začátku osmdesátých let přes 30 %.⁴⁹

Uvedená čísla odpovídají zlomu v obecném trendu americké spirituality šedesátých let - odcizení se etablovaným církvím, zejména liberálním, které v této době zaznamenaly drastický pokles množství členů zcela v kontrastu proti předchozímu rostoucímu trendu. Liberálními církvemi zde myslíme církve, které od svých stoupenců nepožadovaly nějaké striktní následování zásad svého učení a v učení samotném se projevovaly relativizující tendence. Naproti tomu církve konzervativní ve svém učení i praxi zaznamenaly další přírůstek členů.⁵⁰

Příčinou tohoto odcizení byla evidentně neschopnost většiny etablovaných církví reagovat na potřeby zejména mladé generace a také podpora oficiálních postojů a hodnot, jako schvalování války ve Vietnamu a zaměření na materiální blahobyt. Mladí lidé proto hledali naplnění jinde a často se obraceli k východní filozofii a náboženství. Velký zájem o „Východ“ projevily vůdčí osobnosti beatnické generace, jako byli Allan Ginsberg nebo John Lennon a George Harisson (návštěvy Indie a poznávání různých učitelů). Tento obecný trend platí rovněž pro většinu konvertitů k čaitanjovskému višnuismu, kteří se měsíce i roky před kontaktem s Bhaktivédántou Svámím rozešli se svým náboženským přesvědčením a četli a přemýšleli o východní filozofii.⁵¹

Konkrétní důvody, proč oddaní z hnutí Haré Kršna opustili své předchozí náboženství, uspořádal Judah ve svém výzkumu podle procentuálního poměru v následujícím pořadí. Přitom mnoho oddaných uvedlo důvodů několik, takže první čtyři v pořadí byly nejčastější:

1. Neschopnost předchozí víry umožnit a rozvinout zkušenost s Bohem
2. Neschopnost dát životu širší význam
3. Neschopnost rozvinout blízké a smysluplné vztahy ve společenství
4. Neschopnost poskytovat bezpečí
5. Náboženské učení
6. Pokrytectví
7. Rasismus⁵²

Bhaktivédanta Svámí nabízel učení vyvažující teologickou racionalitu a náboženské cítění. Čaitanjo učení nabízí rozvoj lidských emocí a přitom klade velký důraz na logické myšlení a kritickou argumentaci. Tuto vyváženost považujeme za jeden z nejpritažlivějších rysů čaitanjovské tradice, který nebyl v nám dostupné odborné literatuře dostatečně zdůrazněn. Vyváženost citů a rozumu, víry a filozofie, a celistvost čaitanjovského učení, které v praxi prostupuje všechny oblasti lidského života, oslovilo city i intelekt mladých amerických vzdělavců. William H. Deadwyler se setkal s Prabhupádou jako student religionistiky a po nějaké době se stal jeho žákem. Domnívá se, že schopnost integrovat city a intelekt člověka je jedním ze znaků zdravé náboženské tradice. Bhaktivédanta Svámí vyjádřil vzájemnou závislost a provázanost náboženství a filozofie následovně:

⁴⁸JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 147–48

⁴⁹SHINN, *The Dark Lord*, p. 175

⁵⁰JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 138–144

⁵¹SHINN, *The Dark Lord*, p. 88

⁵²JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 151

„Náboženství bez filozofie je sentiment, nebo někdy i fanatismus, zatímco filozofie bez náboženství je mentální spekulace.“⁵³

Williamu Deadwylerovi vyváženost intelektu a citů v čaitanjovském višnuismu zaujala už při prvních setkáních s Prabhupádovým učením: „...tato celistvost na mě silně zapůsobila. Bylo to velmi přitažlivé a pamatuji se, jak jsem si říkal: takové muselo být křesťanství ve středověku.“⁵⁴

Na jiného mladého Američana zapůsobily misionářovy přednášky:

„*Prabhupāda svým podáním filozofie uspokojil můj intelektuální hlad* (kurzíva autor). V té době jsem byl, jako mnoho intelektuálů, eklektikem...Myslel jsem si, že Prabhupāda je eklektický učitel...Byl jsem překvapený, když Śrīla Prabhupāda důrazně tvrdil, co nikdo jiný: ‘Existuje Absolutní Pravda a nemusíte ji hledat na různých místech; všechno se můžete naučit z *Bhagavadgīty*.’...Před setkáním se Śrīlou Prabhupādou jsem si neuměl představit, že bych byl schopen přijmout jednu filozofii, ale postupně jsem se vzdával svých představ jedné po druhé, a začal jsem mu věřit.“⁵⁵

Pro skutečnost, že čaitanjovské učení uspokojivě odpovídalo na intelektuální hledání americké mládeže, a zároveň oslovilo její city, hovoří i Judahův výzkum. Filozofie diskutovaná na každodenních přednáškách patřila k nejčastějším důvodům přitažlivosti hnutí Haré Kršna, společně se zvukem mahámantry a vřelostí a přátelskostí oddaných.⁵⁶ O tomtéž vypovídá i kniha vzpomínek Satsvarúpa Dāse Gósvámího, jednoho z prvních Prabhupádových amerických žáků. Americký čaitanjovec popisuje své první setkání s višnuistickým zpěvem:

„Potom začal Prabhupāda zpívat. Byl jsem fascinován. Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa Kṛṣṇa Kṛṣṇa Hare Hare/ Hare Rāma Hare Rāma Rāma Rāma Hare Hare. První večer jsem si ten zpěv nepamatoval, ale odcházel jsem z obchůdku zpívajíc část mantry. Nevnímal jsem zvuky kolem sebe; myslel jsem na slovo „Kṛṣṇa“. Už jsem to slovo slyšel dříve, ale ne tolikrát najednou, a ne od Svámího Bhaktivédanty...Zpívání v mé mysli pokračovalo dál a dál.“⁵⁷

Emotivní stránku při náboženské konverzi nelze podceňovat, zvláště v druhé polovině dvacátého století, kdy mezilidské vztahy ztrácejí stabilitu a jistotu, kterou dávalo tradiční pojetí manželství a rodiny. Viděli jsme, že hnutí Haré Kršna nabízelo nespokojené mládeži společenství přátelských a názorově blízkých lidí. Důrazem na věrnost v manželsví poskytovalo návrat k tradičnímu pevnému vztahu muže a ženy, což je podle profesora Bashama přesně to, co svět potřebuje.⁵⁸

Čaitanjovo učení nejenže se zabývá mezilidskými vztahy, ale popisuje svým věřícím Boha jako velmi konkrétní osobnost, se kterou je možné mít blízký vztah. Klaus Klostermaier se domnívá, že Prabhupāda uspěl především jako učitel lidských emocí. Kultivaci lidských citů považuje Klostermaier za hlavní přínos Čaitanjovy tradice pro Západ. Skutečnost, že západní věda a myšlení se citovým životem člověka nezabývají, anebo jen v předem vymezeném a značně zúženém rámci, ilustruje výrokem Erwina Schrödingera, nositele Nobelovy ceny za fyziku:

„Věda až hrozivě mlčí o všem, co je našemu srdci opravdu blízké, na čem nám skutečně záleží. Nepoví nám nic o červeném a modrém, hořkém a sladkém, krásném a ošklivém, dobrém a špatném, Bohu a věčnosti. Věda někdy předstírá odpovědi v těchto oblastech, ale ty odpovědi jsou často tak hloupé, že je nebereme moc vážně.“⁵⁹

Vliv osvěcenství a jednostranný důraz na kritický rozum silně ovlivnil i západní náboženství. V západním myšlení došlo nejprve k vymezení oblastí, ve kterých pracují věda a o kterých učí náboženství (Descartes vymezil lidské city, lásku a další věci do oblastí „zázraku“, mimo dosah vědy). Oblast, kterou nelze měřit, vážit a jinými způsoby podrobit vědeckému experimentu, začala být nakonec brána jako neexistující, anebo přinejmenším silně pochybná. Sřet rozumu s některými dogmaty církve proces rozštěpení intelektu a víry v západním světě prohloubil. Mechanistická materialistická věda více a více vytlačovala náboženství (tedy křesťanství) z pozice vykladače světa.

⁵³BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, *Bhagavad-gītā As It Is*, 3.3, Purpot, p. 164

⁵⁴DEADWYLER, W. H., „Devotion and Reflection in the Gaudiya Vaishnava tradition“, in: ROZEN, *The Life and Times of Lord Chaitanya*, p. 161-171

⁵⁵SATSVARŪPA DĀS GOSWAMI, *With Śrīla Prabhupāda in the Early Days*, Vol. I., p. 18

⁵⁶JUDAH, *Hare Krishna and the Counterculture*, p. 153

⁵⁷SATSVARŪPA DĀS GOSWAMI, *With Śrīla Prabhupāda in the Early Days*, Vol. I., p. 10

⁵⁸GELBERG, *Hare Krishna, Hare Krishna*, p. 169-70

⁵⁹Quoted in: KLOSTERMAIER, K. K., „The Education of Human Emotions: Śrīla Prabhupāda as Spiritual Educator“, *Journal of Vaisṇava Studies*, VI. 2. (Spring 1998), p. 35

Lidský rozum byl považován za konečného soudce a autoritu. V rámci tohoto procesu i křesťanská teologie přebírala mnohá vědecká východiska a tak se vžil i předpoklad, že emoce (kromě jiného) jsou na překážku poznávání a chápání reality. Staly se tak spolu s lidskou spiritualitou věcmi na okraji vědeckého zájmu, věcmi, o kterých „věda až hrozivě mlčí“.

Čaitanjoovo učení lidské city důkladně třídí a klasifikuje. Definuje pět hlavních citových vztahů s Bohem, které jsou lidem blízké a pochopitelné (vyrovnanost, služebnictví, přátelství, rodičovství a milenecký vztah). Prabhupáda svého Boha zpřístupnil svým americkým žákům nejen filozofii višnuistické tradice, ale také intenzivními prožitky ze společného zpěvu a tance, zážitky při uctívání Kršnových podob v chrámu (což jsou barvitě a všechny smysly oslovující obřady) a zkušenostmi z osobního rozjímání a modliteb. Přitom komunita oddaných nabízela přátelství stejně oriento- vaných a nadšených lidí a Prabhupáda sám poskytoval velmi osobní vedení a péči, plníce tak tradiční roli „duchovního otce“ svých žáků a žákyň.

Citový rozměr čaitanjoovské tradice projevený v tradičním umění bezesporu silně oslovuje lidské emoce a touhu po kráse. Bůh sám je považován za nejkrásnější osobnost, a to jak svou transcendentní podobou, tak i činnostmi, svými jmény, a vším, co s ním souvisí. Zpívání mantry Haré Kršna a mnoha dalších bhaktických modliteb a písní je spojeno s bengálskou hudební tradicí, která je barvitá a přináší bohaté estetické prožitky. Prabhupáda byl výborný hudebník a naučil své žáky tradiční melodie a hru na indické nástroje. Hudba, zpěv a poezie byly pro mnoho višnuistických učitelů nejlepšími prostředky, jak sdělit a spoluprožívat transcendentní emoce (*rasa*) lásky k Bohu. Nemůžeme zde věnovat dostatek prostoru tomuto tématu a odkazujeme na článek Guy L. Becka, vědce a hudebníka zabývajícím se tradiční indickou hudbou⁶⁰, a ovšem na vlastní zkušenost s čaitanjoovským uměním. Citové a estetické vyžití nabízí Kršnovy chrámy i pro oči v podobě uměleckých Božstev v krásných šatech, barvitých obrazech a ozdobách; a i čich si přijde na své vůní tyčinek, vonných olejů a květin nabízených Božstvům. V neposlední řadě je zde kuchařské umění po generace propracovávané v indickém prostředí bohatém na koření, zeleninu, ovoce a další ingredience. Přijímání posvěceného jídla (*prasādam*) je důležitou součástí višnuistické duchovní praxe. Samotná příprava a následné obětování jsou náboženské úkony, které umožňují oddanému svému Bohu vařit a tak jej těšit. Nakonec oddaný s vděkem vychutná Boží milost v podobě výtečného jídla.

Na závěr upozorňujeme na Prabhupádův teologický přínos v moderním světě. Čaitanjoovský višnuismus už od dob svého vzniku v šestnáctém století reagoval na další náboženské tradice a už od svého zakladatele si nese univerzalistické pojetí náboženství. Ztotožňuje jej s *bhakti*, termínem překládaným Prabhupádou jako láskyplná oddaná služba. Prabhupáda v duchu čaitanjoovské tradice učil, že oddanost a služba Bohu jsou esencí všech náboženských tradic, neboť Bůh se lidem zjevuje v různých místech a v různých dobách. Každý, kdo upřímně žije a následuje duchovní praxi podle písem a učitelů své tradice, rozvíjí svou lásku k Bohu. Prabhupáda explicitně říkal, že nepřichází získávat konvertity k hinduismu, nýbrž učit lásku k Bohu a povzbudit věřící v jiných tradicích, aby se striktně drželi své cesty. Poukazoval přitom na věci, které považoval za nedostatky či špatná pochopení v jiných tradicích, především v křesťanství. Na druhé straně se domníval, že Čaitanjoovo učení představuje dosud nejhlubší a nejdůvěrnější zjevení Boha a jeho vztahu k lidem. Toto přesvědčení mu však nebránilo v touze po spolupráci různých náboženských tradic a v jejich respektování. Vyváženosť mezi univerzálním a přitom exkluzivně důvěrným pojetím vztahu duše a Boha rozebírá Graham M. Schweig.⁶¹ Prabhupádův univerzalistický a zároveň exkluzivistický přístup se odráží i v chápání jeho žáků, kteří opustili svá předchozí náboženství. Podle Shinna⁶² mladí Američané z katolických rodin viděli svou konverzi k čaitanjoovskému višnuismu většinou jako pokračování a prohloubení jejich dřívější víry, naproti tomu oddaní pocházející z židovského prostředí považovali své nové přesvědčení za rozchod se svým etnickým náboženstvím. Obě skupiny se přitom shodly na tom, že je přitahoval personalistický teismus nového učení.

⁶⁰BECK, G. L., "Churning the Global Ocean of Nectar: The Devotional Music of Srila Prabhupāda", *Journal of Vaisṇava Studies*, VI. 2. (Spring 1998), p. 125–140

⁶¹SCHWEIG, G. M., "Universal and Confidential Love of God: Two Essential Themes in Prabhupāda's Theology of Bhakti", *Journal of Vaisṇava Studies*, VI. 2. (Spring 1998), p. 93–123

⁶²SHINN, *The Dark Lord*, p. 175

Kapitola 6

Závěr

Hocking navrhnul tři historické přístupy Západu vůči Východu: odmítnutí, výzkum a schopnost učit se od Východu, tedy přijetí. V případě přístupu anglosaských vzdělavců k čaitanjevskému višnuismu jeho dělení platí, ale doplňujeme jej o typy pozic, ze kterých Hockingovy přístupy vycházejí. Zamítnutí pocházelo z nadřazenosti pramenící z křesťanství a z křesťansko-vědeckého přístupu. Křesťansko-vědecký přístup byl v jistém smyslu krokem k výzkumu, ale vzhledem k silnému vlivu křesťanské arogance a jeho spojení s koloniální mocí považujeme tento přístup jen za určitý mezistupeň, ve kterém se mísilo bádání s odmítáním. Podle našeho názoru bylo odmítání v tomto případě stále ještě silnější, než výzkum. Zlom nastal až v šedesátých letech, kdy se zvedla vlna otevřeného a sebekritického vědeckého zkoumání Čaitanji. Zároveň větší počet západních vzdělavců přijímá čaitanjevský višnuismus za svůj. Zjednodušeně řečeno, Hockingovy tři historické přístupy Západu vůči Východu se v našem případě udály ve dvou fázích: prvních asi sto šedesát let zkoumání převládal odmítavý přístup, zatímco dalších čtyřicet let charakterizuje otevřený výzkum a zároveň konverze k čaitanjevskému višnuismu.

Prvních sto šedesát let interakce Západu s Čaitanjevskou školou bylo především nerovným dialogem dvou myšlenkových tradic. Západ zaujal pozici intelektuální autority nad indickým náboženstvím. Proto jsme věnovali tolik pozornosti nadřazování a křesťansko-vědeckému přístupu. Právě v této době vznikly myšlenkové postupy a teorie, které mnohdy tvoří základní premisy, myšlenkovou metastrukturu západního myšlení o indickém náboženství dodnes. Skutečnost, že více než tři čtvrtiny z celkové doby zkoumání čaitanjevského višnuismu bylo poznání a věda ve velmi úzkém sepetí s netolerantní a povýšenou podobou křesťanství, a zároveň s koloniální mocí, by nás měla vést k důkladnému zamyslení nad dědictvím tohoto období v současné vědě. Výsledky intelektuální práce misionářů a vědců koloniálního období je třeba podrobit zkoumání, abychom mohli rozlišit mezi cennými informacemi či úvahami a zcestnými produkty evangelizačních a mocenských zájmů.

Kolik zkreslení, předsudků a zcela zavádějících interpretací zůstává i v dnešním západním myšlení? Nakolik se Západ dále snaží intelektuálně vládnout a podržet si jednu z výrazných bhaktických tradic Indie? Kolik arogance zůstává v západní vědě vůči vzdělavcům tradice, která je předmětem studia?

Dědictví křesťanské nadřazenosti prvního období zkoumání Čaitanji a jeho tradice je dodnes živé. J. A. Saliba, S. J., ve svém přehledu křesťanských a židovských reakcí na ISKCON konstatuje: „Většina křesťanské literatury o ISKCONu ukazuje poněkud fundamentalistickou teologii v přístupu k východním náboženstvím. Tato pozice začíná s předpokladem, že křesťanství je jediným pravým náboženstvím, a všechna ostatní jsou přinejlepším deformací křesťanské nauky a oddanosti...Konkrétně hinduismus je prezentován jako modlářský náboženský systém, kterého je třeba se přinejmenším vyvarovat, ne-li se jej děsit.”¹

V útocích na doktrínu ISKCONu nacházíme tutéž misionářskou argumentaci, která vyšla už z pera Wardova či Duffova: učení ISKCONu je „náboženstvím neuvěřitelných mýtů”, jeho „fanta-

¹SALIBA, J. A., "Christian and Jewish Responses to ISKCON: Dialogue or Diatribe?", *ISKCON Communications Journal*, III. 2. (December 1995), p. 56

stické doktríny jsou iracionální a primitivní". Křesťanští autoři používají termíny jako „absurdní filozofie" a „zoufalé náboženství", přičemž se neshodují na tom, jestli jsou západní čaitanjošťi višnuisté uctívající model, či nikoli.² Obdobně kritizuje Svámího Bhaktivédántu a jeho hnutí Haré Kršna V. Mangalawadi. Odsouzení vychází z pozic fundamentalistického křesťanství a ke slovu se dostává známá argumentace o Kršnovi jako „nemorálním Bohu".³

Intelektuální dominance se někdy projevuje i v upřímných snahách křesťanů o mezináboženský dialog.⁴ Německý teolog Hans Küng si pro dialog s hinduismem vybral jako partnera si západního vědce. Rozhovor se západním znalcem považuje za „první krok" na cestě, který musí předcházet dialogu se zástupci samotných indických tradic.⁵ To by jistě mělo smysl, pokud by důvodem bylo vědomé vypořádání se s představami a závěry západní myšlenkové tradice. Küngovým přínosem je v tomto směru důraz na přijetí partnera z hinduistické tradice jako *teologicky rovnocenného*. Ale proč potom volí partnera, který zastupuje západní indologickou tradici? Nehovoří to stále o uznávání autority západního vědce nad indickými tradicemi? A přestože si Küng přeje, aby se v jeho knize indická náboženství poznala, s jistotou tvrdíme, že v částech týkajících se višnuismu by se višnuisté (nejen čaitanjošťi) těžko ztotožnili s předkládanými myšlenkami.⁶ Samotný ISKCON byl zahrnut do skupiny náboženských hnutí, jejíž členové prý většinou nemají o namáhavém studiu klasických indických spisů a sanskrtu valné mínění.⁷

Vliv koloniálního dědictví je zřetelný i v moderní vědě, a to i mimo okruh anglosaských vzdělců. Současný maãarský indolog Vekerdi (viz čtvrtá kapitola, s. 68) upíral Bhaktivédántovým překladům a výkladům autentičnost na základě poznání, které získal v rámci západní indologické tradice. Z tohoto důvodu se postavil do pozice autority, aniž tušil, že jeho tradice s sebou nese i oblasti zamítané či nepovšimnuté. Vekerdi není sám, nekvalifikovaných soudů o čaitanjořském višnuismu se ze strany současných západních indologů objevilo více.

Zlom v přístupech západních vzdělců evidentně následoval mocenské změny, konkrétně osamostatnění Indie a nástup Spojených států jako supervelmoci. Západní vzdělance druhé poloviny dvacátého století, zabývající se Čaitanjou, přitom mohla ovlivnit ztráta sebejistoty ohledně svého nejvyššího postavení na civilizačním žebříčku, kterou bezesporu zpochybňují obě světové války, následné krize, a stejně tak i další sociální problémy. Posledních čtyřicet let bádání charakterizuje zvýšený zájem o čaitanjořský višnuismus, spojený s rostoucí sebekritičností a otevřeností vědců. Výrazný podíl na něm mají i západní konvertité, většinou žáci Bhaktivédánty Svámího Prabhupády.

Krize americké společnosti šedesátých let byla iniciována válkou ve Vietnamu a projevila se jako tzv. kontrakturní hnutí. Mladí Američané protestovali proti nesmyslné válce a vládě, proti konzumní orientaci společnosti, rasismu; hledali důvěryhodnou autoritu a alternativu neuspokojujícím liberálním církvím. Daná situace bezesporu přispěla úspěchu čaitanjořské mise Bhaktivédánty Svámího, ale vykládat jeho úspěch pouze koincencí mezi vrcholem kontrakturního hnutí a příchodem čaitanjořského kazatele nelze. Kontrakultura obsahovala také prvky stojící v příkrém rozporu s čaitanjořským višnuismem: experimenty s drogami, volné sexuální chování, a také absolutní pacifismus. V úvahu musíme vzít i výraznou osobnost Bhaktivédánty Svámího, stejně jako osobní zájmy a sklony jeho západních žáků.

Na proměnu přístupů Západu vůči Čaitanjovi se lze podívat i z hlediska teorie mezilidské komunikace. Saíd uvažuje o tom, jak Orientalismus jako forma vědění umísťuje Orient do třídy, aby jej vychoval, k soudu, aby jej posuzoval, do vězení, aby byl napraven a ovládnut, a do manuálů a příruček pro studium a výzkum.⁸ Zde se nabízí podobnost s nadřazováním a křesťansko-vědeckým

²ibid., p. 56–57

³MANAGALAWADI, W., *The World of Gurus*, 1st ed., New Delhi, Vikas Publishing House, 1977, p. 80–98

⁴Dnes ovšem existují i velmi nadějně a otevřeně křesťanské snahy o dialog s čaitanjořským višnuismem. Za všechny uveďme K. Klostermaiera, Francise X. Clooney, S. J. a Johna A. Salibu, S. J.; tito a další křesťané pomáhají měnit netolerantní a nadřazující se paradigma křesťanského přesvědčení, dědictví minulosti.

⁵KÜNG, H. a VON STIETENCROHN, H., *Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu*, 1. české vydání, Vyšehrad, Praha, 1997, s. 13

⁶Jedná se například o zkreslující zjednodušení povahy Višnu, který je údajně „dobrotivý a vyrovnaný", na rozdíl od hněvivého Šivy. Viz ibid., s. 93–94

⁷ibid., s. 58–59

⁸SAÍD, E., *Orientalism*, p. 41

přístupem: čaitanjevský višnuismus byl Západem hodnocen („u soudu“), zkoumán a interpretován („v manuálech a příručkách“), a také mu bylo doporučeno, jak by se měl napravit (rady žákům „ve třídě“).

Saídův postřeh nás přivedl na určitou podobnost s různými úrovněmi naslouchání, popsanými Stephenem Covey v teorii mezilidské komunikace.⁹ Covey v něm definuje celkem pět stupňů naslouchání druhému člověku podle kvality. Nejnižší je ignorování druhého tím, že mu člověk skáče do řeči. Čtvrtý stupeň naslouchání Covey charakterizoval jako *pozorné naslouchání*, které je však typické autobiografickými odezvami: raděním, zkoumáním, interpretováním a hodnocením, všechno na základě vlastní zkušenosti. Problematickostí autobiografických odpovědí spočívá v tom, že jejich tvůrce stále nepochopil pozici druhého: myšlenky a pocity protějšku mu unikají. Místo toho si vybavuje své myšlenky a pocity. Přestože má pocit, že druhému přesně rozumí, není tomu tak. Podobně západní vzdělanci si byli jistí, že dobře chápou, o co v Čaitanjevově učení jde, ale ve skutečnosti reagovali autobiograficky, to jest promítali do bhaktické tradice své zkušenosti, hodnotili (a odsuzovali) na základě západních norem a měřítek, interpretovali na základě svých poznatků.

Covey uvádí jako nejvyšší stupeň naslouchání empatii. Člověk naslouchá druhému a snaží se vyjádřit jeho myšlenky a pocity, aniž by je hodnotil, zkoumal, interpretoval, nebo radil ze své pozice. V dialogu dochází k opravdovému porozumění, protože naslouchající byl schopen na čas opustit svou pozici a vžít se do myšlenek a pocitů svého protějšku. Tato zkušenost je nezbytnou podmínkou pro plodnou a oběma stranám prospěšnou spolupráci. Empatické naslouchání neznamená, že člověk vůbec nepoužívá své autobiografické reakce. Znamená to, že nejprve se snaží druhého skutečně pochopit a teprve pak podle situace může (a nemusí) zvolit vlastní odezvu.

Může být princip empatie aplikován i ve vědě? Domníváme se, že ano. Jedním způsobem je sebekritický a otevřený přístup moderních indologů, představovaný např. O'Connelem, Hopkinsem, Habermanem, Knott a dalšími. Tito vědci jsou si vědomi názorů a vysvětlení čaitanjevců a respektují je, i když s nimi nemusí souhlasit. Jinou cestu zvolili západní vzdělanci, kteří konvertovali k čaitanjevskému višnuismu. Musejí se pokusit uvést nějak do souladu své předchozí západní vzdělání s novým a v mnohém zcela jiným způsobem uvažování a pohledu na svět. Mimoto mohou svou novou zkušenost popisovat v západních termínech a tak ji přiblížit i badatelům.

Myšlenkový dialog západního poznání o Čaitanjevi a čaitanjevského višnuismu v posledních letech ústí do náznaků budoucí syntézy: zatímco západní vědci se tradici přibližují hlubším porozuměním, vedoucím od pouhého studia a překládání textů k přístupům z nejrůznějších úhlů pohledu, včetně osobních prožitků a účasti žitého náboženství (vzpomeňme na Habermanův vícedimenzionální přístup), višnuisté (západní i Indové) využívají poznání a metodologie západní vědy k novým pohledům a interpretacím vlastní tradice. Eidlitzova „propast“ mezi učenci obou tradic byla přemostěna, rozdíl mezi lidmi stojícími uvnitř tradice a lidmi zevnitř tradice se do určité míry stírá.¹⁰

Naše práce se při analýze interakcí dvou různých myšlenkových tradic zaměřila na jejího západního účastníka. Další výzkum by mohl ozřejmit toto téma z druhé strany: jak reagovali a reagují na západní myšlení čaitanjevští višnuisté? Některé dílčí práce v tomto směru už existují¹¹, bylo by ale zajímavé pokusit se o dlouhodobější historickou perspektivu. Dalším úkolem je rozlišit negativní dědictví koloniálního období v dnešní vědě a vůbec západním myšlení. Neméně zajímavá by byla studie vztahu západních čaitanjevců (nejen ISKCONu) a jiných indických náboženských

⁹ COVEY, S. R., *The Seven Habits of the Highly Effective People*, materiály k semináři, který se konal v červnu 1996, Chateau la Petite Somme, Belgie.

¹⁰ „...our terminology of ‘insider’ and ‘outsider’ is out of date. This is true because our ‘insiders’ are also ‘outsiders.’ In addition to their experience as devotees, their understanding draws from historical and philosophical studies, and they use the language of the modern academic disciplines. Also the ‘outsiders’ are, in a way, ‘insiders’ in that they have studied traditional Vaishnava religion with phenomenological appreciation of this form of spirituality and perhaps have discovered analogies with their own religious experience. Thus, today, the comparative perspective of ‘insider’ and ‘outsider’ has a new complexity...”, from YOUNG, K., “Response to papers”, *ISKCON Review*, I. 1. (1985), p. 29-33, quoted in: KNOTT, K., “Insider and Outsider Perceptions of Prabhupāda”, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, VI. 2. (Spring 1998), p. 88

¹¹ Viz například SHUKAVAK DAS, „The Kṛṣṇa-Samhitā and the Ādhunika-vāda: Thākura Bhaktivinoda and the Problem of Modernity”, *Journal of Vaiṣṇava Studies*, V. 1. (Winter 1996-97), p. 127-50

tradic.

V dalších setkáních západních vzdělavců s jejich protějšky z čaitanjovské tradice bude na obou stranách ještě třeba hodně úsilí o vzájemné porozumění. Jedno je však jisté. Západní myšlení ve vztahu k čaitanjovskému višnuismu (domníváme se, že k indickým tradicím obecně) udělalo velký krok k hlubšímu pochopení, tak nezbytnému pro dobré soužití a spolupráci v dnešním světě. Západ překročil svůj stín.

Kapitola 7

Seznam použitých pramenů a literatury

Monografie a příspěvky v monografické publikaci¹

ANTOINE, R. et al., *Religious Hinduism. A Presentation and Appraisal*, 2nd revised ed., Allahabad, St. Paulus Publications, 1964. 330 p.

BALFOUR, EDWARD, *The Cyclopaedia of India and of Eastern and Southern Asia; Commercial, Industrial, and Scientific; Products of the Mineral, Vegetable, and Animal Kingdoms, Useful Arts and Manufactures*, reprint of the 3rd ed., Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1967. Vol. I.–III., (1st ed. 1858, 3rd ed. 1885)

BARNETT, LIONEL DAVID, *The Heart of India. Sketches in the History of Hindu Religion and Morals*, 1st ed., London, John Murray, 1908. 122 p. (The Wisdom of the East Series)

BASHAM, ARTHUR LEWELLYN (ed.), *A Cultural History of India*, 10th Indian impression, Delhi, Oxford University Press, 1996. xviii, 585 p. (1st ed. 1975) ISBN 0 19 561 520 4

BECK, GUY L., *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, 1st ed., Columbia, University of South Carolina Press, 1993. xvi, 290 p. (Studies in Comparative Religion) ISBN 0 87 249 855 7

BHAKTIKUSUM SRAMAN MAHARĀJA, *Prabhupāda Srila Sarasvati Thakura*, 1st english ed., Sree Mayapur, Sri Chaitanya Math, December 1983. vi, 424 p. (Translation from Bengali, 1st ed. 1940)

BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA, A. C., *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī. "The Lord's Teachings to Śrīla Sanātana Gosvāmī"*, 1st ed., Los Angeles, BBT, 1975. Madhya-līla, Vol. Eight, xxxi, 494 p., ISBN 0 912 776 706

———, *Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī. "The Lord Concludes His Travels"*, 1st ed., Los Angeles, BBT, 1975. Madhya-līla, Vol. Nine, xxxi, 516 p., ISBN 0 912 776 714

———, *Bhagavad-gītā As It Is*, edition and year not mentioned, Manila, BBT, ix, 981 p. (1st ed. 1971)

———, *The Nectar of Devotion. The Complete Science of Bhakti-yoga (A Summary Study of Śrīla Rūpa Gosvāmī's Bhakti-rasāmṛta-sindhu)*, 2nd ed., Los Angeles, BBT, 1982. xxv, 523 p. (1st ed. 1970) ISBN 0 912 776 05 6

———, *Śrīmad Bhāgavatam*, 2nd ed., Los Angeles, BBT, 1983. First Canto, xxvii, 1270 p. (1st ed. 1987) ISBN 0 89213 250 7

BHATTACHARYYA, MANJULA, "Medieval Bhakti Movements in Gujrat", in: N. N. BHATTACHARYYA (ed.), *Medieval Bhakti Movements in India. Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1989, p. 97–105

BROOKS, CHARLES, *The Hare Krishnas in India*, 1st ed., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989. x, 265 p. ISBN 0 691 03135 5

¹Klasické dělení na prameny a literaturu nemůžeme použít, protože všechny práce nám slouží jako prameny a literatura zároveň.

Proto je roztrídíme na monografické publikace a příspěvky v monografiích v první části, druhá část bude obsahovat články a recenze v periodických publikacích a několik zdrojů jiného druhu (materiály k přednášce či semináři, informace z elektronické pošty).

- , "Gauḍīya Vaiṣṇavism in the Modern World", in: S. J. ROSEN, *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, New York, FOLK Books, 1992, p. 149–166
- CARNEY, GERALD T., "Rasa Theology: The Drama of Divine Love", in: S. J. ROSEN, *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, New York, FOLK Books, 1992, p. 295–303
- CARPENTER, ESTLIN J., *Theism in Medieval India. Lectures delivered in Essex Hall, London, October–December 1919*, 1st ed., London, Williams & Norgate, 1921. xii, 552 p. (The Hibbert Lectures, second series)
- COVEY, STEPHEN R., *Sedm návyků šťastné rodiny. Budování nádherné rodinné atmosféry v dnešním bouřlivém světě*, 1. české vydání, Praha, Columbus s. r. o., 1999. 393 s. (Transl. of: *The Seven Habits of Highly Effective Families*, N.Y., Golden Books, 1997)
- DASGUPTA, SURENDRANATH, *A History of Indian Philosophy. Indian Pluralism. Volume IV.*, 3rd Indian Edition, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991. xiii, 483 p. (1st ed. by Cambridge University Press, Cambridge, 1922) ISBN 81 208 0 415 5
- DEADWYLER, WILLIAM H. (RAVĪNDRA SVARŪPA DĀSA), *Encounter with the Lord of Universe. Collected Essays 1978–1983*, 1st ed., Washington, D. C., Gīta-nagari Press, 1984. xv, 117 p., ISBN 0 911 233 20 2
- DEADWYLER, WILLIAM H., "Devotion and Reflection in the Gaudiya Vaishnava Tradition", in: S. J. ROSEN, *The Life and Times of Lord Chaitanya. India's Spiritual Renaissance*, New York, FOLK Books, 1988, p. 161–171
- DELMONICO, NEAL (NITĀI DĀSA) (ed.), *Gifts of sacred wonder, essays in honor of the five-hundredth anniversary of the appearance of Śrī Caitanya Mahāprabhu*, 1st ed., Calcutta, Subarnarekha, 1986. 173 p.
- DIMOCK, EDWARD C., "Doctrine and Practice among the Vaiṣṇavas of Bengal", in: M. SINGER (ed.), *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Chicago–Honolulu, East–West Center Press, 1966, p. 41–63
- , *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-sahajiyā Cult of Bengal*, 2nd ed., Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989. xxx, 299 p. (1st ed. 1966) ISBN 0 226 15237 5
- DUFF, ALEXANDER, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism, both in theory and practice; also, Notices on Some of the Principal Agencies Employed in Conducting the Process of Indian Evangelization, & c. & c.*, 2nd ed., Edinburgh, John Johnstone, 1840. 708 p. (1st ed. probably 1839)
- EATON, RICHARD, "The Bengal of Śrī Chaitanya Mahāprabhu", in: S. J. ROSEN, *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, New York, FOLK Books, 1992, p. 167–177
- , *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, 1st ed., Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993. xxvii, 359 p. (Comparative Studies on Muslim Societies, Vol. 17.) ISBN 0 520 08077 7
- EDWARDES, MICHAEL, *British India 1772–1947. A survey of the nature and effects of alien rule*, 1st ed., London, Sidgwick & Jackson Ltd., 1967. vii, 396 p.
- EIDLITZ, WALTHER (VĀMANA DĀSA), *Journey to Unknown India*, 1st ed., Singapore – San Francisco – Mumbai, Mandala Publishing Group, 1998. vii, 194 p. (Most probably retitled *Den glömda världen – en bok om det okända Indien*, Stockholm, 1948; in English: *Unknown India*, London, 1952) ISBN 1 886069 22 0
- , *Die Indische Gottes Liebe*, 1. Ausgabe, Olten und Freiburg im Breisgau, Otto Walter Verlag, 1955. 340 s.
- , *Der Glaube und die heiligen Schriften der Inder*, 1. Ausgabe, Olten und Freiburg im Breisgau, Otto Walter Verlag, 1957. 308 s.
- , *Kṛṣṇa–Caitanya. Sein Leben und Seine Lehre*, 1. Ausgabe, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1968. 561 s. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, Vol. 7.
- , *Der Sinn des Lebens. Der Indische Weg zur Liebenden Hingabe*, 1. Ausgabe, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag AG, 1974. 191 s. ISBN 3 530 18900 6
- ELKMANN, STUART MARK, *Jīva Gosvāmī's Tattvasandarbhā. A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gauḍīya Vaiṣṇava Movement*, 1st ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. xvi, 207 p. ISBN 81 208 0187 3
- FARQUHAR, JOHN NICOL, *Modern Religious Movements in India. The Hartford–Lamson Lectures on the Religions of the World*, 1st ed., New York, The Macmillan Company, 1918. xvi, 471 p.
- , *An Outline of the Religious Literature of India*, 1st ed., London, Oxford University Press, 1920. xxviii, 451 p. The Religious Quest of India Series, ed. by J. N. Farquhar and H. D. Griswold
- GELBERG, STEVEN J. (ŚUBHĀNANDA DĀSA) (ed.), *Hare Krishna Hare Krishna: Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West*, 1st ed., New York, Grove Press, 1983. 276 p. ISBN 0 394 62454 8
- HABERMAN, DAVID L., *Acting as a Way of Salvation – A Study of Rāganuga Bhakti Sādhana*, 1st ed., New York, Oxford University Press, 1988. xii, 211 p. ISBN 0 19 505321 4
- HALBFASS, WILHELM, *India and Europe. An Essay in Understanding*, 1st ed., Albany, State University of New York Press, 1988. xv, 604 p. (Transl. of German edition: *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe & Co., AG, Basel, 1981) ISBN 0 88706 794 8
- HASTINGS, JAMES (ed.), *Encyklopaedia of Religion and Ethics*, 1st ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1910. Vol. III.

- HAWLEY, JOHN STRATTON, in association with SHRIVATSA GOSWAMI, *At Play with Krishna. Pilgrimage Dramas from Brindavan*, 1st Indian ed., New Delhi, Motilal Banarsidass, 1992. xvi, 339 p. (1st edition by Princeton University Press, 1981) ISBN 81 208 0945 9
- HOPKINS, EDWARD WASHBURN, *The Religions of India*, 1st ed., Boston, Ginn & Company Publishers, 1895, xiii, 612 p. Handbooks on the History of Religions, Vol. I.
- HOPKINS, THOMAS J., "The Social Teaching of the Bhāgavata Purāna", in: MILTON SINGER (ed.), *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Chicago-Honolulu, East-West Center Press, 1966, p. 3-22
- HOWELLS, GEORGE, *The Soul of India. An Introduction to the Study of Hinduism, in its Historical Setting and Development, and its Internal and Historical Relations to Christianity*, 1st ed., London, James Clarke & Co. – The Kingsgate Press, 1913. xix, 623 p.
- HUNTER, WILLIAM WILSON, *Orissa: Or the Vicissitudes of an Indian Province under Native and British Rule. As the second and third volumes of 'The Annals of Rural Bengal'. 1872*, in: N. K. SAHU, *A History of Orissa*, 1st ed., Calcutta, Susil Gupta, 1956. Vol. I.
- HYAM, RONALD, *Britain's Imperial Century 1815-1914. A Study of Empire and Expansion*, 1st ed., London, B. T. Batsford Ltd., 1976. 462 p., ISBN 0 7134 3089 3
- JONES, JOHN P., *India's Problem: Krishna or Christ*, 4th ed., New York, Flaming H. Revell Company, 1903. 381 p.
- JUDAH, STILLSON J., *Hare Krishna and the Counterculture*, 1st ed., New York, J. Wiley & Sons, 1974. xviii, 301 p. A Wiley – Interscience Publication: Contemporary Religious Movements. ISBN 0 471 42500 9
- KAPOOR, OUDH BIHARI LAL, *The Philosophy and Religion of Śrī Caitanya. (The Philosophical background of the Hare Krishna Movement)*, edition not mentioned, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1994. x, 248 p. (1st ed. 1977) ISBN 81 215 0275 6
- KENNEDY, MELVILLE, *The Chaitanya Movement. A Study of Vaiṣṇavism in Bengal*, 1st ed., Calcutta, Y. M. C. A. Association Press, 1925. xii, 270 p. The Religious Life of India series ed. by J. N. Farquhar and N. Macnicol
- KLOSTERMAIER, KLAUS, "Will India's Past be America's Future? Reflections on the Chaitanya Movement and its Potentials", in: JAYANT LELE (ed.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 94-103
- KOPF, DAVID, "Keshub and Chaitanya. Brahmo Evangelism and Indigenous Modernization of Vaiṣṇavism in Bengal", in: N. N. BHATTACHARYYA (ed.), *Medieval Bhakti Movements in India. Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1989, p. 346-358
- KUNḌALĪDĀSA, *Our Mission. Part Three. Faith, the Analytical Mind, and the Uttama-Adhikārī*, 1st ed., New Delhi, ABHAYA, 1997. xxv, 186 p.
- , *Our Mission. Part Four. The Heart of Reform*, 1st ed., New Delhi, ABHAYA, 1999. xv, 282 p.
- KUŚKARATHA DĀSA & HOWARD RESNICK (HRIDAYANANDA DĀSA GOSWAMI), *The Glories of Śrī Caitanya Mahāprabhu. A Compendium of Vaiṣṇava Texts*, 1st ed., New York, Bala Books, 1984. v, 50 p. ISBN 0 89 647 018 0
- KÜNG, HANS & HEINRICH VON STIETENCROON, *Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu*, 1. české vydání, Vyšehrad, Praha, 1997. 233 s. (překlad: *Christentum und Weltreligionen – Hinduismus*, 1. Ausgabe, R. Piper GmbH & Co., KG, München, 1984) ISBN 80 7021 229 2
- MACMUNN, GEORGE, *The Religions and Hidden Cults of India*, 1st ed., London, Sampson Law, Marston & Co., not dated (about 1930). 244 p.
- MACNICOL, NICOL, *The Living Religions of the Indian People (wilde lectures, Oxford, 1932-34)*, 1st ed., London, Student Christian Movement Press, 1934. 324 p.
- MAJUMDAR, SACHIN, "Post-Caitanya Vaiṣṇavite Sects in Bengal", in: N. N. BHATTACHARYYA (ed.), *Medieval Bhakti Movements in India. Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1989, p. 337-345
- MANGALAWADI, VISHAL, *The World of Gurus*, 1st ed., New Delhi, Vikas Publishing House, 1977. xii, 267 p. ISBN 0 7069 0523 7
- OSBORN, MARTIN E., *The Gods of India. A Brief Description of Their History, Character and Worship*, 1st ed., London & Toronto, J. M. Dent & Sons (New York, E. P. Dutton & Co.), 1914. xviii, 330 p.
- MAŘÍKOVÁ, HANA, MILOSLAV PETRUSEK, ALENA VODÁKOVÁ et al., *Velký sociologický slovník*, 1. vydání, Praha, Karolinum, 1996. 2 svazky. ISBN 80 7184 311 3
- MONIER-WILLIAMS, MONIER, *Religious Thought and Life in India. An Account on the Indian Peoples, Based on a Life's Study of their Literature and Personal Investigations in their Own Country*, 1st ed., London, publisher not mentioned, 1883. Part I. *Vedism, Brāhmanism, and Hindūism*, xii, 520 p.
- MORENO, H. W. B., *Sree Chaitanya: or the Lord Gouranga and his message of devotion*, 1st ed., Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, July 1932. 19 p. Adyar Pamphlets, No. 163
- MRÁZEK, MILOŠ, *Děti modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*, 1. vydání, Praha, DINGIR, 2 000. 75 s. ISBN 80 902528 1 8

- MURDOCH, JOHN, *The Religious Sects of the Hindus. Based on the "Sketch" by H. H. Wilson, M. A., late Boden Professor in the University of Oxford; with additions from later sources of information*, 1st ed., London, The Christian Literature Society for India, 1904. 164 p.
- O'CONNELL, JOSEPH T., "Gaudiya Vaisnava Symbolism of Deliverence (uddhara, nistara...) from Evil", in: JAYANT LELE (ed.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, 1st ed., Leiden, E. J. Brill, 1981. p. 124–135
- ROSEN, STEVEN J., *The Life and Times of Lord Chaitanya. India's Spiritual Renaissance*, 1st ed., New York, FOLK Books, 1988. xii, 195 p. ISBN 0 961 9763 0 6
- , *Archeology and the Vaishnava Tradition: the Pre-Christian Roots of Krishna Worship*, 1st ed., Calcutta, Firma KLM, 1989. xi, 40 p.
- , *The Six Gosvāmīs of Vrindavan*, 1st ed., New York, FOLK Books, 1990. xviii, 200 p. ISBN 0 961 9763 2 2
- ROSEN, STEVEN J. (ed.), *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, 1st ed., New York, FOLK Books, 1992. ix, 354 p. ISBN 0 961 9763 6 5
- ROSEN, STEVEN J. (ed.), *Vaiṣṇavī: Woman and the Worship of Krishna*, 1st ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1996. 301 p. ISBN 81 208 1438 x
- SAILEY, ROBERT, "Sahajiyā Tradition", in: S. J. ROSEN (ed.), *Vaiṣṇavism: Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, New York, FOLK Books, 1992, p. 141–147
- SAÍD, EDWARD W., *Orientalism*, 2nd ed., New York & Toronto, Random House, October 1979. xi, 369 p. (1st ed. by Pantheon Books, New York, November 1978) ISBN 0 394 74067 x
- SATSVARŪPA DĀS GOSWAMI, *Život čistého oddaného*, in: *Život a učení Šrīly Prabhupādy*, 1. české vydání, místo neuvedeno, Bhaktivédantova bhaktická tvorba, 1983. 345 s. (Překlad z *Prabhupāda – He Built a House, in Which the Whole World Can Live*)
- , *With Śrīla Prabhupāda in the Early Days. My Letters from Śrīla Prabhupāda*, 1st ed., New Delhi, G. N. Press, year not mentioned. Vol. I., 349 p. ISBN 0 911233 84 9
- SEN, DINESH CHANDRA, *Chaitanya and His Age. (Ramtanu Lahiri Fellowship Lectures for the year 1919 and 1921)*, 1st ed., Calcutta, Calcutta University Press, 1922. xxviii, 425 p.
- SHINN, LARRY D., *The Dark Lord. Cult Images and the Hare Krishnas in America*, 1st ed., Philadelphia, The Westminster Press, 1987. 204 p. ISBN 0 664 24170 0
- SHINN, LARRY D., "The Future of an Old Man's Vision: ISKCON in the Twenty-First Century", in: D. G. BROMLEY and P. E. HAMMOND (ed.), *The Future of New Religious Movements*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1987, p. 123–140
- SINGH, T. D. & RAVI GOMATAM (ed.), *Synthesies of Science and Religion. Critical Essays and Dialogues*, 1st ed., San Francisco – Bombay, The Bhaktivedanta Institute, 1987. xxiv, 451 p. ISBN 0 941525 01 5
- SMITH, GEORGE, *The Life of William Carey. Shoe Maker & Missionary*, London, J. M. Dent & Co., edition and year not mentioned. ix, 326 p. (Everyman's Library edited by Ernest Rhys)
- STURSBURG, OTTO HARRY, *Das Caitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja. Eine altbengalische Lebensgeschichte Caitanyas*, 1. Ausgabe, Berlin, Universitäts – Buchdruckerei von Gustav Schade, Berlin, 1907. 55 s. (Inaugural – Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde Genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin, Tag der Promotion: 10. August 1907)
- TAMAL KRISHNA GOSWAMI, *Reason and Belief: Problem Solving in the Philosophy of Religion*, 1st ed., Dallas, Pundits Press, 1997. 170 p. ISBN 0 9643485 1 9
- TARAFDAR, MOMTAZUR RAHMAN, *Hussain Shahi Bengal, 1494–1538 AD. A Socio-Political Study*, 1st ed., Dacca, Asiatic Society of Pakistan, November 1965. viii, 401 p. (Asiatic Society of Pakistan Publication No. 16)
- THOMPSON, RICHARD L. (SADĀPŪTA DĀSA), *Vedic Cosmography and Astronomy*, 1st ed., place not mentioned (USA), The Bhaktivedanta Book Trust, 1989. 242 p. ISBN 0 89213 269 8
- UNGER, IRWIN & DEBI UNGER, *These United States. The Questions of Our Past*, 6th ed., New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1995. xvii, 1023 p. (1st ed. 1978) ISBN 0 13 174079 2
- WARD, WILLIAM, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos: Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works*, 2nd ed., London, publisher not mentioned, 1822. in three Volumes (1st ed. 1811)
- WEBER, EDMUND (ed.), *Krishna im Westen*, 1. Ausgabe, Frankfurt am Main, P. Lang, 1985. xviii, 220 p. (Studia Irenica, Bd. 30.) ISBN 3 8204 8903 7
- WILSON, HORACE HAYMAN, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, 1st ed., Calcutta, Bishop's College Press, 1846. 238 p. (from the *Asiatic Researches*, Vols XVI. (1828) and XVII. (1832))
- , *Religious Sects of the Hindus*, 1st ed., Calcutta, Susil Gupta, 1958. (Ed. by ERNST R. ROST, reprint of *A Sketch of the Religious Sects of the Hindus* with minor alternations)
- ZBAVITEL, DUŠAN, *Bengali literature*, 1st ed., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976. pp. 119–307 (in: JAN GONDA (ed.), *A History of Indian Literature*, Vol. IX., fasc. 3.) ISBN 3 447 01673 6
- ZBAVITEL, DUŠAN a JAROSLAV VACEK, *Průvodce dějinami staroindické literatury*, 1. vydání, Třebíč, Arca JiMfa, 1996. 573 s. ISBN 80 85766 34 5

Články v seriálových publikacích a jiné zdroje²

- ACYUTĀNANDA DĀSA, "The Descent of the Holy Name: A Gauḍīya Vaiṣṇava Perspective", *JVS* II. 2. (Spring 1994): 27–34
- BAKE, ALEXANDER A., "Cṛi Chaitanya Mahāprabhu [with musical illustrations]", *Medelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde Nieuwe reeks* XI. 8 (1948): 280–305
- BECK, GUY L., "Churning the Global Ocean of Nectar: The Devotional Music of Śrīla Prabhupāda", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 125–140
- BHRGUMUNI DĀSA, dopis Janu Marešovi z 31. 7. 2 000, elektronická pošta, odesílatel: mbroo@abo.fi
- BROOKS, CHARLES R., "The Krishna–Balarāma Maṇḍir and the Continuation of a Tradition", *JVS* III. 3. (Summer 1995): 59–71
- , "The Blind Man Meets the Lame Man: ISKCON's Place in the Bengal Vaishnava Tradition of Caitanya Mahāprabhu", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 5–30
- BRZEZINSKI, JAN K., "Mañjarī– svarūpa – nirūpanam (a translation)", *JVS* I. 3. (Spring 1993): 59–71
- , "Woman Saints in Gauḍīya Vaiṣṇavism", *JVS* III. 4. (Fall 1995): 57–83
- , "The Paramparā Institution in Gauḍīya Vaiṣṇavism", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 151–182
- CARNEY, GERALD T., "Entering the Dynamics of Vaiṣṇava Devotion: the Inset Play in Act III. of Kavikarṇapūra's Caitanyacandrodaya", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 53–63
- , "Bābā Premānanda Bhārati (1857–1914), An Early Twentieth – Century Encounter of Vaiṣṇava Devotion With American Culture: A Comparative Study", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 161–188
- CASE, MARGARET, "Govindadeva Temple", *JVS* III. 3. (Summer 1995): 37–42
- , "Sevā at Rādhārāmana Temple, Vṛndāvana", *JVS* III. 3. (Summer 1995): 43–57
- CLOTHEY, FRED WILLIAM, "Religion in India", série přednášek, která proběhla na katedře filosofie a religionistiky, FF UK v Praze, zimní semestr 1998–99
- COVEY, STEPHEN R., "The Seven Habits of the Highly Effective People", komunikační seminář, který proběhl v Chateau la Petite Somme, Belgie, v červnu 1996
- CRACKNELL, KENNETH, "Conference Report on: The Nature of the Self, A Vaishnava – Christian Conference", *ISKCON Communications Journal* IV. 1. (June 1996): 77–82
- DE, SUSHIL KUMAR, "Studies in Bengal Vaisnavism", *Indian Studies. Past and Present* II. 1. (October–December 1960): 65–135
- DELMONICO, NEAL (NITĀI DĀSA), "The Blazing Sapphire: A Translation in Progress of Rūpa Gosvāmin's Ujjvala – Nīlamanī", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 21–52
- , "Sacred Rapture: The Bhakti – rasa Theory of Rūpa Gosvāmin", *JVS* VI. 1. (Winter 1998): 75–98
- ENTWISTLE, ALLAN W., "Vaiṣṇava tilakas. Sectarian Marks worn by worshippers of Viṣṇu", *International Association of the Vrindaban Research Institute Bulletin*, volume not mentioned, No. 11. and 12. (December 1981 – June 1982): iv, 79 p.
- FLOOD, GAVIN, "Hinduism, Vaisnavism, and ISKCON: Authentic Traditions or Scholarly Constructions?", *ISKCON Communications Journal* III. 2. (December 1995): 5–15 (This paper was originally delivered at a conference entitled: *Sekten, Politik und Wissenschaft*, held in Humboldt University, Berlin, July 1995)
- GADĀDHARA PRĀṆA DĀSA, "Rāganugā–bhakti defined", *JVS* I. 3. (Spring 1993): 9–17
- GROWSE, FERDINAND S., "The Tīrthas of Vrindā–vana and Gokula", *The Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. XLI., Part I., No. 4. (1872): 313–331
- HABERMAN, DAVID L., "Shrine of the Mind: A Meditative Shrine Worshiped in MañjarīSādhana", *JVS* I. 3. (Spring 1993): 18–35
- , "Divine Betrayal: Krishna–Gopal of Braj in the Eyes of Outsiders", *JVS* III. 1. (Winter 1994): 83–111
- HAYES, GLEN ALEXANDER, "Cosmic Substance in the Vaiṣṇava Sahajiyā Traditions of Medieval Bengal", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 189–196
- HEIN, NORVIN J., "Caitanyas ecstasies and the theology of the name", *JVS* II. 2. (Spring 1994): 7–26 (originally in: BARDWELL L. SMITH (ed.), *Hinduism: New Essays in the History of Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1976)
- HOPKINS, THOMAS J., "Bhakti in the Bhāgavata Purāṇa", *JVS* II. 3. (Summer 1994): 7–43
- , "A Response to Joseph Vekerdi", *ISKCON Communications Journal* III. 2. (December 1995): 99–103
- KEISLAR, ALLAN, " 'New' Developments in Kṛṣṇa Līlā Not Found in the Bhāgavata Purāṇa, as Discussed by Gauḍīya Commentators", *JVS* II. 3. (Summer 1994): 141–171

²Journal of Vaiṣṇava Studies zkracujeme jako JVS, ostatní časopisy uvádíme v plném názvu

- KLOSTERMAIER, KLAUS K., "Calling God Names: Reflections on Divine Names in Hindu and Biblical Traditions", *JVS* II. 2. (Spring 1994): 59–69
- KLOSTERMAIER, KLAUS K. (rev.), "DAVID L. HABERMAN, Journey Through the Twelve Forests, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994." *JVS* II. 3. (Summer 1994): 181–182
- , "The Education of Human Emotions. Śrīla Prabhupāda as Spiritual Educator", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 31–41
- KNOTT, KIM, "Problems in the Interpretation of Vedic Literature: The Perennial Battle Between the Scholar and the Devotee", *ISKCON Communications Journal*, I. 2. (June 1993), [journal on-line], available from: www.iskcon.com/icj/icj.htm, Internet
- , "Insider and Outsider Perceptions of Prabhupāda", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 73–91
- LUŽNÝ, DUŠAN, "Sociálné – ekologické prvky v hnutí Haré Kršna", *Religio. Revue pro religionistiku* VII. 2. (listopad 1999): 189–198
- MANRING, REBECCA J. and TONY K. STEWART, "In the Name of Devotion: Acyutarāṇa Caudhuri and the Hagiographies of Advaitācārya", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 103–126
- MARVIN, BRIAN D. (SHUKAVAK DAS), "The Kṛṣṇa – Samhitā and the Ādhunika – vāda: Thākura Bhaktivinoda and the Problem of Modernity", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 127–150
- MC DANIEL, JUNE, "Dancing in the hidden Vṛndāvana: the ritual service of Caitanya", *JVS* I. 3. (Spring 1993): 72–83
- , "Blue Lotus Everywhere: Divine Love in Gauḍīya Vaiṣṇava and Catholic Mysticism", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 83–102
- RESNICK, HOWARD J., (HRIDAYĀNANDA DĀSA GOSWAMI), "The Role of the Bhāgavata in Caitanya Caritāmṛta", *JVS* II. 3. (Summer 1994): 173–179
- , "Kṛṣṇa in the Bhagavad Gītā: A Beginning Ontology from the Gauḍīya Perspective", *JVS* III. 2 (Spring 1995): 5–32
- ROSEN, STEVEN J., "The Meaning of Gauḍīya Vaiṣṇavism: A Theological Statement", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 5–19
- SALIBA, JOHN A., "Christian and Jewish Responses to ISKCON: Dialogue or Diatribe?", *ISKCON Communications Journal* III. 2. (December 1995): 51–71
- SCHARF, BRUCE N. and STEVEN J. ROSEN, "1965: It was a very good year", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 43–59
- SHRIVATSA GOSWAMI, "Rādhā: the Play and Perfection of Rasa", *JVS* IV. 1. (Winter 1995–96): 3–20 (Reprint from J. HAWLEY and D. WULFF (ed.), *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley, Graduate Theological Union, 1982)
- SCHWEIG, GRAHAM M., "Universal and Confidential Love of God: Two Essential Themes in Prabhupāda's Theology of Bhakti", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 93–123
- STEWART, TONY K., "When Biographical Narratives Disagree: the Death of Kṛṣṇa Caitanya", *Numen*, XXXVIII. Fasc. 2 (1991): 231–260
- , "When Rāhu Devours the Moon. The Myth of the Birth of Kṛṣṇa Caitanya", *International Journal of Hindu Studies* I. 2. (August 1997): 221–264
- TAMAL KRISHNA GOSWAMI, "The Dance of the Dexterous Hermeneute Transformation vs. Continuity: Tensions in Scriptural Transmission. Hermeneutical Strategies in the Commentaries of A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada", *JVS* VI. 2. (Spring 1998): 61–72
- TUCK, DONALD R., "Caitanya's Ecstatic Religious Experience", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 65–82
- O'CONNELL, JOSEPH T., "Rāmananda Rāya: a sahajiyā or a rāgānugā bhakta?", *JVS* I. 3. (Spring 1993): 36–58
- , "Karma in the Bhagavad – Gītā: Caitanya Vaiṣṇava Views", *JVS* III. 2. (Spring 1995): 91–107
- , "Does the Caitanya Vaiṣṇava Movement Reinforce or Resist Hindu Communal Politics?", *JVS* V. 1. (Winter 1996–97): 197–215
- VEKERDI, JOSEPH, "His Divine Grace and the Revised Bhagavad Gita", *ISKCON Communications Journal* III. 2. (December 1995): 97–98 (Transl. from Hungarian, originally published in the Hungarian weekly journal "Life and Literature", 24th November 1995)
- WEZLER, ALBRECHT, "Towards Reconstruction of Indian Cultural History: Observations and Reflections on 18th and 19th Century Indology", *Studien zur Indologie und Iranistik* 18. (1993): 305–329

Kapitola 8

Přílohy

Hlavní centra čaitanjevského višnuismu v 16. století (mapa), s. i.

Pasáže o Čaitanjovi z knihy Williama Warda (*A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, 1822, Vol. I., p. 172–176 and 467–470), s. ii.–x.

Notový záznam a texty čaitanjevských písní, které zaznamenal Alexander Bake (*Cri Chaitanya Mahaprabhu [with musical illustrations]*, 1948, p. 296–305), s. xi–xix.

Obsah

1	Úvod	1
2	Šrí Čaitanja, jeho učení a hnutí z něj vycházející	3
2.1	Život reformátora	3
2.1.1	Bengálsko v době Šrí Čaitanji	3
2.1.2	Čaitanjovo dětství, mládí a proměna	5
2.1.3	Šrí Čaitanja putuje a šíří poselství bhakti. Poslední roky a odchod.	6
2.2	Učení Šrí Čaitanji	8
2.2.1	Nástin vývoje višnuistické bhakti před Čaitanjou	8
2.2.2	Filozofie nepochopitelné jednoty a odlišnosti jako základ čaitanjovského učení a praxe	9
2.3	Poselství Šrí Čaitanji v proměnách staletí	13
2.3.1	Vrndávanská škola a rozkvět Čaitanjovské bhakti	13
2.3.2	Úpadek tradice a opětovná renesance v devatenáctém století.	15
2.3.3	Gaudíja Math a ISKCON — Čaitanjovo učení překračuje hranice Indie	16
3	Jak přistupovali anglosaští vzdělanci k Čaitanjovi a jeho tradici?	18
3.1	Nadřazenost vycházející z křesťanského přesvědčení.	19
3.1.1	Očernování a snižování	19
3.1.2	Ušlechtilý divoch	21
3.2	Přístup křesťansko-vědecký	22
3.3	Sekulární věda	24
3.3.1	Vědci sbírají prameny, překládají a popisují tradici	24
3.3.2	Vědecké interpretace a diskuse	25
3.4	Konverze	27
3.5	Selektivní romantismus	28
3.6	Ignorace	29
4	Proměny postojů v historické perspektivě	30
4.1	Prvních sto šedesát let anglosaského zkoumání: interakce vědy s náboženstvím a politickou mocí	30
4.2	Vlna vědeckého zájmu o Čaitanju přináší revizi předchozích postojů	37
5	Příčiny úspěchu Čaitanjoy mise	41
5.1	Je ISKCON přenesením tradice anebo úpravou pro Západ?	41
5.2	Krise západní společnosti a čaitanjovská řešení	47
5.2.1	Politické otřesy ve Spojených státech šedesátých let	47
5.2.2	Konzumní společnost nenabízí smysluplný život, jistotu a dobré vedení.	50
5.2.3	Odpovědi, které nenašli mladí Američané v liberálních církvích	52
6	Závěr	56
7	Seznam použitých pramenů a literatury	60
8	Přílohy	66