

# Vznik a formovanie hnutia Haré Krišna v kontexte modernity, kolonializmu a orientalistiky

MATEJ KARÁSEK

KATEDRA ETNOLÓGIE A MIMOEURÓPSKÝCH ŠTÚDIÍ,  
FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY SV. CYRILA A METODA, TRNAVA

The author attempts to explain the origins of the Hare Krishna movement in the light of the discursive background of the modern reformations and definitions of (neo)Hinduism and Gaudiya Vaishnavism. The author argues that modernity, colonialism and the scientific interest of orientalists played crucial roles in the creation of the new definition of Gaudiya Vaishnavism and its expansion to the world in the form of the Hare Krishna movement. Furthermore, the article is concerned with the history of the Gaudiya Vaishnavism reforms, its mission to the West and the beginnings of the Hare Krishna movement.

*Key words: Hare Krishna, Gaudiya Vaishnavism, modernity, colonialism, orientalism*

## Úvod

Zámerom predloženého textu je oboznámiť slovenského čitateľa s kontextom témy, ktorej je v domácej akademickej diskusii zatiaľ venovaná len okrajová pozornosť. Napriek tomu, že viacero domácich vedných odborov do určitej miery reflektuje fenomén nových náboženských hnutí, z našej akademickej spisby sa o kontextoch vzniku či transmisie špecifických náboženských obsahov dozvedáme len mimoriadne vzácne (Deák, 2010). Výnimkou nie je ani pomerne výrazné, no do dôsledkov na Slovensku len málo poznané hnutie Haré Krišna. A práve z tejto pohľadnuty sme sa rozhodli napísať text, ktorý by osvetlil okolnosti vzniku tohto hnutia i rozšírenie špecifickej verzie gaudíjskeho višnuizmu<sup>1</sup> (ktorú toto hnutie prezentuje) za hranice Indie. Tomuto textu síce neprpisujeme v globálnom meradle nejaký obzvlášť objavný charakter, ale predkladáme ho najmä preto, aby sa aj

u nás tejto problematike venovala taká pozornosť, akú si zaslúži. Na nasledujúcich stranách sa pokúsime predostrieť jednu z možných interpretácií dejín reformácie a transformácie tradičného bengálskeho višnuizmu, ktoré ho v novej a pozmenenej podobe priviedli aj na Slovensko.

## **Orientalistika, kolonializmus, modernita a bengálska renesancia ako podmienky pre neohinduistickú misiu na Západ**

Pre bližšie osvetlenie historických i diskurzívnych kontextov súvisiacich so vznikom a celosvetovým rozšírením fenoménu hnutia Haré Krišna, musíme v prvom rade objasniť okolnosti, ktoré sprevádzali reinterpretáciu hinduizmu i transmisiiu jeho náboženských obsahov mimo Indiu.

Korene významných zmien, ktoré v indickej reli-

<sup>1</sup> Gaudíjsky alebo bengálsky višnuizmus je špecifickým druhom višnuizmu, do ktorého sa všeobecne zvonku i zvnútra radia aj príslušníci hnutia Haré Krišna. Pre túto odnož višnuizmu je príznačná osobnosť stredovekého svätca (či v chápaní týchto višnuistov Krišnovho avatáru) Čaitanju. V tomto texte sme sa rozhodli uprednostniť termín *gaudíjsky* višnuizmus, nakoľko v samotnom Bengálsku jestvovalo i vznikalo viacero rôznych višnuistických smerov. Názov gaudíjsky višnuizmus vychádza z pomenovania stredovekého regiónu Gauda v Bengálsku, kde sa tento druh višnuizmu formoval.

giozite nastali, možno hľadať od doby, kedy sa v Indii presadil britský mocenský vplyv. Dozaista nie je ve-  
cou náhody, že britská koloniálna správa bola mimo-  
riadne prajná vedeckému záujmu o Indiu i jej kul-  
túrne a náboženské dedičstvo. Podpora vedeckého  
bádania a zakladanie vzdelávacích inštitúcií, v ktorých  
sa podľa britského edukačného modelu vyškolo-  
vali príslušníci vyšších indických vrstiev, so sebou  
zkrátka priniesla i nové pohľady na Indiu a hinduiz-  
mus zo strany domácich absolventov týchto škôl.

Náhodná nie je ani skutočnosť, že tomuto novému  
nazeraniu podrobili Indiu so všetkým, čo jej prináleží,  
práve príslušníci vyšších indických sociálnych vrstiev,  
ktorí mali potenciál efektívnej kompatibility s brit-  
ským systémom spravovania Indie. Na túto logiku ne-  
priamo poukazuje i fakt, že mnohí z najvýznamnejších  
sociálnych a náboženských reformátorov 19. storočia  
pochádzali z Bengálska, či jeho hlavného mesta Kal-  
katy, ktorá bola centrom britskej koloniálnej admini-  
stratívy Indie. Príčinou nástupu nových indických elít  
však neboli len pragmatické pohnútky, ktorých záme-  
rom bolo vytvoriť vzdelávacie inštitúcie<sup>2</sup>, ktoré mali  
podľa britského systému vyškoliť domácu elitu s pers-  
pektívou jej budúcej produktívnej spolupráce s Britmi,  
ale aj orientalistická fascinácia Európanov, ktorí v Indii  
nachádzali degenerované a úpadkové pozostatky niek-  
dajšej veľkolepej civilizácie. Podľa Milana Fujdu pred-  
stavoval britský orientalistický diskurz istú reaktua-  
lizáciu mýtu o zlatom veku, ktorú sprevádzala  
neschopnosť osvietenského humanizmu uznať za  
plnohodnotne ľudské to, čo sa mu javilo ako vyslovene  
„nerozumné“ (Fujda, 2010: 81).

Takúto intelektuálnu „archeológiu“, cez ktorú sa  
(nielen) osvietenské orientalistické myslenie snažilo  
prekopať cez nánosy orientálnej špiny, zmätku a po-  
klesnutej kultúry i morálky až k lesku dávnych vysní-  
vaných ríš a civilizácii, nazývame *európskou orientálnou  
renesanciou*. Tá bola v mnohých smeroch predohrou  
k prehodnoteniu vlastnej kultúry zo strany bengál-  
skych elít, ktoré vošlo do histórie pod názvom *ben-  
gálska renesancia*.

Európske odhaľovanie zašlej slávy Orientu sa roz-  
vetvilo do dvoch línií, pričom jedna sa stala súčasťou  
agendy európskych akademikov a tá druhá zasa inš-  
piráciou západnej ezoteriky (Fujda, 2010: 83).

Hoci korene orientálnej renesancie siahajú do 18.  
storočia, jej dôsledky sa naplno prejavili až v storočí  
nasledujúcom. Práve toto storočie bolo vďaka zabeh-  
nutiu nových foriem ekonomickej produkcie, admini-  
stratívy i vzdelávacieho systému pravou chvíľou  
i pre rozvoj nových bengálskych elít, ktoré sa prihlá-

sili o slovo, aby reformovali indickú spoločnosť, kul-  
túru i náboženstvo. Britské vzdelávacie ustanovizne  
boli živnou pôdou pre paradigmatické prieniky Indie  
a dobového európskeho osvietenstva reprezentova-  
ného Britmi, pričom sa hybridizovaná verzia takéhoto  
prelínania, či intelektuálneho eklekticismu stala nie-  
len argumentačným palivom „mladých Bengálcov“  
alebo bengálskej inteligencie - *bhadralóku* pre refor-  
máciu indickej spoločnosti či hinduizmu, ale vytvo-  
rila i nevyhnutné podmienky pre hinduistickú misiu  
na Západ.

Na základe smerov, v ktorých sa mala indická spo-  
ločnosť, kultúra či náboženstvo reformovať, by sme  
mohli názory bengálskych elít v období bengálskej re-  
nesancie rozdeliť do troch skupín.

Prvá skupina sa sústreďovala okolo významnej  
osobnosti menom Rám Móhan Ráj (1772 – 1833),  
ktorý propagoval úplnú reformáciu hinduizmu (vďaka  
čomu si vyslúžil odpor mnohých ortodoxnejších  
hinduistov, ktorého pre jeho eklekticismus nezriedka  
považovali za odpadlíka od hinduizmu, či dokonca  
kresťana). Rám Móhan Ráj sa okrem iného usiloval  
aj o zákaz *satí* (upaľovanie vdov spolu s mŕtvymi man-  
želmi), no nezľakol sa ani tak odvážnych vízií, ako  
bolo zrušenie kastového systému.

Druhá skupina, ktorej hlasom bol aj bengálsky viš-  
nuista Bankimčandra Čattopádhjáj (1838 – 1894) na-  
vrhovala liberálnejšiu interpretáciu mýtov a filozofic-  
kých systémov hinduizmu, avšak bez toho, aby boli  
narušené jeho formy a externé symboly. Čo sa však  
Bankimčandru týka, sám sa pod vplyvom európskeho  
morálneho vkusu snažil z Krišnovho života odstrániť  
jeho erotické zábavy, ktoré prežíval s vrindávanskými  
*gópiami*. Do tejto druhej skupiny by sme mohli zaradiť  
aj slávneho Rámkrišnu Paramhamsu, ktorého žiak  
Svámí Vivékánanda bol prvým skutočne úspešným  
misionárom (neo)hinduizmu na Západe a zakladate-  
ľom vplyvnej a dôležitej náboženskej organizácie  
*Rámakrišna Math*, ktorej názov sa cez angličtinu pre-  
kladá ako Rámakrišnova misia. Rámakrišnovo uče-  
nie, či možno skôr Vivékánandova interpretácia uče-  
nia svojho gurua, ktorá nijako výrazne nevyčnievala  
z intelektuálnej klímy *bhadralóku*, sa nieslo v duchu  
chápania hinduizmu ako univerzálneho a tolerant-  
ného náboženstva, ktorého hlavnou úlohou je služba  
ľudstvu.

Tretia skupina sa orientovala najmä okolo *bráhman-  
ských* lídrov, ako boli Dajánanda Sarasvatí (1824 –  
1883) či Bengálec Rádžnárájan Basu (1826 – 1899),  
ktorí taktiež v priamej zhode s názorovými modelmi  
orientálnej renesancie považovali indickú kultúru za

2 V tomto bode zohralo dôležitú rolu napríklad výskumné orientalistické stredisko vo Ford Wiliam, *Hindu College of Calcutta* či *Asiatic Society of Bengal*, ktorú založil britský generálny guvernér Warren Hastings. Hastings bol nadšeným podporovateľom orientalistického bádania v Indii a zrejme bol prvým Britom, ktorý zdôrazňoval potrebu akulturácie Indov v mene ich efektívnej spolupráce s impériom (Pozri Fujda, 2010: 72).

upadnutý pozostatok niekdajšej veľkolepej dávnej Indie. Nositeľmi tejto vznešenej kultúry mali byť Árjovia a hinduisti boli ich zdegenerovaní potomkovia, pričom skutočný árijsko-hinduistický kult nachádzali *bráhmanskí* sympatizanti takýchto názorov v *bráhmанизme*. Krédom tejto skupiny sa teda stal árijský revivalizmus (Chakravarty, 1985: 402-403; Zbavitel, 1993: 78-86).

Ak by sme vzali do úvahy Smelserovu definíciu náboženského revivalizmu, v istom zmysle by sme mohli posledné dve vymenované skupiny označiť ako revivalistické. Smelser totiž o náboženskom revivalizme píše: „*Revivalizmus používame ako termín, ktorý zahŕňa entuziastickú redefiníciu náboženských metód, ale nehlása zmenu základných náboženských hodnôt*“ (Bharati, 1970: 268).

Síce veľmi špecifickú, no významnú rolu v hinduistickom revivalizme zohral v bengálskom *bhadralóku* aj višnuistický prvok. Ramakant Chakravarty uvádza, že v druhej polovici 19. storočia boli takmer všetci noví boháči višnuistami (Chakravarty, 1985: 387). Práve táto okolnosť nepoznačila len spôsob argumentácie hinduistickej apologetiky (či možno by sme dokonca v istých ohľadoch mohli naozaj hovoriť aj o jej špecifických višnuistických modeloch), ale predznačila aj cestu, ktorou sa začal uberať samotný (prinajmenšom bengálsky) višnuizmus. Napriek tomu, že 19. storočie znamenalo obrovský stimul pre opätovný rozmach bengálskeho višnuizmu, bengálski višnuisti ostali, snáď aj trochu prekvapivo aspoň z hľadiska sociálnych otázok, v konzervatívnejšej pozícii a neboli schopní s úspechom spustiť sociálnu a náboženskú reformu. Podľa Ramakanta Chakravartyho sa teda i širšie masy bengálskych višnuistov stavali konzervatívne podľa vzoru nových boháčov, ktorých sociálny status sa zvyšoval vďaka ich ekonomickému úspechu a nezriedka mohol byť oveľa vyšší než ten, ktorý by mal prináležať kaste, ku ktorej patrili<sup>3</sup>. Ako Chakravarty píše: „*Gaudíjsky višnuizmus bol odlišnou tvárou hinduistickej ortodoxie*“ (Chakravarty, 1985: 389). Hoci sa z istých uhlov pohľadu naozaj môžu stanoviská bengálskeho višnuizmu javiť ako sociálne konzervatívne, neznamená to ešte, že by boli imúnne voči britským kultúrnym a intelektuálnym vplyvom, či dokonca voči modernite. Naopak, višnuistické elity sa pružne vyrovnávali s novými paradigmami, s ktorými sa zoznámili počas svojich štúdií na britských školách a snažili sa ich zobrať do úvahy pri svojich interpretáciách višnuizmu. Výpovedný príklad takejto hybridizácie paradigiem nám ponúkol prominentný bengálsky višnuista Bhaktivinód Thá-

kur<sup>4</sup> (1838 – 1914), ktorý – zrejme inšpirovaný Darwinovou evolučnou teóriou – tvrdil, že Višnu sa zjavuje na každom stupni evolúcie v zodpovedajúcom avatáre (Chakravarty, 1985: 397). V zhode s evolucionistami obľúbeným vytyčovaním vývojových štádií vymedzil aj Bhaktivinód Thákur štyri etapy vývoja civilizácie: *primitívnu, vedecko-technologickú, etickú a devocionálnu*. Každá z týchto vývojových ér sa podľa neho vyznačuje príslušným spôsobom uctievania Boha. Presvedčenie o rôznych spôsoboch uctievania je akosi evolucionistickou verziou klasickej hinduistickej predstavy o *jugach*, vekoch ľudstva a náležitých postupoch dávania obetí či uctievania božstiev.

Britské vzdelanie a výchova zrejme podmienili aj výber tých aspektov tradičného višnuizmu, ktoré boli uprednostňované, prípadne marginalizované zo strany višnuistického *bhadralóku*. Ten mal navyše vďaka svojej pozícii v rámci koloniálnej správy nielen vplyvné postavenie, ale i prostriedky na to, aby mohol svoje videnie višnuizmu považovať za jeho bernú mincu a do veľkej miery tak určovať smery, ktorými sa mal višnuizmus uberať.

Výber preferovaných a marginalizovaných prvkov sa významne prejavil aj na teologickej stránke bengálskeho višnuizmu. Súčasťou Krišnovho kultu je aj učenie o *bhávach*, náladách, s akými má byť Krišna uctievaný. V závislosti od stupňa duchovného rozvoja môže jedinec ku Krišnovi pristupovať napríklad ako jeho služobník, priateľ, súrodenec či rodič, pričom najvyšší stupeň je vzťah milenecký, ktorý ku Krišnovi pestovali jeho *gópie* (Dimock, 1989; Brooks, 1992; Fárek, 2008). Akiste aj pod vplyvom implementácie kresťanských morálnych noriem však prominentní bengálski višnuisti (ako napríklad už spomenutý Bankimčandra Čattopadjája) začali Krišnov erotický rozmer zámerne zatláčať až za okraj svojej pozornosti.

A naopak, vďaka šíreniu médií z Kalkaty a veľkých mestských centier Bengálska sa višnuistický ideál demokratizoval a následkom tejto demokratizácie sa zdôrazňoval priateľský alebo súrodenecký vzťah ku Krišnovi (Chakravarty, 1985: 399). Na strane druhej považovali mnohí mestskí višnuisti za príčinu heréz najmä britské“ zavádzanie poznania, liberálnych sentimentov a kresťanskej pravdy do komunity“ (Chakravarty, 1985: 391).

*Bhadralók* reagoval i na ďalšiu výzvu moderny, ktorou bolo všeobecné šírenie gramotnosti obyvateľstva, čo v indickom kontexte znamenalo uskutočnenie orientalistického a kolonialistického projektu, anticipovaného už Warrenom Hastingsom. Cieľom projektu bola kodifikácia a štandardizácia živých indic-

3 Príkladom by mohli byť obchodníci a remeselníci tzv. *zamíndárovia*, ktorí si prostredníctvom majetku rôznymi spôsobmi zabezpečovali i postup v kastevej stratifikácii.

4 Narodený ako Kedarnáth Datta.

kých jazykov, ale aj šírenie gramotnosti a vzdelanosti v podstate výlučne medzi novými elitami. Gramotnosť a vzdelanie na britský spôsob bolo pre nové elity rozhodujúcou vstupenkou k ekonomickému i kultúrnemu kapitálu a vďaka styku s Britmi si takto vyškolení Bengálci zabezpečili vplyv na formovanie modernej Indie (Fujda, 2010: 104, 107).

Takže sa dá povedať, že si bengálsky *bhadralók* získal vďaka rozkvitajúcemu tlačiarenskému priemyslu, generalizácii literárnej kultúry i úzkym kontaktom s Britmi a lepšiemu porozumeniu britským kultúrnym modelom i intelektuálnym paradigmám istú výhradnosť prístupu k tvorbe a šíreniu nových textov, a tie boli zase exkluzívnym prostriedkom pre reinterpretácie či nové definície hinduizmu, ktoré navyše mohli byť nezriedka legitimizované vysokým stupňom sociálnej prestíže ich autorov, ako aj ich prepájaním s vedeckými diskurzmi mocensky úspešnejšieho Západu.

Netreba však zabúdať ani na to, že orientalistický projekt nemal v pláne len nastolenie britského modelu vzdelávania pre vybranú skupinu ľudí. V zhode s orientalistickým diskurzom sa snažil Indiu obrodíť aj odhaľovaním jej vlastného dedičstva, ktorého najautentickejšiu podobu nachádzal v najstarších a v klasických textoch ako boli védy či upanišády. Tie boli podľa vtedajších orientalistov základom náboženstva a autentickým hinduizmom (Fujda, 2010: 106).

Aby sme sa však ešte na okamih vrátili k problematike tlačeneho slova, dodajme, že aj višnuisti si boli dobre vedomí obrovskej hodnoty tlače, čomu nenasvedčuje iba časopis *Sadžžanatosaní* založený Bhaktivinódom Thákurom, ale i publikovanie višnuistických manuskriptov, ktorými sa preslávila skupina vydavateľov zo severnej Kalkaty známa ako *Batatala publishers* (Chakravarty, 1985: 392-3). Niektoré vydavateľstvá sa zase sústredili na vydávanie višnuistických brožúr a literatúry, ktorými zásobovali bengálsky vidiek a tým rozširovali svoje obrodenecké názory a svoje chápanie hinduizmu medzi široké vidiecke masy.

Bez ohľadu na to, kam sa v rámci hinduizmu jednotlivé náboženské skupiny *bhadralóku* hlásili, je zrejmé, že svojimi vydavateľskými aktivitami obrali brahmanov o ich výsadnépostavenie pri interpretácii náboženských textov a prístup k náboženskému poznaniu bol zrazu vytrhnutý zo svojho kastového kontextu. Ako píše Ramanujan: „*Tlač nahrádzajúca manuskripty na palmových listoch umožnila otvorený a egalitársky prístup k poznaniu bez ohľadu na kastu*“ (Ramanujan, 1990: 55).

Bengálska renesancia ako obdobie určitej synchronizácie hinduistickej tradície so západnou vedou a svetonázorom, obdobie rozmachu tlačenej médií

(i rastúcich možností širších mas týmto médiám porozumieť), ako i nástupu novej elity, je podľa nášho názoru i érou nástupu novej (neo)hinduistickej náboženskej autority. Jej sila okrem iného tkvela v mimoriadne efektívnej kombinácii či hybridizácii indických náboženských, kolonialistických, orientalistických a osvietensko-sekularizačných paradigmat. Hoci je úsilie o sociálnu reformu tradičnou súčasťou rôznych náboženských hnutí Indie, k ich zásadnému úspechu do časov bengálskej renesancie chýbala tá súhra dejinných okolností, ktorú do Indie doviezli Briti, a ktorá ich v konečnom dôsledku i do Indie dostala a na istý čas v nej udržala. Briti dodali bráhmanským vrstvám výbavu, s ktorou síce bude i naďalej možné byť náboženskou i sociálnou autoritou, ale súčasne sa bude v prípade potreby dať k téme náboženskej i sociálnej vyjadrovať aj oddelene. Navyše sa tak bude dať robiť aj s argumentačnou podporou privilegovaného vedeckého poznania tých, ktorí sa na jeho základe stali v Indii nadradenými (a to isté možno povedať i o vyšších vrstvách indickej spoločnosti z radov *bhadralóku*, ktoré k bráhmanskej kaste ani nemuseli patriť). Možnosť vzájomného oddeľovania či spájania tém náboženských a sociálnych v závislosti od potreby a situácie nielenže urobila z mysliteľov a rečníkov *bhadralóku* hrdinov, ale zároveň bola zbraňou, ktorá Britov z Indie napokon vyhnala. Nedokonalosť britského postupu spočívala v tom, že prostriedkom, ktorý mal Britom zaistiť pevnejšiu pôdu pod nohami, bola určitá vrstva ľudí pochádzajúca z istého kultúrneho a paradigmatického prostredia a vízia o „pobritštení“ týchto vrstiev z radov domáceho obyvateľstva sa Britom v konečnom dôsledku vypomstila. Výsledným efektom totiž nebol tmavší Angličan s bezchybnou znalosťou niektorého indického jazyka, indickej mentality, kultúrnych reálií a sociálnych nuáns, lež skôr kultúrne a paradigmaticky hybridizovaný a eklektický Bengálec, ktorého eklekticismus nemusel nutne spočívať v situačnom vytváraní koherentného náboženského systému z rôznorodých ba protichodných prvkov (dovolíme si tvrdiť, že v tomto zmysle moderna v Indii nehrá žiadnu rolu). Tento eklekticismus totiž mohol tkvieť práve vo vytváraní akéhokoľvek koherentného systému z rôznorodých paradigmat a diskurzov, pre ktorých synchronizáciu nie je prekážkou ani taká zvláštnosť, ako je byť nábožensko-sociálny a súčasne byť náboženský alebo sociálny. Ak sa teda táto skutočnosť naozaj aspoň v malej miere podieľala na konečnom páde britského domínia v Indii, tak sa Britmi pozdvihnutá zbraň obrátila voči Britom samotným len do tej miery, do ktorej sa nazdávali, že sa im podarí vo vybranej skupine ľudí eliminovať indický kultúrny a paradigmatický prvok. V skutočnosti to teda nebol britský prvok, ktorý sa

napokon proti Britom otočil, ale kombinácia prvku britského s indickým<sup>5</sup>. Hatcherov „agresívny inkluzivizmus“ osvietenstvom podmienenej indickej ekletickej modernity (Hatcher, 1999: 36) sa potom logicky nemusí zastaviť ani pred absorbovaním sekularizačnej rétoriky do jazyka náboženských reformátorov. Synchronizácia či hybridizácia britských a indických paradigmatických prvkov môže byť onou výslednou treťou štrukturalistickou kvalitou, vznikajúcou zo vzťahu medzi dvoma nezmieriteľne protikladnými a protirečivými prvkami, ktorá ich protikladnosť a protirečivosť zmiernuje. A práve toto zmiernenie nezriedka protichodných prvkov bolo esom v rukáve *bhadralóku*.

Takisto sa na základe takejto hybridizácie paradigiem stali mnohí „mladí Bengálci“ novými náboženskými autoritami, nakoľko novým spôsobom nadviazali na tradičnú indickú látku a vytvorili nový typ indického *sádhua*:<sup>6</sup>

*„Je to bez všetkých pochybností práve anglicky hovoriaci sádhua, kto musí byť stredobodom pozornosti renesancie, a kto sa stáva hlavným formulátorom jej apologetiky. Indickí i okcidentálni antropológovia na to používajú výrazy ako „sanskrtizácia“, „hinduizácia“, „westernizácia“. Philip Singer nedávno navrhol iný termín, či už ako dodatok k tejto sérii heuristickej nomenklatúry, alebo možno preto, aby pojmy nahradil či redukoval základnejšou témou: volá tento proces sádhuaizáciou. Súhlasím so Singerovou hlavnou tézou, že mnoho snáh o znovuzískanie hinduistických koreňov predpokladá „vedeckého“ sádhua ako aktuálne a domnelé ťažisko pre tieto snahy. Sádhua či už ako pútnik, alebo žijúci v ašrame ako full time náboženský špecialista a expert v meditácii ponúkajúcej spasenie i ako náprotivok ritualistického špecialistu dedičného bráhmána, ktorý okrem role obetného baránka hrá v renesancii iba bezvýznamnú úlohu, je teda samozrejme pri kor-*

*midle. Oficiálne sú moderní Indovia rúzne proti sádhuom ako agentom spiatocníctva a „poverčivosti“. (...) Skutočne, moderní hinduisti neuznávajú „staromódnych“, anglicky nehovoriacich, putujúcich alebo k ašramu priviazaných sádhuov, ktorí neprispievajú k modernému životu. Staromódni, parazitickí sádhuovia sú ortodoxní bez ohľadu na to, či sú chudobní a teologicky nevzdelaní, alebo sú mahánti, manalešárovia (opáti), alebo iní eklektici so značným bohatstvom alebo veľkým skripturálnym poznaním. Všetky „modernity“ otvorene alebo skryto obdivujú a uctievať „vedeckého“, „moderného“ muža, ktorý sa odieva do monastických rób. (...)“*

(Bharati, 1970: 278)

A „prototypom“ takéhoto nového sádhua bol už spomínaný žiak Rámakrišnu Paramhamsu a dieťa kasty *kájasthov*, Svámí Vivékánanda, ktorý skrze prizmu západnej orientalistickej diskurzivity skĺbil dovedna indické náboženské, filozofické a kultúrne paradigmy s filozofickými, vedeckými, kultúrnymi a do istej miery i náboženskými paradigmami Západu. Vďaka tejto skutočnosti tak Vivékánanda dosiahol isté kultúrne predpochopenie jeho učenia v radoch svojich západných recipientov a otvoril tak dvere misii takto upraveného hinduizmu smerom na Západ.

Jeho koncepcia hinduizmu ako univerzálneho náboženstva, ktoré je učebnicou tolerancie (jedným dychom zdôrazňujúc unikátnu a dôležitú úlohu všetkých náboženstiev, ktoré sú rôznymi cestami k dosiahnutiu rovnakého cieľa), bola už počas jeho prvej cesty mimo Indiu korunovaná úspechom. Ten zožal prednáškou na pôde Parlamentu náboženstiev, ktorý sa konal pri príležitosti Svetovej výstavy v Chicagu v roku 1893 (Raychaudhuri, 1988: 256). Hoci cesty mimo Indiu pred Vivékánandom podnikli aj iní náboženski reformátori (azda najvýznamnejší z nich je už spomenutý zakladateľ spoločnosti Bráhmasa-

5 Napriek tomu, že čítanie týchto riadkov môže v čitateľovi asociovať stereotypnú predstavu sympaticky žiarivých momentov indickej histórie, ako bol možno taktiež hybridizovane nenásilný Gándhího odpor voči Britom, treba vysloviť podozrenie, že podobné symptómy a princípy situačného spájania či oddeľovania náboženského a sociálneho – odhliadnuc od geopolitických plánov Indiu opúšťajúcej Veľkej Británie – mohli sprevádzať i realizáciu humanitárnych katastrof súvisiacich s oddelením Pakistanu či Bangladéšu po dekolonizácii Indie. V modernom svete sa hľadajúci multikultúrny a multietnický indický štát so svojim štátnym krédom „Jednota v diverzite“ zrazu fragmentoval a do svojich fragmentov vypudil milióny svojich muslimov. Hoci stále nedokážeme súhlasiť s Petrom van der Veerom, ktorý tvrdí, že náboženský nacionalizmus je špecifickou doménou Južnej Ázie (van der Veer, 1994), nakoľko sa nazdávame, že náboženstvo môže v podstate kdekoľvek slúžiť ako etno-identifikačný faktor, a to platí zrejme obzvlášť vo fragmentujúcich sa multietnických celkoch (dobrým príkladom by mohli byť muslimskí obyvatelia bývalej Juhoslávie), môžeme pripustiť, že hoci podoba kreovania a artikulácie juhoázijského náboženského nacionalizmu nie je unikátna, ale istotne je do veľkej miery špecifická v zmysle prieniku dovezenej (a v istom zmysle sociálnej i sekulárnej) nacionalistickej paradigmy i v zmysle potenciálnej súbežnosti módo, o ktorých píšeme v hlavnom texte. Súbežnosť protichodných módo však nie je v kontexte artikulácie motívov a legitimizácií skupinového konfliktu ojedinelým javom a Jacobsonov štrukturalistický koncept paradigmatických opozícií dvoch jazykových osí sa dá v tejto súvislosti vysvetliť situáciou, teda voľbou módu na základe smeru, ku ktorému sa chystáme prehovoriť. Ak budeme prehovárať k vonkajšiemu svetu, môžeme hovoriť o „Jednote“ a jednej sekularizovanej spoločnosti, ak budeme vystupovať voči skupine, ktorú reprezentujeme, môžeme uprednostňovať náboženskú alebo nábožensko-sociálnu/nacionalistickú rétoriku diverzity. O orientalistickej diskurzite a rôznych druhoch rétorík voči Západu a voči antagonistickým susedným štátom v krajinách Balkánu pojednáva podnetná štúdia od Rastka Močnika (1998).

6 Výraz *sádhua* označuje osobu, ktorá sa rozhodla z náboženských pohnútok prežiť svoj život v askéze a v odriekaní. Niektorí sádhuovia žijú v „kláštorech“, iní nepretržite putujú.

mádz, Rám Móhan Ráj)), ovácie, ktoré po svojej prednáške o hinduizme zožal Svámí Vivékánanda, dosiaľ nemali obdobu. Okamžite z neho urobili jednu z najvýraznejších osobností Parlamentu náboženstiev a zabezpečili mu i ďalšie misijné cesty naprieč USA, Veľkou Britániou a Francúzskom. Netrvalo dlho a jeho osobité pretlmočenie Védánty i učenia svojho gurua Svámího Rámakrišnu si v týchto krajinách čoskoro našlo svojich zapálených nasledovníkov. A nová interpretácia hinduizmu, selektívnosť indickej náboženskej prvkov a na druhej strane „agresívny inkluzivizmus“, znalosť západných paradigiem i kresťanstva a interiorizácia orientalistických diskurzov o Indii, boli nevyhnutnými „prísadami“ do taviaceho kotla, kde sa pripravoval Vivékánandov triumf.

Povýšenie hinduizmu na stupeň „univerzálneho náboženstva“ a jeho zrovnoprávnenie s ostatnými náboženstvami (a hlavne s kresťanstvom) si však vyžadovalo mnohé zmeny. Škála týchto zmien sa začínala nutnosťou vyrovnáť sa s napätím, ktoré pretrvávalo medzi mnohými tradíciami a smermi v rámci hinduizmu a končila odstránením takých aspektov hinduizmu zo svojho poslania, o ktorých Vivékánanda vedel, že západnému publiku dozaista nebudú pochuti. Dôslednosť, s ktorou to Vivékánanda činil, sa nezastavila dokonca ani pred ikonografiou hrozivej bohyně Káli, ktorá bola pre jeho gurua Rámakrišnu konečným cieľom všetkých náboženských snažení. No ani excentrické a hranice prekračujúce správanie Rámakrišnu, ktorý sa obliekol a jedol ako muslim, či jeho občasné zázračné menštruácie z kožných pórov, už nebolo súčasťou agendy Vivékánandovej „neo-védánty“ (Copeman, Ikegame, 2012: 310).

A táto neo-védánta v skutočnosti takisto nebola darom Indie ostatnému svetu, lež skôr výsledkom predošlých interakcií medzi Indiou a Západom, kedy sa romantická orientalistická imagológia mystickej alebo spirituálnej Indie stala súčasťou sebedomia moderných Indov (Copeman, Ikegame, 2012: 310-311).

Lenže k tomuto sebedomiu ešte väčšmi prispel hrdinský návrat Vivékánandu naspäť do vlasti a najmä „suvénír“, ktorý si zo svojich početných ciest po Amerike a Európe priniesol, ktorým bolo tak nedostatkové uznanie podceňovanej a opovrhovanej orientálnej Indie zo strany superiorného Západu. Vivékánandov „pozápadný“ a od mnohých indických kontextov oslobodený<sup>7</sup> variant hinduizmu si touto cestou získal uznanie a nasledovníkov i vo vlastnej

domovine a to i napriek tomu, že v mnohých smeroch veľmi radikálne transformoval jeho tradičné interpretačné rámce<sup>8</sup>. Zrejme nebudeme veľmi preháňať ak vyhlásime, že Vivékánandov diskurz o hinduizme, pôvodne dizajnovaný pre západného recipienta, sa stal základom súčasnej percepcie hinduizmu nielen v okolitom svete, ale aj v Indii samotnej.

Slávny indológ rakúskeho pôvodu Leopold Fischer (ktorý je však vďaka svojej tantrickej iniciácii skôr známy pod menom Agehananda Bharati) takýto proces pomerne vtipne pomenúva ako „pizza efekt“, nakoľko v ňom nachádza paralelu s pizzou, ktorá sprvoti pozostávala iba z pečeného cesta bez akýchkoľvek prísad. Týmito prísadami bola pizza ochutená až talianskymi emigrantmi v USA a takto ozdobená sa po prvej svetovej vojne dostala naspäť do Talianska, kde sa stala národným jedlom (Bharati, 1970: 273).

Zdá sa však, že podobný pizza efekt môžeme v mnohých smeroch pozorovať i v špecifickej situácii transformovania tradície a interpretačných modelov bengálskeho višnuizmu. Tieto procesy predchádzali jeho vývozu za hranice Indie, akulturácii indických náboženských i kultúrnych prvkov v neindickom prostredí a jeho ďalšiemu „ochuteniu“ o západné ingrediencie. A v neposlednom rade i jeho následnému spätnému vývozu do Indie a nadšenej „konzumácii“ davmi súčasnej, a hlavne modernej, a v nejednom ohľade i „westernizovanej“ indickej strednej triedy.

### Misia gaudíjskeho višnuizmu na Západ

Situácia gaudíjskeho višnuizmu počas bengálskej renesancie bola v porovnaní s oveľa inkluzívnejšími a eklektickejšími nábožensko-filozofickými prúdmi (ako bola napríklad Vivékánandova v zásade monisticky *advaitínska* interpretácia *védánty*) po mnohých stránkach špecifická. Hoci, ako sme si už vyššie ukázali, ani bengálska višnuistická elita nebola voči západným paradigmám, orientalistickej diskurzite ani modernite imúnna a hojne ich využívala pre nové definovanie svojho náboženstva. Dualistická (*dvaitínska*) orientácia sústredená okolo konkrétneho, osobného a najvyššieho božstva ju zároveň logicky nútila si držať istý odstup od radikálneho inkluzivizmu, ktorý stieral hranice medzi jednotlivými indickými tradíciami, ba i svetovými náboženstvami. Zameranosť na konkrétnu *Najvyššiu božskú osobnosť*, ktorá má konkrétne meno, podobu a viažu sa k nej

<sup>7</sup> Spomeňme ešte na dôvažok Ramanujana, ktorý nachádza modernitu v Indii aj vďaka prechádzaniu z typicky indického „kontextuálne senzitivného“ vnímania sveta na *context free* model (Ramanujan, 1990).

<sup>8</sup> Túto taktiku zvolil i zakladateľ hnutia ISKCON Svámí Prabhupáda, ktorý sa podľa jeho oficiálneho životopisu spofahal na indickú tendenciu vo všetkom kopírovať obdivovaný Západ, a tak sa tam sám vydal, aby do Indie priviedol neindických višnuistov a v samotných Indoch obnovil záujem o višnuizmus (Satsvarúpa dása, 2007).

konkrétne tradície uctievania, dozaista višnuistom komplikovala aj dokazovanie univerzálneho potenciálu višnuizmu, a teda i pokusy o jeho misijné rozšírenie na Západ.

A napriek tomu, že prvé pokusy o export gaudíjskeho višnuizmu západným smerom sú približne rovnakého dáta ako slávna Vivékánandova misia, ani zďaleka sa v takej miere nezapísali do povedomia širšej verejnosti Západu. Myšlienka rozšíriť učenie gaudíjskeho višnuizmu do sveta je pripisovaná Bhaktisiddhántovi Sarasvatímu (synovi Bhaktivinóda Thákura), zakladateľovi formálnej organizácie gaudíjskych višnuistov, známej pod názvom *Gaudija Math and Mission*.

Bhaktisiddhántov otec, Bhaktivinód Thákur, bol jedným z klasických reprezentantov neohinduistického revivalizmu z radov *bhadralóku*. Svoje britské vzdelanie nadobudol na vyhlásenej *Hindu College of Calcutta* a pracoval ako zástupca sudcu na kalkatskom súde. Vo svojom metodickom prístupe k hinduizmu sa nijak zvlášť neodlišoval od jeho apologetických a revivalistických súčasníkov. Premýšľanie o náboženských otázkach nezriedka prispôboval požiadavkám modernej vedy, o čom svedčí napríklad jeho určenie Čaitanjovho rodiska (kde dal postaviť aj chrám), ktorého lokalizáciu argumentoval výskumom máp, záznamov a vládných dokumentov (Brooks, 1992: 85); jeho presadzovanie historickej metódy skúmania Bhágavatapurány, o ktorej navzdory tradícii tvrdil, že je z 10. storočia a nie z čias mýtického Vjásu spred piatich tisícročí; či skutočnosť, že védy (v zmysle tradície gaudíjskeho višnuizmu) nepovažoval za úplne bezchybné, zdôrazňujú dôležitú úlohu vlastnej skúsenosti čitateľa pri ich výklade (Fárek, 2008: 136-138). V určitých ohľadoch sa atmosféra doby podpísala aj pod jeho prístup k iným náboženským systémom, keď písal o troch štádiách duchovného vývoja, pričom posledné sa vyznačovalo schopnosťou odhliadnutia od rozdielov v náboženskej praxi a vnímania dobrých vlastností iných náboženských tradícií (Fárek, 2008: 136-138). Na opačnej strane však sám nedokázal prehliadnúť rozdielnosť v rámci vlastného náboženského smeru a snažil sa nájsť a revitalizovať autentický višnuizmus, nešetiac pritom kritikou voči širším masám pestujúcim jeho údajne degenerované formy. Využívaním tlače navyše vytvoril novú, virtuálnu komunitu višnuistov, ktorí neboli spo-

jení lokálnymi a „tradičnými“ sociálnymi väzbami, ale spájali ich predovšetkým tlačený text (Lužný-Fujda, 2010: 30-31). Obrovská úloha, ktorú bengálskemu višnuizmu do dnešných dní plní tlačené slovo i transformácia tradície, ku ktorej vďaka nemu prichádza, azda ani nemôže byť ilustrovaná lepším príkladom než tým, ktorý nám poskytol Bhaktivinódov syn Bhaktisiddhánta Sarasvatí (narodený ako Bimal Prasad). Pokračujúc v šľapajach svojho otca aj pri produkcii a šírení višnuistickej literatúry – interpretoval predaj kníh a časopisov ako tradičné žiadanie *sádhuov* o almužny, pretože jeho žiaci boli zväčša putujúci askéti, ktorí za predaný text žiadali príspevok. Bhaktisiddhánta Sarasvatí našiel oporu pre takýto prístup aj v tradičnom konceptuálnom aparáte višnuizmu, keď vysvetlil pojem *juktavairágya*<sup>9</sup> ako možnosť zapojiť čokoľvek do služieb Krišnovi. A tak Bhaktisiddhántovi (nezriedka i motorizovaní) askéti v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 20. storočia napriek tradícii (no s podporou tradičného konceptu) vyražali do indických veľkomiest a predávali tam časopisy a publikácie *Gaudija Mathu*<sup>10</sup> (Fárek, 2008: 47). Podobne sa dnes v ISKCON-e interpretuje pouličná distribúcia kníh vydaných touto organizáciou, ktorá je súčasťou *sadhány* (duchovnej cesty) a je nazývaná ako *samkírtan*. Tento predaj kníh je v hnutí chápaný ako pokračovanie *samkírtanových* sprievodov z čias najdôležitejšej osobnosti bengálskeho višnuizmu svätca Čaitanju, ktoré taktiež šíria *sväté meno*, no s tým rozdielom, že na jeho šírenie využívajú tlačené slovo.

Vráťme sa však ešte na niekoľko okamihov k prvým misijným snahám gaudíjskeho višnuizmu. Prvým misionárom bengálskeho višnuizmu do Európy a USA bol Prémánanda Bháratí (1857 – 1914), ktorý v cudzine síce žiaden valný úspech nezožal, no napriek tomu sa mu podarilo na višnuizmus „obrátiť“ istého amerického profesora Osmana, ktorý sa vo všeobecnosti považuje za prvého západného gaudíjskeho višnuistu. Len štyri roky po slávnom Vivékánandovom vystúpení v Chicagu založil Osman v roku 1897 organizáciu *Čaitanjasamádž*, ktorá združovala prvých amerických nadšencov Čaitanjovho učenia, pretlmočeného a sprostredkovaného *Gaudija Mathom* (Adhikary, 1995: 190).

Úspešnejšiu misiu inicioval Bhaktisiddhánta Sarasvatí<sup>11</sup> (1874 – 1937), ktorého víziou bolo naplniť Čaitanjovo proroctvo o tom, že sa bude *mahámantra* spie-

9 *Jukta* je služba Bohu a *vairágya* znamená odriekanie.

10 Takýmto askétom bol samotný Prabhupáda, ktorý predával časopisy *Back to Godhead*. Neskôr v duchu tejto metodiky zabrali väčšiu časť jeho kufra zbaleného do USA práve anglické preklady a komentáre Bhagavadgíty, prvých spevov Bhágavatapurány a viacero čísiel tohto časopisu (Satsvarúpa dás, 2007).

11 V súvislosti s Bhaktisiddhántom Sarasvatím je zaujímavá debata okolo jeho zasvätenia. *Díkšu* totiž prijal od *sannjásina* menom Gaurikišór dása. Podľa niektorých však k tomuto zasväteniu prišlo v Bhaktisiddhántovom sne, či podľa iných sa inicioval sám pred Gaurikišórovou fotografiou. Niektorí bývalí stúpenci ISKCON-u, ktorí týmto verziám Bhaktisiddhántovej iniciácie uverili, opustili ISKCON a vydali sa hľadať iných guruov. Ak by totiž tieto verzie boli pravdivé, znamenalo by to, že prišlo k prerušeniu *parampany*, priamej postupnosti guruov, v ktorej sa odovzdáva *pravé a autorizované* učenie, a teda do nej nepatrí *Gaudija Math* ani jeho neskorší potomok ISKCON (Brooks, 1989: 87).

vať v každom meste a dedine celého sveta. Bhaktisiddhánta v roku 1933 poslal do Británie skupinu členov Gaudíja Mathu vedenú prominentným Tridandi Svámím Pradip Tirtha Mahárádzom a Bon Mahárádzom, pričom druhý z menovaných mal v roku 1934 prednášku aj v hlavnom meste vtedajšej Československej republiky (Fárek, 2004: 32). Vďaka verejným prednáškam a diskusiám, ktoré v Británii táto skupina zorganizovala, si gaudíjsky višnuizmus zanedlho našiel prvých sympatizantov. Jednou z nich bola i slečna Daisy Cecilia Bowtell so svojou matkou, ktorá sa zakrátko stala Svámího žiačkou a bola zasvätená ako Šrímatí Vinódévaní dásía (podľa Adhikaryho verzie) po profesorovi Osmanovi i druhou višnuistkou Západu (Adhikary, 1995: 190). Hoci pre nás nie je až také dôležité určovanie poradia jednotlivcov, ktorí sa stali prvými západnými višnuistami, spomeňme, že mladej Daisy Bowtell ohrozuje pozíciu istý Krišna Préma, ktorý podľa Brooksa získal svoje nové meno iniciáciou priamo vo Vrindávane už v roku 1930 (Brooks, 1989: 98-100).

Čo je však podstatnejšie, Vinódévaní dásí sa rozhodla v Londýne založiť višnuistické centrum a zakúpila tu dom, ktorý venovala kalkatskému Gaudíja Mathu (Adhikary, 1995: 191). No ani toto centrum sa ešte nestalo miestom, z ktorého by vychádzali pozoruhodnejšie počty západných višnuistov a čas dosiať najúspešnejšieho apoštola gaudíjskeho višnuizmu mal ešte len nádiť.

### **Svámí Prabhupáda a založenie Medzinárodnej spoločnosti pre vedomie Krišnu**

Predohrou ku gaudíjskej misii s dosiaľ nebývalým úspechom malo byť prianie Bhaktisiddhántu Sarasvatího, aby jeho žiaci rozšírili *mahámantru*<sup>12</sup> a Čaitanjovo učenie do sveta.

Jedným z týchto žiakov bol i Abhaj Čaran Dé, ktorý sa v roku 1896 narodil do zbožnej kalkatskej višnuistickej rodiny. Mladý Abhaj sa dal na univerzitné štúdiá, počas ktorých ho uchvátilo Gándhího hnutie za nezávislosť. A tak sa v roku 1920 na konci svojich študentských časov v rámci rozšíreného bojkotu britských univerzitných diplomov rozhodol, že svoj diplom zo *Scottish Churches College* neprijme ani on. Abhaj sa po škole oženil a zamestnal sa vo farmaceutickej firme a neskôr si založil vlastnú prax. Výrazným momentom v jeho živote bolo stretnutie s vtedajšou vedúcou osobnosťou Gaudíja Mathu, Bhaktisiddhántom Sarasvatím, ktorý sa stal jeho guruom. V anglicky hovoriacom a s britskými reáliami oboznámenom Ab-

hajovi Bhaktisiddhánta dozaista videl potenciálne schopného apoštola čaitanjovského odkazu a už pri ich prvom stretnutí mu kládol na srdce potrebu tento odkaz šíriť ďalej do sveta. Slová, ktoré mu vraj vtedy povedal (aspoň tak, ako ich tlmočí jeho životopis od Satsvarúpu dása), dobre zapadajú do spoločenskej klímy vtedajšej Indie: „*Kto bude počúvať Čaitanjovo posolstvo? Sme závislou zemou. India sa najprv musí stať nezávislou. Ako môžeme šíriť indickú kultúru, keď sme pod britskou nadvládou?*“ (Satsvarúpa dás, 2007: 13).

Ako budúcnosť ukázala, po tom, čo India získala nezávislosť, práve neskoršie rozšírenie višnuizmu na Západ sa v Indii neraz vysvetľovalo ako protiútok, ktorým si tentoraz India išla podmaniť voľakedajších koloniálnych opresorov.

O nádejach, ktoré do Abhaja Bhaktisiddhánta vkladal, však svedčí aj úryvok z listu, ktorý mu adresoval: „*Som si celkom istý, že dokážeš naše myšlienky a argumenty vyložiť v angličtine ľuďom, ktorí nevedia po bengálsky ani po hindsky. Prospeje to nielen tebe, ale aj tvojim poslucháčom. Som presvedčený, že sa z teba môže stať veľmi dobrý anglický kazateľ*“ (Satsvarúpa dása, 2007: 17).

Lenže Abhaj bol príliš zaneprázdnený starostlivosťou o svoj podnik a svoju rodinu, a tak sa otázkam týkajúcich sa Gaudíja Mathu venoval iba v medziach, ktoré mu dovoľovali jeho povinnosti živiteľa rodiny a o tom, že by sa vydal na Západ šíriť bengálsky višnuizmus, zrejme nemal ani pomyslenia. Napriek tomu Abhaja v roku 1937 ranil Bhaktisiddhántov odchod z tohto sveta i rozpad Gaudíja Mathu, v ktorom sa po smrti charizmatického Bhaktisiddhántu rozpútal boj o moc a vyústil do fragmentácie tejto organizácie, v konečnom dôsledku pretrvávajúcej až dodnes.

Avšak ani po týchto udalostiach neostal Abhaj voči obrodeniu višnuizmu ľahostajný a v roku 1944 začal vydávať vlastný časopis *Back to Godhead*. Tiež začal pripravovať vlastný anglický preklad *Bhagavadgíty*, obohatený o jeho vlastné komentáre. Absolútny zlom v jeho životnej dráhe nastal až v roku 1956, kedy sa rozhodol prijať stav *sannyás*. Konečnému a definitívnemu rozhodnutiu mala údajne predchádzať v hnutí Haré Krišna legendárna a nemálo kuriózna historka viažuca sa k Abhajovej manželke, ktorá mala veľkú obľubu v popíjaní čaju. Pre túto slabosť mal ale jej manžel ako ortodoxný višnuista, vyhýbajúci sa akejkolvek intoxikácii vrátane konzumácie čaju, cibule alebo cesnaku, len pramálo pochopenia a počas dlhých rokov ich spoločného manželstva bola táto okolnosť trňom v Abhajovom oku. Jeho pohár trpezlivosti sa údajne preliat vo chvíli, keď sa stratil rukopis jeho anglického prekladu

12 Mahámantra je ústrednou mantrou gaudíjskych višnuistov a hnutia haré Krišna (Haré Krišna Haré Krišna Krišna Krišna Haré Haré Haré Ráma Haré Ráma Ráma Ráma Haré Haré).



*Bhágavatapurány*. Keď začal pátrať po príčinách tejto straty, zistil, že jeho žena rukopis predala a za utržené peniaze si k posedeniam s kamarátkami nakúpila čajové koláče. Ak je tento príbeh čo i len v malej miere pravdivý, dozaista treba uznať, že Abhajovo opustenie manželky a odchod do Vrindávanu bol nepochybne tou najmierumilovnejšou z možností...

Vo Vrindávane sa Abhaj uchýlil do malej kutice v priestoroch vyhláseného chrámu *Rádhá-Dámódara*, ktorého súčasťou sú aj hrobky dvoch zo šiestich vrindávanských *gósvámínov* či Čaitanjovho životopisca Krišnadása Kavirádža. Tu sa Abhaj vrhol do ďalšieho anglického prekladu a komentovania *Bhágavatapurány*. Zároveň formálne prijal *sannjás*, ktorý mu pri niesol nové meno, pod ktorým sa natrvalo zapísal do dejín bengálskeho višnuizmu i šírenia indických náboženských a filozofických obsahov do ostatného sveta. Abhaj Čaran Dé sa stal Abhajom Čaranárvindom Bhaktivédantom Svámím, všeobecne známym aj ako Svámí alebo Šríla Prabhupáda.<sup>13</sup>

No ako si už z predošlých riadkov možno domyslieť, v kutici vrindávanskeho chrámu sa Prabhupádov príbeh ešte nemal skončiť. Po niekoľkých rokoch strávených v „Krišnovom meste“ (a čiastočne i Dilí) sa takmer sedemdesiatročný starec rozhodol pre mimoriadne odvážny projekt, ktorý vzhľadom na jeho vek i chátrajúce zdravie azda ani nebolo možné uskutočniť. Svámí Prabhupáda sa vybral za Sumatí Mórárdží, riaditeľkou lodnej dopravnej spoločnosti *Scindia*, aby mu podarovala plavebný lístok na akúkoľvek loď smerujúcu do USA.

Bolo 13. augusta roku 1965, do *džanmaštamí*, sviatku narodenia Krišnu ostával jeden deň a od brehov kalkatského prístavu sa odrážala na vyše mesačnú plavbu nákladná loď *Džáladúta*. V tej lodi sedel i starší šesťdesiatdeväťročný muž a podľa jeho životopisu mal vo vrecku len štyridsať rupií a dvadsať dolárov s oficiálnym pozvaním od istého pennsylvánskeho podnikateľa indického pôvodu. V kufri mal nakladané rukopisy svojich anglických prekladov višnuistických textov s vrecúškom na višnuistický ruženec. A zrejme len veľmi málo tušil o svete, ktorému sa ponáhlal v ústrety a „kvetinovej revolúcii“, ktorá ho v tých časoch zachvacovala.

Keď 19. septembra 1965 *Džáladúti* konečne zakotvila v newyorskom prístave, na americkú pôdu z nej vystúpil Svámí Prabhupáda, neznámy muž vo zvláštnom *šaf-ranovom* oblečení, ktorý sa mal už v priebehu niekoľkých najbližších rokov stať otcom globálneho Hnutia pre vedomie Krišnu (Satsvarúpa dása, 2007: 40).

Akokoľvek pozoruhodný a dobrodružný je sužet Prabhupádovho príbehu, v tejto chvíli ho musíme narušiť celkom neromantickým upozornením na význačnú skutočnosť, že Prabhupáda (ako aj jeho misionárski predchodcovia) musel hinduistickú tradíciu transformovať už len z toho dôvodu, aby sa fyzicky dopravil do USA. V hinduistických tradíciách totiž *sannjásí* nesmie prekročiť oceán, a ak tak urobí, automaticky o svoj *sannjás* prichádza. A zrejme nie je veľkým prekvapením, že sa vďaka svojej zaoceánskej plavbe Prabhupáda ako *sannjási* u mnohých, a najmä vrindávanských višnuistov, zdiskreditoval.

Bez ohľadu na to, čo si o Prabhupádovej ceste mysleli ortodoxní a konzervatívni vrindávanskí višnuisti, jeho zjav i vystupovanie „džinna, ktorý práve vyskočil z Aladinovej lampy“, ako s orientálnou príchutou opisuje jeho životopisec (Satsvarúpa dása, 2007: 7), začalo zanedlho priťahovať prvých amerických mladých. Títo ľudia mali prevažne veľmi ďaleko od materialistických hodnôt a kresťanskej morálky strednej triedy Američanov, ktorú považovali za veľmi pokryteckú, a zároveň mali veľmi blízko kontrakultúre hippies a hľadaniu alternatív k strednému prúdu amerického životného štýlu. To, že Prabhupáda si zrejme ani nemohol vybrať príhodnejší čas pre svoju cestu do Spojených štátov, ktorými lomcovala kvetinová revolúcia či rastúci odpor verejnosti voči vojne vo Vietname, potvrdzujú aj naši informátori. Americká respondentka už niekoľko rokov žijúca vo Vrindávane, ktorá sa ešte k hnutiu stihla pripojiť a stretnúť so Svámím Prabhupádom na sklonku jeho života, svoju vtedajšiu náladu opisuje slovami, ktoré akoby kopírovali slová autorov mnohých textov týkajúcich sa tejto témy:

*„Bola som klasické dievča americkej strednej triedy a nenachádzala som žiaden zmysel v materialistických hodnotách svojich rodičov, ani v pokryteckom kresťanstve. Tak ako mnohí moji rovesníci, som aj ja hľadala nové cesty prostredníctvom drog. A potom som spoznala hnutie Haré Krišna a Prabhupádu. Bol tak charismatický, išla z neho taká milosť, a takmer okamžite som pochopila, že toto je presne to, čo som hľadala.“* (Ž., 63 r.)

Je zvláštnosťou, že sa k Prabhupádovi, ktorý ortodoxne odmietal akúkoľvek intoxikáciu, hrnuli mimoriadne často tí, čo hľadali brány do iných realít a úniky zo sveta práve prostredníctvom drog. Zdá sa, že aj užívanie drog a fantazírovanie o miestach, ktoré ešte neprepadli materializmu, u mnohých vytvorilo dôležité predpolie pre prijatie Prabhupádovho učenia. Tento

<sup>13</sup> Je nutné podotknúť, že toto oslovenie, ktoré vedno s oddanými hnutia Haré Krišna používame aj my, v podstate nepozostáva zo žiadneho mena, ale len z titulov. Titulom, či druhom oslovenia je aj slovo Prabhupáda, s ktorým sa občas môžeme stretnúť aj pri čítaní o iných významných osobnostiach bengálskej višnuistickej tradície.

predpoklad nám potvrdzuje i naša vyššie citovaná respondentka:

„Predtým, než som sa zoznámila s Krišna vedomím, som nežila čistým životom. Ešte stále bola éra hippies, užívali sme veľa drog, pili alkohol, fajčili a tak ďalej. Ale dnes viem, že aj to bola Krišnova milosť, pretože som cez drogy spoznala iné stupne reality, a keď som spoznala Krišnu, zorchovanú skutočnosť, nemala som už potrebu takýchto falošných realít, ktoré mi ponúkali drogy. Moja mama, aj keď bola kresťanka, taká typická americká kresťanka, nebola nešťastná, keď som sa pridala k hnutiu. Niekedy bývali rodičia oddaných z ich rozhodnutia veľmi nešťastní. Moja mama sa tešila, že som sa zachránila od drog.“ (Ž. 1., 63 r.)

Na vplyv „koktejlu“ imagológie viažucej sa k indickému kultúrnemu priestoru a zážitkov s drogami, ktorý v istej miere dopomáhal regrutácii mladých z radov hnutia hippies, nepriamo poukazuje aj Prabhupádov životopisec Satsvarúpa dás: „Dúfali v ďalšie psychadelické zážitky a v to, že uvidia tvár Boha a zažijú všetky tie fantastické predstavy a vízie, ktoré si vytvorili o hinduistickom učení“ (Satsvarúpa dás, 2007: 75).

V neskorších časoch sa stal sympatizantom hnutia aj známy beatnický básnik Alen Ginsberg, ktorý odporúčal zúčastňovať sa ranných *kírtanov*, či spievať *mahámantru* pre lepšie zvládnutie doznievajúcich účinkov LSD (Satsvarúpa dás, 2007: 133).

Hoci samozrejme nechceme tvrdiť, že drogy a pozícia na okraji spoločnosti boli nutnou a jedinou vstupenkou do radov rodiaceho sa hnutia, treba zdôrazniť, že začiatok Prabhupádovej misie bol situovaný najmä v mokrých a neslávne známych štvrtiach amerických veľkomiest.

Neprešiel ani rok od Prabhupádovho príchodu do USA a indický svámí mohol so svojimi prvými žiakmi 11. júla roku 1965 v New Yorku založiť ISKCON, alebo Medzinárodnú spoločnosť pre vedomie Krišnu (*International Society for Krishna Consciousness*). Už na jeseň toho istého roku udelil *díkšu* a nové višnuistické mená svojim prvým žiakom a popri verejných prednáškach začal aj s rozdávaním *prasádamu*, vegetariánskeho jedla obetovaného Krišnovi (Fárek, 2009: 25). Popularita hnutia rástla závrtným tempom a chrámy ISKCON-u sa začali sťahovať z nevábnych drogových štvrtí do lukratívnejších lokalít, ba čo viac, v roku 1968 sa z USA tri manželské páry oddaných vybrali do Veľkej Británie, aby tu získali ďalších stúpcov hnutia. A hoci sa im sprvoti príliš nedarilo, zlom na-

stal, keď prišli do osobného kontaktu s členmi legendárnej skupiny *Beatles* Georgom Harrisonom a Johnom Lenonom, ktorí už boli v tej dobe známi aj svojím záujmom o indickú spiritualitu a ňou motivovanými cestami do Indie. Predovšetkým George Harrison<sup>14</sup> sa stal sympatizantom bengálskeho višnuizmu a na základe svojej slávy spopularizoval i samotné hnutie, ktoré sa začalo šíriť do ďalších krajín západnej Európy či Austrálie.

Nasledujúcich niekoľko rokov hnutie zažívalo časy stále väčšej popularity. Okrem západných štátov štarovalo obrovské projekty v Indii (Vrindávan, Májápur, Mumbai) a rozširovalo svoje pôsobenie na všetky obývané kontinenty celého sveta.

Zásadne a pomerne dramatické obdobie nastalo pre ISKCON po smrti jeho guru Svámího Prabhupádu, ktorý zomrel 14. novembra 1977 v chrámovom komplexe ISKCON-u *Krišna-Balarám* v indickom Vrindávane. Nasledujúce roky po úmrtí svojho zakladateľa bol ISKCON zmietaný viacerými krízami, súvisiacimi najmä s aférami spojenými s kauzami týkajúcimi sa celého radu obvinení. Išlo napríklad o zneužívanie detí a žien, nezákonných finančných machinácií, užívania drog, či dotieravej a niekedy i podvodnej pouličnej distribúcie materiálov hnutia, ktoré už občas ani nemali nič spoločné s višnuizmom (predávali sa napríklad aj odznaky s americkou vlajkou na „charitatívne účely“). Popri týchto kauzách sa však rozpútala i kríza nástupníctva spôsobená najmä prominentnými a mladými Prabhupádovými žiakmi z USA, ktorých zakladateľ hnutia vymenoval za guruov. Dvanástich z nich pritom ustanovil za členov komisie *GBC (Governing Body Commission)*, ktorá mala byť po Prabhupádovi najvyššou autoritou hnutia. Prabhupáda dal podnet pre vznik tejto inštitúcie jednak z toho dôvodu, že už sám nevládal riadiť čoraz náročnejší chod celosvetovo pôsobiacej organizácie, ale aj preto, aby udržala nastolený smer a chod ISKCON-u aj po svojej smrti (Fárek, 2008: 31-44).

Hoci sa zásluhou tohto pre ISKCON nepriaznivého obdobia najmä v západných krajinách citeľne poškodil imidž hnutia a jeho rady opustili nezanedbateľné počty deprimovaných oddaných<sup>15</sup>, rozmach ISKCON-u do sveta sa nezastavil. Naopak, nadchádzajúce roky mu priniesli možnosti etablovať sa v krajinách, ktoré sa dosiaľ rozvoju akéhokoľvek druhu religiozity urputne bránili. A keď sa po páde socializmu v krajinách strednej a východnej Európy znovu otvoril trh

<sup>14</sup> V hnutí koluje legendárny príbeh o tom, ako chcel George Harrison podstúpiť svätenie od Šrílu Prabhupádu, pri ktorom zasvätená osoba získava aj nové, duchovné meno. Šrílu Prabhupáda však Harrisonovu žiadosť odmietol so zdôvodnením, že on žiadne nové meno nepotrebuje, nakoľko on už veľké duchovné meno má, je predseda „synom Hariho“ (Višnuu).

<sup>15</sup> Fárek s odvolaním sa na Rochforda píše, že kým bolo v roku 1978 najmenej päťtisíc zasvätených oddaných, v roku 1983 ich bolo už len okolo tisíciky (Fárek, 2008: 70). Pre detailné spoznanie dejín a okolností etablovania a inštitucionalizácie ISKCON-u čitateľa odkazujeme na informačne vyčerpávajúcu českú publikáciu od Martina Fáreka *Hnutí Haré Krišna: institucionalizace alternativního náboženství* (2008).

ekonomický, ale aj náboženský, ISKCON svoju šancu okamžite využil a neobišiel pri tom ani Slovensko.

## Záver

V predložennom texte sme sa snažili aspoň v stručnosti poskytnúť slovenskému čitateľovi základný prehľad o dejinách reformy gaudíjskeho višnuizmu a z nej plynúceho vzniku hnutia Haré Krišna. Zámerom našej práce však nebolo len poskytnúť jednoduchý výpočet dejinných míľnikov, ktoré gaudíjsky višnuizmus na svojej ceste do sveta prešiel, ale na základe tohto výpočtu poukázať aj na faktory, ktoré sa podieľali na kreovaní religiozity vlastnej hnutiu Haré Krišna. Ako sme sa snažili dokázať, tieto faktory môžu byť rôznorodého charakteru a môžu prichádzať z tých najrôznejších smerov. Hoci authority i rádoví členovia hnutia Haré Krišna pokladajú ich variant gaudíjskeho višnuizmu za najautentickejšiu a najstaršiu formu hinduizmu, náhľad do histórie transformácií gaudíjskeho višnuizmu nasvedčuje skôr tomu, že vznik fenoménu hnutia Haré Krišna je väčšmi výsledkom vedomej se-

lekcie náboženských obsahov či konštruovania náboženskej tradície zo strany elitných vrstiev indickej spoločnosti z koloniálnych a skorých postkoloniálnych čias. Nové interpretácie tradičnej višnuistickej látky, zmeny v náboženskej praxi i metódach šírenia náboženských obsahov, boli nutným predpokladom k vývozu takto reinterpretovaného višnuizmu ďaleko za hranice Indie. Transmisia týchto náboženských obsahov do inokultúrnych prostredí však ešte väčšmi eskalovala zmeny, ktoré v novodefinovanom višnuizme oproti tradičnému nastali. A akokoľvek teologicky motivované sa nám môžu tieto nové definície višnuizmu javiť, podľa nášho presvedčenia sú nové interpretácie a explanačné rámce či náboženská prax hnutia Haré Krišna vo veľkej miere podmienené vplyvom oveľa prozaickejších faktorov, akými sú modernita, mocenské koloniálne zásahy či orientalistická veda. A toto je rovina interpretácie náboženských teórií, metód a praxe, ktoré by sme pri štúdiu hnutia Haré Krišna dozaista nemali prehliadať.

## POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Adhikary, H. (1995). *Harekrsna Movement: The unifying force of the Hindu religion*. Kalkata: Academic Publishers.
- Bharati, A. (1970). "The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns". *The Journal of Asian Studies*, vol. 29, no. 2, 267-287.
- Breckenridge, C. A. – Veer, P. (ed.) (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brooks, Ch. R. (1989). *The Hare Krishnas in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakravarty, R. (1985). *Vaishnavism in Bengal, 1486 – 1900*. Kalkata: Sanskrit Pustak Bhandar.
- Copeman, J., – Ikegame, A. (2012). "Guru Logics". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, no. 1, 289-336.
- Deák, D. (2010). "Neohinduizmus a propagácia jeho myšlienok na Slovensku". In: Deák, D. - Hlúšek, R. - Letavajová, S. - Priečko, M., *Alternatíva, životný štýl, identita? Niekoľko pohľadov na súčasnú slovenskú spoločnosť*. Čadca: Magma, 75-113.
- Fárek, M. (2004). "Hare Krišna v západnom svete: Setkání dvou myšlenkových tradic". In: *Sborník vědeckých prací Univerzity Pardubice*, Fakulta humanitních studií: Pardubice.
- Fárek M. (2008). *Hnutí Haré Krišna: Institucionalizace alternativního náboženství*. Praha: Karolinum.
- Fujda, M. (2010). *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním d jinám českého okultismu 1891 – 1941*. Praha: Malvern.
- Hatcher, B. A. (1999). *Eclecticism and Modern Hindu Discourse*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Inden, R. (2006). *Text and Practice: Essays on South Asian History*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Fujda, M. – Lužný D. (2010). *Hnutí Haré Krišna z pohledu sociálních věd*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Močnik, R. (1998). "Balkan Orientalism". In Šmitek, Z. – Muršič, R. (ed.). *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School*. vol. 2., 516-521. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave.
- Ramanujan, A. (1990). "Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay". In: McKim M. (ed.). *India Through Hindu Categories*, New York: Sage Publications, 42-58.
- Raychaudhuri, T. (1988). *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Said, Edward (2008). *Orientalismus*. Praha: Paseka.
- Satsvarupa dasa (2007). *Prabhupáda*. (bez udania miesta): The Bhaktivedanta Book Trust International.
- Veer, P. (1994). *Religious Nationalism: Hindu and Muslims in India*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press.
- Zbaviteľ, D. (1993). *Hinduizmus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: Dharma Gaia.