

(p. xi-xv), notes (p. 213-222), a glossary, a bibliography (p. 227-232) and an index (p. 233-245). Chapter 1 literally covers the author's *first contact* with Japanese culture and Ikeda, giving a glimpse of Seager's persistent bafflement (p. 1-20). In chapter 2 the author discusses the beginnings of the movement, reflecting on Makiguchi Tsunesaburō, the founder of Sōka Gakkai (p. 21-41). The following chapter is an account on the second shiny figure of Sōka Gakkai, Toda Jōsei, who was the mastermind behind the brilliant success story of the movement during the first decade of post-world war II Japan (p. 42-64). The next section entitled "Rising Star" is programmatic (p. 65-85). It deals with the early Ikeda and his discipleship under Toda. Chapter 5 basically concentrates on the first years of Ikeda's presidency (p. 86-113), whereas chapter 6 includes an account on the author's second get-together with Ikeda, and the period between 1970 to the excommunication of Sōka Gakkai by Nichiren Shōshū in 1991 (p. 114-140). In the following two sections (p. 141-170, 171-201) we learn about Sōka Gakkai's way of adapting its doctrine to different cultural settings, exemplified by the author through the United States, Singapore and Brazil. The last chapter concludes with a complaisant recapitulation (p. 202-211). Finally, Seager highly praises Sōka Gakkai for its many achievements and appeals for less suspicion towards the movement: "I think it is also time to cease being overly intrigued by the Soka Gakkai's history of controversy. ... Through the skill of its leaders and the dedication of its members, it has become a formidable and, I think, quite admirable network of creative and productive institutions ..." (p. 209-210).

In earnest, the study offers an enthralling personal view, loosely set within an academic framework. It might be called "truly humane scholarship" (see the back cover), however, it is ultimately unbalanced. In fact, it seems even biased due the obvious sympathy the author undeniably has for his object of investigation. In my opinion serious/academic scholarship has to remain prosaic, unbiased and matter-of-fact. Moreover, even if Seager is merely intrigued by the sociologi-

cal and historical impact of Sōka Gakkai he nevertheless ought to discuss the underlying worldview or doctrine, which eventually sets the foundation for the practical context. He clearly misses that. What is more, he does not provide detailed information on the recent development of the movement, nor does he sufficiently discuss the political dimension of Sōka Gakkai. To sum it up, *Encountering the Dharma* is definitely not the first choice for someone new on the spot. But it serves as a stimulating additional reading – a kind of eye-witness account which reads like a novel or rather a field report – for those already familiar with the issue.

LUKAS POKORNY

## Martin Fárek, Hnutí Haré Kršna: Institucionalizace alternativního náboženství,

Praha: Karolinum 2008, 208 s.  
ISBN 978-80-246-1579-0.

Ačkoliv se religionistické a sociologické studium náboženství zdárně rozvíjí a v posledních letech se objevily publikace domácích autorů, kteří se věnují tématu netradiční religiozity a nových náboženství, takto zaměřených odborných textů je stále nedostatek. I proto lze přivítat publikaci Martina Fárka *Hnutí Haré Kršna* s podtitulem, který úžeji vymezuje faktické zaměření textu na otázku institucionalizace tohoto náboženského hnutí. Fárek tímto textem, který je jeho upravenou doktorskou prací, navazuje na svoji předchozí knihu *Haré Kršna v západním světě: Setkání dvou myšlenkových tradic* (Pardubice: Univerzita Pardubice 2004), kterou ukončil své magisterské studium. Z uvedeného je zřejmé, že „kršnovské“ téma je autorovou specializací, což lze jistě hodnotit pozitivně, neboť specializace může být předpokladem hlubších odborných analýz. Může však mít i druhou stránku, totiž nezohledňování širších souvislostí, především teoretických a metodologických.

Díky své specializovanosti přináší Fárkova kniha velké množství nových informací z historie utváření Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny (ISKCON), především však informací, které úzce souvisejí s napětím a konflikty uvnitř této organizace. Zásadním metodologickým problémem této práce je však skutečnost, že autor sám byl (v textu tuto skutečnost přiznává) a pravděpodobně stále je součástí těchto konfliktů. Jádrem sporů, které vedou k rozkolu, štěpení a odchodu či vylučování z ISKCONu, je již zmíněná institucionální tradice původně indické tradice v západním prostředí, respektive nesouhlas některých oddaných Kršny s fungováním (a možná i samotnou existencí) centralizované náboženské organizace. Problémem recenzované publikace je to, že její autor zmíněný konflikt (odlišné názory) neanalyzuje nestranně, ale tak, že tento konflikt legitimizuje a celou práci koncipuje jako akademické zdůvodnění kritiky centralizované organizace, a tedy také ospravedlnění svých osobních náboženských představ a hodnot. Tím zatahuje akademické studium náboženství do vnitřních záležitostí jedné partikulární tradice a jednoho náboženského uskupení.

Při této snaze navíc používá fakticky náboženskou argumentaci s odkazem na původní podobu čaitanjovské tradice uctívání Kršny, podle níž je pevná a centralizovaná organizační struktura cizí indickému prostředí a naprosto neodpovídá cílům čaitanjiismu. Autor sice reflektuje, že se již v indickém prostředí (včetně čaitanjiismu) v 19. století objevují snahy o vytvoření takových organizačních struktur a na počátku 20. století (v roce 1920) vzniká Gaudíja Math jako „první velká centrálně organizovaná čaitanjovská skupina v dějinách tradice“ (s. 13), ale místo toho, aby začal tento jev studovat například jako projevy modernismu či (často neuvědomělé) protestantizace indických náboženství, chápe ne-centralizované (a v jeho perspektivě ne-institucionalizované) uctívání Kršny jako nepochybnitelné východisko své práce. Přitom by jistě šlo zkoumat čaitanjovskou linii jako specifický případ mýtovtorby a konstrukce tradice. Také by se jistě objevilo téma knižtisku a kultury individuálního

čtení při formování modernizovaných podob indických náboženství (například takzvaného neohinduismu) a otázka, zda potřeba vytváření centralizovaných organizací nesouvisí s individualizací náboženského života (zde by se pak možná vyjevila souvislost mezi urputnou snahou zakladatele ISKCONu šířit knihy mezi příslušníky západní kultury a samotným založením této centralizované organizace).

Pro potvrzení své perspektivy autor používá jako konceptuální východisko práci Josepha Thomase O'Connella, který pro potřeby studia institucionalizace čaitanjovské tradice rozlišuje instituce měkké, střední a tvrdé, přičemž „měkké“ představují symbolické interakce, kterými oddaní Kršny sdílejí způsoby a nálady oddanosti (například skupinové zpívání mahámantry, debaty, divadelní představení), „středními“ jsou různé skupiny a vztahy založené na dobrovolnosti (například vztah mezi učitelem a žákem, účast na velkých oficiálních akcích), a „tvrdé“ jsou spojeny s „centralizovanou výkonnou autoritou a nástroji k organizaci rozsáhlých ekonomických či politických zdrojů nebo k mobilizaci následovníků vůči vnějšímu ohrožení“ (citováno dle Fárka, s. 16). Tato typologie náboženských institucí může být přínosná a může sloužit jako vhodný heuristický nástroj (chtělo by ji ale otestovat v jiném kulturním prostředí a provést srovnávací analýzu), nemůže však sloužit ke *kritice* ISKCONu co by „tvrdé instituce“. Tvrzení, že ISKCON je „tvrdá instituce“, není nijak překvapující, neboť je to zřejmě na první pohled. Po tomto prvním pohledu by však měla následovat analýza ISKCONu například z hlediska sociologie organizace a řízení. Pokud by tento krok Fárek učinil, jeho uvažování by šlo jiným směrem a jistě by došel k závěru, že centralizovaná výkonná autorita (byť by to byla autorita náboženská) je v některých momentech velmi efektivní a slouží k přežití dané instituce. V této perspektivě by se ISKCON jevil jako církevní organizace s (weberovsky chápanou) byrokratickou strukturou, která společně se zajišťováním chodu organizace vykonává kontrolu a moc. To jsou nehodnotící tvrzení, která umožňují další dílčí analýzy této organizace (napří-

klad způsoby udržování moci, způsoby jejího legitimizování, strategie PR, úloha guruů v této struktuře, atd. atd.)

Shrňme si tedy Fárkovu ústřední argumentační linii. V původní čaitanjovské tradici byly ústřední měkké instituce (společné zpívání Kršnových jmen, společné meditace, rituální uctívání, společné recitace textů a debaty o nich). Podpůrnými nástroji měkkých institucí byly instituce střední, „případně“ instituce tvrdé. V průběhu institucionalizace hnutí Haré Kršna došlo v postupném vytlačování měkkých a středních institucí a centrální se stala tvrdá instituce. S tímto vývojem Fárek spojuje všechny konfliktní, problémové a negativní jevy v hnutí. Mezi ně patří to, že se změnil význam termínu *samkirtan*, který původně označoval ústřední náboženskou praxi, tedy společné zpívání Kršnových jmen. Nově tento termín zahrnoval také misijní prodej Bhaktivédantových knih, a tedy také získávání finančních prostředků, neboť prodej knih byl hlavním zdrojem příjmu většiny kršnovských komunit („v některých komunitách slovo označující původně společné odpovídání boha začalo znamenat jednoduše vydělávání peněz“, s. 180). Tlak na získávání finančních prostředků pak vedl nejen k prodeji sladkostí a dalšího zboží, ale také k rozvoji podvodných technik pouličního vymáhání peněz. Proměnil se také význam iniciačního rituálu, který již nebyl výrazem vztahu žáka a učitele, ale také obřadem přijímání do tvrdé instituce. Součástí této změny pak bylo prosazení exkluzivity zakladatele hnutí a následně guruů ISKCONu, především však členů vrcholového vedení. Toto vedení bylo ovládnuto mladými ambiciózními askety, kteří fakticky prosadili hlavní roli tvrdé instituce. V hnutí převládá textový fundamentalismus, vylučující jakékoliv exegetické snahy. Vzhledem k tomu, že šlo o askety (*sannjásíny*), došlo ke snížení významu manželství a rodinného života a prostředí hnutí se stalo nepřátelské vůči hospodářům (*grhastúm*). Výsledkem bylo znevážení postavení žen a dětí v hnutí (včetně jejich zneužívání). Přestože se organizace snaží tyto negativní jevy odstranit (ne však důsledně) a chyby napravit, z hnutí odcházejí nespokojení kritici organizace, kteří

se však dále věnují oddané službě Kršnovi, avšak především prostřednictvím měkkých a středních institucí. Stávají se žáky jiných duchovních učitelů, vznikají reformní či odštěpenecké iniciativy typu hnutí *rtvik*.

Spíše než jako religionistickou a vědeckou analýzu vývoje hnutí Haré Kršna vnímám Fárkovu knihu jako velmi kvalitní a informačně bohatou výpověď o procesech, ke kterým v tomto hnutí dochází. Zvláště patrné je to v části věnované vývoji ISKCONu v českých zemích, kdy autor sám byl velmi důležitou postavou rozkolu, ke kterému došlo v 90. letech. V této části publikace autor dokonce neodolal a citoval ze svého osobního deníku poznámku o tom, jak sám rozkol hluboce prožívá.

Ačkoliv by to z mé recenze nemuselo být zřejmé, jsem velmi rád, že Martin Fárek svůj text publikoval. Kromě již zmíněného informačního přínosu totiž čtenáře nutí k promýšlení řady metodologických a konceptuálních otázek, což je podle mého přesvědčení jádrem akademického studia náboženství. Můžeme být navíc plni očekávání, jakým směrem se bude Fárkovo zkoumání hnutí Hare Kršna dále vyvíjet.

DUŠAN LUŽNÝ

## **Birgit Staemmler, Chinkon kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions,**

**Münster et al.: LIT Verlag 2009,  
xv, 478 p.  
ISBN 978-3-8258-6899-4.**

*Chinkon kishin* is a rare ritual of mediated spirit possession which refers to a number of slightly different induced modes of spiritual healing. It came into prominence through *Ómoto*, a Japanese *Shintō*-based new religious movement founded in 1892 by Deguchi Nao (1837-1918). The ritual became highly popular in the years between 1916 and 1921, and had a recognizable in-