



Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie

Dizertační práce

Duše předmětu a tělo modlitby aneb zkoumání sociologických kontroverzí na případu Sóna Gakkai International

Autorka: Mgr. Petra Tlčimuková
Školitel: prof. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Olomouc 2018

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a uvedla v ní všechnu literaturu a zdroje, které jsem použila, v souladu s pravidly pracoviště.

.....

Podpis

V Olomouci dne

Na tomto místě bych ráda poděkovala mému školiteli profesoru Dušanovi Lužnému za jeho odborné rady, veškerou jeho podporu v průběhu celého studia, možnosti k profesnímu růstu a důvěru v mé schopnosti. Velmi děkuji také doktorovi Tomáši Kobesovi za jeho odbornou pomoc při psaní této práce a inspirativní rozhovory o sociologické teorii a metodologii. Za průvodcovství světem japonské kultury – v učebnách i terénu – a konzultaci k přepisům japonských pojmů děkuji doktoru Jakubovu Havlíčkovi. Děkuji všem praktikujícím v organizaci SGI, kteří se mi věnovali a ukazovali mi cestu. Srdečné díky patří především mé nejdražší rodině, které vděčím za jejich bezbřehou důvěru a stabilní oporu během všech let studia. Díky všem blízkým duším a tělům, přátelům a partnerům za pochopení a trpělivost.

Anotace:

Dizertační práce je případovou studií představující dlouhodobý autorský etnograficky orientovaný výzkum mezinárodní buddhistické organizace Sōka Gakkai International (SGI). Zabývá se otázkou vztahu materiálního a nemateriálního, jejich prvenstvím a aktérstvím, a možnostmi výzkumu materiálních a nemateriálních složek náboženství v sociologii. Navazuje na kritiku modernistického paradigmatu a výzkumu náboženství v sociálních vědách, představenou v dílech Harmana, Lawa, Fitzgeralda a Latoura. V metodologické poloze čerpá z díla Bruno Latoura a jím představené teorie aktér-sítí, etnografie orientované na předmět, pro níž využívá konceptu ikonoklaše a faktiše. Tento přístup aplikuje ve výzkumu, který se zaměřuje na klíčovou dvojici materiální a nemateriální složky buddhistické praxe v organizaci SGI – fráze *daimoku* a svitku nazývaném *Gohonzon*. V etnografické části dizertační práce představuje základní informace o SGI se zaměřením na situaci v České republice, kde probíhala velká část terénního výzkumu, nicméně v souladu se zvoleným metodologickým přístupem a transnacionálními životy autorky i zkoumaných využívá i dat získaných v zahraničí. Na příkladu základní rituální praktiky opakování fráze *daimoku* před *Gohonzonem* v této části dizertační práce řeší sociologické kontroverze týkající se způsobu formování skupiny, povahy aktérství a předmětu. Sleduje přitom procesy vznikání a zanikání vazeb mezi přítomnými prvky, otevírá tzv. černé skříňky SGI, zkoumá způsoby ustavování nových koncepcí fyzického a duchovního prostřednictvím proměn *Gohonzonu*. Vzhledem k výsledkům práce autorka nejen podporuje posun od metodologického nacionalismu k metodologickému transnacionalismu, ale také navrhuje posun od metodologického individualismu k metodologickému elementarismu. Na závěr práce hodnotí vlastní přínos v oblasti sociologického výzkumu SGI a sociologie náboženství obecně, přičemž také vyhodnocuje výzkumné závěry ve vztahu k současné diskuzi o možnostech výzkumu náboženství v sociálních vědách.

Klíčová slova: *daimoku*, faktiš, *Gohonzon*, ikonoklaš, materiální, nemateriální, sociologie náboženství, Sōka Gakkai International, teorie aktér-sítí.

Abstract:

Based on long-term original ethnographical research the Dissertation Thesis presents a case study of the international Buddhist organization Soka Gakkai International (SGI). It focuses on the relationship between the material and immaterial, their primacy and agency, and deals with the question of how to study the material and immaterial elements of religion in sociology. It builds upon the critique of the modernist paradigm and related research of religion in social sciences as presented by Harman, Law, Fitzgerald and Latour. The methodology draws on the approach of Actor-Network Theory as presented by Bruno Latour, the object-oriented ethnography for the sake of which it borrows the concept of iconoclash and factish. It applies this approach to the research where it focuses on the key counterparts which represent the material and immaterial elements in the Buddhist praxis of SGI – the phrase *daimoku* and the scroll called *Gohonzon*. The ethnographical part presents the basic information on SGI with a special focus on the situation in the Czech Republic. The major part of the field research was conducted in the Czech Republic, however, in correspondence with the methodology and due to the transnational lives of the researcher and those researched, the data from abroad is also taken into account. The majority of the ethnographical part looks at the sociological controversies concerning the group's formation, agency and the character of objects where it uses the central ritual practice of *daimoku* chanting in front of *Gohonzon* as a medium for acquiring knowledge. It offers a description of how new conceptualizations of the physical come into existence and disappear again during the transformations of *Gohonzon*, and opens the so called black-boxes of SGI. Considering the research outcomes the author's approach supports the move away from methodological nationalism toward methodological transnationalism. Further, it proposes a turn away from methodological individualism toward methodological elementarism. The Dissertation Thesis concludes by pointing out the original contribution of the work to the sociological research of SGI and sociology of religion in general. It places the reflections of the research process and research findings within the current discussion on the sociology of religion.

Key words: Actor-Network Theory, *daimoku*, factish, *Gohonzon*, iconoclash, material, immaterial, sociology of religion, Soka Gakkai International.

Ediční poznámky

V dizertační práci byla použita citační norma APA (American Psychological Association, Sixth Edition). U citací z anglických a německých textů, ať už v případě odborné literatury primárních zdrojů, jsou užity autorské překlady do českého jazyka. V textu jsou dále použity české přepisy japonských pojmů; pokud se nejedná o citace českých zdrojů, užívá autorka standartní české přepisy odvozené z původních japonských znaků pojmu. Ve výjimečných případech a v případech v českém prostředí neustálených přepisů (př. *Nam mjóhó renga kjó*) si autorka ponechává právo využít verze, která je dle jejího odborného zvážení vhodnější a je bližší aktuálnímu způsobu užití ve zkoumané skupině. Části textu dizertační práce byly již publikovány jako odborné články s plným autorstvím, nebo jsou přijaty k publikování. (Tlčimuková, 2010; Tlčimuková, 2015; Tlčimuková, 2016; Tlčimuková, v tisku).

Obsah

Expozice: na pravidelném setkání Sōka Gakkai International-Česká republika	8
Úvod: vztah materiální a nemateriální složky náboženství jako výzkumný problém.....	9
Teoreticko-metodologická východiska diskuze o společenskovědním výzkumu náboženství	19
Náboženství jako doména odporující modernitě	22
Co je moderní?.....	25
Nová náboženská hnutí	29
Nové podoby buddhismu.....	33
Japonská nová náboženství.....	37
Sōka Gakkai International	43
Kritika modernity Johna Lawa.....	49
Timothy Fitzgerald a epistemologická past ve výzkumu náboženství	53
Kritika vznesená Bruno Latourem a návrh k řešení situace	60
Přínos pro záměr práce a způsob řešení výzkumného problému	66
Etnografická část: sociologické kolize a krize SGI	73
Co je Sōka Gakkai International.....	73
Rozmotávání zlatého klubíčka: Sōka Gakkai International-Česká republika.....	84
<i>Kōsen rufu</i> pro Českou republiku jako síť nejistot.....	92
Materiální a nemateriální mody existence Ničirenova buddhismu: mikrovhled do chaosu	96
<i>Daimoku</i> : od slova k tělesnosti	100
Figurace <i>daimoku</i>	101
Ztělesnování <i>daimoku</i>	105
<i>Daimoku</i> a formování komunity	114
<i>Gohonzon</i> : od materiální k nemateriální.....	126
Figurace <i>Gohonzonu</i> a jeho reprodukce.....	127
Propojování prostorů a časů.....	139
Diskurzivní stabilita: ' <i>Gohonzon</i> jako zrcadlo'	157
Myslet SGI skrze <i>Gohonzon</i>	165
<i>Lidská revoluce</i> a jiné nejistoty.....	167
Závěr bez katarze.....	184
K pátému bodu nejistot: o sepisování riskantních zpráv ve skromné sociologii náboženství	184
Seznam literatury a zdrojů.....	192
Přílohy.....	206

Expozice: na pravidelném setkání Sóka Gakkai International- Česká republika

Je horký letní den uprostřed léta a lidé se scházejí v pražském *kaikanu*, centru sloužícímu ke shromažďování členů postaveném roku 2012, které je současně jediným oficiálním místem setkávání Sóka Gakkai International v Česku (SGI-ČR). Jako každou první neděli v měsíci se zde lidé sdružují, aby společně recitovali z textu *Lotosové sútry* a sdíleli prožitky spojené s buddhistickou praxí. Miko, manželka vedoucího SGI-ČR, která se provdala a přistěhovala do Československa v 80. letech, vítá každého nově příchozího u vstupních dveří. Opakující se fráze *Nam mjóhó renga kjó*, jejímž prostřednictvím se jedinec oddává učení *Lotosové sútry*, naplňuje prostor *kaikanu*. Ten sestává prakticky z jednoho pokoje s předsíní, jenž se nachází s v činžovním domě z přelomu 19. a 20. století. Přítomný je také Boris, vedoucí české větve SGI, a Miloš, dlouholetý člen, který v období komunismu emigroval z Československa do Spojených států, kde se začal věnovat buddhismu, aby se v roce 2006 znovu vrátil, tehdy již do České republiky. Vpředu pokoje je umístěn video přehrávač, oficiální vlajka SGI, zarámovaná fotografie současného prezidenta SGI Daisaku Ikedy a několik dalších fotografií japonské přírody (příloha č. 1). Zvuk repetitivně recitované fráze *Nam mjóhó renga kjó* rozkmitává teplý vzduch v přízemním pokoji. Na žaluziích v oknech se odráží nohy kolemjdoucích postav. Setkání ještě nebylo zahájeno. V *kaikanu* se nachází skupina 8 lidí, většinou japonského původu. Všichni společně recitují a čelem při tom směřují ke *Gohonzonu* – oltáři uchováujícímu kopii posvátného svitku sepsaného ve 13. století japonským buddhistickým mnichem Ničirenem Daišóninem. Byl to on, kdo považoval *Lotosovou sútru* za nejzásadnější buddhistický text, jehož hlavním a revolučním poselstvím byla zpráva o možnosti dosáhnout probuzení již v tomto životě, a to nehledě na pohlaví, rasu či společenský status jedince. Pro členy SGI *Gohonzon* představuje předmět nejvyšší úcty a nástroj duchovního cvičení (rocham2010, 2014). Posvátný svitek uvnitř oltáře, jehož dvířka se otvírají výhradně v době recitování a společných setkání, nese poselství vepsané čínskými a sanskrtskými znaky. Má mít moc aktivovat latentní buddhovský potenciál spočívající v každém jedinci. Není to ovšem pouze za účelem dosažení buddhovství, že členové SGI recitují dvakrát denně před *Gohonzonem* umístěným v jejich domovech nebo *kaikanu*...

Obrázek, kterého se mi dostává při mé návštěvě pražského *kaikanu*, není v prostředí Česka nijak běžný. Na první pohled si návštěvník povšimne, že je skupina z velké části složena z japonských členů, a také zbytek členů pochází z etnicky různorodého prostředí, což

ji odlišuje od zbytku buddhistických skupin v České republice.¹ Již v počátku mého výzkumu mě zaujala dynamická povaha a současná tvář setkání SGI: mezinárodní charakter; plynulé přeskakování z jednoho jazyka do jiného; videozáznamy, jež zprostředkovávají události organizované japonskou SGI; lokální vedoucí, kteří reprodukují tzv. povzbuzení prezidenta Ikedy směřované konkrétním zemím; dárky vyrobené a zaslané z vedení japonské SGI předávané členům na pravidelných setkáních (příloha č. 2); emotivní příběhy členů o jejich dramatické životní proměně realizované skrze praktikování tohoto buddhismu a podpoře komunity; narace s důrazem na proměnu, které plynule propojují osobní, společenskou a globální úroveň; důraz dávaný na globální profil SGI konfrontovaný se správnou centralizací a většinovým počtem členů v Japonsku; připomínání tragických historických událostí, které se odehrály v japonské Sōka Gakkai, kontrastující s entusiastickým propagováním budoucí proměny společnosti v globálním měřítku. A také neustále připomínaný *Gohonzon*, na jehož důležitost ve spojitosti s odříkáváním fráze *Nam mjóhó renga kjó* jsem byla upozorňována od mé první návštěvy centra v rakouské Vídni po zbytek výzkumu, při setkáních se členy SGI v různých zemích světa. Co se vlastně během recitování před svitkem děje a k čemu má tato aktivita sloužit?

Úvod: vztah materiální a nemateriální složky náboženství jako výzkumný problém

Pozorování v *kaikanech*, výpovědi jednotlivých členů i textové materiály SGI ukazovaly nejen na důležitou úlohu, ale také na úzkou propojenost fráze *Nam mjóhó renga kjó* a papírového svitku nazvaného *Gohonzon*, doprostřed něhož byla kýžená fráze vepsána. Uctívání svitek tak působil jako materiální dvojče japonsky recitované fráze. Zdálo se, jako by fungovaly ve vzájemném partnerství; konstituovaly základní nemateriální a materiální složky určené organizací SGI a propojované v životech a každodenní rituální praxi členů. Bylo zjevné, že *Gohonzon* jakožto předmět nejvyšší úcty, zaujímal výsadní pozici.

Obdobně vypadající praktiky a ustavené dvojice, jejichž ritualizovaná součinnost má napomoci postupu na náboženské cestě vyznavačů nejsou ani u jiných náboženských skupin zcela neobvyklé. Nemusíme chodit daleko: členové Ničiren šóšu, od které se SGI

¹Mé předchozí výzkumy naznačují, že se jedná výlučně o monoetnické buddhistické skupiny: především české nebo vietnamské, více např. Tlčimuková (2015).

v devadesátých letech oddělila, také uctívají *Gohonzon*, před nímž pravidelně recitují *Nam mjóhó renga kjó*; v rámci jiné školy japonského buddhismu zvané *Džódo šú* (Buddhismus Čisté země) členi odříkávají tzv. *Nembucu* před sochou Buddhy Amidy; mezi praktiky škol tibetského buddhismu patří také odříkávání mantry *Óm mani padme húm* před sochami či obrazy rozličných buddhů a bódhisattvů.² Také v prostředí nebuddhistických skupin se setkáme s obdobnými praktikami: mahámantra odříkávaná pravidelně oddanými Kršnovi před oltářem zasvěceným Kršnovi patří mezi hlavní rituální praktiky členů ISKCON. Pravidelné pronášení Otčenáše neboli modlitby Páně před oltářem s vyobrazením utrpení Ježíše Krista na kříži představuje klasický výjev z praxe členů katolické církve.

Ačkoliv se původ, kontext, významy a cíle těchto konkrétních aktivit mohou lišit, je jim společná rituální praxe opakovaného přeřikávání textu (mantry, modlitby, ...) před předměty spojovanými s úctou v dané náboženské tradici (svitek, socha, thanká, ...). Zároveň nauky těchto náboženských tradic pracují s představou duchovního světa, jenž působí na svět fyzický a *vice versa*. Z jakých složek jsou dle jejich nauk vystavěny duchovní a fyzické světy? Jaké jsou povahy? Jakým způsobem duchovní přichází do styku s fyzickým a naopak? Jaké místo v tomto kontaktu zaujímá člověk, náboženský rituál a předmět uctívání? Tyto otázky jsou hojně diskutovány v rámci jednotlivých náboženských tradic a staly se také neodmyslitelnou součástí akademických diskuzí.

Původ rozlišování mezi materiálním a nemateriálním bývá v evropském kulturním kontextu spojován s křesťanstvím a mýtem o vyhnání z ráje; oddělení člověka od Boha, věčnosti a duchovní sféry, a zanechání v jeho pomíjivé tělesnosti a s ní spojeným utrpením, je v křesťanské perspektivě trestem za prvotní hřích. Tak došlo k oddělení materiálního světa od Boha, k němuž se má duše člověka navrátit až po smrti. Nicméně právě ztělesňování Boha v průběhu lidských dějin má v pohledu křesťanské teologie zásadní význam. Jak život Ježíše Krista, tak i různá boží zjevení, mají dokládat, že Bůh stále s člověkem skrze tento svět přichází do styku. A jak poznamenávají Espirito Santo a Tassi v předmluvě knihy *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions* (2013), prakticky „[j]akýkoliv duchovní kontakt s Bohem vyžadoval materiální instanci“ (s. 1). Ačkoliv tedy mělo dojít k oddělení materiálního a duchovního, přičemž materiálnímu se dostalo podstatně nižšího statusu, vzájemná komunikace obou sfér zajišťovala fungování, udávala směr a

²Probuzených bytostí, které se rozhodli znovu se zrozovat, aby napomohli dalším bytostem na cestě k probuzení.

určovala hodnoty tohoto světa. A to, že v těle člověka sídlí nesmrtelná duše, má být důkazem, že se od něj Bůh zcela neodvrátil.

Dichotomie materiálního a duchovního představuje jeden ze základních filozofických problémů s dlouhou historií filozofického bádání. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* podoby dualismu shrnuje následovně:

Dualismus se projevil v předsokratickém dělení mezi zdáním a realitou; v Platonově říši bytí obsahující věčné ideje a říši stávání se obsahující měnící se věci; středověkým oddělením konečného člověka a nekonečného Boha; Descartovým substančním dualismem uvažující mysli a rozšířené hmoty; Humovou separací faktu a hodnoty; Kantovým rozlišováním empirického jevu od transcendentního numena; teorií dvojího aspektu Jamese a Russella, kteří postulovali neutrální substanci, kterou lze chápat odlišnými způsoby, buď jako mysl nebo jako mozek; a Heideggerovým rozdělením bytí a času, které inspirovalo Sartrův kontrast bytí a nicoty. (Watson, 1999, s. 244)

Všechny tyto směry mají jedno společné: snaží se zodpovědět otázku po tom, v jakém vztahu jsou dvě základní substance tvořící svět. Odpovědí na problém dvou oddělených složek a světů byly rozvíjející se monistické filozofické směry, které různými způsoby řeší otázku, jak je možné jako Descartes myslet, že tělo i duše jsou substancemi, když zároveň duši nelze asociovat se žádným předmětem:

Materialismus, idealismus a neutrální monismus jsou třemi směry monismu. Hobbes, Descartův současník, hlásal materialismus, směr monismu, dle kterého je vše materiální nebo fyzické. Berkeley bývá asociován s idealismem, směrem monismu, podle něhož vše je duševní (...) Neutrální monismus je doktrína říkající, že veškerá skutečnost je v posledku jednoho druhu – ani duševního ani fyzického. (McLaughlin, 1999, s. 686)

Až s nástupem modernity a s ní spojené racionalizace společnosti v průběhu 18. a 19. století mělo dle současného dominantního narativu společenských věd dojít k zásadnímu obratu v přístupu k duchovnímu světu, který v evropském kulturním kontextu po staletí reprezentovala Římskokatolická církev. Tento obrat, který Max Weber sociologicky popsal jako „odkouzlení světa“ (1998, s. 127–128), měl spočívat v postupném prosazování racionálního vysvětlování světa a ve výsledku vytlačení magického myšlení a náboženství ze života lidí, jeho sekularizování. Komplexní proces „očišťování“ (srov. např. Latour, 1993, s. 10; Espirito Santo & Tassi, 2013, s. 2) světské sféry od náboženské, materiálního od duchovního, měl vyústit v nezávislý přirozený svět, kde objektivita a humanistické morální hodnoty již nebudou nijak ovlivňovány světem duchovním, jehož těžiště je mimo tento svět. Cílem mělo být zpřetrhání veškerých vazeb mezi světskou a duchovní sférou tak, aby se tento svět stal vůči světu nemateriálnímu absolutně imunním (srov. Espirito Santo & Tassi, 2013,

s. 2–4). Zkoumání nových podob a místa náboženství, duchovního a posvátného v moderních společnostech se stalo jedním z hlavních úkolů společenských věd. Vztah materiálního a duchovního tak, jak byl formulován v křesťanství, ale také v jazyce modernity, významným způsobem ovlivnil nazírání tohoto problému v prostředí společenských věd, jejichž samotný historický vznik a společenské etablování spadá do období zrodu moderních společností. Jakým způsobem je fyzické a duchovní konceptualizováno v prostředí společenských věd? Jak řeší společenské vědy problém vztahu materiálního a nemateriálního? Otázky po prvenství materiálního či nemateriálního, stejně jako zájem o to, která složka je v tomto vztahu aktivní, zasáhly významným způsobem také do akademické diskuze o povaze náboženství.

Akademické studium náboženství je historicky úzce spjato s teologií a hledáním pravdy o Bohu, jeho povaze a vztahu k člověku. V průběhu 19. století se ovšem v evropském prostředí formovala religionistika, která se vůči teologickým snahám o poznání pravé podstaty Boha vymezila jako akademická disciplína, která se zabývá vědeckým studiem náboženství. Významný vliv na religionistické bádání měla nově vzniklá fenomenologie náboženství. Fenomenologicky zaměřeni religionisté, jako byl Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw či Mircea Eliade, věnovali své úsilí zkoumání vztahu mezi člověkem a náboženstvím. Základním fenoménem, který určuje náboženství, má být rozměr přesahující jedince a také tento svět – posvátno, numinózní či transcendentno. Fenomenologický výzkum náboženství vznikl na průniku filozofické fenomenologie a empirické religionistiky (srov. Horyna, 1994, s. 95). Jakožto metoda poznání se fenomenologie náboženství orientuje na výpovědi věřících o náboženském. Tyto výpovědi srovnává, přičemž výsledkem srovnání svědectví je odhalení základních náboženských fenoménů (srov. Horyna, 1994, s. 95).

Právě fenomenologie náboženství měla být považována za specificky religionistickou metodu bádání (více např. Segal, 1983, s. 103–109), která se ovšem významně odlišuje od filozofické, husserlovské fenomenologie. Příčiny svébytného religionistického užívání pojmů a metod filozofické fenomenologie musíme dle Horyny (1994) „odvozovat především z autonomie fenomenologie náboženství dané jejím předmětem – náboženstvím – a zvláštnostmi, které jsou mu vlastní“ (s. 97). Fenomenologie náboženství tedy zkoumá subjektivní předpoklady, které určují podstatné znaky a dávají vzniknout ideji náboženství. „Základní snahou fenomenologie náboženství tedy od počátku bylo dostat se od *podmíněného a relativně platného strukturování náboženských skutečností*, které se zakládají na umělém izolování jevově podobných jednotlivostí do určitých komplexů ke zdůvodněnému pojmu

podstaty náboženství a náboženských skutečností“ (Horyna, 1994, s. 97). Zvláštnost náboženství fenomenologie stvrdila, když mu připsala status jevu *sui generis*. To prakticky znamená, že událost vyjevování a jevová podoba mají dle přesvědčení fenomenologů náboženství náležet jevu samotnému, a tedy je možné touto metodou zkoumat podstatu náboženství.

Práce fenomenologů náboženství měla zprostředkovat poznání o tom, jak se posvátno vyjevuje v materiálním světě především prostřednictvím posvátných předmětů a za pomoci rituálních praktik lidí. „Ve fenomenologii náboženství znamená zření podstaty druhově totožných náboženských fenoménů v jim vlastní nábožensko-existenciální intencionalitě. Pokud neustrne na úrovni prosté komparace popisovaných fenoménů, vrcholí takto fenomenologie náboženství v *učení o podstatách (eidologii)* náboženských předmětů a intencionálních aktů“ (Horyna, 1994, s. 105). Fenomenologie má být schopna nahlížet posvátné skutečnosti, zkoumat, jak dochází ke zpředměťování posvátného, a nejen je umět odlišit od profánního, ale také od kvazináboženského. Hranici mezi nimi nevede pouze intencionalita náboženského aktu; tuto hranici zkoumají dějiny náboženství, které se mají zaměřovat na způsoby vyjevování posvátného v tomto světě.

Dle Horyny nabízí fenomenologie náboženství dvě různá východiska:

1. Může vycházet z prostého konstatování svatosti, popisovat danost svatých předmětů. Pohybuje se na deskriptivně-teoretické úrovni a využívá empirického religionistického materiálu.
2. Může analyzovat vyjevování posvátna, tzn. rozumět, jak dochází k transfiguraci náboženských předmětů, aktů, psychických nebo fyziologických pochodů v hierofanie (vysvětlit). Tento přístup předpokládá změnu výkladového modelu: podstata náboženských fenoménů reprezentovaná kategorií svatosti se modalizuje v dějinné dialektice vznikání a rozkladu hierofanií. „Vyjevuje se ve zpředměťování svatosti, jeho konkretizaci do podoby hierofanie, v závislosti na originální náboženské intenci, která nese individuálně a kulturně výlučný náboženský smysl. (Horyna 1994, s. 110)“

Náboženství ve fenomenologii představuje specifickou nemateriální dimenzi. Podstatu náboženství představuje posvátno, které je aktérem, jenž ve spolupráci s člověkem vstupuje do individuálních lidských životů, a to v různých kulturních kontextech a v průběhu celých dějin lidstva. Posvátné ve fenomenologických koncepcích spočívá mimo tento materiální svět, a v něm se vyjevuje jen za specifických okolností, přičemž vždy ze své podstaty přesahuje

jedinice i danou kulturu. Aby tyto okolnosti bylo možné zkoumat, musí se fenomenologie náboženství řídit principem antiredukcionismu, tedy odmítnutím redukovat jevy náboženské na profánní předměty a děje.

Jeden ze základních principů vědeckého, a tedy i společenskovědního poznání, ovšem říká, že jev nelze zkoumat v jeho totalitě,³ nýbrž se v rámci výzkumu soustředíme na jeho vybrané, teorií a metodologií vymezené, aspekty. Dle principu redukcionismu lze ve vědě popisovat, interpretovat a vysvětlovat náboženství psychologicky, sociologicky, ekonomicky apod., tedy pomocí postupů a terminologie vlastní každé z disciplín. Jinými slovy, náboženství lze vědecky vysvětlit například skrze psyché, společnost či trh. V tomto smyslu má představovat část společenských věd únik z tautologie neredukcionistických přístupů vysvětlujících náboženství náboženským; mají nabízet vymanění z jednoho ze základních argumentačních pochybení – *circulus in demonstrando*. Hledání podstaty náboženství a následně umístění posvátna jakožto této podstaty mimo tento svět, způsobuje významný metodologický problém výzkumu náboženství a fenomenologie byla od počátku pro tyto postupy z pozic objektivistických společenských věd velmi kritizována. Od přístupů, které konceptualizují náboženství jako jev *sui generis*, jehož podstata je nemateriální, umístěna primárně do sféry transcendentna, se klasická sociologie vyhranila. Prvotní akademické snahy určit podstatu náboženství skrze posvátné, numinózní či transcendentní vystřídal společenskovědní přístup definující náboženství jakožto odpověď na lidské potřeby (srov. Segal, 1985, s. 78–79). Náboženství a s ním spojené rituální praktiky, skrze něž má člověk přicházet do kontaktu s Bohem, bohy či posvátnem, mají v perspektivě modernistických sociologů naplňovat některé ze základních lidských potřeb; náboženství je tak redukováno na jeho funkce ve společnosti – podle Èmile Durkheima například plní funkci zajišťování společenské soudržnosti.

Vznik sociologie a výše popsany teoreticko-metodologický úrok v oblasti výzkumu náboženství byl spjatý především s cílem emancipovat výzkum náboženství od církevních a teologických vlivů, a nesporně také kritikou náboženství samotného (srov. Horyna, 1994, s. 79). V takových souvislostech je také potřeba vnímat odstup od snah vytvářet substanční definice náboženství vznikající také jako výsledek práce fenomenologie náboženství, a odstup od výzkumu povahy posvátného. Sociologie jakožto moderní věda je založena především na empirickém výzkumu, který má mimo jiné zodpovídat otázky, jak náboženství spoluutváří kulturu, společenské skupiny a ovlivňuje jednání, a naopak, jak společnost ovlivňuje

³Což byl nicméně záměr koncepce totální hermeneutiky, kterou představil Mircea Eliade (1998).

náboženské instituce, hodnoty, normy a jednání (Horyna, 1994, s. 79). Ontologické otázky týkající se náboženských pravd, povahy posvátna, Boha či bohů jsou ponechány teologům a filozofům náboženství. Neochota zprostředkovávat ontologie Boha, božstev, posvátna v jeho různých podobách, spočívá v mnohdy pouze implicitně přítomném přesvědčení, že posvátno není reálnou entitou; zájem o posvátno, bohy, Boha s jejich metafyzickou podstatou je nahrazen výzkumem sociálních fakt, způsobů, jakými lidé do posvátných věcí projektují společenské kategorie.

Nejvýznamnějším představitelem modernistické sociologie náboženství je Émile Durkheim, který rozlišuje mezi společenskou skutečností profánních a posvátných jevů, přičemž úkolem sociologie je zkoumat oboje, a to jakožto svět sociální fakt, a to je možné, jelikož „každý společenský řád předpokládá prvek transcendence a náboženskou symbolizaci smyslu své existence“ (Horyna, 1994, s. 80). Tímto způsobem lze náboženství studovat jako sociální fakt; náboženství a posvátno je objektivní potud, pokud ho lze zkoumat jeho struktury, které přesahují jedince a jeho skutečný vliv na aktéry. Zájem o ontologii posvátna je tedy v modernistické sociologii nahrazen zájmem o ontologii společnosti, přičemž náboženství vystupuje jako vnější objektivní síla, již lze empiricky zkoumat skrze její integrativní, sociálnětvorné účinky. Ve výzkumu sociálních fakt, a tedy i náboženství, lze podle Durkheima rozlišit materiální a nemateriální složky; zatímco u obou se předpokládá, že jejich existence je stvrzená tím, že člověka překračují (transcendují). Mezi materiální složky spadá společnost, strukturální komponenty společnosti, morfologické komponenty společnosti. Nemateriálními sociálními fakty jsou morálka, kolektivní vědomí, kolektivní reprezentace a společenské vědomí (Durkheim, 1926).

Takové vědecké zkoumání náboženství ve výsledku využívá exaktních, empirických metod k tomu, aby ukázalo, jak je obsah náboženské víry podmíněn přinášením ke konkrétní skupině, společnosti či kulturní oblasti, a aby dokázalo vysvětlit způsoby, jakými se toto členství podílí na konstrukci obsahů víry. Skrze předmět, který je danou společností považován za posvátný, a skrze náboženské rituály, které souvisejí s tímto předmětem, tedy v této perspektivě společnost uctívá sebe samu; v modernistické sociologii reprezentované dílem Émile Durkheima má náboženství původ ve společnosti. V důsledku dochází v rámci takového společenskovědního výzkumu náboženství k tomu, že transcendentní existence náboženství je nahrazena metafyzikou společnosti. Náboženství nebylo zbaveno nemateriální složky, nicméně hranice této nemateriální složky je dána hranicí nemateriálních sociálních fakt. Takový postup ovšem neřeší problém vědeckosti výzkumu nemateriálních a jedince

přesahujících složek ve společenských vědách. Výklad světa skrze Boha či posvátno byl ve vědě, a konkrétně v nově vzniklé moderní vědě – sociologii – nahrazen jiným velkým vyprávěním, v jehož pozadí figuruje jiný nadindividuální celek – společnost.⁴

Ačkoliv, jak ukazuje například Durkheimova (2002) studie totemismu, náboženský předmět a rituální náboženské akty s ním spojené zůstávají ve středu zájmu modernistických sociologů. Není to však proto, aby se objasnily ontologické kvality podstaty náboženství. Cílem je naopak ukázat, že předmět považovaný za náboženský zhmotňuje kvality – hodnoty a normy – společnosti, která ho uctívá. Modernistická sociologie není nutně materialisticky orientovaná; nehmotné, duševní aspekty, kolektivní vědomí a vědění ovšem plně nahrazuje nábožensky transcendentní dimenzi, přičemž společenská dimenze v tomto pohledu primárně ovlivňuje hmotný, fyzický aspekt člověka a světa. Takové úskalí, na které naráží modernistická sociologie a její výzkum náboženství, výstižně shrnul Espirito Santo a Tassi:

To 'reálné' se skládá do tvarů – od hmotných socio-ekonomických a politických podmínek, patologií a potlačených psyché po zděděné evoluční dispozice manifestované skrze kognitivní mechanismy. Hmota (včetně těla) zůstala jakousi 'maskou', která zakrývá nebo obléká jiné zásadnější znaky naší existence jakožto materiálních bytostí. Ve společenských vědách náboženství bylo a stále je o 'něčem' jiném, a tudíž v něj je potřeba 'věřit'. (2013, s. 2)

Vztah mezi jedincem a společností a stejně tak vztah fyzického a nemateriálního – jak u jedince, tak ve společnosti – zůstává základním problémem, který společenské vědy řeší. Diskuzi týkající se materiální, respektive nemateriální, v prostředí společenských věd shrnuje Graham Harman v knize *Immaterialism: Object and Social Theory* (2016). Klíčový problém v této diskuzi dle Harmana představuje vypořádání se s otázkou materiálního předmětu. Proč by se ovšem jakákoliv sociální teorie měla zabývat předměty? A proč není možné vytvářet sociální teorii předmětu bez vyjasnění filozofických stanovisek? Z pohledu Harmana:

Dobrá teorie musí v podstatě rozlišovat mezi různými druhy bytostí. Musí si nicméně tato rozlišení vysloužit, a ne je propašovat předem tak, jak se to často stává v a priori moderním rozlišováním mezi lidskými bytostmi na straně jedné a vším ostatním na straně druhé (viz Latour 1993). Tak můžeme zodpovědět otázku, proč je na předmět orientovaný přístup vhodný: dobrá filozofická teorie by neměla začínat vyloučením něčeho. A co se týče těch sociálních teorií, které tvrdí, že se filozofii dokázaly zcela vyhnout, tak ty neustále nabízejí průměrné filozofie zahalené v alibi neutrálního empirického výzkumu. (2016, s. 4)

⁴Za podněty k diskuzi v této oblasti děkuji doktoru Tomášovi Kobesovi.

Problém materiálního předmětu byl dle Harmana z pozic společenských věd doposud nazírán v zásadě dvěma způsoby: 1) se zájmem o to, z čeho je předmět tvořen, 2) co předmět dělá. Prvním zmíněným způsobem pojímá předmět tradiční materialismus, zatímco druhou polohu dle Harmana reprezentuje především teorie aktér-sítí (ANT). Harman poukazuje na slabiny obou přístupů, kdy v tom prvním není předmět nahlížen jako něco víc než soubor jeho jednotlivých složek (undermining), a v druhém se jeho existence zase redukuje na proměny, které způsobuje (overmining) (2016, s. 7–10). Jelikož se oba reduktivní způsoby vědění o předmětu prakticky neobjevují odděleně, nazývá Harman tento metodologický problém výzkumu předmětu ve společenských vědách „duomining“ (2016, s. 11).

Starší přístupy, ve kterých byly předměty pojímány jako pasivní příjemce lidských mentálních a společenských kategorií, tedy doplnily pohledy, v nichž jsou předmětu připisovány dvě funkce: 1) zprostředkování vztahů, implicitně myšleno vztahů mezi lidmi, ale také 2) aktérství, pokud jsou do nějakého jednání zahrnuty (Harman, 2016, s. 5–6). ANT, který Harman vnímá jako nejvýznamnější metodologický příspěvek společenským vědám od dob fenomenologie, se soustředí právě na tyto dvě polohy předmětu. Druhý výrazný nově formovaný směr, známý pod názvem nový materialismus, zase nazírá věci jako historické, sociálně konstruované, zahrnující kulturní praktiky a náhodně existující (Harman, 2016, s. 13). Zatímco tradiční materialismus se dostává do ironických poloh, když postuluje, z čeho je hmota tvořená, tedy z „matematizovaných primárních kvalit s fyzickým základem“ (Harman, 2016, s. 19), v nově formovaných směrech materialismu je upřednostněno antiesencialistické dynamické pojetí předmětu – realita předmětu redukována na následky jeho jednání. Harman (2016) proto upozorňuje, že zájem o předměty ve společenskovědním bádání by neměl být zaměňován s materialismem, pod jehož nálepkou spadají jak osvícenstvím a politickou levicí formované směry, tak i nový materialismus.

Zatímco tedy tradiční materialismus předpokládá existenci objektivní reality na jedinci nezávislou a za inherentní součást této reality považuje pasivní fyzické předměty, do nichž člověk aktivně projektuje své kategorie, v nových směrech materialismu se ujala představa reality tvořené rozličnými, v klasických kategoriích nesnadno definovatelnými entitami, kde je předmět pojímán jako potenciální aktér a jeho fyzický aspekt je v diskuzi potlačen. Jinými slovy, tradiční materialismus předpokládá striktní oddělení materiálního a nemateriálního, kde hmota předchází existenci nemateriálního světa nebo ji zcela vylučuje, a v nových směrech materialismu odmítnutí předem definovat, z čeho jsou zkoumané entity tvořeny, nutí Harmana (2016) ptát se, v čem spočívá onen materialismus těchto směrů.

Problém rozlišování materiálního a nemateriálního je inherentní součástí diskuzí o povaze náboženství. V rámci těchto diskuzí se ustavily dichotomie jako tělesné a duševní, světské a duchovní, profánní a posvátné, či sekulární a náboženské. Způsob jejich užívání je podmíněn historickým vývojem a povahou disciplín, v jejichž prostředí se ujaly. Jak tento problém uchopit a zkoumat z pozice sociálních věd? Úkol vypořádat se s dichotomií nemateriální – materiální, otázky prvenství a aktérství složek tohoto vztahu, řeší společenské vědy různými způsoby. Přístup k tématu náboženství, konceptualizace posvátného a profánního, vedení hranice mezi nimi, způsoby, jak vymezit náboženské proti sekulárnímu, tato řešení ovlivňuje.

Zájem nalézt odpovědi na tyto otázky stojí v pozadí této práce a vypořádávání se s uvedenými dichotomiemi představuje základní výzkumný problém mé dizertační práce, na jejímž počátku stál zájem o poznání povahy náboženství a sociální dimenzi náboženské zkušenosti. Přesvědčení, že svět duchovní, nemateriální, na svět fyzický působí a že je možné oba tyto světy skrze správné vykonávání rituálních praktik ovlivňovat, ustavuje základní princip, o který se opírá náboženská praxe vyznavačů; náboženské předměty jako *Gohonzon* v těchto diskuzích zaujímají důležité místo. Pozice, ze které v této práci vycházím, není ani fenomenologická ani objektivistická. Provází ji zájem o problém materiálního předmětu, a jeho povahu a místo v náboženském životě a praxi. Tato práce je prací etnografickou, založenou na dlouhodobém kvalitativně orientovaném výzkumu konkrétní náboženské skupiny, jejího učení, praktik a s nimi souvisejícím předmětem úcty jejích členů. Výchozí stanovisko mé výzkumné strategie se opírá o argumenty nových směrů materialismu, konkrétně se zaměřuje na přístup teorie aktér-sítí, která upřednostňuje antiesencialistické pojetí předmětu a neodpírá mu aktérství, tedy možnost jednat a ovlivňovat své okolí. Záměrem práce je tedy na příkladu organizace SGI zodpovědět otázku po povaze materiální a nemateriální složky – *Gohonzonu* a *daimoku* – co čemu předchází a kdo je v tomto vztahu aktivní. Jakým způsobem strategie proměny jedince a společnosti – recitování *Nam mjóhó renga kjó* před „přístrojem pro duchovní cvičení“ (rocham2010, 2014) – ovlivňuje životy členů SGI? Jakým způsobem dochází k materializování nemateriální složky a *vice versa*? Jinými slovy, dizertační práce usiluje o zodpovězení otázky, jak je *daimoku* materializováno a co konstituuje proces dematerializace *Gohonzonu* v kontextu praktik SGI.

Aby mohla být plnohodnotným příspěvkem do této společenskovední diskuze, záměru práce odpovídá následovně zvolená struktura: v první části představuji širší teoreticko-metodologickou diskuzi týkající se společenskovedního výzkumu náboženství

se specifickým záměrem ukázat, jak a proč je náboženství v dílech významných sociologů koncipováno jako doména odporující modernitě. V druhé části se zabývám otázkou toho, co má konstituovat modernitu, jaké místo a role v ní připadá novým podobám náboženství a specificky SGI, a na závěr předkládám kritiku modernity tak, jak ji uvedl John Law (1994), abych se mohla vrátit k otázce po tom, co je náboženství. V této diskuzi pokračuji v následující kapitole věnované příspěvku Timothyho Fitzgeralda (2000), který vrhá výzkum náboženství do epistemologické pasti především tím, že poukazuje na etnocentrismus přítomný v mimoevropském výzkumu náboženství. V následující kapitole nacházím možné východisko z této pasti v podobě teorie aktér-sítí Bruno Latoura (2005). V etnografické části se věnuji poznatkům získaných na základě terénního výzkumu v organizaci SGI. Aplikuji navrhovaný přístup teorie aktér-sítí: dívám na bytosti a věci, které nutí členy SGI jednat, ať už jsou z pozic badatelů či samotných aktérů označovány jako náboženské nebo jakýmkoliv jiným přídavným jménem. Mým úkolem je ukázat, jak dochází ke zprostředkování existujících vztahů a jak v tomto působí *Gohonzon* a *daimoku*. Strukturu etnografické části nastíním podrobněji v závěru poslední teoreticko-metodologické kapitoly.

Teoreticko-metodologická východiska diskuze o společenskovědním výzkumu náboženství

Co je náboženství? Kde je jeho místo a jaký je jeho vztah ke společnosti? Předchozí kapitola naznačuje, že odpovědi jsou komplexní a jejich zodpovídání není z povahy vědy ukončeným procesem. Cílem této kapitoly je představit diskuzi o možnostech a limitech společenskovědního výzkumu náboženství a vymezit vlastní argumentační stanovisko v této diskuzi.

Jak je vůbec nakládáno s pojmem, který je pro danou diskuzi ústřední – s pojmem náboženství? Vido (2003, s. 28) shrnuje vývoj významů spojovaných s pojmem „religio“ v západní kultuře, kde má svůj původ; od latinského „religion“ užívaného v antickém Římě a zdůrazňujícím aspekt uctívání, přes posun k modernímu obsahu pojmu „religion“ od 15. a 16. století, posun k chápání plurality a neutrality pojmu, který podtrhoval prvek víry. Tuto sémantickou proměnu lze považovat za přechod od ritualistického k intelektualistickému pojmání náboženství (více Arnal, 2000; Smith, 1998). K významovému přerodu pojmu a jeho rozšíření v tomto období měla výrazně přispět církevní reformace a koloniální expanze. Jako poslední mezník v „západních dějinách“ vývoje pojmu uvádí Vido (2003) období

osvícenství. Program osvícenství nechal vyniknout rozdíly mezi náboženskými dogmaty a vědeckým poznáním s cílem vznášet aktivní kritiku směrem k církvím a absolutistickým vládám (srov. Arnal, 2000, s. 23). Dle osvícenského schématu je náboženství neslučitelné s racionalitou a vědeckým poznáním, a tedy vzniká jako od jiných oddělená samostatná oblast. To je poznatek klíčový pro pochopení povahy společenskovední diskuze o místě náboženství v současných společnostech a možnostech jeho výzkumu.

Se svou dlouhou historií se pojem „religion“ v západním prostředí stal součástí běžné slovní výbavy, balíku vědění v sociologii nazývaného „zdravý rozum“. Taková situace ovlivňuje způsoby, jakými je s pojmem nakládáno, když se má stát součástí vědecké definice. Na tento problém upozorňuje také Klocová (2010, s. 81), když píše, že „[p]ředevším velmi obecné pojmy (pojmy na nejvyšších úrovních daného vědního oboru) jsou velmi často výrazy, které se objevují i ve slovní zásobě přirozeného jazyka, nebo z něj dokonce původně pochází. To vede k častému znejasňování a zakalování významu daného pojmu, protože vědecká definice je konfrontována s očekáváním a výkladem přirozeného jazyka.“ Tím naléhavější je pak úkol vědců studujících náboženství vyjasnit význam termínu a způsob, jak s ním ve výzkumu nakládají. S etablováním vědeckého studia náboženství vznikla také potřeba vědeckými způsoby zpracovat koncept náboženství, vytvořit jeho definici.

Definice představuje jeden ze základních heuristických nástrojů vědy; vymezení předmětu zájmu a vyjasnění základního pojmosloví je důležitým úkolem vědců napříč disciplínami, a to se odráží také ve snahách definovat náboženství. V předchozí kapitole jsem nastínila kontext vzniku a povahu vědeckého studia náboženství. Diskuze o vymezení výzkumného předmětu (co je náboženství) a povaze vědeckého bádání o něm (jak ho zkoumat) jsou stále živé. Stávající typologie nejčastěji rozlišují definice náboženství (1) substanční, které se dívají na náboženství jako na vztah k bohu, posvátnu či transcendentnu, (2) funkcionalistické, které jej nahlížíjí jako odpověď na lidské potřeby a (3) sémiotické pojímající náboženství jako systém znaků vztahující se k nábožensky vykládaným skutečnostem, nábožensky vykládaným zkušenostem, nábožensky vykládaným normám (srov. Horyna, 1994; Zbíral, n.d.).

Sociologové často zdůrazňují odlišnost sociologických definic náboženství od disciplín jako psychologie, filozofie a teologie na základě odmítnutí zodpovídat otázku týkající se podstaty náboženství. Sociologie se zajímá především o podmínky, dopady a důsledky fungování náboženství ve společnosti. Robert Segal (2006) v této souvislosti píše:

[Ž]ádný sociální vědec nepopírá nebo nemusí popírat, že náboženství slouží k tomu, aby vytvořilo kontakt s Bohem. Sociální vědci chtějí vědět, proč lidé hledají – nebo řekněme potřebují – tento kontakt. Vytvoření kontaktu je pokládáno za nejlepší prostředek k jinému cíli. Náboženství může být užitečný prostředek k tomuto cíli, ba dokonce nejlepší prostředek, nebo dokonce nezbytný prostředek jako například pro Emile Durkheima, pro něhož náboženství slouží ke sjednocení členů společnosti. Ale žádný sociální vědec není připraven pojímat tuto potřebu kontaktu jakožto cíl namísto prostředku. Žádný není připraven pojímat toužení po Bohu jakožto dostačující vysvětlení náboženství. (s. xv)

V této pasáži Segal nejen dokládá odklon společenských věd od zájmu o Boha; sociální vědec nemusí popírat – tedy ani potvrzovat – existenci vztahu Boha a člověka, tedy existenci samotného Boha. Implicitně také odlišuje společenskovední úsilí ve výzkumu náboženství od psychologického, kde je duševní potřeba člověka dostačujícím vysvětlením. Náboženství je tedy pro společenské vědy zajímavé tím, že plní specifické funkce ve společnosti. Příklon k zájmu o společenskou funkci náboženství je zřejmý také z *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, ve kterém Turner (2010) osvětluje etymologii slova „religion“:

[s]lovo “religion” (*religio*) má dva distinktivní, ale příbuzné kořeny. První, *relegere*, znamená slučovat, sklízet nebo shromáždit, a druhý, *religare*, má význam spoutat nebo svázat. V prvním významu lze rozpoznat důležitost náboženských základů v tvorbě sociálních vazeb v lidských skupinách, a druhý význam odkazuje k disciplinárním funkcím morality, které jsou nezbytné v utváření a kontrole lidských bytostí. (s. 13)

Důležitost společenské funkce, kterou náboženství plní, je zdůrazněna v obou sémantických polohách pojmu. Práce Emile Durkheima onen sociologický odstup od centralizace Boha či bohů k posvátným věcem a také sociální praxi k nim se vztahující dokládá. Václavík (2014) v této souvislosti píše, že „[d]okonce i v případě ‘ontologických’ kategorií, jakou je v uvedené definici kategorie posvátna, je možné vidět Durkheimovu snahu chápat je především jako sociální konstrukty. V durkheimovské pozici to nejsou bohové, kdo tvoří posvátné věci a místa, ale společnost sama“ (s. 38). Durkheimova práce, která přenesla pozitivistický přístup, dominantní vědecké paradigma, do oblasti výzkumu náboženství, zakládá tzv. funkcionální model náboženství, ve kterém je náboženství pojímáno jako systém mající ve společnosti specifickou funkci, a tou je sociální koheze a překonání rozporu mezi ideálem a realitou (srov. Václavík, 2014, s. 38).

Také v díle Maxe Webera, Durkheimova současníka a zakladatele interpretativistického paradigmatu ve společenských vědách, se náboženství ukazuje se svou důležitostí

ve společenském životě lidí (Weber, 2009). Pro Webera je náboženství zajímavé v momentě ustavování vztahů a hodnotových systémů, ve kterých figurovala víra v nadpřirozené síly. Sociální rozměr náboženské víry se dle jeho poznatků projevuje skrze charisma; nabývá symbolických forem, které stabilizuje. Na rozdíl od Durkheima Weber žádnou konkrétní definici náboženství nenabídl, ba dokonce odmítal přístup, dle něhož se výzkum začíná předložením definice zkoumaného fenoménu; definice má být výsledkem dlouhodobého a hloubkového výzkumu. Václavík (2014) uvádí, že Weber dal základy tzv. substančního modelu náboženství, jelikož:

[o]proti funkcionálním definicím nabízí substančně konstruované definice mnohem exkluzivnější, a tedy i jednoznačnější vymezení náboženství. Za náboženství totiž, zjednodušeně řečeno, považují pouze to, co splňuje předem vymezené charakteristiky dané většinou konečnou sumou znaků a vlastností. Nehrozí proto, že by mohlo dojít k problematickému prolnutí „náboženského“ a „ne-náboženského“. (s. 41)

Definice pojmu, ať už je předložená jako východisko výzkumu či je jeho výstupem, vždy vychází z konkrétního paradigmatu a jejím cílem je vystihnout charakteristické rysy zkoumaného předmětu. Ačkoliv společenskovědní definice náboženství z principu mohou vyzdvihovat rozličné aspekty, lze říci, že tyto definice jsou založené na předpokladu, že náboženství je specifickou doménou, která má zásadní funkci ve společenském životě lidí. Kde můžeme hledat kořeny předpokladu náboženství jakožto samostatné oblasti a jak je těmito předpoklady určena povaha společenskovědního bádání, tím se budu zabývat v následující podkapitole.

Náboženství jako doména odporující modernitě

V pohledu společenských věd je místo náboženství v současných moderních společnostech do značné míry určeno vývojem západních společností v průběhu posledních dvou set let. Ve svém úvodu v *Blackwell Companion to Sociology of Religion* Fenn (2001) píše následující:

Celé roky se sociologové stěží shodli na něčem víc než na tom, že proces diferenciací dominuje moderním společnostem. Je to proces, který odděluje industriální produkci od rodiny, nebo náboženství od ekonomiky. Čím diferenciovanější se společnost stává, tím méně možné je pro náboženství proměnit rozličné a různorodé prožitky posvátného v jediný systém věr a praktik. Proces diferenciací tudíž umožňuje každé jednotlivé sféře relativně autonomně nastavovat vlastní vnitřní standardy, cíle a politiky, a determinovat vlastní identitu a věroučný systém. (s. 11)

Proces diferenciací má být ústředním aspektem definujícím moderní společnost, v rámci něhož vznikly samostatné oblasti včetně oblasti náboženské. Jako by se na pozadí

společnosti jakožto celku začaly v průběhu modernizace vynořovat do značné míry autonomní subsystemy. S postupující diferenciací tyto subsystemy měly dále nabývat na komplexitě a vnitřní rozrůzněnosti. Fenn (2001) uvádí, že také samotná oblast náboženského se stává vnitřně nejednotnou, s čímž zároveň souvisí obtížné určování hranice jeho hranice jakožto samostatné oblasti.

Kromě sféry ekonomické, politické, náboženské a dalších se v rámci diferenciaci ustavila také samostatná domény vědy. Jak došlo k vymezení moderního vědeckého myšlení vůči náboženství? Klasické společenskovední teorie, stejně tak jako díla současníků zpracovávající dějiny sociologie, vycházejí z přesvědčení, že v návaznosti na osvícenství a šíření osvícenských idejí západní společnosti procházely na přelomu 18. a 19. století současně dvěma typy revolucí – průmyslovou a občansko-politickou □ v jejichž důsledku došlo k radikální proměně z tradičních feudálních společností ve společnosti moderní (srov. Petrušek, 2011, s. 10). U zrodu tzv. moderních společností měl stát jak proces industrializace, který umožnil výrazný ekonomický rozvoj, tak radikální proměny společenských hodnot související s rozpadem a delegitimizací tradičních struktur a institucí. Hnacím motorem západních modernizujících se společností, jejichž existence byla nově určena hranicemi národních států, se tedy stalo zvyšování ekonomického zisku, jehož je dosaženo prostřednictvím funkcionální/strukturní diferenciaci a hodnotové reorientace těchto společností. Modernizace je tak klasicky spojována s profesní specializací, byrokratizací, urbanizací, a především rozvojem vědy a techniky, tedy procesem celospolečenské racionalizace a úpadku božské autority základních společenských institucí (Bruce 1999, s. 71-86).

Společenské vědy jsou nahlíženy jako produkt tohoto historického přechodu od tradiční společnosti ke společnosti moderní. Sociologický pohled na svět, ačkoliv jeho prvky lze vysledovat již u Platóna, Aristotela či Ibn Chaldúna, se pak formuje právě v těchto souvislostech. Steve Bruce (1999) píše, že „teprve s Adamem Smithem, Davidem Humem a Adamem Fergusonem se koncem 18. století dostavilo to, co se souhrnně nazývá ‘skotským osvícenstvím’ – akademické bádání s výsledky uznávanými moderními sociology, a až v 19. století došlo k rozkvětu sociologie jako takové,“ (s. 71).

Představa postupné modernizace stála u základů klasických sociálních teorií, které pracují s náboženstvím jakožto nově vzniklou samostatnou oblastí, jenž má zásadní vliv na fungování společnosti. Nicméně, jak uvádí Turner (2010), je potřeba v rámci společenskovední debaty o náboženství důsledně rozlišovat mezi posvátným coby v zásadě

kolektivním zakoušením distinktivní posvátné síly, a náboženským, které představuje instituce a víry tvořící náboženství. V této druhé poloze – jakožto instituce – bylo náboženství „významným tématem klasické sociologie. Od Karla Marxe po Maxe Webera, po Emile Durkheima a George Simmela, a po Talcotta Parsonse a Niklase Luhmanna hrála analýza náboženství ústřední roli při studiu modernizace, urbanizace a industriální přeměny společnosti“ (Turner, 2010, s. 19). Ze sociologické perspektivy proces modernizace ve vztahu k náboženství Fenn v *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (2001) nahlíží následovně:

Čím komplexnější a rozrůzněnou se společnost stává a čím různorodější jsou výrazy posvátného, tím abstraktnější a formálnější se stávají víry a hodnoty náboženství a tím vzdálenější jsou rozhodnutím a kontextům, které konstituují každodenní život. Aktivity a funkce, rity a jiné symbolické akty, které byly dříve vlastněny a kontrolovány jednou institucí, jsou převedeny do jiného kontextu. (s. 5)

Náboženství bylo tedy v procesu modernizace nejen vyděleno, osamostatněno jako nezávislá oblast, tedy dekontextualizováno, ale také zbaveno moci; jako specifická doména také podlešlo vnitřní pluralizaci, čímž se dále zeslaboval jeho vliv na společnost, měnilo se jeho místo i role. Fenn (2001) v této souvislosti uvádí, že:

Náboženství ztratilo kapacitu syntetizovat širokou a různorodou škálu střetávání s posvátnem do morálního univerza, které by spojovalo svět práce a politiky s intimnějším světem rodiny, přátelství a vnitřního já. Modernizace vyžaduje rozdělení světa na součásti a vylučuje ducha ze zabezpečení formálních institucí. (s. 9)

Jinými slovy, náboženství nejenže bylo odděleno, ale již nebylo déle schopno propůjčovat řád společnosti a propojovat její mikro a makro úroveň. V procesu modernizace mělo dojít k oddělení materiálního od duchovního a materiální bylo nadále považováno za duchem opuštěné (srov. Espirito Santo & Tassi, 2013). V důsledku těchto dějů, jak píše Fenn (2001), duchovní nebylo sto vládnout ani nad formálními institucemi, bylo vyloučeno do jiné sféry.

Teoretikové společnosti, kteří se snažili postihnout změny s modernizací související, hovořili o snížení významu, celospolečenském úpadku religiozity a dobové krizi náboženství, jež bylo nově podrobováno systematické kritice také ze strany společenských věd (srov. Nešpor & Lužný, 2007, s. 9). Klasické modernistické paradigma, tak jak s ním pracuje například už August Comte, v sobě zahrnuje představu o postupném vymizení náboženství, překonání náboženství a jeho nahrazení vědou, vědeckým vysvětlením fungování světa (srov. Petrusek, 2011, s. 15-22). Zejména pod vlivem přírodních věd a darwinismu, který

někteří teoretici společnosti převzali, byly moderní společnosti vnímány jako evolučně odlišné od jiných typů společností, přičemž modernita byla často chápána jako s náboženstvím neslučitelná. Modernizační paradigma tak bylo od počátku často usouvztažňováno s procesem sekularizace; procesem, v rámci něhož dochází nejen k oddělení náboženství od oblasti politiky, ale postupnému úplnému vymizení náboženství. Tedy, dle klasických sociálních teorií měla být náboženská oblast v důsledku modernizačních procesů vytlačena ze společnosti a vlivem sekularizace měl její vliv na ni slábnout (srov. Petrusek, 2011, s. 56-64).

V této perspektivě mělo racionální vědecké poznání delegitimizovat autoritu tzv. velkého vyprávění, výkladu světa, které poskytovalo náboženství (viz Vido, 2011). Lze ovšem tvrdit, že toto velké vyprávění bylo nahrazeno jiným velkým vyprávěním, a to vyprávěním o modernitě, která s sebou přinesla oddělení přírodního světa od světa lidí, jakožto i samostatně vznikající specializované vědy přírodní a společenské, racionalizaci, sekularizaci, individualizaci, urbanizaci, byrokratizaci atd. V tomto novém velkém vyprávění byl Bůh nahrazen jinými nadindividuálními celky, a to právě společností a přírodou.⁵

Až v 60. letech 20. století formuloval Peter L. Berger (1967) sekularizační tezi, kde charakterizoval sekularizaci jako proces, v rámci něhož jsou domény společnosti a kultury zbavovány nadvládou náboženských institucí a symbolů, čímž upozornil na postupnou marginalizaci náboženství v prostředí moderních strukturálně a funkcionálně diferenciovaných společností, kde je jeho úplný zánik nejistou nicméně pravděpodobnou vizí. Sekularizace pro jejího nejvýznamnějšího teoretika Bergera znamenala přeměnu jak na mikro (individualizace náboženství) tak makro úrovni (de-institucionalizace). Sekularizační teze významným způsobem ovlivnila způsob, jakým společenské vědy nahlíží vztah náboženství a společnosti. Sociologie náboženství lze zjednodušeně rozdělit na zastánce sekularizační teze a její odpůrce.

Co je moderní?

Ačkoliv vědecký zájem o náboženství ho často staví do protikladu k vědě, mnozí badatelé zdůrazňovali význam náboženství a jeho nenahraditelné kohezivní funkce ve společnosti a spíše než jeho zánik studovali a předpovídali změny jeho podob. Už Max Weber (2009) upozornil na to, že to bylo právě náboženství, tedy konkrétně reformní podoby křesťanství, které významně ovlivnily vývoj v oblasti ekonomie a hodnotových systémů v prostředí

⁵Za inspirativní rozhovory k tomuto tématu vděčím doktoru Tomáši Kobesovi.

evropských společností. Jak jsem zmínila v předchozí kapitole, Weber nebyl zastáncem představy o úplném vymizení náboženství; jeho koncept „odkouzlení světa“ spíše odkazuje k vymizení magických praktik a víry v predestinaci související s racionalizací a kapitalismem, ale také k potlačení vlivu náboženství a církve na společnost. Souvisí tedy spíše se změnou jeho místa a role (srov. Keller, 2005, s. 268-271).

Mnozí současní badatelé upozorňují, že náboženství z moderních společností nemizí, ba naopak, pozorují, že v posledních desetiletích dochází spíše k jeho obrodě. Je ovšem potřeba přicházet s novými koncepty a alternativními vysvětleními týkajícími se proměn jeho podob. Fenn (2001) tento děj popisuje spíše jako vymanění se náboženství z okovů institucí a jeho následné obrody, když píše, že: „[v]e světě, kde posvátno zcela uniklo institucionálním kontrolám, množí se a diversifikuje a bere na sebe množství nových forem, předmět zájmu sociologie náboženství se stává obdobně obtížně definovatelným“ (s. 10–11). Nové de-institucionalizované/individualizované formy náboženství se dostávali do popředí zájmu zejména od 70. let 20. století, kdy sociologové začali přicházet s novými koncepty jako „neviditelné náboženství“ (Luckmann, 1967), „implicitní náboženství“ (Bailey, 1990), „New Age hnutí“ (Heelas, 1996), „víra bez přináležení“ (Davie, 1990), „detradicionalizovaná religiozita“ či „spiritualita“ (Woodhead & Heelas, 2005).

Sám Berger (1999), ač k nevůli některých dalších teoretiků a zastánců sekularismu, svou sekularizační tezi později odvolal. Zejména od 90. let teoretikové modernity a sociologové náboženství vedli diskuzi o místě náboženství ve strukturách soudobých společností a současně reflektovali nově vznikající formy náboženství. Klasické sekularizační paradigma rámuje společenskovední diskuzi o vztahu náboženství a společnosti je tedy v pojetí mnoha současných teoretiků relativizováno. Hellemans podle Vida (2008, s. 38–39) situaci shrnuje do tří bodů: 1) sekularizace není nadále vnímána jako nutný vedlejší produkt modernizace; 2) tradiční náboženství uprostřed modernity nejsou pokládána za zastaralé relikty předmoderní doby a liberalizace v oblasti teologie, morálky a rituálů není považována za jediný možný způsob, jak se mohou s modernitou vyrovnat; 3) problém sekularizace se stává empirickou otázkou, nikoliv paradigmatickým výchozím bodem. Pro mnohé badatele tak ve světle empirické reality vývoje společností klasická sekularizační teze ztrácí svůj paradigmatický status. Toto je zásadní rozdíl v pohledu na náboženství v podání klasických teorií, kde je modernita přímo usouvztažněná s institucionální i individuální sekularizací, tedy komplexní marginalizací nevylučující úplný zánik náboženství, a soudobých teorií společnosti, které sledují jeho přeměny.

Také modernizační paradigma zaznamenalo významných proměn. Projekt modernizace s sebou od počátku nese vizi pokroku související s novým společenským řádem, ale také hodnotami, které má tzv. Západ morální povinnost šířit ve světě. Badatelé si nicméně všimli, že nejen prosazování nových pořádků a hodnot není čistě progresivní, ale také že způsob šíření a adaptace vědeckých, technologických a politických inovací považovaných západními společnostmi za moderní do zbytku světa neprobíhá jednoduše ani pouze jednosměrně (např. Eisenstadt, 2000). Nejenže se podmínky pro modernizaci v různých zemích liší, ale očekávané schéma plné asimilace klíčových aspektů moderních společností tyto země nenaplnují. Ve světle srovnávacích výzkumů zkoumající modernizační procesy v kulturně odlišných národních státech světa bylo nutné uznat, že z vývoje Západu nelze odvodit univerzální model modernizace (srov. Bruce, 1999, s. 92). Modernizace chápána v mnoha klasických teoriích jako společenský vývoj založený na jednosměrném progresu byla relativizována, zpochybněna, nahrazena nestálostí a tekutostí, novým, vizi progresivní modernity relativizujícím projektem tzv. postmodernity. Sociologové začali upozorňovat, že modernizace nejenže nemusí být nutně spojená s představou zániku náboženství, ale že sekularizace ani modernizace nemusí být univerzálními jevy a jejich jednotlivé podoby jsou podmíněné historickým, lokálním kulturním prostředím jednotlivých zemí. Eisenstadt (2000) tak přichází s konceptem mnohočetných modernit a Casanova (1994, 2009) či Lambert (1999) zdůrazňují různorodost sekularizací; jak sekularizace, tak modernizace jsou do značné míry relativizovány a badatelé upozorňují na nutnost kontextualizace jejich analýz. V tomto pohledu se pak modernizace a sekularizace jeví spíše jako nenaplnující se politický projekt než jako vědou predikovaný společenský jev. Někteří badatelé dokonce upozorňují, že sociologie se ustavila jakožto ideologie modernity, jejímž axiomem a základním binárním kódem je dělení světa na sakrální a profánní. Právě vztah posvátného, náboženského a společenského, který je badateli často formován do podoby dichotomních kategorií posvátného/profánního, duchovního/materiálního či náboženského/sekulárního, se nachází v základech zájmu sociologie náboženství. Podoba ustavení tohoto vztahu nicméně zasluhuje více pozornosti a reflexe samotných sociologů.

Posun v chápání modernizace a sekularizace dokládá také způsob, jakým Bryan S. Turner (2001) formuloval první odstavec své úvodní kapitoly „Mapping the Sociology of Religion“ v *The New Blackwell Companion to Sociology of Religion*:

V moderním světě náboženství, na rozdíl od konvenčního chápání modernizace jako sekularizace, stále hraje významnou roli v politice, společnosti a kultuře. Skutečně se zdá, že se jeho role spíše roste, než upadá, a tudíž v posledních letech pojmy jako „politické náboženství“, „náboženský nacionalismus“ a „post-sekulární společnost“ budily v akademických aktivitách rozruch. V širším významu se náboženství jeví být stále významnější součástí veřejné kultury spíše než záležitostí soukromé víry a praktik (Casanova 1994). Samozřejmě závisí význačnost náboženství v moderní kultuře z velké části na tom, na jakou společnost se díváme. (s. 1)

Turner především odmítl mezi modernizací a sekularizací klást rovnítko. Upozornil, že modernita náboženství nepotírá, ba naopak se náboženství ukazuje jako doména udržující si svůj výrazný vliv nejen v soukromé sféře, ale také v oblastech jako je politika, společnost či kultura. Právě odmítnutí univerzální platnosti sekularizační teorie s sebou přináší zvýšenou potřebu reflektovat kulturní rozdílnosti, jak si Turner také uvědomuje. Zdůrazňování kulturní rozmanitosti v rámci společenských věd ovlivnilo i výzkum náboženství. Důležitost konceptualizace náboženství jakožto součásti kultury předjímal už Bronislaw Malinowski (1960; srov. Horyna, 2007, s. 7–8), ovšem v rámci společenských věd byla realizována hlavně od 90. let v rámci tzv. kulturního obratu. Ten představuje důležitý posun v systematizaci společenskovedního poznání, v rámci nichž získala pozornost role kultury při vytváření společenských nerovností. Kulturní obrat se významně projevil také ve výzkumu náboženství, kde došlo k upozadění sociálních teorií na úkor teorií kultury (Horyna, 2007, s. 7–8). Zdůrazňování role náboženství jakožto kulturního zdroje, jehož funkce přetrvává i přes marginalizaci moci tradičních náboženských institucí (srov. Turner, 2001, s. 6) přimělo některé badatele hovořit o nastolení nového kulturologického paradigmatu (více Horyna, 2007).

Ať už badatelé upozorňovali na důležitost funkce, kterou náboženství plní ve společnosti, či předvíдали jeho brzký zánik v důsledku racionalizace společnosti, náboženství již od počátku vzbuzovalo velkou pozornost společenských věd a má své výsadní místo v klasických teoriích společnosti. V celkovém náhledu je zřejmé, že společenskovední teoretizování o vztahu náboženství a moderní společnosti bylo v průběhu svého trvání vystaveno rozporu založeném na předpokladu jejich vzájemné nekompatibility. Tento rozpor, jak jsem nastínila v této podkapitole, badatelé řešili: 1) ustavením nového společensko-historického období postmodernity, pozdní modernity apod. a novým společenskovedním postmodernistickým programem, čímž relativizovali dominantní progresivistické modernistické a sekularizační paradigma, a 2) re-konceptualizací náboženství jakožto součásti kulturních systémů v rámci kulturního obratu, k němuž dochází v reakci

na upadající společenský vliv dominantních náboženských institucí, čímž upozornili na etnocentrismus přítomný u základů společenských věd (více Fitzgerald, 2000).

Nicméně, jak dokládá jeden z nejvýznamnějších zastánců sekularizační teze současnosti Steve Bruce (1999), ne pro všechny jsou současné společenské změny natolik radikální, aby bylo ustavení nového dějinného období v podobě postmoderny na místě: „Zatím se takové označení zdá předčasné a spíše zakrývá skutečnost, že mnohé změny, prohlašované za ‘postmoderní’, pouze rozvíjejí ony rysy moderního světa, které tak fascinovali Marxe, Webera a Durkheima“ (s. 94). Zatímco postmodernisté v rámci výzkumů religiozity upozorňují na proměňující se charakter religiozity, zastánci modernistického a sekularistického paradigmatu odkazují na rozsáhlé výzkumy ukazující na obecně postupně stále klesající religiozitu v moderních společnostech. Rekonceptualizace náboženství jako součásti kultury a diskuze o náboženství jakožto o kulturním fenoménu se ovšem týká také sociologů-modernistů, kteří upozorňují na dynamiku kultur a současné kulturní změny týkající se také oblasti náboženství vnímají jako důsledek postupujícího procesu sekularizace. Se zdůrazňováním proměn podob náboženství přišla také nutnost nabízet nové koncepty, skrze něž by společenské vědy mohly nové náboženské formy a projevy uchopovat.

Nová náboženská hnutí

Sociologie náboženství se dlouhou dobu soustředila především na oblast Západu a zde přítomné institucionalizované formy náboženství. Luckmann (1967) v 60. letech uvedl pojem „neviditelné náboženství“ a další badatelé ho následovali v jeho zájmu o nové formy náboženství ovlivněné především procesy modernizace, individualizace a globalizace. Zvýšený zájem o individualizované a sekularizované formy náboženství v západních společnostech přinesl nové koncepty jako například „občanské náboženství“ (Bellah, 2005) či „implicitní náboženství“ (Bailey, 1990). Spiritualita se stala novým záštitným termínem označující rozmanité formy více či méně individualizované náboženskosti, v rámci nichž si jednotlivci vytváří tekutou a na vlastních preferencích vystavěnou náboženskou identitu (více Lužný, 2010). O další významný posun ve společenskovědním teoretizování soudobé religiozity se postaraly reflexe procesů globalizace, kdy svět začal být vnímán jako jedno místo (Robertson, 1992, s. 132). Vztah modernizace a globalizace zůstává tématem mnoha teoretiků; zatímco někteří vysvětlují globalizaci jako důsledek a součást procesů modernizace, jiní formulují globalizační tezi se záměrem nahradit tezi sekularizační (více Obadia, 2010, s. 478). Společenskovědní teoretizování procesů globalizace, jak upozorňoval

na mnoha místech Beyer (1994, 1998), je založeno na představě strukturálně jednotné světové společnosti, respektive na teorii světového systému.

Prvním sociologem, který usouvztažnil globalizaci s náboženstvím, a to jak v rovině kulturní tak politické, se v polovině 80. let stal Roland Robertson (srov. Obadia, 2010, s. 478). Mnoho badatelů, mezi nimiž lze zmínit například Robertsona (1992), Beyera (1994, 2006) či Beckforda (2003), začali prosazovat globální perspektivu ve studiu náboženství, konkrétně při studiu proměn současných podob náboženství. V souvislosti se studiem nových forem náboženství globální perspektivou se badatelé snažili zachytit dynamičnost procesů soudobé náboženské sociální reality, především přenos a proměnu náboženských forem vlivem tzv. překotné společenské změny, tekutost a nestálost v oblastech členství, organizačních struktur a hustotu nadnárodních vazeb tuto dynamiku umocňujících. Tematizace globalizační procesů ve studiu náboženství vzbudila kromě potřeby přicházet s novými konceptualizacemi struktur společnosti a vlivu náboženství v nich také zájem o geografii náboženství; při mapování náboženské krajiny badatelé pracují s novými koncepty jako „deteritorializace“, „transnacionalizace“ či „univerzalizace“ (více např. Juergensmeyer, 2003). Teorie globalizace, jak upozorňuje Obadia (2010) s sebou přináší nové otázky ve výzkumu náboženství:

Šíře nových konfigurací náboženství a náboženských krajín pro sociologii znamená přizpůsobení se existujícím teoretickým modelům náboženské změny opomíjený paradigmaty zakladateli disciplíny (Marxem, Durkheimem a Weberem), kteří byli teoretiky modernity, ovšem nikdo z nich (až na částečnou výjimku Marxe) globalizace. Samozřejmě základní problém spočívá nejen v pokusu zdůraznit dynamiku náboženské změny, ale také vysvětlit čemu a jak se náboženství přizpůsobují v globalitě. (s. 477)

Ať už badatelé hovoří o nových formách náboženství či globalizaci jakožto novém fenoménu určující charakter současné společnosti, potřeba zodpovídat otázku po tom, co je na těchto fenoménech nové, zůstává. Zatímco na jedné straně badatelé mluví o úpadku institucionalizované religiozity a nárůstu individualizované a tekuté spirituality, na straně druhé výzkumy ukazují, jak globalizační procesy přispívají k šíření rozličných a pro západní společnosti netradičních náboženských idejí a praktik, mnohdy i v rámci organizované religiozity. Clarke (2006a, s. 3) v této souvislosti poznamenává, že individualizovaná religiozita zaznamenává nárůst v ekonomicky vyspělejších společnostech, zatímco sociálně angažované formy buddhismu, hinduismu, letničních církví či islámu mají úspěch ve společnostech méně materiálně zaopatřených.

Jeden z nejužívanějších konceptů, jehož prostřednictvím se společenské vědy od 70. let snaží vztahovat k novým formám individualizací a globalizací ovlivněné religiozité představují nová náboženská hnutí (NNH). Výskyt NNH je pevně spojen s nástupem modernity, ovšem zároveň je aplikován na různá kulturní prostředí, a to jak v otázkách jejich vzniku tak přenosu do nových míst. Termín NNH nabývá různých významů v rozličných kulturních a geografických kontextech, neboť to, co se považuje za nové v prostředí západních společností, je často odlišné od toho, co lze vnímat jako náboženské inovace například v prostředí Japonska, tzv. Blízkého východu apod. Zatímco ve Spojených státech a Evropě jsou jako nová náboženství označována rozličná často spirituálně zaměřená hnutí vznikuvší po druhé světové válce, například v Japonsku badatelé užívají buď termín *šin šúkjó*, tedy nová náboženství, jejichž historický vznik datují od počátku 19. století, či *šin šinšúkjó*, tzv. nová-nová náboženství, jímž odkazují k NNH vzniklým v průběhu 70. let (srov. Clarke, 2006d, s. 453–454). Zároveň badatelé, kteří jsou si vědomi, že NNH jsou v rámci výzkumů mapující náboženskou situaci v jednotlivých státech marginálním fenoménem, upozorňují, že právě globální perspektiva dokáže odhalit sílu vlivu těchto nových forem náboženství a rozmanitost způsobů jejich adaptace na různá prostředí.

Kromě podmínky nástupu modernizace badatelé spatřují charakteristické rysy NNH, mezi něž lze zahrnout široké spektrum organizací jako například skupiny věnujících se transcendentální meditaci, scientologii, Svědky Jehovovy či Falun Gong, ve zvýznamnění role náboženských laiků na úkor kleriků, zaměření na rozvoj vnitřního potenciálu jedince, eklektičnost a otevřenost sekularitě, rozdílné pojetí členství a struktury organizace apod. Jedním ze základních rysů NNH patří jejich globální potenciál, jenž byl již mnoha hnutími naplněn nebo se postupně naplňuje, přičemž badatelé vyzdvihují umění adaptace na nová kulturní prostředí, ve kterých slovy Robertsona (1992) dochází k jejich globalizaci. V úvodu knihy *Encyclopedia of New Religious Movements* Clarke (2006c) píše, že:

Tato viditelná lehkost s jakou jsou nová náboženská hnutí (...) 'vynalézána' může být částečně připsáno vzrůstajícímu globálnímu charakteru současného světa, jenž svědčil jejich vymanění se z původního kulturního kontextu a širšímu obíhání náboženských věr a praktik všemožných druhů. (s. vi)

Ačkoliv společenská změna a náboženská inovace jsou ústředními tématy spojenými s výzkumem NNH, dynamika, s jakou se jednotlivá hnutí vyvíjí se různí. Mnoho z nich navazuje na již existující starší náboženské tradice, jejichž věrouku, praktiky, ale také organizační strukturu více či méně radikálním způsobem proměňují a ustavují tak vlastní identitu na základě diskontinuity mezi minulostí a přítomností. V pohledu společenských věd

se pak ona novost a inovace obsažená v samotném termínu NNH označuje způsoby, jakými se hnutí vypořádávají s výzvami současných společností a zdůrazňuje nové funkce jimi plněné (srov. Lužný, 1997).

Společenskovědní výzkum globálního šíření nejen NNH se zabýval především konceptualizací distinktivní proměny rychlosti a technik šíření náboženství v čase a prostoru (Barker, 1999, s. 21). Pozornost byla věnována nejen pohybu lidí a předmětů, ale také delokalizaci hodnot, myšlenek a praktik. Globální a lokální náboženské procesy byly dávány do kontrastu, konceptualizovány jakožto dvě protichůdné síly, prolínající se a opět se rozcházející. Stejně tak byl dominující zájem o procesy „pozápádňování“ asociován s kapitalismem, liberalismem a sekularismem konfrontován s tezí tzv. „povýchodňování“ (Campbell, 1999, s. 48), která upozorňuje nejen na globální ekonomickou expanzi asijských států, ale také na šíření jejich náboženských a hodnotových systémů. Setkávání náboženství, jejich vzájemné ovlivňování, prolínání a konflikty v současnosti reprezentují jeden z hlavních bodů badatelského zájmu spojeného s náboženstvím. Je to právě překračování hranic, zabydlování se, proměny a pohyb náboženství odkudkoliv kamkoliv, o jejichž popis a vysvětlení badatelé usilují (např. Tweed, 2006; Levitt, 2001, 2007), přičemž globální perspektiva, kterou se badatelé snaží aplikovat, vychází z poznatků narušujících představu o jednosměrném působení Západu na Východ. Badatelé si všímají přenosů působících jak opačným směrem, tedy vlivů východních kultur na západní země, tak procesů ustavování sítí přesahujících kontinentální, národní a kulturní hranice, jejichž toky pulsují všemi směry.

Některé badatele úspěšné šíření NNH vede k otázce, zda mají díky své globální atraktivitě tato hnutí sílu zbrzdit sekularizační procesy (srov. Davie, 2006, s. 181). Stark a Bainbridge (1985) sledují skutečnost, že tam, kde dochází k poklesu tradičních náboženství, je často možné sledovat obrodu a vznik nových forem NNH, což v důsledku vede k potlačení sekularizačních trendů. Na druhé straně Wilson (1966), další z významných teoretiků NNH, tento důsledek odmítá a sekularizaci považuje za nezastavitelný proces. Jednoznačnou odpověď týkající se sekularizace badatelé nenabízejí. Nicméně je patrné, že podoby náboženství se v průběhu času, ale také v závislosti na místě, proměňují. Společenskovědní výzkum NNH prováděný ve společnostech považovaných za tradiční, moderní i nově modernizované ukázal, že náboženství zaujímá v různých kulturách různé pozice a role, že úkol určit hranice náboženského není vždy snadný, že vztah modernizace a sekularizace je často složitější, než byla původní modernistická lineární představa, a že na této komplexitě se významným způsobem spolupodílí další nově nastartovaný proces –

globalizace. Badatelé užívající koncept NNH tyto nově vzniklé útvary vlastně pojímají jako součást domény náboženství, ovšem zároveň jejich výzkum ukazuje náboženství jako podoblast rozličných kultur světa. Výzkum těchto formací také dokládá prolínání náboženské oblasti s politickou, dokládá jejich společenskou angažovanost.

Nové podoby buddhismu

Zdá se, jako by pokračovatelem náboženského misionářství z období kolonialismu byl misionářsky pojatý modernismus. Tato vize jednosměrného proudění vlivu ze Západu na Východ byla ovšem konfrontována jak s komplexitou různých kulturních oblastí, tak s přenosem těchto kultur z Východu na Západ. Příhodným příkladem mnoha badatelů věnujících se přenosu kulturních a náboženských tradic z Východu na Západ se stal buddhismus, ke kterému se SGI hlásí. Buddhismus byl jakožto koncept zaveden francouzským filologem Burnoufem v polovině 19. století (srov. Baumann, 2006, s. 84). Stejně jako hinduismus vznikl i buddhismus v rámci snah evropských orientalistů o uchopení náboženské jinakosti kolonializovaných zemí Východu, to především skrze studium textových pramenů. Termínem buddhismus badatelé označují tradici vzniknuvší před zhruba 2 500 lety na severu indického subkontinentu, jejímž zakladatelem se stala polomytická osoba Siddhárty Gautamy, později známého jako Buddha Šákjamuni. Od 3. století př. n. l. se vlivem krále Ašóky buddhismus začal šířit na Sri lanku a v 6. st. n. l. již existují historické doklady o jeho přítomnosti v Japonsku, kam v průběhu staletí docestoval skrze Čínu a Koreu. Z tohoto pohledu lze říci, že buddhismus má za sebou poměrně dlouhou historii, v rámci níž již během prvních staletí získal v různých historických a kulturních kontextech rozmanité podoby. V zásadě lze rozlišit mezi třemi základními směry buddhismu, které se formovaly již během prvních staletí jeho šíření napříč Asií: theravádou (nejstarší ze škol buddhismu, ve které se praktikující věnují především kultivaci vlastní mysli prostřednictvím vipassánové meditace, tzv. meditace vhledu), mahajánou (tzv. Velkým vozem, který rozvíjí ideál bodhisatvy, tedy toho, kdo pomáhá ostatním na jejich cestě k probuzení) a školami tibetského buddhismu. Každý z těchto tří směrů v sobě zahrnuje množství buddhistických škol lišících se v práci s buddhistickými koncepty, náboženské praxí, organizačním uspořádáním i estetickými projevy. Zatímco mahajánové školy, mezi něž patří například původně v Číně vzniklé školy Čistého buddhismu, se ve své praxi zaměřují na pravidelnou recitaci manter, tichá meditace je ústřední pro praxi theravadínů či studentů japonských zenových škol. Vzhledem k různorodosti buddhismů se různí také akademické interpretace – někteří badatelé ho vnímají jako jednoduše se šířící a adaptabilní (např. Tweed,

1992), jiní naopak jako konflikt vyvolávající a politicky orientované náboženství (např. Tikhonov & Brekke, 2012), zatímco další upozorňují, že se jedná spíše o neteistický filosofický systém (Bondy, 2006). Zatímco někteří se soustředí na hledání ústředních charakteristik buddhismu společných pro všechny jeho heterogenní podoby, jiní zkoumají, jakým způsobem docházelo k eklektickým extrakcím a využití partikularit při vytváření vzniku jeho nových podob.

Zejména od 19. století se zájem evropských badatelů o kulturní a náboženské vědění východních asijských zemí zvýšil, a to platilo také pro akademické studium v oblasti orientalistiky. Eugene Bumouf, jenž představil pojem buddhismus, v roce 1844 publikoval *Úvod do dějin indického buddhismu*, což dle některých badatelů lze považovat za symbolický milník a počátek buddhistických studií/buddhologie, tedy akademického studia buddhismu (srov. Bělka, 2006). V tomto prvním období studia byly v ústředním zájmu badatelů zkoumající buddhismus především buddhistické texty, o čemž svědčí taky důležitost role, kterou v dějinách buddhologie sehrála *Pali Text Society* založená v Británii roku 1881 a fungující dodnes. Buddhistická studia/buddhologie se jakožto samostatná akademická disciplína se ve Spojených státech a Evropě formovala jakožto subdisciplína religionistiky v průběhu posledního století, ovšem tradičně směřovala svůj zájem do geografické oblasti jižní, jihovýchodní, východní a centrální Asie (Prebish, 2002, s. 69).

Nicméně nebylo to pouze akademické studium, jež přispělo k šíření povědomí o buddhismu mimo Asii. Koncem 19. století vznikla také například Teosofická společnost založená Helenou P. Blavatskou a Henry S. Olcottem, kteří se významným způsobem podíleli na proměně a přenosu buddhistických nauk, které částečně zapracovali do eklektického učení teosofie, do západního prostředí. Způsob, jakým se toto dělo, přinesl ovšem kritiku mnoha badatelů, kteří upozorňují na vznik tzv. „evropské mystifikační tradice“ (Bělka, 2006, s. 71), v rámci níž docházelo k vytváření falešných, stereotypních a idealizovaných představ o východních a konkrétně buddhistických naukách a kulturách, které se zakládaly na nepravdivých zprávách poskytovaných Helenou P. Blavatskou, ale později také, mimo Teosofickou společnost, například Britem Lobsangem Rampou, vlastní jménem Cyrilem Henry Hoskinem, který se prohlásil za vtělení tibetského lámy a jehož knihy se staly velmi populární. Zvěsti o mytickém království Šambala či mniších létajících na dracích se tak stal součástí západních představ o buddhismu.

Významnou měrou k šíření buddhistických škol mimo Asii přispěla také migrace praktikujících buddhistů z různých zemí Asie, kteří se vydávali za oceán často s obchodními

ambicemi. Nicméně již od konce 19. století rostl také počet západních konvertitů. Ve Spojených státech vznikaly buddhistické či buddhismem inspirované organizace, z nichž zejména v počátku zaznamenal velký úspěch transcendentalismus, a v Evropě byla v roce 1903 založena buddhistická misie na území dnešního Německa. Šíření buddhismu v Evropě mělo zejména ve svých počátcích odlišný charakter; před 150 lety začali evropští myslitelé studovat buddhistické texty, začátkem 20. století byly založeny první buddhistické organizace a teprve v 70. letech zaznamenala Evropa významný nárůst institucionalizovaných podob buddhismu. Zatímco ve Spojených státech v tomto procesu od počátku hráli významnou roli zejména japonští a čínští přistěhovalci, evropské fascinaci buddhismem dominovaly intelektuální a etické zájmy (Baumann, 2002, s. 85–86).

Množství knih vznikajících od 90. let 20. století pojednávajících o šíření buddhismu z asijských zemí dokládá vznik celého nového akademického diskursu buddhismus na Západě. Ovšem první knihou, která prezentovala téma tzv. západního buddhismu, byla *Buddhism: A Modern Perspective* vydaná v roce 1975 (Prebish, 2002, s. 66). V úvodu k jedné ze zásadních knih s názvem *Westward Dharma* mapujících proces se Baumann a Prebish (2002, s. 2) správně ptají: “Ve srovnání s historiemi šíření buddhismu, jeho akulturaci a zdomácnování v mnoha asijských zemích, co je nového a jiného na buddhismu na Západě?” Jednou z podstatných specifičností zejména v počátku šíření buddhismu na Západ je úzká propojenost akademického a náboženského diskursu o buddhismu, která se projevila také v případě raných českých buddhologů. Na jedné straně je tedy již po více jak sto let buddhismus v mnoha jeho podobách součástí náboženského prostředí Evropy a Spojených států. Jak píše Bělka (2006, s. 70): „[b]uddhismus na Západě, v euro-americké civilizaci, představuje svébytnou náboženskou tradici, vyrůstající z četných a rozmanitých kořenů a mezi jeho hlavní charakteristiky patří heterogenost, nesourodost.“ Na straně druhé je dnes buddhismus na Západě dobře zavedeným akademickým diskurzem, v rámci něhož badatelé upozorňují na nové formy, kterým se buddhismu dostalo díky jeho setkáváním se západními společnostmi a jejich kulturou, a to právě především v prostředí Evropy a Spojených států (např. Bishop, 1993; Fields, 1992; Lenoir, 2002; Prebish, 1979). Nicméně je potřeba zdůraznit, že způsob, jakým akademici konstruují oblast tzv. Západu, je nejednotná. Pro Baumanna a Prebisha (2002, s. 6) například “pojem Západ označuje mimoasijské industrializované národní státy, kde se buddhistické nauky, praktiky, lidé a ideje etablovaly”. Pro účely jejich knihy tuto oblast konkretizují jako Kanadu, Spojené státy, Brazílii, evropské státy, Izrael, Jižní Afriku, Austrálii a Nový Zéland. Můžeme se pouze

domnívat, že toto odpovídá geografickému prostoru vymezenému euro-americké civilizaci, o které hovoří Bělka.

Badatelé upozorňují, že kromě ezoterických a eklektických podob se v rámci tzv. západních adaptací buddhismu rozvinul buddhistický modernismus, v rámci něhož je zdůrazňovaná kompatibilita buddhistických nauk se západním racionalismem, liberalismem, sekularismem a humanismem. Buddhistický modernismus Baumann (2002) shrnuje následovně:

[m]odernistické buddhistické interpretace nesou vysoký stupeň kompatibility se západními předpoklady, pohledy a étosem. Modernistické interpretace buddhistických učení zdůrazňují racionální a vědecký základ Dharmy. Velebí buddhismus jakožto pragmatický, optimistický a sociálně angažovaný. (s. 61)

Vzájemná slučitelnost se tedy netýká pouze buddhistických nauk, což je rovina, která byla zdůrazňovaná především prvními buddhology zabývajícími se především buddhistickými texty, ale také přesahuje do oblasti buddhistických praktik. To se týká například angažovaného buddhismu (více Clarke, 2006b, s. 183–184). Lužný a Machálková upozorňují, že se právě v rámci angažovaného buddhismu, který se objevuje ve 30. letech 20. století ve Vietnamu, mimo jiné formuje myšlenka a snahy o univerzální zlepšení podmínek lidského života všude na světě (více Lužný & Machálková, 2004; Lužný, 2000), přičemž klíčovou úlohu má hrát přijetí univerzální zodpovědnosti. Globální ambice jsou jedním z nejvýraznějších rysů mnoha nových forem buddhismů vzniklých v průběhu 20. století jak v Asii, tak mimo ni.

V této souvislosti se setkáme se shodou v oblasti buddhologie a obecnou tendencí společenských věd dávat globalizaci do souvislosti s novým historickým obdobím – postmodernitou. Baumann (2001, s. 4-5) je přesvědčen, že:

[e]xistují dobré důvody proto si myslet, že přinejmenším v západních industrializovaných zemích dosáhl buddhismus post-moderních podob. Jak někteří spisovatelé, filozofové a kritici charakterizují post-modernitu jako podporující pluralitu, hybriditu, ambivalenci, globalitu a de-teritorialitu, stejným způsobem se tyto znaky staly prominentními v procesu šíření buddhismu mimo Asii.

Jako jeden z významných novotvarů, který má postihnout formu současného buddhismu, pak Baumann (2001) představuje koncept globálního buddhismu, s pomocí něhož, jak tvrdí, je možné překročit orientalistické dělení na Východ a Západ, stejně tak jako modernistickou perspektivu zaměřující se na situaci jednotlivých států. Badatelé zabývající se studiem současných podob buddhismu kladou důraz na jeho heterogenitu, proměnu sociálních struktur a vznik transnacionálních buddhistických sítí,

fluiditu buddhistických identit a stále stoupající pluralitu na úrovni náboženské praxe v důsledku lokálních adaptací. Dnes se mnohé školy buddhismu nacházejí na všech světadílech a mnoha zemích světa, tedy prakticky dosáhli celosvětové přítomnosti. Například theraváda, která je historicky nejstarší školou buddhismu, buddhistické školy původně vzniklé v Číně, které ovlivnily podoby buddhismu v Japonsku a jeho zenové školy, které se staly tak populární mimo Asii, především díky práci autorů jako byl Alan Ginsberg či Jack Kerouac ve Spojených státech v průběhu šedesátých let. V posledních letech globální aspekt buddhismu zaujal také akademiky, a tak vznikl například *Journal of Global Buddhism* (www.globalbuddhism.org), jenž poskytuje platformu pro diskuzi o celosvětové přítomnosti buddhismu, ale také o buddhistických organizacích s univerzalistickými ambicemi, mezi které spadá také SGI.

Ačkoliv ovšem buddhismus mimo Asii v posledních desetiletích dosáhl velké popularity, o čemž svědčí také množství hollywoodských celebrit buddhismus praktikujících, členství v buddhistických komunitách v těchto zemích je stále poměrně nízké, a na rozdíl od Asie se doposud buddhismus v žádné zemi nestal majoritním náboženstvím. I přes pokusy rekonceptualizovat a studovat buddhismus jako globální fenomén, badatelé převážně zkoumají vývoj buddhismu a jeho škol na území jednotlivých států. Studium buddhismu v globální perspektivě se tak stává spíše hromaděním dat, která mají podat svědectví o jeho transnacionálním působení, přičemž rozdíl mezi transnacionálním a globálním zůstává v mnohém nerozřešen. Často narazíme na označení americký, německý či český buddhismus, v jejichž rámci badatelé považují za důležité rozlišovat mezi buddhismem západních konvertitů a podobami buddhismu, který se vyskytuje u komunit asijských migrantů. Tato heuristická distinkce stále nachází uplatnění; v tom horším případě jsou etnické komunity buddhistů při výzkumech situace buddhismu v jednotlivých zemích ponechány bez povšimnutí. Metodologický teritorialismus a nacionalismus je inherentní součástí akademického diskurzu o buddhismu na Západě, ale také globálního buddhismu. Z mého pohledu právě tento přístup znemožňuje badatelům vnímat buddhismus jinak než jako menšinové náboženství, a tedy zároveň do značné míry omezuje možnost zkoumat ho jinak než kvalitativními metodami.

Japonská nová náboženství

Ve výzkumu některých nových forem buddhismu v Asii, na tzv. Západě či transkontinentálně, badatelé také užívají koncept NNH. V tom případě dochází k zajímavé kontradikci, kdy, zatímco při studiu buddhismu převažují pozitivně hodnotící pohledy poukazující

především na jeho schopnost adaptovat se na mimoasijská prostředí moderních států, nová náboženská hnutí jsou mnohem častěji kritizována a asociována se společenskou hrozbou. Baumann (2006) upozorňuje, že:

V počátku veřejných debat o nových náboženských hnutích čelily některé buddhistické školy a organizace nařčení z ovládnání mysli, sexuálního zneužívání a agresivních misionářských technik. Na Sóna Gakkai (Ničirenův buddhismus), která od 70. let přilákala značné množství konvertitů v západních státech, útočili křesťanství 'odborníci na sekty', stejně jako na tradice tibetského buddhismu Karma Kagju a jeho energetického západního představitele Ole Nydahla a také Novou Kadampa Tradici a jejího zakladatele Geše Kelsang Gyatsa. Takovou kritiku založené ve většině případů na výpovědích bývalých členů lze chápat jako další ze znaků toho, že se buddhismus na Západě od konce 20. století stal součástí náboženského mainstreamu. (s. 85)

SGI, která byla podrobena ostré kritice především v zemi svého původu, Japonsku, je jednou z nejvýraznějších organizací, které se typicky dostává označení NNH vycházejícího z buddhismu. Konkrétně japonská NNH vycházející z buddhismu hrají v historii a globálním šíření buddhismu významnou roli. Badatelé řadí historický vznik NNH v Japonsku do 19. století, zejména pak do období po tzv. Restauraci Meidži v roce 1868, v rámci něžž započaly industrializační a modernizační procesy ovlivňovat do té doby poměrně izolované se vyvíjející Japonsko. Proces reformace feudálního systému a implementace západních hodnot a politických principů, tedy tzv. „pozápádňování“ Japonska, se dotklo společnosti v mnoha oblastech včetně té náboženské.

Běžně se termín náboženství (religion) do japonštiny překládá jako *šúkjó*, slovo složené ze dvou znaků, kde *šú* znamená denominace, linie či princip a *kjó* učení. Mezi badateli neexistuje shoda; zatímco někteří upozorňují, že význam termínu *šúkjó* a jeho hojné užití výrazně ovlivnilo setkání se Západem a křesťanskými koncepcemi náboženství v průběhu 19. století (srov. Isomae, 2007 a Kisala, 2004b), například Ian Reader (2004) a Michael Pye (1994) argumentují, že *šúkjó* je příhodný ekvivalent k termínu náboženství, který byl navíc přítomný a kriticky užívaný v Japonsku již dlouho před příchodem Američanů, a tudíž ho nelze prohlásit za západní import.

Tento spor přesahuje lingvistickou rovinu a překladatelské diskuze. Jedna věc je, jestli Japonci disponovali vhodným ekvivalentem termínu náboženství již před jeho vlastním příchodem ze Západu a jakým způsobem je s ním a termíny příbuznými nakládáno od té doby. Další otázkou je, jestli je vůbec možné a vhodné ze Západu přichodzí koncept náboženství

aplikovat na realitu Japonska, ať už v historické perspektivě nebo na současnou zkušenost. A v neposlední řadě se lze ptát, jakým způsobem tyto vývoje reflektuje věda.

Jedna strana sporu zdůrazňuje jedinečnost japonského (nejen) předmoderního kulturního prostředí, přičemž zpochybňuje vhodnost užití kategorie náboženství na zásadně odlišné kulturní fenomény. Odborníci na oblast náboženství v moderním Japonsku upozorňují, že náboženství (religion) je západní, původně křesťanská kategorie, která byla implementována do japonského prostředí v průběhu devatenáctého století v souvislosti s přestavbou společensko-politického systému dle západních vzorů; náboženské tradice tak, jak je zkoumají dnešní akademici, nabyly svých forem právě v důsledku těchto politických reforem. V tomto pohledu pak lze říci, že Japonci mají náboženství, v tom smyslu, že tento cizí pojem prošel aplikací na nové prostředí. Tito badatelé, mezi něž patří především Talal Asad (1993, 1999, 1986), Daniel Dubuisson (2003), Russel T. McCutcheon (1997), Jonathan Z. Smith (1998), Timothy Fitzgerald (2000), nejenže v podstatě zpochybňují možnost univerzální plauzibility kategorie náboženství, ale zpochybňují základy vědy a možnost objektivního poznání na jejích metodách založené. V případě univerzálního užívání kategorie náboženství, tedy jejího promítání na jiné kulturní systémy, tak dle těchto badatelů v posledku dochází ke globalizaci západních zájmů, kulturnímu a vědeckému imperialismu. Jakub Havlíček (2013) v této souvislosti uvádí, že především v oblasti japonských studií panuje názor, že:

japonské sociokulturní prostředí, nacházející výraz v japonském jazyce, je ve své podstatě nepřístupné studiu vedenému z nejaponského prostředí. Jde o určitou formu japonského kulturního nacionalismu, kterou bychom mohli chápat jako součást tzv. *nihondžinron*, čili „teorii/rozprav o Japoncích“. Ty spočívají ve snaze řady autorů (často se netajících vědeckými ambicemi a někdy dodnes nekriticky přijímaných) vystihnout zvláštní sociokulturní rysy příslušníků japonského národa. Obvykle se tak děje vymezováním určitých japonských termínů a pojmů, které pak autoři literatury *nihondžinron* představují jako ty koncepce, jejichž pochopení je klíčem k „japonské mysli“. (s. 170)

Je nicméně zřetelné, že tento druh etnocentrismu a způsob esencionalizování japonské mysli, společnosti, kultury či náboženství není medicinou pro etnocentrismus západní, který je z těchto pozic kritizován (více Befu, 2001).

Na druhé straně jsou pak badatelé, mezi něž patří například Ian Reader (1991, s. 373–376), kteří užití kategorie náboženství v japonském prostředí podporují. Reader svůj argument pro náboženství jako univerzálně, tedy i na případ Japonska, aplikovatelnou heuristickou kategorii podpírá analýzou destiček *ema*, s nimiž spojené

praktiky jsou běžnou součástí návštěv šintoistických chrámů. Možnost užití této kategorie pro označení kulturně specifických jevů, které ovšem disponují společnými znaky s jinými náboženskými systémy, a tudíž je lze komparovat a náboženství lze považovat za univerzálně plausibilní kategorii, je v tomto pohledu možné, a to i v případě, že daná kultura nedisponuje přímým ekvivalentem pro samotný termín náboženství.

Tento spor se v posledku často staví jako spor emického a etického přístupu k výzkumu (více McCutcheon, 1999). Rozpor těchto dvou přístupů vychází z rozdílných názorů na to, jakým způsobem lze poznat skutečnost. Tam kde etický přístup zastává primariát vědy v poznání pravdy, upřednostněním emického přístupu dává badatel najevo, že zdrojem jeho poznání reality jsou ti, které zkoumá. Tento spor se ve výsledku projevuje upřednostněním pohledu a terminologie vědy, anebo příklonem k perspektivě a pojmosloví těch, které badatel zkoumá. Reader a Tanabe (1998, s. 126–136) toto dilema řeší přímo ve výzkumné oblasti žité japonské religiozity, kde se přiklání k zachování specifické perspektivy samotných Japonců. Výzkumy ukazují, že dnes mnoho Japonců sebe samo vnímá jako nenáboženské, v čemž jim nebrání ani pravidelné návštěvy šintoistických svatyní či praktikování buddhistických rituálů, jež sami chápou spíše jako „zvyk“ nebo „obyčej“ (*šúkan*) než jako „náboženství“ (*šúkjó*), jejichž charakter ovšem pro mnoho religionistů svědčí spíše o přítomnosti mnohočetných náboženských identit.

V celkovém náhledu tohoto sporu o to, jak zkoumat kulturní a náboženský prostor Japonska, Havlíček (2013) příhodně shrnuje pozici postmoderních relativistů bránící emický přístup, když píše:

Perspektiva postmoderních kritiků religionistiky by tedy dovolila hovořit o náboženství v japonském prostředí pouze potud, pokud bychom chtěli dekonstruovat dějinné sociokulturní procesy vedoucí k „vynalézání“ („*invention*“) tohoto pojmu v interakci Japonska se Západem, případně v diskurzivních praktikách badatelů, kteří tento pojem bez dostatečné kritické reflexe využívají v analýzách japonského sociokulturního prostředí. (s. 181)

Ve snaze vymanit se z etnocentrismu, v rámci něhož byl po dlouhou dobu zkoumán výhradně vliv západních zemí na Japonsko, přicházelo zejména v posledních letech mnoho badatelů s koncepty jako „japanizace“, ale také „globalizující Japonsko“ (např. Guichard-Anguis & Befu, 2001). Postřehy badatelů týkající se šíření japonských, nebo obecně východních kultur na Západ tak relativizují klasické pojmání globalizace jakožto šíření prvků západní kultury do zbytku světa. V této souvislosti Dessi (2013) píše:

[L]ze vysledovat, že kulturní dynamika globální společnosti, jež je daleka podporování harmonie, odhaluje v mnoha případech specifický potenciál jednosměrné relativizace z centra do periferie, a proto také homogenizace a kulturního imperialismu. Tento prvek, který je na první pohled patrný v jevech, jako je například světová difuze a vliv produktů zábavního průmyslu Spojených států, byl předmětem různých studií, mezi kterými jsou například ty započaté Georgem Ritzerem týkající se McDonaldizace. (s. 3)

Toto pojetí globalizace ovšem dle Dessiho a dalších neodpovídá realitě; globální procesy mají mnoho různorodých lokálních podob, přičemž menšinové lokální kulturní prvky mohou ovlivňovat dominantní globální toky. V souladu s tímto přesvědčením Dessi (2013) uvádí, že:

Spíše než opozici mezi globálním a lokálním bychom měli vzít v potaz jejich vzájemné ovlivňování; lokální je vždy produktem předchozí hybridizace a diverzita produkovaná na lokální úrovni poskytuje obsah globálním kulturním tokům. Dle tohoto pohledu neexistuje globální bez lokálního a vice versa. (s. 4)

Na základě vlastního výzkumu pak Dessi ukazuje, jakým způsobem v tomto schématu působí japonská nová náboženství. I další badatelé zachycují procesy týkající se globalizace směrem z Japonska, vzrůstající popularity japonské kultury mimo Japonsko, především její adaptace v Evropě a Spojených státech. Výsledky jejich výzkumů přináší podpůrné argumenty ve prospěch teze „povýchodňování“ a relativizace klasického pojetí globalizace jako „pozápadňování“ světa.

Konkrétně v procesu „japanizace“ pak významnou roli hrála migrace Japonců. Ačkoliv existují důkazy o migraci Japonců již před rokem 1868 (Stanlaw, 2006, s. 35), od Restaurace Meidži migrační vlny nabývají na síle, a proto Roger Daniels (2006) datuje vznik první diaspory právě až do tohoto období:

Počátek japonské diaspory můžeme datovat spolu s takzvanými Gannen-mono (migranti v prvním roce období Meidži), tedy lodní posádkou o 141 japonských mužích, šesti ženách a dítěti, na Havaj, kteří získali tříletý kontrakt v roce 1868, tedy prvním roce období Meidži. Přestože teoreticky se jednalo o dočasně pobývajících, většina zvolila nevracet se do Japonska a stali se tak zakladateli japonské komunity na ostrovech. (s. 31)

Befu (2001) říká, že „[h]istoricky vzato, jakmile v devatenáctém století Japonci začali emigrovat, vzali s sebou své náboženství“ (s. 14), přičemž mluví především o podobách buddhismu a šintó a jejich úspěšné akomodaci v Jižní a Severní Americe, jíž mělo doprovázet přizpůsobení se křesťanskému institucionálnímu uspořádání. Šíření tzv. japonského náboženství prostřednictvím japonských migrantů chápe jako součást kulturní difúze,

na níž se také podílejí bojová umění a populární kultura Japonska reprezentovaná například komiksy manga. Dle Befu připadá zásadní role v tomto procesu tzv. novým náboženstvím s původem v Japonsku, mezi něž řadí Sóna Gakkai, Mahikari, Tenšó kótai džingú kjó, Óm šinrikjó aj.

V literatuře se často setkáme s rozlišováním japonských náboženství na 1) tradiční, mezi něž jsou řazeny šintoismus, buddhismus a křesťanství, 2) nová, kam spadají náboženství vzniklá v 19. století a první polovině 20. století, a 3) nová-nová náboženství vznikající od 60. let 20. století (např. Byron, 2004). Zatímco šintoismus je považovaný za původní náboženství Japonska, historie buddhismu na japonských ostrovech začíná v 6. století a první křesťané přinesli svou víru v 16. století.

Nové formy náboženství získaly v Japonsku nejširší členské základny i pozornost ze strany politiků a badatelů. Samotné studium tzv. nových náboženství má svůj historický počátek v Japonsku a teprve během 60. a 70. let se etablovalo prostředí amerických a evropských univerzit, přičemž se jejich záběr rozšířil také na náboženské novotvary s nejaponským původem. Existují různé klasifikace, které se snaží japonská nová náboženství roztrždit nejčastěji na základě doby jejich vzniku, ale také základních charakteristik a návaznosti na starší již zavedená náboženství. Clarke (1999b) například v odkazu týkajícím se nových náboženství v Japonsku uvádí, že:

[j]aponská nová náboženství jsou známá jako *šinkó súkjó* (nově vzniklá náboženství) a *šin súkjó* (nová náboženství), termíny, které se začaly užívat mezi novináři a badateli v 50. letech, přičemž od let 60. byl spíše používán ten druhý termín. Existuje také třetí označení, kterým je kontroverzní termín 'nová-nová náboženství' (*šin šinšúkjó*), který měl odkazovat k novějším stádiím vývoje 'nových' náboženství a je aplikován obzvláště na hnutí jako Mahikari (True Light), Šinnjoen a Agonšú (Agama Sutra Sect), která rychle zvýšila počet členů v 70. a 80. letech 20. století, době kdy jiná hnutí, například Sóna Gakkai (Value Creation Society) zažívala svůj vrchol. (s. 197)

Ačkoliv nelze bez obtíží generalizovat a naopak lze nalézt mnoho výjimek, na které se tyto znaky nevztahují, mezi základní charakteristiky japonských nových náboženství je často řazena například návaznost na starší náboženské směry jako je šintoismus, buddhismus a křesťanství, dále charismatičtí vůdcové, léčitelské praktiky, univerzalizmus a misijní činnost, členská inkluzivita a eklektismus, orientace na tento svět a každodenní život, či charakter nadnárodních organizací (srov. Havlíček, 2011, s. 318). To jsou, jak si lze povšimnout, znaky platné obecně pro NNH. Také veskrze negativní hodnocení těchto skupin a kritický přístup k nim ze strany badatelů je

patrný od počátku jejich výzkumu v 50. a 60. letech, kde pozornost získala problematika kultu osobnosti, konverzí, ale také například politická angažovanost hnutí, která odporovala sekulárnímu principu ústavy oddělující striktně náboženské od politického, jež byla zavedena v poválečném Japonsku roku 1947.

Tyto skupiny získaly pozornost západních badatelů v momentě, kdy se staly výraznou součástí západních společností, kam se rozšířily prostřednictvím japonských obchodních migrantů, kteří byli zároveň náboženskými laiky, tedy se nejednalo o ordinované mnichy, a to zejména v období po druhé světové válce. Dnes jsou japonská nová náboženství přítomná nejen v mnoha asijských státech včetně Číny, Mongolska či Indonésie, afrických státech jako je Ghana, Keňa, Nigérie a Jižní Afrika, státech Severní a Jižní Ameriky, ale zejména od 70. let také mnoha zemí Evropy, kde nejpočetnějším japonským novým náboženstvím je právě SGI (Clarke, 1999a, s. 3). Členství v těchto náboženských organizacích hraje významnou roli v procesu adaptace japonských imigrantů a jejich potomků na nová prostředí, jelikož „kulturně-náboženské tradice jsou pro diasporu pojímané jako konstitutivní“ (Matsue, 2006, s. 124). Náboženská identita v interpretaci Matsue je důležitá při socializaci migrantů také proto, že vytváří vazby mezi diasporickou skupinou, zemí původu (tedy Japonskem) a zemí současného pobytu. Ačkoliv Japonci tyto náboženské organizace podporují jak po organizační stránce, tak finančně, jak uvádí například Matsue, náboženství, které s sebou japonští migranti přivezli, se postupně rozšířilo a dnes 90 % členské základny těchto náboženských komunit tvoří nejaponci, jejichž konverze je posláním misijní činnosti japonských členů těchto skupin (Matsue, 2006, s. 122).

Sóka Gakkai International

Právě v případě šíření japonských nových náboženství, a konkrétně také SGI, hrála roli především migrace lidí. Dnešní SGI se svou mezinárodní základnou představuje největší z japonských nových náboženství jak na území Japonska (Matsue, 2006, s. 141), tak mimo něj. Pokud se zaměříme pouze na nová náboženství vycházející z buddhismu, ta, která navazují na Ničirenovo učení, patří počtem členů k těm nejvýrazněji zastoupeným.

Zatímco někteří badatelé se soustředí především na vnitrostátní vztahy SGI a politické strany Kómeitó a kontroverze kolem třetího prezidenta SGI Daisaku Ikedy (srov. Kisala, 2004a), jiné badatele zajímá především způsob šíření a adaptační strategie, které SGI v nových společnostech aplikuje (srov. Ng, 2012, s. 78). Hammond a Machacek (2004) přináší informace o jejím vývoji ve Spojených státech, Metraux v Austrálii (n.d.),

Barone (2007) zkoumá důvody rapidního nárůstu členů v Itálii, Wilson a Dobbelaere (1994) a také Fowler a Fowler (2008) se věnují SGI v prostředí Velké Británie, Ionesan (2001) ve své studii mapuje adaptační procesy v Německu a Pokorný (2014) pojednává historii na území Rakouska. Tito badatelé především sledují způsoby, jakými se SGI adaptuje na úrovni jednotlivých národních států, a tedy většina studií vznikla v zasetí metodologického nacionalismu. Nicméně, Metraux (1994, s. 121) v této souvislosti upozorňuje na koncept *zui ho bini* rozvíjený samotnou SGI, týkající se strategií adaptace na jednotlivé lokality, díky níž čelí SGI při vstupu do nových kulturních oblastí méně obtížím. V tomto duchu například Ng (2012, s. 83) dokumentuje, jak se součástí svatebních a pohřebních rituálů praktikovaných v rámci SGI v Hong Kongu staly tradiční čínské, buddhistické a taoistické symboly.

Badatelé, kteří mapují šíření a vývoj SGI mimo Japonsko, popisují zakládání nových národních poboček jako součást procesů globalizace. SGI se tak stala typickým příkladem moderního buddhismu šířícího se v době globalizace a zároveň příkladem globálního nového náboženského hnutí (Seager, 2006, s. 2). Kromě konkrétních proměn v oblasti praktikování rituálů jsou ústředním tématem těchto výzkumů důvody a způsoby, díky nimž je hnutí úspěšné v šíření na úrovni jednotlivých národních států, přičemž se až na výjimky zájem badatelů primárně soustředí na prostředí tzv. Západu. Cílem jejich výzkumů je vysvětlit, jak je možné, že SGI jakožto náboženská organizace s původem v Japonsku dosahuje takové obliby v prostředí vysoce racionalizovaného, individualizovaného a sekularizovaného světa.

SGI je popisováno jako liberální a modernistické hnutí, jež se vyznačuje vědomou snahou adaptovat buddhismus do současného světa. Organizace také prosazuje vědeckou podstatu buddhismu a Ikeda zastává názor, že buddhistická kosmologie a metafyzika jsou kompatibilní s moderní fyzikou (srov. Lewis, 2000, s. 8). Ničirenův buddhistický humanismus propagovaný SGI, v jehož jádru je idea propojení individuální a společenské iniciativy a odpovědnosti, je například také podle Seagera (2006, s. 1–2) vystavěn na osobnosti Daisaku Ikedy. Mezi Ikedovy aktivity, které dnes již vykonává v pozici Honorary President, patřila, slovy Dobbelaera (1998, s. 8), „pravidelná setkávání se světovými lidry, včetně politiků, vědců a umělců, se kterými diskutuje řešení světových problémů. Diskutuje mír, demilitarizaci, lidská práva, podporu kultury, vzdělávání a příbuzných záležitostí“. Badatelé často přičítají adaptabilitu organizace na étos moderních západních společností sdílenému hodnotovému systému, který se v případě SGI má opírat o zásady humanismu, dodržování lidských práv a pacifismus (Wilson & Dobbelaere, 1994; Hammond & Machacek

1999). Také díky společenským aktivitám a šíření myšlenek světového míru SGI od 80. let figuruje na seznamu nevládních organizací Organizace spojených národů. Přesvědčení o adaptibilitě a sdíleným hodnotám SGI a tzv. západních společností dovoluje například Metrauxovi (2013, s. 424) napsat, že „Hnutí Sóna Gakkai a jeho forma buddhismu se stala globální, jelikož úspěšně odkazují k univerzálním problémům, které ovlivňují všechny lidi všude, a jelikož jejich důraz na posílení postavení jednotlivce nachází odezvu v mnoha moderních kulturách.“

Metraux (2013) popisuje proces globálního šíření SGI jako „kulturní adaptaci nepůvodního náboženství v cizích kulturách“, jejíž úspěch je založen na udržení rovnováhy mezi jeho „inherentně japonskými kořeny“ a „adaptace náboženských praktik na jednotlivé kultury, do kterých chtějí proniknout“ (s. 427). Tato adaptace pak podle něj spočívá mimo jiné také v rekrutování lokálních vedoucích, produkci dokumentů v národních jazycích a zdůrazňování prvků důležitých pro hostitelskou kulturu. Suzana Nures (2008, s. 4) upozorňuje, že se národní větve SGI snaží vytvořit dojem instituce aktivně propagující mír, kulturu a vzdělávání založených na buddhismu a zároveň následující tendence národních politik. Kromě získávání nových konvertitů vznikají s šířením SGI také nové instituce mimo Japonsko; SGI například založilo *Victor Hugo Museum* ve Francii v roce 1991 a *Boston Research Centre for the 21st Century* v roce 1993. Zatímco například v Brazílii působí oficiálně jako nevládní organizace, v mnoha státech Evropy získala status náboženské organizace.

Metraux (2004, s. 1) upozorňuje, že ačkoliv SGI jako jednotná organizace sdílí základní náboženské principy, každá národní jednotka požívá vlastní autonomie ve smyslu charakteru členství, organizační struktury, financování a vedení. Dobbelaere (2006, s. 108–112) na druhou stranu upozorňuje, že ačkoliv národní jednotky požívají jisté autonomie, SGI je stále centralizovaná a kontrolovaná z Japonska a vedení organizace je téměř výlučně japonské. Právě z těchto důvodů se přiklání k označení SGI za „transnacionální hnutí“ s globálním dosahem a upozorňuje, že hnutí nejenže prosazuje vlastní vizi, ale také vládne organizovanou pracovní silou, jež pomáhá tuto vizi naplnit.

Původ SGI je badateli popisován jako výsledek unikátního historického a kulturního vývoje Japonska. Vznik nových forem náboženství v Japonsku je obecně interpretován jako důsledek západních vlivů, respektive pronikání modernity na Východ. Japonsko, a zejména pak náboženská situace v Japonsku je prezentována jako výjimečný případ,

kteří badatelé často užívají, aby poukázaly na výjimky z pravidla v rámci již ustavených teorií a aby demonstrovali důsledky setkávání Východu se Západem, tradičního a moderního. Veskrze ve všech textech se pak v souvislosti s diskuzí o náboženství v Japonsku setkáme s dělením na předmoderní a moderní Japonsko. Aplikace pojmu náboženství na japonské prostředí, respektive způsob vědecké konstrukce japonského náboženství jako esenciálně odlišného od jiných náboženství, se neobešla bez kritiky. Clarkeho (1999a, s. 4) dělení na podkategorie nových a nových-nových náboženství jakožto moderních japonských náboženství zůstává tomuto esencialismu také poplatné.

Přestože někteří badatelé zastávají teorii o postupně zanikajícím náboženství v moderních společnostech, jejichž znaky se postupně šíří, globalizují, SGI představují jakožto výjimku, tedy globálně úspěšný typ společensky organizovaného původně japonského náboženství, který adaptoval západní étos, díky čemuž je schopna se úspěšně zabydlovat v západních individualizovaných, racionalizovaných moderních společnostech. Nejenže charakter SGI a celkový rozkvět náboženského pluralismu v moderním Japonsku odporuje vizi nekompatibility modernity a náboženství. Případ SGI zároveň odporuje teorii o jednosměrném šíření modernity ze Západu na Východ a ilustruje tak platnost teze o povýchodňování a představu globalizace odevšud a všemi směry.

Při výzkumu setkávání Západu a Východu badatelé z velké části zřetelně pracují v rámci tzv. kulturologického paradigmatu, kdy náboženství představuje jednu z konstitutivních složek interagujících kultur. Že nastolení kulturologického paradigma se dotýká také současného výzkumu globalizace japonských náboženství, ukazuje například přístup Uga Dessiho, který představuje v knize *Japanese Religions and Globalization* (2013). Dessi pojímá náboženství coby součást kulturních toků, která umožňuje dynamickou kulturní výměnu, a v rámci níž dochází ke zvýšené reflexivitě vůči sobě samému i okolí (2013, s. 5). Argumenty proti esencialismu se vztahují také k autorům, kteří zdůrazňují proměnu náboženských projevů a přiklání se ke kulturalistickému paradigmatu, v rámci něž představují japonská náboženství jako součást japonské kultury (Reader, 2013). Badatelé často hledají klíčové vlastnosti daného fenoménu, tedy japonské kultury popřípadě přímo SGI. Esencializace japonské kultury a SGI má své důsledky v oblasti výzkumu přenosu SGI mimo Japonsko, kdy je SGI prezentováno jako hybrid, ve kterém se spájí prvky východní a západní kultury.

Pronikání SGI na Západ je vnímáno jako úspěšné, přičemž tento úspěch je vysvětlován především schopností hnutí adaptovat se na nová kulturní prostředí. V procesu

této adaptace pak má hrát klíčovou úlohu právě schopnost propojovat to, co je považováno za japonskou nebo obecně východní religiozitu a prvky reprezentující hodnoty západních moderních zemí. V nových prostředích se SGI stává atraktivní jak jistou exotičností, tak orientací na řešení praktických problémů denního života, odpovídá potřebám do značné míry individualizovaných moderních společností, svým členům dává pocit komunitního, až rodinného zázemí, a možnost participace na světovém projektu zároveň. Někteří badatelé také zastávají názor, že progresivní, moderní a na tento svět orientovaný charakter hnutí, který stojí v základu jeho světové expanze, posílila také odluka od Ničiren šóšu, ke které došlo v rámci exkomunikace SGI v roce 1992 (srov. Machacek & Wilson, 2000, s. 8).

Do popředí badatelé staví výjimečné znaky hnutí při výzkumu v různých kulturních kontextech. Reid (1996) si všímá jednoho zásadního rozdílu, kterým se SGI oproti mnoha jiným japonským novým náboženstvím, vyznačuje:

V jistém smyslu se, ovšem, Soka Gakkai odlišuje od všech ostatních, jelikož je jedinou organizací, která vyžaduje exkluzivní lojalitu svých členů. (...) Jen Soka Gakkai tvrdí, že ostatní náboženství jsou špatná a ono jediné je správné, požaduje, aby člověk zpretrhal veškeré vazby na další náboženské skupiny, když se stane členem Soka Gakkai. (s. 196)

Další charakteristikou, která SGI odlišuje od dalších forem japonských nových náboženství je jeho často diskutovaná politická angažovanost, respektive úzké vztahy s politickou stranou Kómeitó, kterou již v 60. letech založil tehdy nově zvolený třetí prezident Soka Gakkai - Daisaku Ikeda. Tyto vazby se ovšem badatelům jeví problematické především, jsou-li rámované lokální situací v Japonsku. Ve výzkumech mimo Japonsko, kde je SGI ponejvíc prezentována jako úspěšně se adaptující nová forma buddhismu, vyzdvihují badatelé jiné specifikum, které Metraux (2013) ho vystihuje následovně:

Soka Gakkai je velmi nezvyklá tím, že mezi mnoha novými formami buddhismu, které se nacházejí na Západě, právě ona porušuje ideu dvou distinktivních skupin, které se zapojují do buddhistických skupin nebo se stávají buddhisty □ etnické Asiaty žijící na Západě a Západ'any, které buddhismus přitahuje z mnoha důvodů. (s. 427)

SGI je v rámci společenskovedního výzkumu nahlížena jako náboženství, respektive jako náboženská organizace, přičemž zájem badatelů se soustředí na vztah tohoto náboženství vůči jeho okolí, tedy společností, ve kterých se vyskytuje. Zatímco na jedné straně, a to zejména v Japonsku, získává SGI pozornost jakožto společensky kontroverzní nové náboženské hnutí, na straně druhé je SGI zkoumána v rámci adaptací nových forem buddhismu v moderních západních společnostech. Nejčastěji se SGI ze strany badatelů

dostává označení nové náboženské hnutí, neméně často badatelé přiřazují kategorii angažovaného či globálního buddhismu.

Společenskovědní výzkum náboženství zkoumá vztah náboženství a společnosti a děje se tak i v případě SGI. Nicméně jsem ukázala, že taková optika se zakládá na modernistickém předpokladu diferenciací ve společnostech, v rámci níž došlo k ustavení samostatných oblastí včetně náboženství. Zájem o vztah náboženství a společnosti je v případě výzkumu SGI konkretizován do podoby výzkumu adaptačních strategií SGI v jednotlivých národních státech. Do jejich zorného pole badatelů se dostávají především způsoby rekrutování nových členů, proměny podob náboženských rituálů a způsoby a angažovanost ve veřejné sféře.

V celkovém náhledu lze situaci ve výzkumu náboženství shrnout tvrzením, že přístup společenských věd je převážně určen zájmem o lidskou společnost a funkce, které v ní náboženství plní, dodržováním principu redukcionismu a s tím souvisejícím odmítáním věnovat pozornost otázkám ontologie posvátna, Boha a bohů. Durkheimovský pohled na náboženství jako na kolektivní víry a praktiky, kde tento posun dokládá. Kořeny těchto principů lze vysledovat právě v počátcích modernity a prosazování pozitivistického pohledu na svět, který se ve velkém ujal také ve společenských vědách. Tento přístup k výzkumu náboženství však naráží na zásadní problém: ontologie Boha či posvátna byla nahrazena ontologií společnosti, přírody, trhu apod., jejichž povaha je taktéž nadindividuální a jejichž ontologie také zůstává nevyjasněná. Náboženství je opět vysvětlováno prostřednictvím transcendentních prvků. Jinými slovy, když modernističtí badatelé vysvětlují náboženství, činí tak se zaměřením na jeho funkci ve společnosti, kterou vysvětlují skrze jiné metafyzické jevy. Doména náboženství je tvořena jak materiálními, tak nemateriálními aspekty, a je důležité si povšimnout, že v případě durkheimovského přístupu předchází existenci náboženských věcí společnost, tedy nemateriální nadindividuální doména.

Součástí aktivit modernistického projektu je „očišťování“, tedy proces oddělování vzájemně si odporujících domén; v rámci tohoto procesu začalo být materiální konceptualizováno jako na duchovním zcela nezávislé, ba dokonce ho vylučující. Ovšem jevy, kterými začalo být náboženství v moderních společnostech nově vysvětlováno, nabyly stejného statusu, kterého dříve užívalo právě náboženství. Tohoto překlopení si všimli někteří současní společenskovědní badatelé, mezi něž patří také John Law, který ve své práci ostře kritizuje modernitu a modernistické paradigma.

Kritika modernity Johna Lawa

[k]dyž rozhovořím několik hlasů, jak to někdy dělávám, dělám to proto, že chci odhalovat a prozkoumávat některá z míst, ve kterých se cítím zranitelný nebo nejistý, míst, které zakouším jako sociologicky nebo politicky (a také osobně) riskantní. Neboť skromná sociologie, ať už je to cokoliv, je bezpochyby tou, která přijímá nejistotu, tou, která se snaží otevřít se mystériu jiných uspořádání
(Law, 1994, s. 17–18)

Dominantní modernistické paradigma určilo podobu společenských věd, oblasti jejich zájmu i způsob, jakým tyto oblasti zkoumají. V úvodu knihy *Organising Modernity: Social Order and Social Theory* John Law (1994) shrnuje vliv klasické sociologie následovně:

Marx zemřel roku 1883, Durkheim 1917 a Weber 1920. Mezi sebou (a v debatách, které následovaly) definovali řadu ústředních problémů, otázek, důrazů, předělů, rozdílů a intelektuálních zdrojů. Ale co mě také zarazí, je jejich sebevědomí. Symptomatické čtení Marxe a Durkheima naznačuje, že si opravdu mysleli, že historie kráčí jejich směrem (ponurý Weber byl jiný). Ale byli si také jisti, že i sociální analýza jim jde vstříc. Odhalují především charakteristický závazek osvícenství vůči vítězství rozumu. A stejně tak viktoriánskou víru v pokrok vědy. Věda byla metodou, prostředkem ke společenskému i ekonomickému pokroku a především sociální analýze. (s. 8)

Nástroje, které sociologům nabízí pozitivistická věda, měly být jedinými, které dokáží odhalit pravou povahu společnosti; věda i společnost se totiž ubírají tím stejným směrem. Modernistické paradigma vnuklo společenským vědám perspektivu, se kterou se ovšem mnozí badatelé rozcházejí a svým přístupem toto paradigma relativizují. V momentě, kdy si mají sociální vědci vybrat mezi zájmem o stabilní společenské struktury a otázkami týkajícími se jejich ustavování a udržování na druhé straně, upřednostňují druhou zmíněnou polohu. Jedním z nich je John Law, který se ve své knize (1994) pokouší dát nové odpovědi na klíčové otázky sociologie, tedy: jaký sociální řád má moderní společnost? Jakou mocí je tento řád udržován?

Law prezentuje touhu po ryzím řádu jako součást lidství, která je systematizována vlivem modernistické vize světa a nabývá na intenzitě od dob klasické sociologie Karla Marxe, Emile Durkheima, Maxe Webera až do současnosti. Přichází s tvrzením, že je to především modernismus, „který se řítí vstříc obludné čistotě“ (1994, s. 17). Světová náboženství a politiky s vizí světového systému „očisťují“ řád za účelem systematizace, odstranění odchylek a zajištění dobra lidu. A vlastně my všichni

[j]sme naklonění představě, že kdyby byly naše životy, naše organizace naše sociální teorie a společnosti 'řádně uspořádány', vše by bylo dobré. A máme za to, že takové uspořádání je alespoň čas od času možné. A když se setkáme s komplexitou, zacházíme s ní jako s rušivou. Zacházíme s ní, jakoby byla znakem určujícím meze řádu. Nebo o ní smýšlíme jako o důkazu selhání. (Law, 1994, s. 4–5).

Právě proto, že se jedná o neustálou snahu o nastolování či znovu-ustavování řádu, odmítá Law v první řadě užití samotného termínu řád. Ten nahrazuje pro jeho perspektivu vhodnějším výrazem uspořádávání, čímž dává najevo svůj příklon k procesualitě. Uspořádávání (moderní) společnosti totiž není z principu ukončitelným procesem. A za druhé, odmítá představu existence jednoho řádu a mluví raději o „plurálních a nedokončených procesech uspořádávání“, které mají sociologové podrobovat výzkumu (Law, 1994, s. 2). Jasný společenský řád hledaný modernistickými sociology, který se stal všeobecnou vizí a touhou lidí, modernistickým snem (srov. Law, 1994, s. 4), se ve světle návrhu Johna Lawa rozpadá.

Ani pojmy „řád“ a „sociální“ nejsou pro Lawa přijatelné. Modernističtí sociologové podle něj pracují s představou sociální jakožto nějaké jedné specifické látky, která je odlišná od látek tvořících jiné oblasti. Law je ovšem názoru, že to, co nazýváme sociální, je materiálně heterogenní – tvořeno řečí, těly, texty, přístroji, architekturou atd. – a proto svůj přístup nazývá heterogenním materialismem. A tedy je v tomto jeho přístupu „problém sociálního řádu nahrazen zájmem o plurální procesy socio-technického uspořádávání“ (Law, 1994, s. 3).

Sociální vědci jsou součástí projektu modernity, chtějí třídit (dělat pořádek, řád), „očistit“, nicméně lépe si podle Lawa měli vést ti, které zajímaly procesy. Stejně jako Said (1978) upozorňoval, že jsou to vědci, kteří vytvořili koncept orientalismu a jsou také značně zodpovědní za jeho šíření, Law zdůrazňuje, že sociologové sami jsou účastni tohoto procesu sociálního uspořádávání, jsou v něm chyceni (což odůvodněně evokuje Geertzova člověka chyceného v síti významů) a také ho aktivně spoluutváří, propůjčují mu smysl a chrání ho. V této perspektivě je těžké nepozorovat aktivní účast modernistických sociologů na politickém projektu modernity. Jinými slovy, Lawův příspěvek vlastně upozorňuje, že Humův zákon, který potírá přítomnost normativních výroků v pozitivistické vědě, není z povahy modernistického projektu možné dodržet – modernističtí sociologové proklamují vizi světa a angažují se na jejím uskutečnění.

Jako protipól takové sociologické práce nabízí Law (1994) program „skromné sociologie“ (s. 9), jenž je inspirována zejména poststrukturalismem a teorií aktér-sítí, přičemž podle něj „původ teorie aktér-sítí leží v poststrukturalismu: víze mnoha sémiotických systémů, mnoha uspořádání, shromažďující se, aby vytvářeli sociální“ (Law, 1994, s. 18). Proplétající se mody uspořádání těchto sítí tvořící sociálně dávají základ přístupu, který nazývá relační materialismus (Law, 1994, s. 20). Jádrem jeho práce je etnografický typ empirického výzkumu zkoumající sociální interakce a neurčující striktně povahu toho, co vlastně zkoumá. Program skromné sociologie je založen na několika základních principech: symetrii, neredukcionismu, rekurzivním procesu a reflexivitě. Jak dodržovat dané principy ve výzkumu?

Dle principu symetrie vše zasluhuje vysvětlení a ke všemu bychom tak měli přistupovat stejným způsobem: existence aktéra a jeho velikost jsou produktem nebo efektem a také věci mohou být aktéry (srov. Law, 1994, s. 9). Symetrie chce relativizovat rozdíly mezi člověkem a věcí, společnostmi a přírodou, mikro a makro sociální úrovní. Jak píše Law (1994), „aktér (jako stroj) je sítí různých materiálů, procesem uspořádání, které jsou nazývány ‘člověk’ . Tudíž se problémem stává ustavování hranic označování“ (s. 24). Jinými slovy, uplatňováním principu symetrie sociolog zpochybňuje předem známé normativní pořádky. Nebezpečí plynoucí z nedodržování principu symetrie je, že vrazíme klín mezi ty, kteří pohání a ty, kteří odpočívají (Law, 1994, s. 12). Takovým způsobem právě pracuje princip redukcionismu, který Law odmítá. Stejně závazně jako stojí redukcionismus v základech modernistického projektu, proponuje program skromné sociologie totiž neredukci. Nejenže Law odmítá konvertovat příběhy do principů, jako se tomu v modernistické vědě děje, odmítá také základní princip, kterým se řídí vědecké vysvětlování skutečností – kauzalitu (Law, 1994, s. 12). Píše, že „skromná sociologie je taková, která se snaží zaujímat takové riskantní místo, kde čas ještě nebyl proměněn na příčinu nebo redukci a kde vztahy ještě nebyly zmrazeny do momentky synchronicity“ (Law, 1994, s. 13). Když cílem výzkumu přestane být sledování kauzality dějů, vyvstane nový předmět zájmu – tzv. rekurzivní proces. Ten je v centru zájmu skromné sociologie. Jelikož sociální procesy generují dle Lawa sami sebe, sociální není poslední instancí, ale v rámci rekurzivity by mělo být zkoumáno jako prostředník i jako výsledek dějů (1994, s. 15). Badatel v takovém pojetí výzkumu vystupuje jako jeho součást a je vyloučeno, aby jeho práce vycházela z neutrálního pozorování. Proto je reflexivita dalším stěžejním principem sociologického výzkumu, a je nutnou součástí příběhu, skrze který sociolog zpravuje o svém poznání.

Právě k příběhu se Law vztahuje jako k základní formě, skrze niž lidé sdílejí své poznání o světě; také badatelé svá zjištění sdílejí především prostřednictvím příběhu. Stejně tak on sám se rozhodl dát příběhu ústřední roli ve svém vlastním textu. Ospravedlněním je mu tvrzení, že „[p]říběhy jsou často mnohem více než jen příběhy: jsou klíčem ke vzorcům, které mohou být přičítány rekurzivním sociotechnickým sítím“ (Law, 1994, s. 19). „Zkoumám povahu socio-technických uspořádání spletením několika více či méně konvenčních příběhů dohromady“ (Law, 1994, s. 2), píše. Jeden příběh podává organizační etnografie, tedy je to příběh založený na pozorování zkoumané skupiny. Druhý příběh zpravuje o vyprávěních těch, které zkoumá, ale zároveň o vědeckých reflexích a teoriích založených na těchto vyprávěních. Třetí příběh, který chce Law zpracovat, se týká politiky, jelikož „je tu politický příběh, který má co do činění s ideály, hodnotami a jejich limity – příběh, který tvoří podstatnou část zprávy o každém společenském uspořádání“ (1994, s. 3). A nakonec také uvádí nutnost zapojit příběh založený na své vlastní zkušenosti, a to právě proto, že jsme každý součástí procesu sociálního uspořádání a jeho poznání není žádnou výsostní schopností specialistů – sociálních filozofů. Skrze spletenec příběhů všech materiálně různorodých aktérů se Law dozvídá o obecnějším problému, tedy proč aktéři chtějí uspořádat organizaci v rámci mnohem širších souvislostí, a jak to, že organizace je uváděna do chodu a ztělesňována v těchto širších souvislostech (1994, s. 19).

Čtení příběhu modernity, její hledání řádu ve společnosti a připisování moci člověku, ani dualistické koncepce světa vycházející z karteziánského dualismu Lawa nepřesvědčily. Raději se vydal cestou inovativní etnografie sdružující poststrukturalismus a teorii aktér-sítí, cestou, která mu umožňuje zkoumat aktéry jako nestabilní hybridy, které jsou uspořádány do různých sítí skrze řeč, jednání, jsou ztělesňovány a také reprezentovány (srov. Law, 1994, s. 23).

Je možné náboženství ve světle kritiky modernity vznesené Lawem nově definovat pro program skromné sociologie? Jakým způsobem by bylo možné v tomto sociologickém programu nahlížet náboženství a provádět jeho výzkum? Přijetí Lawovy kritiky znamená odmítnutí chápat náboženství nadále jako samostatnou oblast fungující více či méně nezávisle na politice, ekonomice či společnosti. Dále implikuje odmítnutí dualismů tolik hýčkaných modernisty, a tedy také odmítnutí striktního dělení na náboženské a sekulární, ale také materiální a nemateriální. Náboženství by nás dále mělo zajímat jakožto komplexní shluk sítí různých diskurzů a praktik, fyzických i nemateriálních prvků. Mělo by nás zajímat nejen, jaké heterogenní prvky, respektive jejich vztahy, náboženství tvoří, ale také způsoby

ustavování toho, co je pojímáno jako náboženství, proměny jeho hranic a podob. Náboženství by nově mohlo být pojímáno coby různé módy uspořádávání světa, propletené sítě vztahů sémiotické i interakcionistické, tvořené prvky různorodých materiálů a reprezentací. A zkoumání náboženství v různých modech uspořádávání by bylo možné skrze rozplétání příběhů s ním jakkoliv souvisejících...

Timothy Fitzgerald a epistemologická past ve výzkumu náboženství

Idea párování pojmů „náboženství“ a „společnost“ by nás měla okamžitě vést k otázce, jaký druh vztahu je takto koncipován, jelikož takové oddělení nevyhnutelně směřuje k reifikaci v principu dvou sobě rovných entit spojených v konfliktním manželství. (Fitzgerald, 2003)

Jedním takovým příběhem, který vypovídá o povaze současného společenskovedního zkoumání náboženství, nabídl religionista Timothy Fitzgerald. Religionistiku, tedy disciplínu specializující se na vědecký výzkum náboženství, ostře kritizuje za to, že reprodukuje „mystifikující ideologii a konstruuje náboženství jako dekontextualizovaný, ahistorický fenomén odtržený od otázek moci“ (Fitzgerald, 2000, s. ix). Komplexní kritiku oboru a jeho předmětu výzkumu Fitzgerald předkládá v knize *The Ideology of Religious Studies* (2000), kde vystupuje především proti předpokladu, že náboženství je jev *sui generis*. Ačkoliv, jak jsem ukázala v předchozích kapitolách, odmítnutí této představy není mezi badateli zkoumající náboženství ojedinělé, Fitzgeraldovou domněnkou je fakt, že pokud s náboženstvím nakládáme jako se samostatnou dimenzí, a to modernistická sociologie činí, představu náboženství jakožto jevu *sui generis* tím implikujeme (2000, s. 7). Dále píše:

[t]vrdil jsem, že představa vztahu mezi náboženstvím a společností tak, jak byla formulována religionisty, je omyl, jelikož předpokládá, že tyto pojmy jsou logicky ekvivalentními a mají druh ekvivalence, který jim dovoluje jakožto subjektům být spárovány a spojeny dohromady. (...) Představa, že náboženství a společnost jsou usouvztažněné ale oddělené naznačuje, že ‘náboženství’ je něco, co může potenciálně existovat nezávisle, a priori, mimo společnost, jako duch nebo esence nebo popřípadě ‘přirozené’ nesociální bytí, které existuje na své vlastní úrovni, ale podmíněně přichází do kontaktu se společností, bere na sebe ‘společenskou dimenzi’ nebo na sebe například bere konkrétní podobu kultury a historického období, v němž se manifestuje. Pozorujeme ‘to’ skrze společenskou manifestaci, jev, za kterým má být nesociální, nehistorický numen. (2000, s. 159)

Fitzgerald tvrdí, že zkoumat náboženství jako něco v zásadě odlišného a odděleného od společnosti či kultury je z pozice vědy neobhajitelné. Nechce tedy reformulovat způsob

společenskovedního nahlížení vztahu společnosti a náboženství, ale přímo tento vztah odstraňuje jako v zásadě mylnou výchozí představu.

Toto radikální přehodnocení stávajícího přístupu společenskovedního bádání o náboženství je výsledkem komplexní dekonstrukce samotného pojmu náboženství a jeho užívání. Kritickou reflexí konstrukce a šíření konceptu náboženství jako součásti západní imperialistické ideologie od počátku kolonialismu se zabývali také další autoři. Mezi nejvýznamnější z nich patří Jonathan Z. Smith (1998) či Talal Asad (1993), dále ji rozpracovává také Russell T. McCutcheon (1997) a William E. Arnal (2013) a právě zmíněný Timothy Fitzgerald (2000). Zdůrazňují, že pojem náboženství (religion) je součástí každodenního jazyka a „zdravého rozumu“, což implikuje přítomnost předsudků a stereotypů, ale také, že transkulturní užívání pojmu náboženství a jeho kontrolované šíření do jiných kulturních prostředí mělo výrazně politické motivace a implikace. Vido (2000) v této souvislosti píše:

Nejde přitom jen o to, že mnohé kultury neznají ve svých jazykových systémech pojem ekvivalentní našemu pojmu náboženství, ale podstatný je i fakt, že v současném diskurzu se předpokládá jistá diferenciací náboženství jako systému od jiných sociálních a kulturních systémů, jakými jsou například politika, právo či umění. V tomto ohledu je soudobý pojem náboženství – bez ohledu na to, zda je používán v každodenním jazyce či ve své abstraktní podobě používán sociologií, religionistikou či kulturní antropologií – především výsledkem osvícenského pohledu na svět. (s. 42)

Náboženství mělo být v důsledku šíření osvícenských idejí a procesu modernizace západních společností odděleno od ostatních domén společnosti, čímž byla zároveň zdůrazněna jeho specifika jakožto autonomní sféry. V tomto pojetí byl pojem náboženství také šířen do oblastí mimo západní civilizaci a stal se součástí mocenských nástrojů v období kolonizace. V této souvislosti Fitzgerald poznamenává, že abychom mohli kriticky reflektovat působení imperialistické ideologie Západu, je potřeba zaměřit se na binární opozici náboženské-sekulární, ale také na další dichotomie, které jsou pro tuto mystifikující ideologii ústřední (Fitzgerald, 2011):

[n]áboženství není osamoceně stojící kategorie. Existuje v binární opozici ke kategorii sekulárna. Jsou vzájemně parazitující, stejně tak jako jsou parazitickými kategoriemi ‘nadpřirozené’ a ‘přirozené’, ‘duch’ a ‘hmota’, nebo ‘víra’ a ‘vědění’. Náboženství a sekulárno jsou opravdu dvěma stranami stejné mince, a kdykoliv tvrdíme, že máme vědění o náboženstvích, účastníme se ideologických praktik, které současně tiše prosazují přirozenou racionalitu sekulárna. (s. 14)

Ideologii, v jejímž základu stojí binární opozice náboženství-sekulárno, nazývá moderní ideologií, či ideologií kapitalismu (Fitzgerald, 2000, s. 8). Její původ Fitzgerald

nachází především v dílech Johna Locka a Williama Penna, myslitelů 17. století, jejichž nonkonformní náboženské smýšlení, stejně jako pragmatické zájmy ve vznikajících Spojených státech, je vedly k formulování sekulární Ústavy Spojených států, kde byla sféra náboženství oddělena od politiky, církev od státu (2011, s. 79–81). Sekulárno bylo dále asociováno se světem přírody, racionality a objektivních faktů týkající se společnosti a trhu (Fitzgerald, 2000, s. 8). Na druhé straně stojí náboženství, jež mají být v zásadě apolitická a mají se stáhnout do soukromého prostoru jednotlivců. Ve veřejném diskurzu, upozorňuje Fitzgerald, ovšem existují dvě tváře náboženství: na jedné straně má mírumilovná povaha náboženství pomáhat rozvíjet duchovní život jedince a náboženství je zcela odděleno od otázek moci, druhá tvář náboženství je vyobrazována jako násilnický iracionální a barbarský protějšek mírumilovných nenáboženských sekulárních a liberálních národních států (2015, s. 3). Ačkoliv je náboženství primárně protějškem sekulárna, je součástí celého řetězce kategorií, kterou Fitzgerald (2015) nazývá „dominantní konfigurací liberální modernity, liberálního kapitalismu či liberálního sekularismu“ (s. 12). Všechny tyto pojmy jsou součástí dominantní globalizující ideologie a s ustavením dichotomie náboženství-sekulárno se přelil zdroj veškerých hodnot do oblasti sekulárna. Mezi základní sekulární hodnoty touto ideologií prosazované patří trh, svoboda směny, individualismus, demokratická práva či občanská společnost (Fitzgerald, 2000, s. 26).

Necitlivou aplikaci západních konceptů na jiné kulturní oblasti Fitzgerald (2000) označuje jako kognitivní imperialismus (s. 107), který trvá od období kolonizace prakticky dodnes a týká se také akademiků. Zachází ale ještě o krok dál, když tvrdí, že tzv. sekulární hodnoty jsou předkládány jako nevyhnutelné, protože jejich odmítnutí znamená odmítnutí přírody, vědeckého poznání, proto také racionality samotné. Jak píše, „[s]amotná idea sblížení – že všechny společnosti budou nevyhnutelně proměněny do kapitalistických trhů amerického stylu skrze čistou logiku přírodních ekonomických procesů – je znakem tohoto omylu“ (Fitzgerald, 2000, s. 226). Promítání západního systému na jiné kultury tedy není pouze metodologickou chybou založenou na neadekvátních aplikacích pojmů. Kognitivní imperialismus přítomný v práci akademiků je dle Fitzgeralda přímo podmíněn imperialismem kulturním, tedy vizí šíření západní ideologie kapitalismu.

Jelikož ideologie kapitalismu, tak jak ji popisuje Fitzgerald, je vystavěna na oddělení náboženské a sekulární oblasti, jejich prolínání se stává existenčním rizikem, což odráží výše popsaný obraz druhé tváře náboženství. Pokud se náboženství nějakým způsobem zaplete s politikou a otázkami moci, přestává být náboženstvím a stává se „nebezpečným

nepřirozeným hybridem“ (Fitzgerald, 2011, s. 78). Fitzgerald dále upozorňuje, že „v mnoha akademických a populárních reprezentacích na sebe tento hybrid bere aktérství a stává se rafinovaným monstrem předstírajícím, že je náboženství ale ve skutečnosti je něčím hrůznějším, něčím, co nosí masku náboženství, ale ve své nelegitimní touze po moci odhaluje jinou identitu“ (Fitzgerald, 2011, s. 78). Proliferace nábožensko-sekulárních hybridů představuje pro moderní společnost hrozbu, která je pro Fitzgeralda zajímavým výzkumným problémem. Separaci a autonomii těchto dvou oblastí totiž ze zásady odmítá. Z toho logicky vyplývá, že problém definice náboženství je falešným problémem pramenícím z esencializace a vyústujícím v reifikaci zkoumaného. Pro rozlišování mezi autentickými náboženstvími a kvazináboženstvími či sekulárními ideologiemi již v tomto přístupu ve společenskovědním bádání nezbyvá místo. Dokonce pro samotnou kategorii náboženství nezbyvá v akademickém výzkumu místa a Fitzgerald je doporučuje nahradit kategoriemi: soteriologie, politika a rituál (2000, s. xi).

Značnou část své kariéry věnoval Fitzgerald studiu kultury v Japonsku. Podle něj celá síť předpokladů, která vedla především k produkci moderního konceptu náboženství, je v Japonsku artikulována zcela jinými způsoby (2000, s. 63). V polovině 19. století mělo být Japonsko Brity a Američany považováno za polobarbarský národ, a pouze přijetí moderní ústavy, která zajišťovala oddělení náboženství a politiky, mohlo situaci změnit. Fitzgerald (2007) ukazuje, že právě tato situace

[v]yvolala dlouhou interní debatu mezi intelektuálními elitami a vládoucí třídou o tom, co utváří ‘náboženství’ a co ‘sekulární stát’. Existoval reálný problém překladu, a i když řešení přinesla Ústava Meidži z roku 1889, je možné, že zmatený výsledek byl částečně problémem, který vedl k formování státního šintó a kultu vladařova božství. (s. 107)

Potřeba adaptovat samou podstatu západní kapitalistické ideologie na nové kulturní prostředí Japonska tedy obnášela nutnost překladu, a to jak překladu samotné sekulární ústavy, tak následného kulturního překladu v rámci japonského prostředí. Tento překlad Fitzgerald v podstatě popisuje jako vyjednávání mezi dvěma stranami, kde Japonci strategicky, ačkoliv pod nátlakem, naložili se sekulárními principy nové ústavy (Fitzgerald, 2003):

Japonci se ve velkém vyhnuli kolonizaci tím, že se přizpůsobili západním kategoriím a institucím, které měly údajně značit vyspělejší civilizace a umístili je do *omote* (do popředí) nebo do *tatemaie* (veřejného) modu. Americká psaná ústava s jejím oddělením církve od státu a zaručením svobody náboženství přesvědčuje Západ, že Japonsko je opravdu jako my a přizpůsobuje se našim západním předpokladům o světě. Ale problém etnografických a historických interpretací, který se objeví,

když předpokládáme, že v Japonsku je náboženský svět, který lze smysluplně odlišit od jiného sekulárního světa, napovídá, že realita je jiná.

Základní znak Fitzgeraldova přístupu ke studiu náboženství nalezneme i v tomto odstavci; potřebu odstranit ideologickou masku, se kterou se akademici dívají na zkoumané kultury, a odhalovat skrytou realitu daného prostředí. Prolínání náboženského a sekulárního světa, respektive jejich neoddělitelnost, Fitzgerald ukazuje na mnoha případech (nejen) z japonského prostředí. Postřehy o nich ho vedou k závěru, že v Japonsku například školy a různé spolky hrají mnohem důležitější roli při předávání tzv. posvátných hodnot, na kterých spočívají základy společenského řádu, než šinto svatyně a buddhistické chrámy (Fitzgerald, 2000, s. 197). Také v případě hojně užívaného konceptu *genze riyaku*, který se vztahuje k očekávání prospěchů v tomto životě a je nejčastěji usouvztažňován s náboženskou praxí, doporučuje Fitzgerald přehodnotit analytické rozdělení náboženského a nenáboženského (Fitzgerald, 2003). Oddělení náboženské a sekulární sféry se ve světle jeho poznatků ukazuje jako chybný předpoklad výzkumu, který je, ačkoliv mnohdy nevědomě, reprodukován badateli, kteří pracují v zajetí kapitalistické ideologie.

Fitzgerald se ptá, jaký přidaný význam získáme, když k jevu, který zkoumáme, přidáme adjektivum náboženský (2000, s. 167). Sám termín zcela odmítá jako analyticky nevhodný, ba mylný. Tento poznatek ho vede k závěru, že existence celého odvětví akademického výzkumu náboženství není obhajitelné. Kdo by tedy měl zkoumat jevy, které jsou označovány jako náboženské? Mezi disciplíny, v rámci nichž by mělo docházet ke společenskovědnímu výzkumu jevů, které jsou označovány jako náboženské, podle Fitzgeralda patří především kulturní studia, kulturní antropologie, ale také například politologie. Kategorie náboženství by se prakticky měla rozpustit v kategorii kultura. Jak píše, „[v]ýhodou kultury jakožto velmi obecné kategorie je, že osvobozuje analýzu od teologických pokřivení a zcela zcestné obsese nadlidskými bytostmi a příbuzných pojmů, které se shlukují kolem ‘náboženství’, a současně přímo propojuje naše zájmy s kulturní antropologií“ (Fitzgerald, 2000, s. 224). Kulturní antropologie by se pak měla soustředit na studium institucionalizovaných hodnot a jejich vztah k legitimizaci moci v daných společnostech (Fitzgerald, 2000, s. 235). Společnost a kultura jsou pojmy, jejichž užitečnost je, oproti pojmu náboženství, na mnoha místech nepopíratelná.

Idea společnosti jakožto lidské kolektivity s distinktivními lidskými znaky je nezbytná, když děláme kontrast a opozice jako mezi společností a přírodou; nebo ve srovnání mezi rozdílnými druhy společností; nebo v rozlišování, které je běžně děláno mezi sociologií a psychologií; nebo v obraně

tvrzení, že lidé jsou v zásadě sociální bytosti spíše než jednotlivci či preexistující metafyzické entity. V těchto situacích se zdá, že idea společnosti a sociálna nese nějakou váhu; a já se zcela jistě nechci chopit úkolu demonstrovat, že disciplína sociologie je přežitkem, jelikož její ústřední koncept je příliš vágní“ (Fitzgerald, 2000, s. 222)

Fitzgerald argumentuje proti metodologickému individualismu, jehož základ opět přisuzuje liberální kapitalistické tradici, v rámci níž se formovala idea společnosti jako kolektivu jednotlivců. Ačkoliv někteří badatelé mohou mít problém s ideou společnosti jako přesahující jednotlivce a nazírat tuto představu reifikací, existenci společnosti jakožto vazeb mezi jednotlivci, které vytváří kontext, lze jen těžko popírat (Fitzgerald, 2000, s. 222–223). Stejně jako v případě pojmu společnost se problém reifikace týká také pojmu kultura, jenž byl často užíván jako odkaz na statický uzavřený systém, superorganismus přesahující jednotlivce (Fitzgerald, 2000, s. 238). Změny v rámci těchto reifikovaných systémů, tak jak je vyobrazovali badatelé, souvisely výhradně se zásahem západních společností. Když Fitzgerald (2011) mluví o tendenci Západu (anglo-americkém světě) globálně šířit tento model, mluví také o reifikaci konfigurace pojmů napříč kulturami: „Globalizované kategorie jako ‘ náboženství’ , ‘ politika’ a ‘ národní stát’ se staly reifikovanými objekty současného světového řádu“ (s. 5). Kritická historická dekonstrukce náboženství a příbuzných kategorií, jíž nazývá kritickým náboženstvím (critical religion), Fitzgeralda vede k odmítnutí dichotomie náboženství-sekulárno. Oblast badateli označovanou jako náboženství navrhuje zahrnout pod kulturu a doporučuje přesunout pozornost k dichotomii příroda-kultura (Fitzgerald, 2000):

Možná bychom měli analyzovat, jak různé společnosti rozlišují mezi společností a přírodou, i když nepředpokládáme, že tak činí veškeré společnosti, a koncept společnosti se v takovém kontextu stává vysoce problematický a je zapotřebí užít jiné přesnější či domorodé pojmy. (s. 223)

Přestože Fitzgerald relativizuje univerzální platnost dichotomie, z předchozího odstavce vyplývá, že lehká korektura pomocí například domorodých pojmů v důsledku její platnosti může stabilizovat. Je zastáncem etnografických výzkumů, ovšem jeho přístup je silně ovlivněn kritickou sociologií. To se projevuje především v předpokladu, že samotní aktéři neznají pravou skutečnost, jejíž osvětlení má přinést právě práce sociologa. Ačkoliv má pracovat s pojmoslovím vlastním dané kultuře, je jeho výsostním úkolem odhalit povahu aktérům nepřístupné reality. Tak je tomu i v případě náboženství, o kterém píše: „[a]ktéři si často sami nejsou vědomi, že náboženství jako kategorie není v přirozenosti věcí, ale byla ideologicky konstruovaná uvnitř moderní západní konfigurace liberálních kapitalistických hodnot“ (Fitzgerald, 2000, s. 15).

Fitzgerald se ve svých analýzách zajímá v první řadě o způsob práce akademiků a epistemologickou rovinu práce. Z jeho textů je patrné, že jakýkoliv zájem badatelů o ontologii zkoumaného považuje za potenciální reifikaci. Nejsou to pouze zkoumaní aktéři, kteří si často neuvědomují, jaká ideologie ovládá jejich smýšlení a jednání. Dle Fitzgeralda, který se otevřeně hlásí k marxistickému společenskovědnímu programu, úkol odkrývání ideologických pozadí se týká také současného, pouze zdánlivě neutrálního sociologického bádání. Současná dominantní ideologie má formativní vliv na akademický výzkum, který se, jakožto součást sekulární domény, tváří jako objektivní. Proto píše:

Existuje bezpočet studií týkajících se vztahu mezi náboženstvím a kapitalismem, nebo náboženstvím a společností, nebo náboženstvím a vědou, nebo náboženstvím a politikou. Ale nejedná se o studie zabývající se formováním a funkcí kategorií v rétorických diskurzivních konstrukcích. Jsou to studie mezi něčím, co se nazývá náboženství a něčím, co se nazývá společnost či politika. Dnes je obecně předpokládáno, že náboženství jsou a existovaly univerzálně ve všech časech a na všech místech. To znamená, že jsou součástí lidské přirozenosti a řádu věcí. Jako taková mohou být speciálním předmětem bádání vědy. Můj názor je, že tento soubor předpokladů je modernitou. (2007, s. 25–26)

Fitzgerald svým pohledem doplňuje závěry Lawa kritizujícího modernitu a odhaluje kořeny epistemologického pochybení vědců zkoumajících náboženství. Pokud uvážíme, že věda se v rámci dichotomie náboženství-sekulárno, tak jak ho představuje Fitzgerald, nachází na straně sekulárna, které je současně asociováno s politikou, je z principu nemožné vědu od politiky oddělit. Z jeho argumentace vyplývá nejen skutečnost, že náboženství nelze oddělit od politiky, ale od politiky nelze oddělit ani vědu, která je dokonce v současném modelu modernity její součástí. Produkce vědění v oblasti vědy tak nelze považovat za „nevinnou a nezaujatou“ (Fitzgerald, 2011, s. 234). Jeho kritický program ve výsledku volá jak po přehodnocení přístupu a institucionální podoby systému společenských věd, tak po nové konceptualizaci společnosti. Tyto dva úkoly jsou ve Fitzgeraldově díle úzce propojené a nelze je uvažovat odděleně. Idea komplexní přestavby stojící v pozadí Fitzgeraldova programu je podmíněná odstraněním dichotomií, které byly ustaveny moderní ideologií, a to počínaje dichotomií náboženství-sekulárno. V následujícím odstavci sleduje původ moderní dichotomizace světa. Jako protějšek náboženství staví občanskou společnost a píše:

Dichotomie náboženství-občanská společnost tu byla esencionalizována, přičemž občanským se míní v zásadě veřejný a vnější, analogicky k tělu, a náboženstvím se míní v zásadě soukromý a vnitřní, analogicky k mysli. Ale tato analogie předpokládá a podporuje dualismus mysl-tělo, která je sama novou filozofickou formulací dávající za vděk Descartovi. A tento dualismus zase předpokládá

nové epistemologie a koncepty racionality, buď karteziánské nebo empiricismus prosazovaný Lockem. (2007, s. 22)

Stejně jako John Law, odmítá Fitzgerald redukovat realitu do dichotomních kategorií, čímž přímo a explicitně odmítá modernistické paradigma jako imperialistickou ideologii i s jejím velkým vyprávěním o globálním procesu sekularizace, individualizace a vzestupu kapitalismu (2007, s. 13). Fitzgeraldova kritika vrhá výzkum náboženství do epistemologické pasti; ukazuje, že často dochází k reifikaci pojmu náboženství, tedy k tomu, že badatelé zaměňují koncept za zkoumanou realitu a že náboženství je etnocentricky konstruovaná kategorie, kterou badatelé v průběhu desetiletí, ba staletí, opakovaně projektují do jiných kultur, čímž se značně komplikuje jejich výzkum. Otázkou zůstává, jak mají společenské vědy náboženství zkoumat. V argumentační linii Harmana, Lawa a Fitzgeralda pracuje Bruno Latour, který nejen že vznáší kritiku směrem ke stylu práce a působení společenských věd, ale nabízí také konkrétní alternativu a řešení stávající situace.

Kritika vznesená Bruno Latourem a návrh k řešení situace

Zdá se, že každý ví, co znamená usouvztažnit náboženství a společnost,
právo a společnost, umění a společnost, trh a společnost, mít najednou něco
' za' , ' pevné' , ' neviditelné' a ' zapřené' . Ale já ne!
(Latour, 2005, s. 104)

Ve světle kritiky vznesené Fitzgeraldem vyvstává zásadní a pro religionisty existenční otázka po tom, jak je možné nadále religionistiku pojímat jako vědu, respektive, co dělat, abychom unikli z epistemologické pasti, do níž se, jak můžeme soudit z jeho kritické reflexivní práce, vědecké studium náboženství dostalo. Současný francouzský filozof, sociolog a antropolog Bruno Latour by mohl nabídnout pro danou situaci řešení.

Latour je osobností ve světě antropologie již světově proslulou, což dokládá mimo jiné také fakt, že byl ve dvou po sobě následujících letech pozván jako hlavní host výroční konference *American Anthropological Association* (<http://www.americananthro.org>), z níž jedné z nich jsem měla možnost se aktivně zúčastnit. V sociologických kruzích se jeho práce prosazuje pomaleji a snad i s velkou mírou skepse. Není divu: ve svém díle, kterému se od 80. let dostává stále více pozornosti, předkládá ostrou kritiku stavu společenských věd. Ty se dle jeho zjištění již od Durkheima zabývají do roušky záhad zabalenou oblastí sociálna, pro kterou má být konstitutivní jakási „schovaná síla“ a nepoznatelní aktéři. Společnost se pro badatele stala pozadím, na kterém se odehrává

veškeré další dění. Dominuje představa, že společnost je statickou strukturou, která blíže obtížně uchopitelným způsobem zasahuje do jednání aktérů.

Latour ovšem odmítá představu sociálna jako samostatné domény, skrze níž by bylo možné cokoliv vysvětlit. Stejně jako John Law, také Latour kritizuje představu moderní společnosti vzniklé v procesu očišťování jednotlivých oblastí. Toto schéma ukazuje, vychází z myšlenek kantismu, které daly základ tomu, co nazývá Moderní ústavou. Právě ta nutí k dodržování a reprodukci v zásadě pomýlené představy, že existuje jasný předěl mezi společností a přírodou (Latour, 2005, s. 141). Samotný pojem společnost, jehož významem sociologové pojí onu záhadnou moc, pak má být vynálezem 19. století. Hlavním problémem je, že dodržování Moderní ústavy v práci badatelů vede k reprodukci schémat, která, ačkoliv je to jejich primární ambice, nevypovídají o skutečné povaze světa. Násilným oddělováním jednotlivých domén byly ustaveny a reifikovány podvojně neviditelné sféry, jimiž má být vysvětlován svět. Latourovým nepřítelem číslo jedna je tedy Kantova koperníkovská revoluce ve společenských vědách, v níž pramení jejich rozpolcenost; na jedné straně stojí fenomenologie, která se zabývá výhradně lidskou myslí, na straně druhé vědecký naturalismus, jenž z mysli dělá mozek. Duální světy vzniklé v procesu očišťování lidského od přírodního, vnitřního od vnějšího, materiálního od nemateriálního, subjektivní zkušenosti od objektivního poznání nedovolují badatelům poznat komplexní povahu světa.

Vlastní opoziční stanovisko vůči charakteru Moderní ústavy a jejímu dodržování představuje v knize *We have never been Modern* (Latour, 1993), kde argumentuje proti rozšířené představě, že vůbec kdy moderní společnosti svým charakterem radikálně odlišné od všech předchozích typů společností vznikly. Ačkoliv se koncepce modernity a z ní odvozený způsob myšlení a práce ve společenských vědách velmi ujal, dle Latoura nijak nepomáhají vyřešit úkoly sociologie (2005):

Že společnost stojí v cestě sociologii a politiky není až tak zarážející pro ty z nás věnující se studiu vědy, kteří již dříve viděli, jak příroda také stojí v cestě. Obě monstra se narodila ve stejnou dobu a ze stejného důvodu: příroda shlukuje ne-lidi stranou od lidí, společnost shromažďuje lidi stranou od ne-lidí. (s. 164)

Stranou ode všeho a ode všech stejným způsobem vznikla také náboženská doména. Svůj postoj k náboženství Latour shrnuje ve dvou ucelených publikacích *On the Modern Cult of Factish Gods* (2010) a *Rejoicing: Or on the Torments of Religious Speech* (2013). Jeho přístup k výzkumu náboženství staví do přímé opozice k modernistické vědě, kde vztah moderní společnosti a náboženství má být definován tím, co nazval Moderní ústavou.

Pro společenskovední výzkum náboženství měla Moderní ústava neblahé důsledky. V její koncepci se náboženství stalo vydělenou a ve své podstatě nemateriální oblastí, kterou nelze vysvětlit přímo, ale pouze skrze společnost. Podle Latoura (2005) je neobhajitelné, že „když jsme tváří v tvář náboženství, máme tendence omezovat náš výzkum jeho ‘sociální dimenzi’ a vnímáme jako sílu vědy to, že nezkoumáme náboženství samotné“ (s. 233). Tímto způsobem podle něj bylo náboženství jakožto výzkumná doména zcela zdevastováno kritickou sociologií (Latour, 2005, s. 236). V českém prostředí se Latourův vliv v oblasti sociálněvědního výzkumu náboženství projevil především v práci Zdeňka Konopáska (2010), dále Jana Palečka (2010), jejich spolupráci (2006) a také v knize *Bůh ví proč: Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách* Barbory Spalové (2012).⁶

Stávající spor ve výzkumu náboženství Latour představuje jako spor mezi konstruktivismem a realismem, z nichž obě strany odstoupily od výzkumu ontologie posvátna; posvátno nepovažují za empiricky zkoumatelné, zbavují ho možnosti stát se přímým předmětem výzkumu. Za touto pozicí má opět stát modernistické očišťování, kdy bylo náboženství vyloučeno z tohoto světa do sféry transcendentna, stalo se nesouměřitelné se světem vědecké racionality; náboženství bylo odděleno od vědy, respektive víra od vědění, a ontologie od epistemologie (Latour, 2010, s. 40).

V takto očištěných světech ovšem modernističtí sociologové narazili na nepřekonatelný problém původu aktérství; předmět se stal neživou součástí přírodního světa, vystupuje jako jeho pasivní součást s nulovou možností stát se aktivní složkou společenských procesů. Nejenže náboženství ve společenskovedním výzkumu ztratilo ontologický status, ale ani u toho, co jej má zprostředkovávat – lidé, obrazy, texty apod. – se nepředpokládá, že ve skutečnosti nese posvátnou kvalitu a má moc jednat. Ba dokonce jsou tyto prostředníci chápáni jako fetiše, „projekci víry na němý pasivní předmět“ (Bell, 2010), který je následně zbožštěn. Zatímco chybné pochopení toho, jak se věci mají, dle modernistů stojí za tím, že si lidé ve své naivní víře vytvářejí prostředníky – fetiše – sami modernisté jsou přesvědčení, že jsou schopni nazírat skutečnost – fakta – takovou, jaká je přímo, bez prostředníků. Dle modernistů se vlastně jedná o nesprávné nazírání kauzality dějů, chybnou teorii aktérství (Latour, 2010):

⁶V roce 2016 vyšla kniha *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: výbor z díla 1998-2013*, která se sice nezaměřuje na problematiku výzkumu náboženství, nicméně platí za první český překlad Latoura.

Fetišista je obviněn z pomýlení týkající se původu moci. Postavil modlu svými vlastními rukama – svou vlastní prací, svou vlastní lidskou fantazií, svým vlastním lidským úsilím – a přesto nyní připisuje tuto práci, fantazii a úsilí předmětu, který stvořil. (s. 8)

A Latour vlastně obviňuje modernistické sociology ze stejného pochybení – společnost, kterou sami vytvořili, považují za původce dějů. Modernista ovšem žije v přesvědčení, že disponuje záhadným přímým (rozuměj nezprostředkovaným) náhledem skutečnosti. Vědecká metoda je totiž dle Latoura založená na přesvědčení, že v zásadě nepotřebuje žádné zprostředkovatele, aby nahlédla objektivní realitu. Předpoklad víry, který asociovala s náboženstvím, nazírá vědecký antifetišista se vši skepsí a v přímém kontrastu s vlastním objektivním věděním. Agnostické pozice badatelů prezentující se jakožto umírněnější neutrální poloha modernistů Latour odmítá jako v podstatě alibistické, a to právě proto, že nejsou sto zodpovědět otázku po původu aktérství (2001, s. 30). Spor, ve kterém na jedné straně konstruktivističtí sociologové uchopují náboženství jako sociální konstrukt a realisté, na straně druhé, vysvětlují náboženství jako sociální fakt, tudíž nic neřeší. Naopak zakládá jedno z klasických sociologických dilemat; tam, kde byla veškerá moc předmětu odebrána, modernisté váhají, komu připsat původ aktérství – jednotlivci či společnosti? A chytají se tak do vlastní pasti.

Latour v jednom kroku ukazuje, jak se modernističtí religionisté stávají ikonoklasty náboženských předmětů; ukazuje, že věda o náboženství je pro náboženství fatálně destruktivní. Badatelé jsou si totiž vědomi, „co se děje v momentě ničení a co jsou motivace proto, co se zdá být jasným projektem destrukce“ (Latour, 2001, s. 16). V druhém kroku nicméně upozorňuje, že věda není ve svých praktikách jiná než ti, které obviňuje z fetišismu a naivní víry. Za prvé svými etnografickými vhledy do práce vědců (např. Latour & Woolgar, 1986) zprostředkovává poznání procesu konstrukce vědeckého faktu – něčeho, co modernisté prezentují jako nezprostředkované zjevení skutečnosti. Za další ukazuje, že věda nabyла statusu, který si připisuje náboženství – jako by nebyla výtvozem člověka, *acheiropoiete* (Latour, 2001, s. 17). Tuto nedotknutelnost vědy, která se projevuje vírou v možnost přímého zprostředkování objektivního poznání, popisuje Latour (2001) v následující pasáži:

Pokud poukážeš na práci lidské ruky v tkanině vědy, jsi obviněn z pošpinění posvátnosti objektivitu, z ničení transcendence, z odmítnutí pravdivosti tvrzení, z vystavování na světlo toho jediného zdroje osvětlení, který máme (viz Lévy-Lebond). Jednáme jako s ikonoklasty s těmi, kteří hovoří o pracujících lidech – vědcích v laboratořích – kteří stojí za nebo pod vyobrazeními generujícími vědeckou objektivitu. (s. 18)

Ve světle Latourovy práce jsme schopni nahlédnout, že praktiky modernistů jsou analogické praktikám, které sami kritizují u těch, které označují fetišisty. Jinými slovy, můžeme vidět, jak se vědecký fakt stal fetišem vědců – jako by nebyl produktem vědecké práce, ale zjevením objektivitu. V případě společenskovedního výzkumu náboženství se pak, jak v podstatě upozornil také Fitzgerald (2000), věda dostává do epistemologické pasti, stává se sama sobě fetišem nejen tím, že projektuje vlastní koncept do jiných kultur, ale také tím, že tyto projekce vysvětluje skrze další koncepty, které sama vytvořila a reifikovala.

Nazírání faktů není výsostnou schopností vědců, stejně jako produkce fetišů není výlučnou činností náboženských lidí. Náboženství a věda nejsou nesouměřitelné, jak často předestírají nábožensko-vědecké debaty, ve kterých věda zkoumá viditelná materiální fakta a náboženství se vykazuje do neviditelného nemateriálního světa. V důsledku je pak představa jeho zhmotňování vědci vysvětlována buď jako projekce lidské mysli nebo chybné vysvětlení kauzality. Latour (2010) tvrdí, že by bylo kategoriální chybou diskuzi takto koncipovat; ani věda ani náboženství se totiž až tolik nezajímá o to, co je viditelné (s. 110).

Jelikož je prakticky nemožné odlišit fakt od fetiše, ptá se Latour (2010): „Proč zkrátka nepřipustit, že zde není nic takového jako fetišismus – ani antifetišismus – a připustit tu zvláštní účinnost těchto ‘přemísťovatelů aktéství’, se kterými jsou naše životy intimně spjaty“ (s. 11). Nabádá vědce, aby se ve všech oblastech výzkumu zaměřili na práci prostředníků, aby jejich přítomnost zviditelňovali. Stopy prostředníku ukazují badateli cestu k cíli – ať už je to Bůh, pravda apod. Namísto vědeckého ikonoklamu praktikovaného na náboženství nabádá pojmut výzkum jako proces zaměřený na tzv. ikonoklaš, který definuje jako „to, co se stane, když vyvstává nejistota týkající se přesné role lidské práce v produkci prostředníků“ (Latour, 2001, s. 18). Tato nejistota badatele nutí sledovat jejich umístění a mapovat jejich pohyb, přičemž výsledkem má být kýžené poznání reality, v níž zprostředkovatelé jsou těmi, kteří badateli umožňují zkoumanou skutečnost uchopit (Latour, 2001, s. 21).

To, co badatelé přinášejí, nejsou pouhé konstrukty ani fakty; to, co zkoumají, nejsou a pouhé fetiše ani sociální fakta v závislosti na perspektivě, kterou si zvolili. V obou polohách se jedná o výsledky složitých procesů zprostředkovávání, fabrikace, ze kterých nelze vyloučit ani zásahy člověka ani mimo-lidských činitelů. Tuto komplexní a dynamickou realitu předmětu se Latour (2010) snaží postihnout novotvarem faktiš:

Slovo „fakt“, zdá se, odkazuje k externí realitě, a slovo „fetiš“, zdá se, označuje bláhové představy subjektu. V hloubi jejich latinských kořenů oba zamlčují intenzivní práci konstrukce, která dovoluje jak pravdivost faktu, tak pravdivost myslí. Je to tato obyčejná pravda, kterou musíme vynést na světlo, aniž bychom se omezovali buď vírou v iracionalitu psychologického subjektu, prudce snícího, nebo v externí existenci studených a ahistorických objektů, které padají do laboratoře, jako by byly upuštěny z nebe na zem. A též bez toho, aniž bychom museli věřit v naivní víru. Spojením těchto dvou etymologických zdrojů dáme vzniknout označení faktiš, kterým budeme nazývat robustní jistotu, která umožňuje přechod praktik v jednání bez toho, aniž by praktikující musel věřit v rozdíl mezi konstrukcí a realitou, imanencí a transcendencí. (s. 21–22)

Důsledky pro výzkum náboženství jsou dalekosáhlé. Nejenže náboženství není nadále separovanou specifickou doménou, která svým charakterem odporuje moderní společnosti, není nemateriální oblastí, jejíž fungování nelze přímo vysvětlit. „Náboženství nemusí ‘být vysvětlováno’ sociálními silami, protože je obsaženo v jeho vlastní definici – skutečně v jeho vlastním názvu – že spojuje entity, které nejsou součástí sociálního řádu“ (Latour, 2005, s. 7) a co je podstatné, ontologie těchto entit by proto neměla být zpochybňována – je naopak úkolem badatelů ji zprostředkovat. Tyto bytosti totiž mají prokazatelný vliv na jednání dalších aktérů.

Proč neříct, že to, co se počítá v náboženství, jsou ty bytosti, které nutí lidi jednat přesně tak, jak každý věřící vždy tvrdil. Bylo by to empiričtější a zřejmě i vědečtější, uctivější a mnohem ekonomičtější než vynález dvou nemožných neexistujících míst: myslí věřícího a sociální reality, které jsou schované za iluzemi podepřenými ještě většími iluzemi. (Latour, 2005, s. 235)

Jakoby znaven táhnoucím se sporem konstruktivistů a realistů se Latour (2001) ptá: „Opravdu musíme strávit další století prudkým oscilováním mezi konstruktivismem a realismem, umělým a autentickým?“ (s. 35). Jak upozorňuje také Harman (2016), epistemologické stanovisko badatelů nemůže plně nahradit explicitní vyjádření jejich pozice v otázkách ontologie zkoumaného jevu. Jeho skutečnou povahu společenské vědy nemohou řešit pouze instrumentálně; modernistické explicitní odmítnutí zkoumání ontologií jevů, jejichž povahu předem neznáme, implikuje, jak ukázal na příkladu náboženství Latour, *a priori* odmítnutí jejich reálné existence. V tomto bodě se Latour shoduje s Harmanem, který se explicitně odklání od funkcionalistických přístupů zkoumající náboženství skrze jiná transcendentna – jejich ontologie je totiž v práci modernistů také nevyjasněná – ale také od substančních pozic, kde je náboženství určitelné konečnou sumou znaků.

Koncept ikonoklaše a fakiše, jimž dal Latour zřetelně vzniknout na základě reflexe neuspokojivé situace společenskovedního výzkumu náboženství a stavu vědy obecně, teoretizují aktérství, respektive problematizují jeho tradiční vymezení. Latoura, stejně jako Lawa, trápí, že modernita, v rámci níž měly být ustaveny jednotlivé oblasti světa a společnosti, není sto určit jasné hranice těchto oblastí a pouze reprodukuje jejich představu. Dochází tak k paradoxní situaci, kde moderní věda odstupuje od otázek ontologie zkoumaného jevu, ale zároveň reifikuje koncepty, jež využívá k jeho vysvětlení. Stávajícím přístupům rozeklaných společenských věd Latour navrhuje alternativu v podobě nové teorie aktérství. Pokud badatel přistoupí k výzkumu reality skrze optiku ikonoklaše, bude moci nahlížet proces míšení a práce různých prostředníků, proměny událostí. Událost je přitom vlastně možné chápat jako fakiš (Latour, 2010, s. 63), jako černou skříňku, kterou má badatel za úkol otevřít a prozkoumat – de-konstruovat. Koncept fakiše umožňuje nahlédnout předmět jako dynamickou síť vazeb. Jednání by podle Latoura (2005) „mělo být vnímáno jako uzel, chomáč a konglomerát mnoha překvapivých množin činitelů, kteří musí být pomalu rozpletení“ (Latour 2005: 44). Úkolem sociologů je popsat a vysvětlit, jak je jednání v co největší možné komplexitě „záhadně vykonáno a distribuováno ostatním“ (s. 45). V případě výzkumu náboženství se při využití těchto přístupů/konceptů přestane náboženství ukazovat jako vydělená oblast, náboženské předměty jako fetiše a bohové jako nereálné entity. To jsou zřejmě nejzásadnější posuny. V Latourově pojetí společenskovedního výzkumu náboženství se jejich existence nezpochybňuje, ba dokonce je jejím cílem zprostředkovat jejich ontologie – rozličné mody existence (více Latour, 2013).

Přínos pro záměr práce a způsob řešení výzkumného problému

Pokud se v řešení problému odlišením materiální a nemateriální složky náboženství přidržím argumentační linie nabídnuté Harmanem, Lawem a Latourem, otvírá se možnost nahlédnout skutečnost zcela novou optikou, a dle jejich přesvědčení i mnohem reálněji než dovolovaly dosavadní přístupy. V čem spočívá ono novátorství? Předně – práce těchto autorů zpochybňuje modernitu jakožto historický fenomén a paradigmatický předpoklad vědy. Poukazuje na to, že forma i obsah oblastí konstituující svět a společnost, jimž modernita měla dát vzniknout, nejsou samozřejmé a jejich hranice nejsou jasné. Ve světle jejich vhledů se modernita s jejími předpoklady o řádu světa, politickými a vědeckými implikacemi, ukazuje být černou skříňkou (nejen) společenských věd.

V tomto novém náhledu je náboženství zbaveno své specifčnosti; jelikož samotná modernita je zpochybněna, náboženství se přestává tvářit jako doména od společnosti vydělená a modernitě odporující. Naopak se zdá být žádoucí k náboženství přistupovat jako k něčemu, jehož hranice a definiční znaky nejsou předem nikterak specifikovány. Zároveň již nadále není možné zkoumat náboženství nepřímo, tím připouštět možnost, že vlastně neexistuje, a vysvětlovat ho skrze jiné, navíc často také nemateriální a transcendentní, jevy.

Latourova nová teorie aktérství má pro společenskovední výzkum náboženství významné důsledky; náboženství již není koncipováno jako oddělená sféra plná neexistujících bytostí, ale je možné ho zkoumat jako něco, čehož hranice nejsou předem nikterak určeny, jehož obsah podléhá dynamickým proměnám, a co s ohledem na konkrétní zkoumanou událost může být složeno z materiálních i nemateriálních prvků, lidských i mimolidských aktérů, a to se stejným nárokem na jejich reálnou existenci. Nejen, že jsou narušeny striktní hranice jednotlivých oblastí modernity, včetně proti sobě stojících oblastí společnosti a náboženství, ale také dochází k předefinování ostré dichotomie materiální-nemateriální. Ve výsledku se z náboženství stává fluidní jev, jehož momentální konstitutivní prvky mohou přecházet z jednoho modu existence do jiného. Badatel má možnost náboženství vidět a ukázat jako tzv. aktér-síť, komplexní proces jednání, jehož původci jsou heterogenních kvalit, lidští i mimo-lidští aktéři, věci, organizace apod. Jinými slovy, náboženství lze zkoumat jako jedinečnou událost (Harman, 2009, s. 29).

Jak ovšem takovou dynamiku aktérů ve výzkumu náboženství demonstrovat? Je to možné, zaměříme-li se na práci prostředníků, kterou Latour zdůrazňuje ve své koncepci ikonoklaše a faktiše. Latourův přístup, z něhož ve svém výzkumu čerpám, pojímá aktérství primárně jako transformativní proces, který odkrývá „navzájem si odporující způsoby, ve kterých jsou sociální agregáty neustále vyvolávány, mazány, distribuovány a znovu alokovány“ (2005, s. 41). V tomto procesu hrají ústřední roli právě prostředníci nesoucí nějaké poselství, něco zpřítomňující. Bez ohledu na to, čím dané agregáty konkrétně jsou, badatelé usilují o zmapování toho, jak zprostředkovatelé (intermediaries) a prostředníci (mediators) cestují časem a prostorem, aby překračovali rozličné hranice a překládali zprávy a významy. Rozlišování mezi zprostředkovateli a prostředníky má své opodstatnění; zprostředkovatelé „přenášejí významy nebo moc bez toho, aniž by je pozměnily“, a naopak prostředníci, kterým by měla být pozornost věnována především, „transformují, překládají, zkreslují a proměňují význam prvků, které mají nést“ (Harman, 2009, s.

39). V mém výzkumu se tedy věnuji především studiu prostředníků, „jejichž pronikání generuje kromě dalších entit to, co by mohlo být nazýváno kvaziobjekty a kvazipředměty“ (Latour, 2005, s. 237–238), neboli aktér-sítě, neboli faktiše (Latour, 2000, s. 113).

Takto formulovaný Latourův program symetrické sociologie je založen na požadavku, že výzkumné pole by mělo být „široce otevřeno, a to se nemůže stát, pokud je zachováván rozdíl mezi lidským jednáním a materiální kauzalitou tak neústupně, jak Descartes rozlišoval mezi myslí a hmotou (*res extensa* a *res cogitans*) coby důkazem vědecké, morální a teologické moci“ (Latour, 2005, s. 85). Ve svém výzkumu tedy nechávám vystupovat jak lidské aktéry, tak i další materiál tvořící sociální svět – texty, diskurzy, věci, božské bytosti apod. Rovněž mám na paměti, že v symetrickém výzkumu nelze předjímat rovnováhu mezi člověkem a věcí: „[b]ýt symetrický pro nás jednoduše znamená nevalovat nějakou falešnou asymetrii mezi lidské záměrné jednání a materiální svět kauzálních vztahů“ (Latour, 2005, s. 76).

Ve světle Harmanových poznatků o povaze materiálního a Latourových urgencí k redefinici společenského a náboženského se jeví příhodné se za účelem zodpovězení hlavní výzkumné otázky zaměřit na problém ontologie náboženského předmětu. Paradoxem Latourových konceptualizací aktérství je skutečnost, že ačkoliv zahrnuje předměty, není těmto předmětům přisouzen substantivní rozměr. Na jedné straně tak poskytuje vůbec první filosofii, ve které vztahy mezi předměty nejsou tyranizovány nějakou nadřazenou entitou – ať už božskou či lidskou (Harman, 2009, s. 102). Na straně druhé se vyrovnává s otázkou ontologie předmětů, o kterých tvrdí, že jsou poznatelné pouze skrze procesy přetváření reality, respektive, jakožto výsledky jednání. Takovýto přístup zavádá nové definici předmětu, ve kterém nejen že se předmět může stát aktérem, ale zároveň může oscilovat mezi materiálními a nemateriálními mody existence. Kniha v tomto ohledu hojně čerpající z díla Latoura *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (2007) ve svém přístupu k výzkumu artefaktu navazuje na ontologický obrat a ponouká k odstupu od rozlišování mezi diskurzem a realitou, smyslem věci přikládáním a věcí samotnou. Odmítnutí rozlišovat mezi mentálními reprezentacemi a materiální realitou vede k odstranění axiální společenskovední dichotomie a problém vzniku vědění je tak odstraněn (s. 3-10). Teprve když se začneme soustředit na konkrétní lokalizovaný předmět, začne se ukazovat práce prostředníků, jejich časově a prostorově a priori neomezené sítě. Takové dislokování zkoumaného jevu, faktiše, je úkolem

badatele, a tedy i mým úkolem; výsledkem má být zjištění, jakým způsobem dochází ke spojení různých časových a prostorových rámců za vzniku zkoumaného jevu. Co to znamená pro můj výzkum? Jaké konkrétní kroky jsem podnikla v řešení výzkumného problému?

Knihu *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* Bruno Latour vydal v roce 2005. Ačkoliv historie teorie aktér-sítí (ANT) spadá do 80. let (Callon, 1986; Law, 1986; Latour, 1988), tato publikace se stala první systematizovanou prezentací ANT a také uceleným metodologickým vodítkem mé práce, v jejímž základu stojí etnografický výzkum organizace Sóna Gakkai International uskutečňovaný v přerušovaných obdobích od roku 2010 do současnosti. Úplný počátek terénního výzkumu spadá do jarní Vídně roku 2010, kde jsem v rámci stipendijního pobytu financovaným CEEPUS (Central European Exchange Programme for University Studies) na katedře religionistiky Vídeňské univerzity uskutečnila první vkročení do výzkumného terénu – vídeňské skupiny Sóna Gakkai International (SGI), o níž jsem do té doby pouze četla v odborné literatuře. Mou pozornost přilákala především tím, že na rozdíl od většiny buddhistických skupin byl obraz, který badatelé o SGI vykreslovali, plný kritiky a společenských kontroverzí.

Během pobytu jsem několikrát navštívila Kulturní centrum vídeňské skupiny SGI (příloha č. 3), kde se v *kaikanu* konala větší setkání jejích členů (příloha č. 4), ale účastnila jsem se také setkání menších skupin v jednotlivých čtvrtích města. Vyslechla jsem mnoho příběhů členů pocházejících z různých koutů světa, o tom, jak jim v těžkých chvílích praktikování Ničirenova buddhismu pomohlo. Účastnila jsem se také několika studijních setkání a měla jsem možnost setkat se s hlavním vedoucím rakouské SGI (Ö-SGI), jeho manželkou a potomky. S některými členy dodnes udržuji kontakt a Kulturní centrum jsem navštívila i při následných soukromých vyjíždkách do Vídně. Výzkum v rámci Ö-SGI, která, dle neoficiálních informací získaných v rozhorech se členy, v té době měla čítat přibližně pět set členů, mi poskytl prvotní náhled na fungování organizace založený na empirických poznatcích. Některé své poznatky jsem později prezentovala ve sbírce *Religious Transformation in the Contemporary European Societies* (Tlčimuková, 2010). Můj pobyt ve Vídni byl pouze tříměsíční, ovšem členové věděli, že se vracím do Čech a zprostředkovali mi kontakt na japonskou členku dlouhodobě pobývající v Česku jménem Keiko, která se stala mým prvním průvodcem světem SGI-Česká republika (SGI-ČR).

Po mém návratu do Česka jsem se začala setkávat s jejími členy. Keiko mě představila části skupiny, včetně českého vedoucího Borise, jeho manželky Miko a jednoho z jejích výrazných dlouholetých členů pana Ladislava. V průběhu posledních let jsem se formou

(často zúčastněného) pozorování, nepravidelně podílela na týdenních i měsíčních setkáních, ale nechyběla jsem ani na výročních oslavách. V průběhu výzkumu jsem se členy SGI-ČR vedla deset formálních narativních rozhovorů a mnoho rozhovorů neformálního charakteru. Důležitou součástí výzkumu bylo také studium primárních materiálů členy zprostředkovaných či doporučených.

Během let 2013 až 2016 jsem při pracovních výjezdech vykonaných nejčastěji v rámci plnění projektu CHINET (CZ.1.07/2.3.00/20.0152) po Evropě, Spojených státech amerických a Asii měla možnost navštívit a prozkoumat několik center SGI: dvakrát jsem navštívila ústředí SGI se sídlem v japonském hlavním městě Tokiu (příloha č. 5-7), sídlo v New York City (příloha č. 8-10), o poznání skromnější centrum ve Washingtonu D. C. (příloha č. 11) či budovu SGI v Chicagu (příloha č. 12). Při těchto návštěvách, ale také při jiných příležitostech mimo prostředí oficiálních center SGI, jsem hovořila s desítkami členů organizace po světě a naslouchala jejich příběhům, poznatkům, názorům a prožitkům, účastnila jsem se společných setkání, kde jsem spolu s nimi prakticovala před *Gohonzonem*. Ačkoliv můj výzkum probíhal primárně v české větvi SGI, poznatky ze zahraničních návštěv a rozhovorů se staly jeho neodmyslitelnou součástí.

Ve svém výzkumu jsem se řídila mottem „následuj aktéry!“ (Latour, 2005, s. 12), které výstižně vyjadřuje, co je jádrem metodologie ANT. Důvěra badatele v aktéry a jejich vědění je sice klíčová, nicméně nestačí: v rámci ANT nejenže sledujeme, co nám samotní aktéři ukazují, ale jako badatelé aktéry sami konfrontujeme s nejasnostmi. Zjištěné kontroverze se ovšem v ANT na rozdíl od Fitzgeraldova programu netýkají falešných realit, vědomí či vědění, které může odkrýt pouze badatel. Jak mohu aktérům důvěřovat, pokud mi například vědomě lžou? Jelikož se dle ANT nevěnuji pouze lidem a jejich výrokům, ale také množství dalších typů aktérů, včetně předmětů, textů apod., které mohou mluvit a jednat. Faktiis složený z živých a neživých aktérů ve své komplexitě zákonitě ukáže kontroverzní místa, na která se má badatel soustředit. Přímá konfrontace s kontroverzemi se pak také v mém případě podobala etnometodologickému experimentu.

O jakých kontroverzích bude řeč? Pozornost společenských věd z velké části přitahují témata společensky kontroverzní. Přítomnost společenské kontroverze ve vztahu ke zkoumanému tématu zároveň často slouží jakožto ospravedlnění jeho výběru. Dosavadní výzkumy zaměřené na organizaci SGI tuto tendenci potvrzují. Latour (2005) ovšem zastává názor, že je potřeba v rámci společenských věd zaměřit pozornost ne na sociálně,

ale na sociologicky kontroverzní témata. Co definuje sociologicky kontroverzní problém? Mnoha kontroverzemi je doprovázen proces ustavování aktér-sítí, na něž jsem se ve výzkumu soustředila. Každý prostředník v aktér-sítí se vyrovnává s nejistotami při vyjednávání překladu informace, kterou nese. Tato nejistá vyjednávání předchází stavu ustálení vazeb a vzniku černých skříněk, a bylo mým úkolem tyto černé skřínky SGI prozkoumat.

Ve výzkumném procesu jsem rozvíjela primárně čtyři sociologické nejistoty týkající se univerza SGI: povahu skupiny, povahu jednání, povahu objektů a povahu faktů. Výsledná zjištění pak reflektuji vůči stávajícímu stavu bádání, které jsou uskutečňováno pod nálepkou vědy o sociálnu (srov. Latour, 2005, s. 21–121). V zájmu rozklíčování první nejistoty, tedy povahy skupiny, jsem se věnovala kontroverzím týkajícím se přináležení aktérů k různým uskupením, jež mohou být utvářena různorodými sociálními agregáty. Mým cílem bylo získat seznam prvků, které jsou v rámci vyjednávání kontroverzí stabilně přítomné. Prostředky, skrze něž se povaha skupiny vyjednává, jsou různorodé, proto také povaha jednání těchto prostředků je různá. S tím souvisí druhá nejistota; k jednání jsem nepřistupovala jako k vědomé akci lidského aktéra, ale jako k uzlu prvků, které se navzájem ovlivňují a které musí být pomalu rozpleteny (srov. Latour, 2005, s. 44). Redefinice jednání si vyžádala věnovat větší pozornost předmětům a jejich jednání, jenž má podíl na ustavování faktišť. Čtvrtý bod kontroverzí, kterému jsem se ve výzkumu věnovala, se tedy týkal povahy faktu (matter of fact). Latourův program symetrické sociologie mi sloužil jako obecný metodologický návod na cestách neznámým sociálním terénem SGI (2005, s. 17), ovšem konkrétními průvodci se stali samotní aktéři, živí i neživí, lidští i mimolidští, rozmisťující v průběhu výzkumu „plnou nesouměřitelnost jejich vlastních světvytvářejících aktivit“ (Latour, 2005, s. 24). Stala jsem se amatérem reality (Mol, 2010, s. 262), kterou jsem takto poznávala a mapovala, aniž bych přeskakovala mezi mikro a makro úrovní společnosti.

Zdalo se, že samotná SGI disponuje technikami, jak překonávat časové i místní vzdálenosti a rozdíly v měřítkách, a že také disponuje strategiemi, jak konfrontovat současný, z jejího pohledu neuspokojivý, stav společenského dění a kontroverze vznikající uvnitř samotné organizace. V etnografické části práce se zaměřím na transformativní procesy související s těmito strategiemi. Budu zkoumat, jak SGI překonává rozličné hranice včetně etnických, jazykových a územních, a zároveň vytváří strategie stabilizující mnohé vznikající kontroverze. Zviditelním tvořivou sílu lidí, předmětů a budu také reflektovat vlastní badatelskou roli ve výzkumu.

Svět náboženství ani svět vědy nelze „uchopovat jinak, než prostřednictvím obrazů rozlámaných takovým způsobem, že vedou k dalším obrazům“ (Latour, 2001, s. 34). Mým úkolem bude sestavit sociálně, jenž je „viditelné pouze prostřednictvím stop, které zanechává (za pokusy), když jsou produkované nové asociace mezi prvky, které sami o sobě nejsou žádným způsobem ‘sociální’“ (Harman, 2009, s. 8). Při zkoumání jakéhokoliv zpodobnění vědy, umění, náboženství – ano, Latour v podstatě srovnává stávající stav bádání v těchto oblastech a nabízí způsob, jak je pojímat bez a priori hranic a připsaných znaků – je nutné „nezastavit přehrávanou pásku“ (freeze-framing), nechat událost se odvíjet a mapovat kaskádovitě opakované reprodukce (Latour, 2001, s. 36). V případě SGI je jedním takovým významným ztělesněným obrazem v konkrétní formě uctívány svitek *Gohonzon*, jehož poselství je provázáno s praxí recitace formulky *daimoku*, které si vyžádaly velkou pozornost. V etnografické části tedy putuji od jednoho obrazu k druhému, podávám svědectví o střetávání materiálních i nemateriálních obrazů – ikonoklaši. Stala jsem se ikonofilem, abych pokračovala „v procesu započatým obrazem, jako prodloužení toku obrazů“ (Latour, 2001, s. 121).

Záměrně jsem se při své práci v terénu vyhýbala aplikování moderních konceptů jako ‘ náboženství’ , ‘ politika’ nebo ‘ ekonomika’ , abych do výzkumu neimportovala rušivé médium (Fitzgerald, 2007, s. 58). Aktéři mají vlastní jazyk, kterým popisují svět a také vlastní teorie o jeho fungování. Proto jsem usilovala o dodržení Latourových podmínek, v níž říká, že „[m]usíme odolávat přetvářce, že aktéři mají jen jazyk, zatímco analytikové vlastní metajazyk, ve kterém ten první je ‘zakotvený’“ (2005, s. 49). Nicméně takový přístup obnáší jak nutnost porozumět významům pojmů, které aktéři užívali a byly mi neznámé, tak takových pojmů, které jsou součástí běžného jazyka, ovšem jejich význam se v novém kontextu může lišit od obsahu, který mám já sama s pojmem spojený.

Následuje etnografická část práce, v níž se ponejprve věnuji historii SGI, jejímu poslání, s ním souvisejícímu rozšíření, příchodu do Československa a základním informacím o situaci SGI v současné České republice. Následně se zaměřím na ústřední praktiku členů SGI – opakování *daimoku*. Ukáži, jakým způsobem lze u SGI pozorovat přechod od slova k tělesnosti (psané slovo – papír, mluvené slovo – lidské tělo), popíši figuraci *daimoku* a jeho ztělesňování, ale také s těmito procesy související formování komunity. V navazující kapitole se zaměřím na přechod od materiálního k nemateriálnímu na případu ústředního předmětu úcty členů SGI – *Gohonzonu*. Budu se věnovat jednotlivým složkám svitku a problému jeho reprodukce. Následně nabídnu pasáž, ve které popíši, jakým způsobem *Gohonzon* propojuje

světské a duchovní prostory a časy. V posledku představím *Gohonzon* jako zrcadlo, jako praktický nástroj, který umožňuje pohyb mezi vnějšími a vnitřními prostory.

Etnografická část: sociologické kolize a krize SGI

„Ty praktikuješ buddhismus?“ zeptal se Rafael hned na začátku našeho prvního setkání ve vídeňském Kulturním centru SGI, a stejně tak to byla první otázka, kterou mi položila Keiko, když jsme se potkaly o pár měsíců později v Praze. „To se asi tak úplně nedá říct, mám k němu blízko, ale hlavně ho studuju, zaměřuju se na něj v rámci studia religionistiky na univerzitě v Brně,“ odpověděla jsem se skoro provinilým úsměvem. Připadala jsem si trochu jako vetřelec a špión, a to i přesto, že jsem od začátku otevřeně vystupovala jako studentka a badatelka, která nemá primární zájem stát se členem skupiny. Otázka po tom, jestli praktikuji, mě nicméně provázela po celý můj výzkum. Objevovala se vždy, když jsem se setkala s novými členy komunit ve světě, a vracela se ke mně také od členů SGI-ČR, se kterými jsem byla již dlouhou dobu v kontaktu, i o mnoho let později, aby mi neustále připomínala důležitost, která je v rámci SGI příkládala buddhistické praxi, ale také snahu členů zjistit, jakou pozici vůči nim zaujímám. Přitom mým původním zájmem a otázkou, se kterou jsem vkročila do nového prostředí, bylo, co vlastně je Soka Gakkai International: z buddhismu vycházející globální náboženství šířící mír, nové náboženské hnutí čelící mnoha společenským kontroverzím nebo pseudonáboženská ideologie založená na kultu osobnosti? Těžko popřít, že jsem v myšlenkách od počátku výzkumu nosila rozpolcený obraz SGI zprostředkovaný odborníky z řad společenských věd.

Co je Soka Gakkai International

„Co je vlastně Soka Gakkai International?“ ptala jsem se při svých pozorováních a návštěvách center. Přála jsem si rozpolcenost svého původního pohledu na SGI odsunout stranou, abych se mohla plně věnovat světu, který mi členi otvírali a kterým mě provázeli. Věděla jsem, že proto, abych získala odpovědi na své otázky, je přímý kontakt se skupinou navýsost žádoucí. Už mé prvotní poznatky poukazovaly na to, že právě aktivní složka, praktikování, představuje klíčovou složku sebedefinování SGI jakožto organizace a také prvek skrze, který se jednotliví členové k organizaci vztahují.

Když jsem poprvé navštívila Kulturní centrum Ö-SGI ve Vídni, které slouží k setkávání nejen vídeňských členů organizace, ale také k větším shromážděním, darovala mi dcera japonského vedoucího rakouské organizace, brožurku s názvem *Eine Philosophie des*

Lebens: Einführung in den Buddhismus Nichirens (2001). První kapitola odpovídá na otázku, proč vůbec potřebujeme náboženství, kde buddhismus Ničirena Daišónina má představovat formu náboženství odpovídající na tyto potřeby. Druhá kapitolka se svým názvem ptá již konkrétně „Kdo praktikuje Ničirenův buddhismus?“ a vzápětí odpovídá, že „Ničirenův buddhismus, ten který navazuje na mnicha Ničirena narozeného roku 1222 v Japonsku, je provozovaný lidmi pocházejících z rozdílných kulturních a sociálních zázemí. V tomto buddhismu nejsou žádné předpisy, které by měly omezovat náš život. Ranní a večerní cvičení na základech buddhistické životní filozofie vede lidi k ohleduplnému jednání vůči té největší hodnotě na světě: životu samému“ (SGI Deutschland, 2001, s. 5). Že je Ničirenův buddhismus v rámci SGI praktikován lidmi různých etnik a národností mi bylo zřejmé již ve Vídni, kde byla skupina vpravdě mnohanárodnostní. Také v Česku jsem se kromě rakouských a japonských členů setkala s lidmi ze Spojených států, Německa či Koreje. Pravidelná buddhistická praxe byla zdůrazňována již v prvních rozhovorech s lidmi, se kterými jsem se i později ve vídeňském Kulturním centru potkávala – „praktikování je základ“, „praktikování je moc důležité“, „praktikování tohoto buddhismu mi změnilo život“, „praktikování mi moc pomohlo“, slýchávala jsem často, aniž by záleželo, kde a kdy jsem se se členy potkávala. Zdá se tedy, že není náhodou, že právě otázka vztahující se k praktikování stojí hned na začátku zmíněné brožurky. Naopak až poslední kapitolka se věnuje tomu, co je Sóka Gakkai International, a říká: „Sóka Gakkai International (SGI) je mezinárodní společností laických věřících v Ničirenův buddhismus. SGI byla založena roku 1975 Daisaku Ikedou a později přijata jako nevládní organizace (NGO) Spojenými národy“ (SGI Deutschland, 2001, s. 29).

Ještě před tím, než jsem se poprvé setkala se členy SGI ve Vídni, jednou z prvních destinací, kde jsem hledala odpověď na tuto otázku, byly oficiální mezinárodní webové stránky sgi.org. Hned v podtitulku první stránky formulka „Buddhismus akcí pro mír“ (www.sgi.org) zdůrazňuje činnost organizace založené na buddhistických principech, jejímž nejvyšším cílem a nejvyšší hodnotou je celosvětový mír. O nějaký čas později zpět v Česku, zřejmě s předtuchou, že stejně tak jako jsem se tázala já, budou se ptát i další, stojí na titulní stránce oficiálního českého webu Sóka Gakkai International-Česká republika (www.sokagakkai.cz) otázka „Co je Sóka Gakkai International?“ Odpověď je formulovaná ve dvou odstavcích následujícího textu (*Co je Sóka Gakkai?* 2014):

12 milionů členů Sóka Gakkai International (SGI) po celém světě přijalo buddhismus Ničirena Daišónina, dynamickou filozofii, založenou na realitě každodenního života. Tato buddhistická praxe

vede k posílení a k vnitřní transformaci čili "Lidské revoluci". Ta umožňuje každému člověku přijmout odpovědnost za svůj život a přispívá k budování světa, ve kterém lidé odlišných kultur a víry mohou žít v míru.

Ničiren Daišónin, buddhistický reformátor z 13. století, založil své učení na Lotosové sútře a jejím ústředním poselství o důstojnosti každého života. Podle této sútry v sobě všichni lidé mají "Buddhovu podstatu", kterou mohou projevit. Jedná se neomezený vrozený životní stav svobody, který jim umožňuje vytvářet hodnoty za každé situace.

Webové stránky prezentují SGI jako globálně rozšířenou podobu buddhismu opět s důrazem na aspekt praktikování, jehož cílem je proměna člověka. Povaha této proměny spočívá v nabytí odpovědnosti k životu a činorodém spoluutváření multikulturního světa. Zdrojem inspirace pro takové počínání má být postava japonského buddhistického mnicha Ničirena Daišónina žijícího ve 13. století, na jehož čtení *Lotosové sútry*, jednoho z nejvýznamnějších a nejrozšířenějších buddhistických textů, se SGI odkazuje. Ničiren Daišónin dal základy specifické podobě praktikování buddhismu, jenž má umožnit komukoliv dosáhnout opravdové svobody, buddhovského stavu, který je člověku přirozený. Teprve v tomto stavu má být člověk schopen stát se tvůrcem hodnot, jež uplatní v zájmu dosažení celosvětového míru. Členové SGI se tedy vztahují k několika set let staré tradici, jejímž cílem je radikální proměna světa začínající u jedince. Této proměny lze dosáhnout právě praktikováním Ničirenova buddhismu.

Ničiren a forma buddhismu, kterou představil a prosazoval, je základním zdrojem učení a praxe, na něž SGI odkazuje. Jaká je historie SGI ve vztahu k této specifické podobě buddhismu? Právě historický vývoj organizace, jak jsem postupně zjišťovala, je dalším podstatným prvkem sebe prezentace SGI, a tedy i základní materiály věnují historii Ničirenova buddhismu, potažmo SGI, pozornost, a jak si ještě ukážeme, na společných setkáních členů se znalost této historie zajišťuje častým připomínáním významných minulých událostí a analogiemi se současností. Několik staletí po Ničirenovi Daišóninovi, koncem 19. a začátkem 20. století, zaznamenal Ničirenův buddhismus v Japonsku obrodu. Ničiren šóšu (Pravá Ničirenova škola), se stala zřejmě nejvýraznější ze škol Ničirenova buddhismu; vynikala především svým exkluzivismem, z něhož ji usvědčuje již samotný název. Když ve 30. letech 20. století Cunesaburó Makiguči zakládal organizaci *Soka Kjoiku Gakkai* s cílem realizovat školskou reformu v Japonsku, byl členem Ničiren šóšu. Makigučiho příznivci odporovali oficiální fašizující ideologii, která tehdy ovlivňovala vzdělávací systém v Japonsku. Makiguči svým přístupem odporoval nejen stávajícímu vzdělávacímu systému, ale také jeho náboženské ideologii státnímu šintó (srov. Kisala, 2004a, s. 142–143); na základě

principů přítomných v *Lotosové sútře* zastával názor, že lidské bytosti mají nekonečnou hodnotu, důstojnost a jsou si rovné. Makiguči byl spolu se svým žákem Džóseiem Todou uvězněn a sám ve vězení zemřel. Todovi se ve vězení mělo dostat intenzivního náboženského prožitku při recitování názvu *Lotosové sútry*, jenž představuje základní prvek každodenní praxe členů SGI. Na základě tohoto prožitku zformoval teorii životní síly, kterou přispěl k základu učení Sóka Gakkai. Život, důstojnost člověka a společnost založená na mírovém spolužití lidí představují klíčové hodnoty, které organizace zdůrazňuje dodnes.

Roku 1946, kdy byl druhým prezidentem zvolen Džósei Toda, dosahoval počet členů tři tisíc rodin (srov. Barone, 2007, s. 123). Toda zkrátil název organizace na Sóka Gakkai a ohlásil „velký nástup *šakubuku*“, systematického konvertování nových členů, s cílem získat na 750 tisíc rodin ještě za jeho života. V roce 1951 byl publikován *Šakubuku kjóten* (Příručka *šakubuku*), z níž členi mohli kromě seznámení se se základy učení Sóka Gakkai o *Lotosové sútře* a Ničirenových textech načerpat také inspiraci pro to, jakým způsobem argumentačně přesvědčit ty, kteří odolávali konverzi (srov. Kisala, 2004a, s. 144). Již v roce 1953 byla organizace oficiálně registrována jako náboženská skupina. V poválečném Japonsku se sociálně a politicky orientovaná podoba buddhismu rychle šířila a cíl získat 750 tisíc rodin se naplnil v průběhu roku 1957. Jak konverzní techniky, tak politická angažovanost členů organizace si vysloužily mnoho kritiky a jsou jistým stigmatem organizace.

Politickou aktivitu Sóka Gakkai lze chápat jako odkaz jejího zakladatele Makigučiho Cunesaburóa, který zřetelně viděl vlastní náboženskou aktivitu jako prostředek k uskutečnění společenské reformy. Taková aktivita má také základ v učení Ničirena buddhismu. Ničiren sám měl být přesvědčen, že spása národa závisí na konverzi k pravému buddhismu, a proto byl také velmi kritický vůči ostatním náboženstvím, a zejména pak sektám Čisté země, které podle něj ohrožovaly přežití japonského národa. Splynutí pravého náboženství a politiky, která by vyústila v tuto konverzi, je nazýváno *óbuca mjógó*, a mělo být reprezentováno založením *Kokuricu kajdanu*, neboli Národní síně uctívání, postavené na úpatí hory Fudži. V padesátých letech bylo toto prezentováno jako konečný cíl proselytizace Sóka Gakkai v terminologii Ničirena nazývané *kósen rufu*. (Kisala, 2004a, s. 146)

V průběhu 60. let se laická buddhistická Sóka Gakkai pod vedením Todova žáka třetího prezidenta Daisaku Ikedy začala rozvíjet své mezinárodní ambice a šířit se do zemí mimo Japonsko. Široký záběr Ikedových aktivit zasahujících do pole kultury, vzdělávání i politiky si vysloužil pozornost; v průběhu vedení organizace se Ikeda stal velmi diskutovanou osobností, uctívanou členy Sóka Gakkai a často kritizovanou z pozic Ničiren šóšu, akademiků, novinářů a politiků, kteří upozorňovali na jeho výrazné politické ambice, sexuální skandály a finanční nesrovnalosti (srov. Kisala, 2004a, s. 149). Již v 60. letech

Ikeda založil politickou stranu Kómeitó, jež se v průběhu 90. let stala jednou z nejsilnějších stran v Japonsku. Úzká vazba na náboženskou organizaci, nicméně s ohledem na silně sekulární ústavu Japonska, vzbudila a nadále vzbuzuje mnoho negativních ohlasů. V rámci realizace vzdělávacího systému dle idejí Sóka Gakkai vznikla v době jeho působení *Soka University of Japan* (příloha č. 13) v japonském Tokiu (www.soka.ac.jp) a *Soka University of America* v Aliso Viejo v Kalifornii (www.soka.edu). Přerod v nadnárodní organizaci s posláním šířit buddhistický humanismus do světa byl ztvrzen roku 1975 vznikem Sóka Gakkai International (SGI).

Samotný název „Sóka Gakkai International“ je v mezinárodním kontextu většinou překládán jako (mezinárodní) „společnost pro vytváření hodnot.“ Oficiální mezinárodní webová stránka (www.sgi.org) o názvu zpravují následovně:

Idea vytváření hodnot je pro filosofii Cunesaburóa Makiguchiho (1871-1944), zakládajícího prezidenta Sóka Gakkai, ústřední; název organizace v podstatě znamená „společnost pro vytváření hodnot.“ Makiguchiho hluboce humanistický světonázor – zaměřený na lidské štěstí, odpovědnost a emancipaci – dále žije v globálním buddhistickém humanismu SGI dodnes. (n.d)

SGI je v úryvku představena jako organizace, jejímž posláním je vytváření hodnot, které byly definovány prvním prezidentem organizace Cunesaburóem Makiguchim. Lidské štěstí, odpovědnost a emancipace jsou hodnotami, které mají být součástí humanistického světonázoru obecně, a mají být organizací uchovávané, respektive aktivně utvářeny a globálně šířeny. Štěstí, odpovědnost a emancipace člověka v textu vystupují jako základní hodnoty nejen humanistického étosu obecně, ale také specificky humanismu buddhistického. Jak webová stránka dále uvádí, SGI je organizací „posilující jedince k pozitivní globální změně“ (<https://www.sgi.org>). Štěstí, odpovědnost a emancipace jsou asociovány s pozitivními hodnotami, a je úkolem každého člena tyto hodnoty s pomocí organizace kultivovat a šířit v zájmu dosažení celosvětové proměny. Právě vize globálního dosahu vlivu buddhistické organizace skrze aktivitu jednotlivců je důležitou součástí dnešní sebe prezentace SGI.

Projekt celosvětové změny vystupuje v diskuzích organizace pod zaběhlým názvem *Lidská revoluce*. Zřejmě nejčastěji je možné se s výrazem *Lidská revoluce* setkat v oblasti archeologického či antropologického bádání, kde přibližně od 80. let 20. století označuje rapidní proměnu ve vývoji druhu homo sapiens související se vznikem symbolické kultury. V rámci SGI, a ve zcela jiném významu, použil výraz *Lidská revoluce* (jap. Ningen kakumei) druhý prezident Džósei Toda, který jím označil svou vizi celospolečenské transformace.

Webová stránka věnovaná osobě a dílu druhého prezidenta organizace Džóseie Tody (www.joseitoda.org) informuje o projektu následovně:

Toda použil termín „Lidská revoluce“, aby vyjádřil ústřední ideu Ničirenova buddhismu, kterou je, že všichni lidé jsou schopni dosáhnout osvícení v tomto životě. Také zdůraznil, že vnitřní transformace jedince může aktivně změnit jejich poměry a prostředí. (*Human Revolution*, n.d.)

Todův koncept *Lidské revoluce* má nacházet svůj původ v díle Ničirena Daišónina a jeho interpretacích *Lotosové sútry*, jejímž ústředním poselstvím je dostupnost osvícení každému, a to již v tomto životě. Právě tato idea byla v období Ničirenova působení v Japonsku považována za revoluční a revolučnost Ničirenova buddhismu je v SGI zdůrazňována. Koncept *Lidské revoluce* zavedený Džóseiem Todou z tohoto aspektu čerpá, když formuluje plán radikální globální společenské proměny. V druhé větě textu se dozvídáme, že dosažení osvícení znamená vnitřní proměnu jedince, a že tato proměna má vliv nejen na celkový stav člověka, ale potenciálně také na jeho okolí. Osvícení je tedy pojímáno jako proces radikální proměny jedince, ovšem, a to je pro SGI zásadní, *Lidská revoluce* neznámá pouze vnitřní proměnu jedince, nýbrž zákonitě souvisí s rozšířením hodnot Ničirenova buddhismu – tedy štěstí, odpovědnosti a emancipace – do vnějšího prostoru. Vnitřní proměna jedince je přímo spjata s proměnou prostředí.

Dalším rozpracováváním konceptu *Lidské revoluce* měl Džósei Toda pověřit svého nástupce Daisaku Ikeda. Daisaku Ikeda se stal autorem knihy nesoucí přímo název *The Human Revolution (Lidská revoluce)* vydané poprvé v roce 1967, z níž vychází zřejmě nejrozšířenější citace popisující charakter programu (např. *Human Revolution*, 2005): „Velká lidská revoluce pouze v jednom člověku pomůže dosáhnout změny v osudu národa a dále umožní změnit osud celého lidstva.“ Prostor, o kterém byla řeč v předchozím textu, nyní nabírá konkrétnější podoby – národa a celého lidstva. Cílem *Lidské revoluce* je proměna jednotlivce naplněním jeho buddhovské podstaty, čehož se dosáhne praktikováním Ničirenova buddhismu. Proměna jednotlivce má vést k proměně celé společnosti, národa a lidstva.

Lidská revoluce je plánem komplexní proměny řádu světa, ve kterém má člověk a organizace SGI ústřední aktérkou pozici. V úvodu knihy Ikeda seznamuje s myšlenkou *Lidské revoluce* a rolí, kterou má v procesu jejího nadnárodního uskutečňování organizace hrát (1972):

[P]řestože tato společnost byla založena v Japonsku a získala na dynamice v reakci na japonskou zkušenost, její zájem se vztahuje k celému lidstvu, a *Lidská revoluce* je přesným popisem jejích záměrů. Sóka Gakkai je inspirována vírou, že revoluční proměna duchovních hodnot lidstva je naléhavě

potřebná ve všech sférách života a její přívrženci věří této celosvětové duchovní revoluce lze dosáhnout přijetím a vykonáváním zásad Soka Gakkai. (s. vii)

Úryvek na jedné straně odkazuje na lokální kořeny organizace, ovšem zároveň se z nich vymaňuje. Dosah jejího vlivu má překračovat národní hranice, její poselství je univerzální – týká se celého lidstva a světa. Text nám tedy nepřímo také něco říká o koncepci světa SGI: ten se skládá z jednotlivých států obývaných lidmi sdílejícími jednotnou podstatu. Tato podstata, jež je duchovního charakteru, ovšem nutně potřebuje radikální proměnu, a té lze dosáhnout pouze uvedením učení SGI do praktického života. O zásadách, které je nutné v záměru *Lidské revoluce* dodržovat, informuje Charta SGI, jejíž česká verze je k nalezení na webových stránkách SGI-ČR (*Co je Soka Gakkai?* 2014):

Preambule

My, zakládající organizace a členové Soka Gakkai International (dále jen "SGI"), přijímáme základní cíl a poslání přispívat k míru, kultuře a vzdělávání na základě ideálů buddhismu Ničirena Daišónina.

Jsme si vědomi toho, že nikdy v historii nezakoušelo lidstvo tak intenzivní střídání války a míru, diskriminace a rovnosti, nouze a blahobytu, jako ve dvacátém století, že vývoj sofistikovaných válečných technologií, jako například nukleárních zbraní, vedl k situaci, kdy je ohroženo i pouhé přežití lidstva; kdy realita etnického násilí a náboženské diskriminace představuje nekonečný cyklus konfliktů; kdy lidský egoismus a nestřídmost způsobily globální problémy jako degradaci přirozeného životního prostředí a neustále se rozevírající propast mezi rozvinutými a rozvíjejícími se zeměmi, které nesou vážné následky pro společnou budoucnost lidstva.

Věříme, že buddhismus Ničirena Daišónina, humanistická filozofie všezahrnujícího soucítění a nekonečné úcty vůči nedotknutelnosti života, umožňuje každému člověku kultivovat vrozenou moudrost a podporuje tvořivost lidského ducha, tak aby lidé dokázali překonat těžkosti a krize a vytvořili společnost založenou na mírumilovné koexistenci.

My, zakládající organizace a členové SGI, jsme se proto rozhodli na základě humanistického ducha buddhismu podporovat světové občanství, ducha tolerance a respekt k lidským právům a čelit globálním problémům lidstva na základě dialogu a cíleného úsilí, založeném na pevném odmítání násilí.

Tímto přijímáme následující chartu a potvrzujeme její záměry a principy.

Záměry a principy

1. SGI bude přispívat k míru, kultuře a vzdělávání pro štěstí a blaho celého lidstva, na základě buddhistického respektu k nedotknutelnosti života.
2. SGI bude na základě ideálu světoobčana hájit základní lidská práva a nebude nikoho za žádných okolností diskriminovat.
3. SGI bude respektovat a chránit svobodu náboženství a náboženského projevu.

4. SGI bude na základě dialogu podporovat porozumění buddhismu Ničirena Daišónina a přispívat tak k individuálnímu štěstí.
5. SGI bude skrze své zakládající organizace povzbuzovat své členy, aby jako dobří občané přispívali k prosperitě společnosti.
6. SGI bude respektovat nezávislost a autonomii svých zakládajících organizací v souladu s existujícím řádem každé země.
7. SGI bude na základě buddhistického ducha a tolerance respektovat jiná náboženství, povede s nimi dialog a bude společně s nimi hledat řešení základních problémů lidstva.
8. SGI bude respektovat kulturní odlišnost, podporovat kulturní výměnu a vytvářet tak mezinárodní společnost vzájemného porozumění a harmonie.
9. SGI bude na základě buddhistických ideálů symbiózy podporovat ochranu přírody a životního prostředí.
10. SGI bude podporovat vzdělávání a to jak hledáním pravdy, tak úsilím o vybudování systému vzdělávání, aby všichni lidé mohli rozvíjet svůj individuální charakter a vést naplněný a šťastný život.

V úvodu Charty je vytvořena kolektivní identita “my”, jež má podvojný charakter: lze za ni dosadit jak organizaci jako jedno těleso, tak součet jejích jednotlivých členů. Tento kolektiv představuje celosvětové společenství, jehož pospolitost je určena sdílenými hodnotami a jejich šířením prostřednictvím aktivit členů. Mír, kultura a vzdělání jsou obecnými cíli organizace, jejichž konkrétní podoba je určena buddhistickými vizemi Ničirena Daišónina. Druhý odstavec podává reflexi současného stavu světa a zároveň zdůvodnění aktivismu organizace a jejích členů. Situace lidstva, tak jak se vyvinula v průběhu 20. století, je popsána jako vrcholně kritická, prudce oscilující mezi extrémními polohami dobra a zla, a balancující na hraně přežití. Realita má dle této reflexe podobu nikdy nekončících etnických a náboženských společenských konfliktů mezi slabšími a silnějšími, jejichž původ lze hledat v lidském egoismu a nestřídmosti. Text podává informaci o kauzální povaze vztahu mezi lidským egoismem a nestřídmostí a globálním zhoršením v oblasti přírody – životního prostředí – i v rovině společenské – propast mezi rozvinutými a rozvíjejícími se zeměmi. Čas má tedy mít lineární povahu, jde z minulosti do budoucnosti, ovšem v jeho linii se neustále formují společenské problémy cyklické povahy. Lidská povaha je zdrojem stávajících přírodních a společenských problémů, a tedy je také potenciálním původcem vlastního konce.

Řešení současné kritické situace dle SGI nabízí Ničirenův buddhismus, který je představen jako „humanistická filozofie všezahrnujícího soucítění a nekonečné úcty vůči nedotknutelnosti života.“ Jakožto humanistická filozofie se Ničirenův buddhismus má

zakládat na víře v existenci lidského ducha, jemuž je vrozená moudrost a tvořivost. Právě toto jsou pozitivní kvality lidského ducha, jenž si SGI klade za cíl rozvíjet, aby byl překonán egoismus a nestřídmost způsobující globální problémy a existenční ohrožení lidstva. Přirozený lidský egoismus a nestřídmost tedy stojí v opozici vůči kvalitám lidského ducha, jemuž jsou inherentní moudrost a tvořivost. Členové SGI mají věřit, že právě tyto hodnoty umožní zvrátit současnou situaci. V první instanci je Ničirenův buddhismus aktérem, který umožňuje lidem pracovat s těmito pozitivními hodnotami. V instanci druhé jsou to již lidé sami, kteří mají vytvořit mírumilovnou společnost. Existence právě takové společnosti představuje kýžený cíl všeho snažení SGI.

Proto se po části věnující se obsahu víry v následujícím odstavci opět do popředí dostává prvek aktivizace kolektivu SGI a jejich členů. Ti se zavazují slibem k podpoře „humanistického ducha buddhismu“, a tedy k činorodému vytváření mírumilovné lidské společnosti. V podání SGI má Ničirenův buddhismus ze své podstaty podporovat ideu světového občanství, tolerance a lidských práv. Dle Charty SGI se tedy organizace a jejich jednotliví členové zavazují podporovat světové občanství, toleranci a respekt k lidským právům prostřednictvím dialogu, který reflektuje stávající globální problémy lidstva a zároveň se vymezuje proti násilí.

Aktivizační prvek v poslání zakládajících organizací SGI, tedy organizačních jednotek vzniklých na území jednotlivých států, a jednotlivých členů je pro vystižení povahy SGI stěžejní. Slib kultivace duchovních hodnot uznávaných Ničirenovými buddhisty a jejich šíření leží v samém jádru projektu *Lidské revoluce*. Ikedova kniha *The Human Revolution* mapuje první kroky, které SGI podniklo v šíření Ničirenova buddhismu mimo Japonsko. Kniha byla poprvé vydána před vznikem SGI, a tudíž se v ní mluví o Soka Gakkai (SG). Nicméně, již z předmluvy se kromě obecné identifikace SG dozvídáme více také o její povinnosti aktivně šířit Ničirenův buddhismus za hranice Japonska (Ikeda, 1972):

Soka Gakkai je buddhistickou společností, a buddhismus byl prvním misionářským náboženstvím, jehož poselství bylo adresováno celému lidstvu. Ničiren, stejně tak jeho následovníci v dnešním Ničiren šōšu, miloval svou zemi, ale jeho horizont a zájem nebyly svázané s japonskými břehy. Ničiren měl za to, že buddhismus, tak jak mu rozuměl, byl prostředkem spásy jeho lidských druhů kdekoliv. Při své práci v zájmu lidské revoluce vykonává Soka Gakkai Ničirenův mandát. (s. xi-xii)

Buddhismus, kterým je určen základní prvek kolektivní identity SG, je představen jako náboženství, a to náboženství nesoucí zprávu celému lidstvu. Z toho přímo vyplývá nutnost misionářské činnosti vyznavačů tohoto náboženství. Ničiren, Ničiren šōšu a také Soka

Gakkai, které v době vydání knihy stále organizačně spadalo pod Ničiren šóšu, jsou aktéři jednající v zájmu šíření této specifické podoby buddhismu nejen na území Japonska, ale také v dalších zemích světa. Ničiren v textu vystupuje jako správný buddhista, který dobře porozuměl základnímu poselství buddhismu o možnosti spásy jednotlivých lidí. Sóka Gakkai jakožto buddhistická společnost následující Ničirenovo učení vystupuje jako aktér odpovědný za zprostředkování tohoto poselství a proměnu lidstva. „Lidstvo“ jsou tedy všichni lidé v minulosti, přítomnosti i budoucnosti a „kdekoliv“ znamená nehledě na hranice zemí. Dosažení celosvětové duchovní *Lidské revoluce* prakticky spočívá ve zvrácení stávajícího stavu a budoucího osudu lidstva, v proměně světového řádu, stejně tak jako systémů národních společenství a životů jedinců. Nicméně, je potřeba zmínit, že zde dochází k potenciální kolizi, kdy se SGI na jedné straně zavazuje šířit hodnoty buddhistického humanismu a na základě Charty se proti jiným hodnotám vymezuje, ovšem zároveň slibuje respekt zakládajícím organizacím v souladu s existujícími řády jednotlivých zemí.

První oblast založená SGI mimo Japonsko byla inaugurována ve městě Sao Paulo v Brazílii 20. října 1960. V té době měla asociace méně než 150 členů, a všichni byli japonského původu. Nicméně v průběhu posledních desetiletí se brazilská větev Sóka Gakkai vyvinula v buddhistickou organizaci s centry v téměř každém regionu Brazílie. Podle oficiálních informací z vedení Sóka Gakkai International měla v roce 2008 na 160 tisíc brazilských členů, z čehož 90 procent bylo nejaponského původu (Nures, 2008, s. 3). Od svého vzniku roku 1975 SGI vybuďovala nová centra v mnoha státech a teritoriích Asie, Severní i Jižní Ameriky, Evropy, Austrálie i Afriky. V roce 1992 mělo 1, 262 miliónů přívrženců ve 115 zemích mimo Japonsko (Metraux, 1994, s. 124). V Evropě, kam se hnutí dostalo později než do Brazílie a Spojených států, čítala členská základna v roce 1995 na 19 tisíc a v roce 1997 zhruba 30 tisíc praktikujících (Dobbelaere, 2001, s. 17–18). Dnes dle údajů SGI organizace vykazuje kolem 12 milionů příznivců ve 192 zemích světa, z toho lokální oficiální registrace SGI jakožto náboženské skupiny proběhla v 90 zemích.

Jedna z hlavních zásad ANT jasně říká, že při mapování procesů je nutné zachovávat plochou perspektivu, držet se lokálního. Trojí stádium uskutečňování *Lidské revoluce* tak, jak jej SGI představuje – tedy od jednotlivce přes národ až k lidstvu – svádí k pojmání této proměny jako takové, jež se uskutečňuje postupně od nižších až po nejvyšší úrovně společnosti. Pokud se chci držet pravidla nastoleného ANT, tedy nepřeskakování mezi tzv. mikro a makro úrovní, je potřeba zůstat na lokální úrovni, jinými slovy zcela se v průběhu mapování vyvarovat abstraktního a vždy zůstat u konkrétního. Takový způsob práce má pro

konceptualizaci globálního zajímavé důsledky; v zásadě je nezbytné držet se mimo jiné předpokladu, že globální mapa může vzniknout pouze mapováním konkrétního lokálního. Zároveň ANT upozorňuje, že aktéři nedbají a nachází různé strategie pro překračování národních hranic, jazykových bariér, tedy umí překonávat lokální a jiná omezení. Sledováním aktérů, jejich cest a překladů v konkrétních podobách, na konkrétních příkladech, mi také umožní poznat, jak dochází k přenosu hodnot uznávaných SGI. Je zřejmé, že v klíčových oficiálních materiálech organizace samu sebe identifikuje a náplň své činnosti asociuje s oblastí náboženského, přičemž jako svůj explicitní cíl určuje vytváření a globální šíření hodnot vycházející z konkrétního náboženského učení Ničirenova buddhismu. Buddhistický humanismus, z něhož mají vycházet hodnoty uznávané SGI – štěstí, odpovědnost a emancipace – je v pojetí SGI představován jako oblast náboženského, jehož jednotlivé aspekty se mají prostřednictvím činnosti členů šířit do okolí – národů a celého lidstva, ale také přírody a životního prostředí, tedy mají se stát globálně přítomnými.

Ačkoliv můj výzkum prakticky začal již onoho jara 2011 v Rakousku, kde jsem nejprve navštívila vídeňské sídlo Rakouské buddhistické náboženské společnosti (Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft) na adrese Fleischmarkt 16, pod jejíž organizaci spadala také SGI, stěžejní část výzkumu vychází z poznatků získaných v rámci mého pohybu v české větvi SGI. Nicméně, jak se v průběhu let, mých zahraničních cest a cest jednotlivých členů SGI ukázalo, klást národní hranice jako hranice výzkumu SGI by bylo chybou, která by zamezila ukázat vlastní charakter organizace a povahu životů členů.

Skutečnost, že jsem nejprve přišla do kontaktu se skupinou ve Vídni, hrála důležitou roli. Při osobní návštěvě budovy jsem na sekretariátě získala kontakt na Rafaela, který mi měl být ochoten zodpovědět mé dotazy ohledně SGI, která v Rakousku působí od 60. let a v době mého pobytu měla dle údajů zjištěných od členů kolem 500 příznivců. Dlouholetý vedoucí rakouské SGI (Ö-SGI) je velmi váženou osobou, jež významně ovlivnila vývoj organizace nejen v Rakousku, ale celé střední a východní Evropě včetně Česka, respektive Československa. Rafael byl ochotný a při našem telefonátu mě pozval do Kulturního centra. Při mé první návštěvě mě uvedl, představil dalším členům a ve společné anglické konverzaci zodpovídal mé dotazy. Při dalších návštěvách zvolil mou průvodkyní dceru vedoucího Ö-SGI, mladou paní Jošiko, která vedla speciální skupinku mladých žen, do níž jsem zřejmě vzhledem k mému věku a pohlaví měla zapadnout. Takto specializované skupinky, tzv. studijní skupiny, jsou v SGI běžné. Měla jsem možnost se účastnit jednoho takového setkání. Součástí každého setkání v užším kruhu členů je představení se a své pozice v organizaci.

Představovala jsem se vždy, i při jiných setkáních, otevřeně jako studentka religionistiky, která je na studijním pobytu na Vídeňské univerzitě, a jako nečlenka s tím, že se s Ničirenovým buddhismem teprve seznamuji a nepraktikuji. Tím jsem si zavřela dveře k dalším studijním setkáním a s omluvou mi bylo oznámeno, že tato specializovaná setkání jsou jen pro členy. Jošiko mě nicméně dál zvala na jiná setkání včetně těch menších, pořádaných týdně na úrovni městských čtvrtí vždy u jednoho ze členů. Jedno takové setkání, kterému i v rámci německé konverzace členi říkali „meeting“,⁷ pořádala paní Watanabe ve čtvrti, kde jsem bydlela. Když paní Watanabe zjistila, odkud pocházím, a že se chystám na návrat, poskytla mi na malém kousku papírku kontakt na českou skupinu, konkrétně jednu z japonských členek Keiko. Keiko jsem po svém návratu do Česka poslala e-mail a ona mi odpověděla, díky čemuž jsem mohla pokračovat ve svém výzkumu. Toto je vcelku běžný scénář a způsob, jakým se migrující členové SGI spojují se skupinami v zemích, do kterých nově přichází. A takových členů je mnoho.

Během roku 2011, kdy jsem s českou komunitou začala komunikovat, neexistovaly žádné veřejně dostupné materiály, které by o jejím působení jakýmkoliv způsobem informovaly. Celý můj pobyt v Rakousku a vstup do organizace právě tam tedy hrály zásadní roli. Můj e-mailový kontakt byl zlatou nití, jejíž rozmotávání představovalo v té chvíli jedinou cestou, jak se o skupině dozvědět něco více než jen to, že existuje, a že její dlouhodobí členové pěstují dlouhodobě úzké vazby především právě s rakouskou komunitou a jejím vedoucím.

Rozmotávání zlatého klubíčka: Sóka Gakkai International-Česká republika⁸

V době, kdy jsem se začala o SGI v České republice zajímat, neexistoval žádný oficiální kontakt, žádné webové stránky – ty vznikly v průběhu roku 2012. Keiko, která žije v Praze a mluví téměř plynulou a velmi spisovnou češtinou, se se mnou ochotně potkala a pozvala mě na menší setkání, tzv. studijní mítink,⁹ SGI v jedné z pražských čtvrtí pořádaný v bytě jednoho ze členů. Sešla se tam tenkrát zhruba desetičlenná skupinka lidí pocházejících z různých koutů světa - včetně Japonska, Spojených států či Brazílie – avšak žijících v Čechách. Mítink byl veden v angličtině Mariou, energickou Afroameričankou, která přijela do Česka ze Spojených států, aby zde podpořila rozvoj české SGI. Maria seděla vpředu menšího

⁷V Rakousku a stejně tak i v Německu se anglická slovíčka stala běžnou součástí každodenní mluvy. Také v rámci setkání Ö-SGI byly anglická slova často užívána a nahrazovala standartní německé výrazy. Také v realitě české větve SGI má tento jev zajímavou ovšem specifickou podobu, jak bude později v textu osvětleno.

⁸Takovou příměru jsem nevybrala náhodně; znakem SGI je zlatý uzel, který odkazuje ke květu lotosu.

⁹Mítink je anglicismem běžně užívaným pro označení společného setkání členů.

pokoje, ve kterém jsme se shromáždili před otevřeným oltářem s *Gohonzonem*, mítink uvedla a měla několik kratších motivačních proslovů věnujících se důležitosti pravidelného praktikování, kterými prokládala zhruba dvouhodinové setkání. Všichni jsme si posedali na různá k sezení určená místa - gauč, křesla a židle - čelem ke *Gohonzonu*.

Na začátku a na konci mítinku se, jak tomu bývá, odříkávala fráze *Nam mjóhó renge kjó* a dvě kapitoly *Lotosové sútry – Hóben a Džurjó*. Přitom Maria na předem určených místech několikrát jemně uhodila do gongu. Většina přítomných odříkávala z paměti, několik přítomných si pomáhalo textem. V ruce každý držel svazek korálek nazvaný *džuzu*, který, jak mi již ve Vídni prozradila Jošiko, má připomínat lidské tělo a při praktikování je běžně užíván. Členové ho svírají a příležitostně třou, čímž mají vědomě přebírat svůj život do vlastních rukou. Tření korálek doprovází pravidelnou, poměrně svižnou recitaci a pro mě obtížně zvládnutelnou recitaci, pro niž se užívá anglický výraz „chanting“. Dokonce recituji tak urputně, že se mě mladá paní Dolores pocházející z Portugalska a absolvující mítink spolu se svým asi tříletým synem, který si vedle ní hraje, najednou tiše a starostlivě ptá, jestli jsem v pořádku. Odpovím, že ano, poděkuji, a snažím se trochu se uklidnit. Nechci na sebe upoutávat přílišnou pozornost, což se mi evidentně s mou zřejmě emočně vypjatou japonštinou moc nedaří. Studijní mítink, jak bývá zvykem, je zasvěcen konkrétnímu tématu – tentokrát si osvětlujeme význam *mappó*, tedy buddhistického konceptu odkazujícímu k období celospolečenského úpadku, který Ničiren Daišónin pozoroval již v období jeho života a které má trvat, ba prohlubovat se, dodnes. Zvrátit je ho možné právě praktikováním a aktivním šířením Ničirenova buddhismu. Keiko každému rozdala *gošó*, studijní text pocházející z pera Ničirena a věnující se právě tomuto problému.

Na každém setkání, a tedy i dnes, je následně věnován prostor představení každého přítomného a sdílení jeho osobní zkušenosti s praktikováním. Příběhy dokládající důležitost praktikování, pozitivní dopad na život, pomoc při skládání životních zkoušek a zvládnání těžkostí různého charakteru jsou neodmyslitelnou součástí mítinků. V této fázi mítinku není nikdy opomenut žádný přítomný, a tedy i já jsem dnes dostala svůj prostor. Ten jsem využila k tomu, abych se opět představila jako studentka religionistiky zajímající se o buddhismus. „To je zajímavé“, slyšela jsem reakce, „a to ses dozvěděla o Sóka Gakkai na univerzitě? Vy se tam o nás učíte?“ „Ano,“ řekla jsem, „já se zaměřuju na náboženství v Japonsku,

a Sóna Gakkai mě zaujala, hodně se o ní píše. Můj učitel mě na ni upozornil.“¹⁰ „A jak dlouho praktikuješ,“ zeptala se Maria. „Já vlastně tak úplně nepraktikuju, občas to zkouším, ale ne nijak pravidelně,“ přiznala jsem stav věcí. Pokyvovali hlavou – poznala jsem v jejich reakci trochu zklamání a rozpaků – poděkovali za můj krátký vstup a já poděkovala za přijetí, sama tak trochu v rozpacích a nejistá, zda mě mé nečlenství zcela diskvalifikuje z dalšího setkání a komunikace.

Maria se měla brzy vracet do Spojených států, a tak se v závěru mítinku se členy také srdečně loučila, povzbuzujícími slovy zhodnotila vývoj SGI v Česku za dobu svého působení v ní a kladla přítomným členům na srdce, aby dál pravidelně praktikovali a mluvili o buddhismu s dalšími lidmi. Že se nebojí o něm mluvit, mi tři z nich ukázali hned vzápětí. Díky mé návštěvě Keiko iniciovala pokračování v bistru poblíž a přizvala k němu další dvě členky. Keiko měla zájem se dozvědět, jaký mám k Ničirenovu buddhismu vztah a já jsem byla ráda, že se budu moci více dozvědět zase o jejich. Společně jsme si nad čajem povídaly o tom, jak se k buddhismu dostaly a jak jim praktikování v životě již mockrát pomohlo. Měla bych alespoň zkusit odříkávat *Nam mjóho renga kjó*, abych si sama vyzkoušela, že to funguje, nabádaly mě členky. A já slíbila, že to budu občas zkoušet. A opravdu jsem „čantování“, jak praktice počestěle říkala Keiko a všichni ostatní, kteří mluvili česky, nepravidelně zkoušela.

Na jednom z dalších mítinků, kam jsem se díky pozvání Keiko dostala, jsem obdržela první materiál ke studiu Ničirenova buddhismu v češtině – po domácku dělanou malou brožurku o pár listech nesoucí název *Text modlitby Buddhismu Ničirena Daišónina* (příloha č. 14) s návodem, jak praktikovat *gongjó* – centrální rituál prováděný pravidelně dvakrát denně o samotě či kolektivně. Díky ní jsem se mohla alespoň snažit čantovat kapitoly *Lotosové sútry* v japonštině spolu s ostatními zkušenějšími přítomnými; disponuje nejen japonskými znaky *kandži*, ale také českým přepisem jednotlivých hlásek obsažených ve znacích. Na konci brožurky je část přímo nazvaná „Jak dělat gongjó“, kde je základní přehled posloupnosti rituálu prováděného v místnosti s otevřeným oltářem čelem ke *Gohonzonu*.

V té době ještě neexistoval žádný společný prostor podobný Kulturnímu centru Ö-SGI ve Vídni, kde by bylo možné shromáždit všechny pražské případně české členy. Ve Vídni mě Rafael s pýchou představil historickou vilu patřící Ö-SGI a provedl několika jejími

¹⁰Zde bych ráda poděkovala doktoru Jakubovi Havlíčkovi za jeho prvotní impuls, který mě na počátku mého studia religionistiky na Masarykově univerzitě v Brně přivedl na stopu SGI.

místnostmi, jež dodnes slouží pravidelnému setkávání členů. První místností, kterou mi ukázal, byl *kaikan*, tedy místnost s ústřední důležitostí, která slouží společným setkáním a praktikování členů. V přední části byl umístěn *Gohonzon* – uctíváný svitek – v dřevěném oltáři, jehož dvířka byla otevřena; tehdy v místnosti totiž právě dva lidé v pravidelných sekvencích opakovali frázi *Nam mjóhó renga kjó*. Rafael ihned zaměřil pozornost na *Gohonzon*, jeho původ, roli v životě členů a symboliku jeho jednotlivých částí. O několik měsíců později, po mém návratu do Česka, se zdálo, že SGI zde žije o poznání skromnějším komunitním životem.

Psal se rok 2011 a SGI-ČR čítalo, dle informací získaných z rozhovorů, kolem 50 členů z různých zemí světa, včetně Japonska, Koreje, Německa, ale i Česka. Více jak polovinu měly tvořit ženy. Prvotní zdání, že je významná část členů v Česku dočasně, se postupně potvrzovalo, ale zároveň to neznamenovalo, že by se členská základna SGI-ČR zmenšovala. Alespoň to tak nebylo prezentováno a nesvědčila o tom ani návštěvnost tzv. generálních mítinků SGI-ČR, výročních oslav, kterých jsem se několik po sobě následujících let účastnila. Nicméně, právě proto, že SGI-ČR nedisponovala obdobně reprezentativním a velkým prostorem jako její rakouská příbuzná, konaly se tyto výroční mítinky, kterých se účastnili také hosté SGI ze zahraničí, vždy v pronajatém prostoru některého z pražských hotelů či kongresových center. První *kaikan*, který je členy pravidelně využíván dodnes, vznikl v Praze v roce 2012 především zásluhou pana Ladislava.

S panem Ladislavem, výraznou osobností SGI v Česku, jsem se seznámila právě na mém prvním generálním mítinku SGI-ČR s názvem „Moje renesance“, kterého jsem se roku 2012 účastnila a který byl také oslavou dvacátého výročí založení SGI-ČR. Pan Ladislav měl v rámci tohoto setkání, jehož součástí bylo kromě *gongjó*, také udělování *Gohonzonů* několika novým členům SGI, asi čtvrt hodinový vstup, ve kterém popisoval svou emigraci z tehdejšího Československa na větroni, a to jak později ve Spojených státech začal praktikovat Ničirenův buddhismus. Když se Ladislav, který se v roce 2006 rozhodl díky získanému dědictví vrátit ze Spojených států již do České republiky, dal si za cíl dál zde praktikovat a šířit tento buddhismus. Ladislav je velkým vzorem mnoha členů. „On se nebojí začít mluvit o buddhismu ve frontě v obchodě,“ smála se paní Sukima, „to já bych nikdy nedokázala takhle mluvit na cizí lidi.“ Pan Ladislav se později stal, snad i díky jeho otevřenosti, mým dalším průvodcem světem SGI-ČR, o jehož historii jsem postupně začala zjišťovat, že sahá o něco hlouběji, než jsem si původně myslela.

Lokální historii skupiny jsem začala objevovat o něco později. V roce 2012 jsem obhájila diplomovou práci na téma „Religiozita japonských migrantů v České republice,“ v níž jsem se částečně věnovala také případu Keiko, která již tou dobou v Česku žila dvanáct let, pracovala v japonské firmě, mluvila velmi dobrou češtinou a v rámci SGI-ČR měla na starost skupinu mladých žen. Jak mi tehdy prozradila, důležitou motivací k jejímu přestěhování do Česka byl rozhovor s prezidentem Daisaku Ikedou, který ji povzbudil, aby se věnovala Ničirenovu buddhismu právě zde. Můj zájem o SGI pokračoval i po úspěšném zakončení studia religionistiky. Hledala jsem takové pracovní místo, kde bych mohla uplatnit své znalosti a dále rozvíjet zájem o migraci. Taková pozice se uvolnila v Poradně pro Integraci v Ústí nad Labem, kam jsem se půl roku na pozici integrační pracovnice věnovala práci s imigranty z tzv. třetích zemí. Shodou náhod jsem se také tam setkala se dvěma členy SGI, jejichž příběh v mnohém významně dokreslil mou představu o situaci SGI v Česku a celkový obraz fungování SGI. Bratři Patrick a Leonard, kteří emigrovali z Konžské demokratické republiky do Francie, tam se seznámili s Ničirenovým buddhismem a po jejich příchodu do České republiky se po čas setkávali také se členy SGI-ČR. Roku 2013 začalo moje studium v doktorském programu sociologie na Katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie pod Univerzitou Palackého v Olomouci, kam jsem se přihlásila s návrhem projektu zaměřeného již přímo na SGI-ČR.

V prvním roce studia jsem se stala součástí projektu přijatého v rámci Studentské grantové soutěže s názvem „Pronásledování, exkluze a tolerance netradičních náboženských menšin – případ českého buddhismu a Církve sjednocení před a po roce 1989“ (FF_2012_045). Pod vedením tehdy ještě doc. Lužného jsem zpracovávala část výzkumu týkající se buddhismu. Z mé práce vzešla studie publikovaná v roce 2015 pod názvem „Buddhist Memories of Normalization in Czechoslovakia“ (Tlčimuková, 2015). Tehdy jsem se rozhodla věnovat se vzpomínkám pamětníků, kteří se v období tzv. normalizace vnímali jako buddhisté. Výzkum byl založen především na datech získaných prostřednictvím narativních rozhovorů, která byla doplněna skromným existujícím textovým materiálem. Mimo jiné jsem se také rozhodla zjistit, jestli by mi členi SGI k tomuto tématu neměli co říci. Část své výzkumnické pozornosti jsem tedy věnovala SGI, respektive jejím dlouholetým členům, od nichž jsem postupně zjišťovala, že Ničirenův buddhismus se na území Československa opravdu praktikoval už v tzv. normalizačním období. O tom se při žádném z mítinků, kterého jsem se účastnila, doposud nemluvilo, a jak jsem se přesvědčila, opravdu to doposud nebylo výrazným tématem, které by členové řešili.

Výpovědi dlouholetých členů SGI-ČR ukazovaly na to, že ačkoliv se jednalo pouze o čtyři stabilní účastníky, již v 80. letech lze mluvit o kolektivním praktikování Ničirenova buddhismu na území Československa, konkrétně v Praze. Z této původní skupiny tři zůstali součástí komunity v Česku dodnes – Miko, která se s „povzbuzením od prezidenta Ikedy“ z Japonska do normalizačního Československa provdala za Borise, dnešního vedoucího SGI-ČR, a Francouzka Leticie, která si také vzala českého muže a přestěhovala se do Československa. V 80. letech do skupiny patřil ještě japonský student, který se ovšem do Japonska zase vrátil, a další Japonec v Československu pracující, který měl později, až po tzv. sametové revoluci, z Česka z pracovních důvodů také odcestovat a nyní pracuje v zahraničí.¹¹

Nové poznatky ve mně vzbudily ještě větší zájem o období, o němž jsem si dříve myslela, že bylo pro buddhismus fatálně nepříznivé a Ničirenovým buddhismem prakticky nedotknuté. Na základě zjištěného, jsem se rozhodla pokračovat v bádání a reagovala jsem na výzvu Studentské grantové soutěže 2015 podáním dvouletého úspěšného projektu „Sociální praxe a prostředí normalizačního Československa ve vztahu k buddhismu“ (FF_2015_049), ve kterém jsem se v pozdější fázi výzkumu zaměřila právě na ty, kteří praktikovali Ničirenův buddhismus. Ve vyprávěních dlouholetých členů figuroval na kontrole založený vztah k praktikujícím ze strany komunistického státu. Ti si uvědomovali, že šíření náboženství i kolektivní náboženská praxe byly v tomto období zakázány. Jak uvedl při našem rozhovoru Boris: „Asi nás monitorovali,“ ovšem zároveň trval na tom, že „normálně praktikovali.“ Miko, Boris i Leticie věděli, že jsou spolu s dalšími dvěma japonskými praktikujícími v hledáčku tajné policie, jejíž auto prý několikrát stálo před domem, ve kterém se scházeli. Nicméně dle jejich výpovědí nikdo z nich nebyl ze strany státu nijak perzekuován, „normálně praktikovali“ a mohli o tom mluvit s dalšími lidmi. Vliv na skupinku ovšem taková situace měla; Miko mi prozradila, že kvůli tomu například „museli čantovat potichu,“ aby nepřitahovali zbytečnou pozornost sousedů.

Jelikož v případě výrazných osobností českých buddhistů-pamětníků, kteří se v době tzv. normalizace věnovali jiným školám buddhismu, bylo možné osobní složky v archivech Ústavu pro studium totalitních režimů (ÚSTR) dohledat a studovat, což jsem také dělala, rozhodla jsem se, že se pokusím nalézt také složky spojené s aktivitou těch, kteří praktikovali Ničirenův buddhismus. Rozhovory na toto téma mi poskytly indicie, na jejichž základě jsem se rozhodla znovu ÚSTR kontaktovat s novým zadáním – vyhledat složky členů,

¹¹Mé návrhy k osobnímu setkání či skype rozhovoru bohužel byly zdvořile odmítnuty.

jejichž osobní údaje jsem znala a věděla jsem, že Ničirenův buddhismus před revolucí v roce 1989 v Československu praktikovali. Bylo to roku 2015. Za nějakou dobu přišla zpráva, že ne ke všem osobám složky existují. Ty, které existovaly, mi byly zpřístupněny a já se mohla v jedné z poboček archivů ÚSTR pustit do bádání. K mému překvapení v nich ovšem, jak jsem záhy zjistila, buddhismus prakticky nefiguroval. V odtajněných složkách týkajících se pouze přistěhovalců figuroval spíše zájem o vztahy udržované se zahraničím, respektive tzv. Západem a kapitalistickými zeměmi. Stejně jako v případě buddhistů z jiných škol a směrů, kterým jsem se věnovala dříve, chtěla Státní bezpečnost zjistit, jestli nedochází k „podvratné činnosti“, popřípadě, jestli lze osobní kontakty se zahraničím nějak využít ve prospěch socialistického Československa. Kromě zápisů ze sledování a přímých kontaktů a komunikace s danými osobami, byla evidentní také snaha postihnout osobnost daného člověka, a to především v polohách, které měly vypovídat o jeho důvěryhodnosti a použitelnosti. Pouze v případě jedné osoby bylo pouze stroze zmíněno, že je buddhistou. Tato krátká zmínka, která byla součástí popisu dotyčného a jeho činnosti v organizaci, která ho zaměstnávala, byla jedinou informací o buddhismu či jakémkoliv jiném náboženství v osobních složkách tak, jak mi byly ÚSTR zpřístupněny.

Nicméně, velkou nadějí na získání množství zajímavých dat jsem dostala, když mi zaměstnankyně ÚSTR sdělila, že by mi v souvislosti s mým badatelským zájmem doporučila také prozkoumat složku týkající se jednoho velvyslanectví. Upozornila mě ovšem, že složka je objemná a také, že musí projít kontrolou, v rámci níž budou vyřazeny části, jejichž zveřejnění by mohlo jakkoliv ohrožovat bezpečnost České republiky. Na podzim roku 2015 jsem tedy požádala o zveřejnění této složky, čímž mělo být započato kontrolní řízení. Na počátku roku 2016 po mnou poslaném e-mailu jsem obdržela telefonát, v němž se mi pověřená osoba velmi omlouvala s tím, že došlo k nedorozumění, a že složky budou v co nejbližším možném termínu prozkoumány a zpřístupněny. O odůvodnění výrazného zdržení celého procesu a omluvu zástupce ÚSTR nemám žádný písemný doklad, jelikož celá komunikace, při které ÚSTR přiznal, že na zdržení nese vinu, proběhla telefonicky. Písemně mi následně bylo přislíbeno, že zveřejnění složek bude diskutováno komisí. V létě roku 2016 jsem obdržela oficiální vyjádření o zpřístupnění složky a následně informaci o tom, že složky ještě musí projít kontrolou, jelikož by mohly obsahovat informace ohrožující státní bezpečnost. Vyžádala jsem si jejich kopie všech složek na CD discích. Ty jsem po několika urgencích obdržela na podzim roku 2016. Měsíc jsem trávila studiem

oskenovaných a velmi obsáhlých souborů se složkami týkajících se daného velvyslanectví. Intenzivní každodenní práce – bez žádné stopy. Mé dobrodružství s archiváliemi jsem tímto sice ukončila, a ráda, nicméně co uzavřeno nebylo, byl proces rekonstruování historie Ničirenova buddhismu v Československu a České republice v samotné organizaci SGI-ČR.

Bylo zajímavé sledovat, jakým způsobem v měsících po tom, co jsme spolu diskutovali o praktikování Ničirenova buddhismu v Československu, začala SGI-ČR prezentovat svou historii a utvářet nový historický narativ lokálního *kósen rufu* sahající do období před rokem 1989. Snad jsem tyto snahy o rekonstrukci vlastní historie a její sdílení s dalšími členy vyprovokovala svým zájmem. Ať už byl můj vliv na situaci, jak chtěl velký, rok 2014 byl v tomto ohledu opravdu výjimečný. Příkladný vhled do aktivit týkající se rekonstrukce lokální historie mi poskytlo výroční setkání konající se v sobotu 11. října roku 2014 v kongresovém sálu jednoho z pražských hotelů, na kterém bylo připomínáno a oslavováno 50. výročí návštěvy prezidenta Ikedy v Praze. Každý z mítinků, menších i velkých, je věnován nějakému tématu; tentokrát nesl název „Odvahe ke štěstí – otevřít cestu humanismu“ (příloha č. 15). Při této příležitosti se sešlo zhruba 70 lidí, z nichž zhruba desetina představovala návštěvy členů SGI žijících v zahraničí – Německu, Rakousku či Chorvatsku. Tříhodinový program, jehož součástí bylo úvodní *gongjó*, část věnující se zkušenostem členů či povzbuzení v praktikování *kósen rufu* v České republice od zahraničních hostů, zahrnoval čtyřdílné video, na kterém Miko, Boris, Leticie a Takahaši vzpomínali na začátky kolektivního praktikování Ničirenova buddhismu v socialistickém Československu v 80. letech. V těchto rozhovorech byl vyzdvižen fakt, že čantování probíhalo tajně v bytech členů, protože bylo potřeba tyto aktivity skrývat. Jeden díl byl věnován vzpomínkám Ladislava, které v lokálním prostředí sice nesahají tak daleko, nicméně je jedním z nejdéle praktikujících členů a také v České republice patří k nejdéle působícím, nejstarším a váženým členům. Tento generální mítink oslavující významné jubileum byl výjimečný právě tím, že jeho důležitou součástí bylo retrospektivní ohlížení se do minulosti a utváření narativní historie, jejíž lokální kořeny sahají až do předrevolučního období. Někteří pamětníci měli také živé vstupy, ve kterých na dané období vzpomínali, ale především se dívali do budoucnosti a motivovali k dalšímu šíření Ničirenova buddhismu v České republice. Nicméně se zdá, že až do tzv. sametové revoluce byl Ničirenův buddhismus na tomto území spíše v udržovacím modu čtyř stálých praktikujících. Jeho aktivní šíření, lokální praktikování *kósen rufu*, započalo až v 90. letech. Toto šíření bylo významně podpořeno také imigrací ze zahraničí, a to zejména z Japonska, zaměstnanci

japonských firem. Podstatné je, a také mě na to členové upozorňovali, že v období normalizace ještě nelze hovořit o SGI-ČR, která byla oficiálně registrována v rámci mezinárodní struktury organizace SGI v roce 1992.

V den výročního setkání roku 2014 byly stěny kongresového sálu polepeny materiály mapujícími historii členů praktikujících v Československu, texty a několika fotografiemi. Součástí této výstavy byly kopie několika stran devátého dílu (Ikeda 2003) ze série třiceti zamýšlených knih Daisaku Ikedy *The New Human Revolution*. Četba části obsahu těchto stran byla zařazena do programu mítinku a následně byli členi vyzváni, aby se sami na vystavené kopie podívali. Ty zpravovaly o návštěvě Daisaku Ikedy v Praze v roce 1964. V textu, který byl na jedné ze stěn vylepen, bylo Československo označeno jako komunistická diktatura a zařazeno do skupiny komunistických států tzv. Východní Evropy. Upozorňoval na přítomnost třídních rozdílů, ponurost a utiskující moc, která znemožňuje obyvatelům Československa hovořit o jejich životní situaci. Při mítinku Matsue upozornila, že ačkoliv bylo tenkrát Ikedovým záměrem pouze zakoupit v Praze křišťálový lustr, lze jeho návštěvu považovat za první krok v šíření *kósen rufu* na tomto území. Odkazovala přitom na poselství příběhu, který byl součástí popisu jeho návštěvy, kdy darování památeční olympijské mince neznámému Čechoslovákovi mělo „otevřít okno do jeho duše a odhalit jeho lidskost.“ Kniha byla vydána v roce 2003, a je tudíž retrospektivním Ikedovým vyprávěním popisujícím šíření *kósen rufu*, tedy světový mír, v různých částech světa. SGI oficiálně vystupuje proti komunistickým režimům a také v této publikaci se dočkáme negativních dojmů z Ikedovy návštěvy vyvěrající v kritické hodnocení situace v Československu, kdy, jak Matsue na mítinku uvedla, při návštěvě Daisaku Ikedy mělo dojít k „zasazení semínka *kósen rufu*.“ Generální mítink oslavoval 50. let *kósen rufu* v Česku; zdálo se, že se během mého výzkumu v SGI-ČR její kořeny nořily hlouběji a hlouběji do minulosti.

Kósen rufu pro Českou republiku jako síť nejistot

Přislíbila jsem senseovi, že budu praktikovat *kósen rufu* v České republice.
(Mizuko)

Vzpomínat a oslavovat výročí významných událostí je důležitou součástí komunitního života SGI. Na jednom z pravidelných měsíčních mítinků pořádaných během roku 2017 v pražském *kaikanu* v roce připomínalo padesáté výročí zatčení a následného propuštění z vězení Daisaku Ikedy. Ten byl zatčen z popudu tehdejších vládnoucích konzervativců, kterým se nelíbilo, že Sóka Gakkai získávala na politické síle a způsob, jakým vedli volební kampaň, kterou

Ikeda podporoval. Jako každý mítink, i tentokrát čantujeme *daimoku* a provádíme *gongjó*, které Boris sedící vpředu *kaikanu* zakončuje několika poklepy do gongu stojícího před *Gohonzonem*. Po tom, co nás Kara zpraví o mezinárodním mítinku v Itálii, sledujeme dvacet minut dlouhé video o velkém mítinku vedoucích z centrály v Kaisai v Japonsku. Spolu s dalšími asi dvaceti lidmi, kteří se rozhodli zasvětit nedělní den kolektivnímu praktikování Ničirenova buddhismu, účastní oslavy významného jubilea SGI. Video obsahuje několik vrstev: na mítinku vedoucích v Kaisai (vrstva 1) se vzpomíná 50. výročí zadržení a následného propuštění Ikedy s použitím původních záznamů z těchto oslav (vrstva 2), přičemž v rámci tohoto videa figurují fotografie a historická videa z období oné historické události (vrstva 3). Takovým způsobem je vytvořen řetězec paměti, který má nejen narativní složku ale i optickou ilustraci, jenž lze jednoduše vidět jako video uvnitř videa uvnitř dalšího videa.

Narativ záznamu přináší emocionálně laděné poselství obohacené mnoha ne-lidskými aktéry včetně obřího *Gohonzonu* uvnitř Civil Hall v Osace, před kterým členi v době, kdy se událost stala, čantovali za Ikedovo propuštění, dále státní moc, proti, jejíž tyranii Ikeda povstal a také přírodní síly jako například „temná mračna a déšť“ či „blesky na obloze“, které jsou aktivně zapojené v celém dění – buď události předznamenávají, nebo na ně reagují. Mraky, déšť i blesky jsou figurací přírody, která prostřednictvím vlastních nástrojů dává najevo, že stojí na straně Daisaku Ikedy a celé SGI. Ve své závěrečné řeči vedené při příležitosti oslav onoho výročí Ikeda zdůrazňuje potřebu „šířit *kósen rufu* a správný buddhismus“, přičemž SGI označuje jako „citadelu prostých lidí“, v rámci níž je „cesta mentora a žáka“ považována za správnou techniku užitou při přibližování se „nové éře celosvětového *kósen rufu*.“ Jinými slovy, *kósen rufu* je ústřední aktivitou k dosažení buddhovství, skrze něž je zajištěno šíření buddhismu. „Otevřete cestu *kósen rufu*! Počítám s Vámi,“ povzbuzuje Ikeda členy na závěr videa z oslav, po jehož skončení jsme vráceni zpět na mítink vedoucích v Kaisai.

Následně videonahrávka skončí a my se ocitáme zpět v pražském *kaikanu*. Video komplexním způsobem propojilo historickou událost Ikedova zatčení a propuštění se současnými potřebami a vizemi SGI. Dokázalo komplexním způsobem překročit pro nás aktuální čas a prostor ustavením historické kontinuity a sounáležitostí s Japonskem, stejně tak jako zdůraznit sounáležitost s mezinárodní komunitou. Ten den jsme v pražském *kaikanu* společně cestovali do vzdálených krajů, za dávno minulými událostmi, členové měli možnost vidět a slyšet, že jsou součástí mezinárodní organizace, jejíž velký úkol, jak ho vyjádřilo Ikedovo poselství o šíření *kósen rufu*, je v rukou každého jednotlivého člena.

Záznamy, které sledujeme, jsou výrazně odlišné od žité zkušenosti většiny přítomných členů, tedy těch, kteří s japonským prostředím SGI nepřišli do styku. Ukazují japonskou historii Soka Gakkai, kterou ovšem situují do nového aktuálního rámce mezinárodní komunity. Ikeda prezentovaný jako mučedník trpící za dobrou věc a porážející temné síly spojené s tehdejší politickým vedením země v novějších videích nejen promlouvá k širší komunitě a vyzývá k naplnění nového poselství, ale promlouvá především ke každému jednotlivci, vystupuje jako mentor každého jednoho člena SGI nacházejícího se kdekoli na světě. Jeho obět' a síla k boji má být inspirací každému členovi nehledě na obtížnost jeho situace ve vztahu k naplňování *kósen rufu*. Síla a velikost japonské komunity v historii se v referenčním rámci pozdějších záznamů, jak videa zachycují, proměňuje v ještě silnější a větší mezinárodní komunitu, jejíž představitelé z mnoha zemí světa se ku příležitosti oslav sešli v Kaisai. Samotná transformace organizace zviditelněná na jednotlivých záznamech dokládá, že plnění úkolu je úspěšné a má smysl pokračovat i přes různé překážky, na které mohou rozvíjející se komunity narazit na úrovni jednotlivých zemí. Rozdílnost strategií šíření Ničirenova buddhismu se opravdu může lišit. Junko, která byla mou průvodkyní po tokijských budovách SGI ve čtvrti Šinanomači, a měla jednu z vedoucích pozic v rámci japonské SGI, mi prozradila, že například v Nigérii nelze používat stejné techniky jako v Evropě, že se SGI vždy přizpůsobuje politické situaci a potřebám dané země a konkrétní strategie šíření jsou diskutovány na velkých mítincích. Video, které jsme na mítinku SGI-ČR sledovali, zdůrazňovalo úspěch těchto technik odkazem na stávající počet členů každé ze zastoupených zemí, přičemž všechny pojil stejný úkol. Tak se lokální historie stala globální budoucností.

Prostor dále dostává Mizuko, úryvek z jejíhož proslovu na měsíčním mítinku SGI-ČR jsem použila v úvodu této kapitoly. Část mítinku je vždy věnovaná sdílení osobní zkušenosti vybraných členů s ostatními. Mizuko stojí vpředu místnosti vedle *Gohonzonu* a čelem k nám sedícím. Popisuje, jak pro ni bylo těžké znovu začínat svůj život v České republice, kam na několik let odešla, aby doprovázela manžela, který zde pracuje. Chvillemi se jí při vyprávění chvěje hlas a v jednom momentě se rozpláče, když popisuje své tehdejší obtíže a pak také když projevuje vděčnost za podporu od zdejší komunity. Mizuko se, jako jen několik přítomných, osobně setkala s Daisaku Ikedou – před odjezdem z Japonska se mu zavázala, že bude praktikovat *kósen rufu* na území České republiky. Setkání s Daisaku Ikedou je členy vždy prezentováno jako zásadní okamžik – všichni z komunity SGI-ČR, kteří se s ním setkali, zpravují podpoře prezidenta na jejich cestě do České republiky a šíření

Ničirenova buddhismu za hranice mi Japonska. Případ Mizuko tak slouží jako praktická ukázka toho, jak se *kósen rufu* uskutečňuje. *Kósen rufu* bylo členům připomínáno na každém mítinku SGI-ČR, který jsem navštívila. Ale o co se vlastně přesně jedná? Co se při děláni *kósen rufu* má dít? Sedím na měsíčním mítinku, poslouchám Mizuko a v ruce držím brožuru SGI-ČR *Buddhismus Ničirena Daišónina: Filozofie vítězného života* (2008), kterou mi dal do ruky Ladislav, když si vedle mě sedal, a která informuje, že:

[j]aponská fráze *kósen rufu* vyjadřuje centrálně důležitý koncept členů SGI. Často je užíván jako synonymum světového míru a byl neformálně definován jako „světový mír skrze individuální štěstí“. V širším smyslu by mohlo být chápáno jako společenský mír vyvolaný rozsáhlým přijetím ústředních hodnot jako je neochvějná úcta k důstojnosti lidského života.

Kósen rufu je pojmem, který se z japonské terminologie SGI rozšířil a je aktivně užíván v národních organizacích SGI mimo Japonsko. Odstavec naznačuje, že lze rozlišit tři roviny chápání *kósen rufu*: formální (světový mír), neformální (světový mír skrze individuální štěstí) a širší pojetí (společenský mír vyvolaný rozsáhlým přijetím ústředních hodnot jako je neochvějná úcta k důstojnosti lidského života). *Kósen rufu* lze chápat jako pojítka, jenž je tím, co dynamicky proplová a propojuje jednotlivé elementy zapojených aktantů, šířícími se hodnotami. Být členem SGI znamená šířit buddhismus, konkrétně buddhismus Ničirena Daišónina, přičemž šíření tohoto buddhismu je přímo spojeno s nastolováním světového míru. Neformální rovina vysvětlení odkazuje na důležitost jedince v tomto procesu – štěstí jednotlivců má světový mír zaručit. V poslední instanci je pak svět postaven na úroveň společnosti. Prostředkem dosažení cíle, tedy míru ve společnosti, mají být hodnoty prosazované SGI, přičemž hlavní hodnotu představuje lidský život.

Následující odstavec ukazuje, že světovým mírem se myslí svět bez válek. Tohoto stavu lze dosáhnout, pokud bude uctívána hodnota života. Zároveň se dozvídáme, že dosažení tohoto cíle leží na bedrech jednotlivců a je explicitně odebrán z odpovědnosti politiků a vlád. *Kósen rufu* je (SGI-ČR, 2008):

[j]inými slovy “světový mír”, jelikož základním cílem buddhismu je svět bez válek, který je založen na respektu k základní hodnotě života. Uskutečnění tohoto cíle není založeno na politicích nebo činech vlád, ale začíná a končí “Lidskou revolucí” jednotlivce, tzn. ve vnitřní reformaci každého, kdo praktikuje buddhismus Ničirena Daišónina.

Ačkoliv tedy členi SGI usilují o individuální štěstí, nejvyšším cílem praktikování Ničirenova buddhismu je celosvětový mír; oba rozměry jsou obsaženy ve frázi *kósen rufu*. Tato pasáž vystihuje individualismus, respektive zodpovědnost každého člena za dosažení

cíle, přičemž roli každého jednoho člena SGI staví nad váhu aktérství politiku či stávající vlády. Členové SGI mají mít větší moc v prosazování vlastního cíle. Ve starší české brožurce s názvem *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a), kterou jsem dostala na jednom z mých prvních mítinků, se píše o „kósen-rufu“, a to následovně: „Spisovně kósen-rufu znamená ‘zeširoka objasnit a rozšířit (budhismus).’ Prakticky to znamená učit ostatní, jak se modlit Nam-mjóhó-rengé-kjó, nebo vysvětlovat jiným buddhistický pohled na život“ (n.d.). Na jazykové úrovni si můžeme všimnout, že, jak se ukazuje na příkladu pojmu *kósen rufu*, převádění japonské terminologie vlastní Ničirenovu buddhismu zaznamenalo v českém prostředí vývoj. Vzniklo zde nejen mnoho anglicismů, které jsou v mluvě členů velmi často používány i v ne zcela běžných případech – př. „čantovat“ či „mítink“. Přepis japonských pojmů jako *kósen rufu* či *Nam mjóhó rengé kjó* do českého jazyka se v průběhu času proměňoval, nedošlo prozatím k jejich standardizaci. Navíc také vznikaly japonismy, pojmy přechýlené do českého jazyka z japonštiny jako například „šakubukovat“, tedy konvertovat někoho k Ničirenovu buddhismu. Samotný termín buddhismus, jak si lze v uvedené pasáži všimnout, je mnohdy užíván pouze s jedním „d“ namísto dvou. Co do významové roviny uvedené citace: úkol objasňovat a šířit Ničirenův buddhismus mají členi plnit tak, že budou další lidi učit buddhisticky se modlit anebo tak vidět svět. Jak ukazuje předešlá citace, mají k tomu mít mnohem více síly než jakákoliv vláda, která by své cíle prosazovala autoritou ze shora. Kde se ovšem bere zdroj této moci? Jak se uvádí v chod? Co vlastně obnáší praktikování Ničirenova buddhismu v SGI?

Materiální a nemateriální mody existence Ničirenova buddhismu: mikrovhled do chaosu

Dnes sedím opět vedle Ladislava v pražském *kaikanu*. Lidé stále přicházejí. Slyším zvonek, který musí každý u vchodových dveří starého činžovního domu použít, aby se dostal dovnitř. Dveře do *kaikanu* zatím zůstávají pootevřené – Miko za nimi vítá každého nového příchozího. Je neděle dopoledne a za několik minut bude oficiálně zahájen měsíční mítink – spolu s ostatními již čantují *daimoku* před *Gohonzonem* a v roli badatelky pokračují ve svých pozorováních, hovořím s přítomnými členy, přemítám o svých výzkumných otázkách *in medias res*. O co tady jde? Co se tu děje?

Členové SGI praktikují buddhismus, který kázal ve třináctém století japonský mnich Ničiren. Středem Ničirenova buddhismu je fráze Nam-mjóhó-rengé-kjó a mandala, označovaná jako Gohonzon. Existují tři základní elementy Ničirenova buddhismu: čantovat frázi Nam-mjóhó-rengé-kjó jako frázi modlitby pro sebe a pro ostatní, studium Ničirenových učení a snažit se podělit o učení buddhismu, šířit buddhistickou perspektivu životu vrozené důstojnosti a ponciálu (*sic!*). Členové SGI provádějí ranní

a večerní praktikování, známé jako Gongjó, které se skládá z čantování *Nam-mjóhó-rengé-kjó* a z recitace části Lotosové sútry. (*Základní praktikování*, 2014)

Takto informuje oficiální webová stránka Sóka Gakkai International-Česká republika vzniklá roku 2012 v sekci „Praktikování buddhismu“ a její podkapitole „Základní praktikování“, na níž mě členové poté, co vznikla, také odkazovali. Na webu nenalezneme žádné informace týkající se specificky situace SGI v České republice ani o pravidelných setkáních členů, ovšem jako jediný web v českém jazyce vůbec o SGI spravuje.¹² Z velké části se jeho prostor věnuje právě obecným zásadám ve způsobu praktikování Ničirenova buddhismu, na něž je v organizaci dáván velký důraz.

Podívejme se nyní blíže na obsah uvedeného odstavce. Hned v první větě je členství v SGI určeno právě praktikováním, tedy praktikováním buddhismu tak, jak to určil Ničiren Daišónin. Následující věta umísťuje frázi *Nam mjóhó rengé kjó* a *Gohonzon* do středu Ničirenova buddhismu. Dále jsou určeny tři základní způsoby praktikování Ničirenova buddhismu: recitace *Nam mjóhó rengé kjó*, studium Ničirenových textů a povinnost šíření buddhistické perspektivy. Každá jedna z těchto aktivit má proměňovat praktikujícího jedince a zároveň ho propojovat s „ostatními“. K propojení má docházet třemi různými způsoby, které lze schematicky znázornit následovně: 1) jedinec – *daimoku* – ostatní, 2) jedinec – Ničirenovy texty – ostatní, 3) jedinec – buddhistická perspektiva – ostatní. Jak vidíme, ve všech třech bodech se jedná o aktivitu jedince-člena vyvíjenou směrem k ostatním lidem, kde prostředníky představují tři různé elementy: *damioku*, Ničirenovy texty a buddhistická perspektiva. Všem lidem má být vrozená důstojnost a potenciál, který lze aktivovat šířením buddhistické perspektivy. Poslední větou je členství přímo určeno pravidelným dvoufázovým recitováním fráze *Nam mjóhó rengé kjó* a dvou kapitol *Lotosové sútry Hóben* a *Džurjó*.

Dimenze praktikování je naprosto klíčová. Také proto jsem v průběhu mého výzkumu byla členy dotazována, zda (už) praktikuji, proto byl každý mítink věnován nejen samotnému praktikování ale i sdílení zážitků a prožitků z praktikování, proto se každý rozhovor, který jsem podnikla, točil kolem praktikování a jemu bylo věnováno nejvíce prostoru v textových materiálech SGI. V brožurce *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a) je část nazvaná „Co je to praktikování?“, která ho dělí na tři složky: víru, studium a praktikování. První část věnovaná víře se skládá ze tří odstavců. Dle prvního víra „spočívá v každodenním ranním

¹²Malou výjimku představuje <https://wiki.japonstina.upol.cz/index.php/S%C3%B3kagakkai>, který vznikl později.

a večerním praktikování, obvykle prováděném samostatně nebo s rodinou v našich vlastních domovech. Praktikování spočívá v opakování či modlení fráze *Nam-mjóhó-rengé-kjó* a v přednesu dvou nejdůležitějších kapitol Lotosové sútry“ (n.d.). Prvek víry je dle tohoto úryvku součástí většího a dynamického celku praktikování. Že samo o sobě neexistuje, explicitně říká poslední odstavec, ve kterém se píše, že „[l]idé občas říkají, že opravdu mají víru v praktikování, ale necítí potřebu se modlit. V tom případě jejich víra planá, protože modlení je zdrojem síly pro praktikování. Akt modlení je víra sama“ (n.d.). Víra není samostatným prvkem a už vůbec ne zdrojem, z něhož lze čerpat potenciál pro realizaci buddhovství v Ničirenově buddhismu. Klíčovým prvkem Ničirenova buddhismu je modlení. Následující pasáž, která se věnuje studiu, vyzdvihuje důležitost Ničirenových textů zvaných *gošo* pro „prohloubení naší víry a porozumění.“ Poslední část nazvaná „Praktikování“ mluví o aplikování buddhismu v každodenním životě ústíci v uskutečnění *Lidské revoluce* a potřebě učit praktikování jiné. Přímou se zde píše, že „[b]uddhismus uznává, že je nemožné být šťasten v izolaci, a tak by měli věřící praktikovat také pro jiné, povzbudit je, rozvinout a rozšířit své vlastní životy zasvěcením do učení Ničirena Daišónina“ (n.d.). Označení „věřící“ lze považovat za kategorickou chybu, jelikož víra, jak jsme se dozvěděli z předchozí pasáže, je zahrnuta v praxi a neexistuje sama o sobě. Odhlédneme-li od této nuance, důležitých sdělení nalezneme hned několik: buddhismus vystupuje jako aktér, který má vlastní vědomí. V tomto vědomí je štěstí člověka uskutečnitelné skrze vztahy s dalšími lidmi. „Věřící“ je nabádán k tomu, aby navazoval vztahy právě skrze praktikování, a to několika způsoby: tím, že bude vlastní praxi věnovat potřebám jiných, bude jim oporou v jejich praktikování a také tím, že bude k Ničirenovu buddhismu přivádět další lidi.

Také proto, snad hlavně proto, jsou příběhy o tom, jak čantování pomáhá a dokládání toho, že funguje, tak důležité, a to nejen v rámci sdílení zkušeností mezi jednotlivými členy, tak v komunikaci s těmi, kteří nejsou členy, tedy také v komunikaci se mnou. Každý kontakt, každé setkání se členy, ať už při kolektivních mítincích či soukromě, přinášely další svědectví o tom, že čantování funguje. Webové stránky, brožury a propagační materiály SGI v různých zemích světa obsahovaly část dokládající prospěšnost a pozitivní výsledky čantování *daimoku* před *Gohonzonem*. Sdílení zkušenosti s čantováním je důležitou součástí života členů, a jak ukazuje úryvek z webové stránky, je také inherentní součástí praxe Ničirenova buddhismu. Již od mé první návštěvy v Kulturním centru Ö-SGI mě na důležitost obou těchto prvků buddhistické praxe upozorňoval Rafael – čantování *Nam mjóhó rengé kjó*, a *Gohonzon* zůstaly ve středu mého zájmu po celou dobu výzkumu. Jsou to prvky, v nichž se ukazuje

dvojakost středobodu praxe Ničirenova buddhismu; představují jeho materiální a nemateriální aspekt.

Právě zde přichází na řadu či spíše na pomoc komplexní návrh, jak zkoumat sociální realitu s citlivostí k tonalitám a různým modům existence zkoumaného. Dle Latourova návrhu jsem se ve svém výzkumu přiklonila k etnografickému výzkumu ontologií, jež vychází z odmítnutí vnímat rozdílné kultury jako varianty jednoho univerzálního světa, jedné reality. ANT jakožto manuál výzkumníka mi, jak informuji v následujících kapitolách, umožnil zkoumat skutečnost SGI v její mnohosti, množství existujících světů. Coby proponent ontologického obratu Latour v knize *Modes of Existence* (2013) přibližuje, jakým způsobem mapovat různorodost a mnohost světů, které se nám při výzkumu otvírají, aniž bychom *a priori* rozlišovali mezi jejich pravdivostí či imaginárností. Aktér-sítě, které mi SGI zviditelnila a které re-produkují v textu dizertační práce, přesahují hranice ustavených oblastí (náboženství, ekonomie, právo atd.), ale také se překlápí do různých módů existence (srov. Latour, 2013, s. 18).

Čantování *daimoku* před *Gohonzonem* se ukázalo být klíčovým prvkem určujícím členství v organizaci a středobodem každodenního života a světa členů, a zároveň nemateriálním a materiálním módem praxe členů SGI. Rozhodla jsem se zkoumat SGI v obou těchto modech a sledovat, jakým způsobem a skrze jaké procesy v nich věci, bytosti různých druhů, hybridy alternují vlastní existenci. Tyto hybridy existují jak v členy běžně užívaném jazyce či textech organizace, tak v oblasti, která je určena vlastní tělesností. V následující části práce na příkladu *daimoku* a *Gohonzonu* ukážu, jakým způsobem lze v rámci Latourova obratu k pluralitě ontologií pracovat se vztahem jazyka a bytí, překonat tak modernistickou strž vytvořenou mezi teorií a praxí, hodnotami a fakty, a otevřít cestu diplomatickému neredukcionismu. Nejdříve se zaměřím na frázi *Nam mjóhó renga kjó* známou jako *daimoku*. Skrze *daimoku* ukážu, jakými způsoby je možné přecházet od slova k tělesnosti. Budu se věnovat způsobům, jakými dochází k rozmístění jeho jednotlivých aspektů, popíšu, co se mezi jednotlivými elementy děje, jací aktéři jsou v procesech činní. Zprostředkují také vhled do procesu budování komunity, kde vztah k praxi čantování hraje podstatnou roli. Dále se budu věnovat přechodu od materiálního k nemateriálnímu v souvislosti s *Gohonzonem*. Mým cílem je ukázat *daimoku* a *Gohonzon* jako hybrid se schopností proměňovat vlastní stavy existence ve spolupráci s člověkem.

Daimoku: od slova k tělesnosti

Když jsem začal praktikovat buddhismus v roce 1981, buddhisté mi řekli:
„Jsi potenciální Buddha, čantuj Nam mjóhó rene kjó, vytvářej hodnoty a nový řád.“
(Ladislav)

...*Nam mjóhó rene kjó, Nam mjóhó rene kjó, Nam mjóhó rene kjó*... vychází synchronicky z úst osmnácti lidí, kteří se jako každou první neděli v měsíci sešli k pravidelnému měsíčnímu setkání v pražském *kaikanu*. Fráze, kterou opakují, odkazuje k názvu *Lotosové sútry*, jejíž recitace představuje nejvýraznější prvek praxe členů SGI a jejímuž poselství se tímto odevzdávají.

Původ *daimoku* je připisán Ničirenovi, který měl nejen určit jeho podobu, ale také dát ústřední místo jeho pravidelné recitaci v rámci buddhistické praxe. *Daimoku* má být každým členem praktikováno pravidelně ráno a večer a jeho recitace je součástí každého společného mítinku. Jakožto ústřednímu prvku Ničirenova buddhismu se *daimoku* dostává velké pozornosti v textových materiálech, narativech členů a také prostoru jejich každodenního života. V rámci SGI-ČR existují tři, respektive čtyři textové zdroje, ze kterých je možné se dozvědět více o obsahu této formulky a jejím místě v praxi členů SGI v českém jazyce.

Nejdříve se mi do ruky při jednom z prvních mítinků dostala brožurka s názvem *Základy Buddhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a), která je stejně tak jako druhá brožura po domácku vyrobeným, tištěným a vázaným zdrojem vědění o SGI. Později přibyla úhledněji zpracovaná brožurka nazvaná *Buddhismus Ničirena Daišónina: Filozofie vítězného života* (2008), kterou mi daroval Ladislav a která se stává základní výbavou každého nově příchozího. Přináší informaci o SGI a jejich misii, základech praxe a užitcích, které členům přináší. Velmi důležitým a návodným materiálem z domácí dílny SGI je také brožura s názvem *Text modlitby Buddhismu Ničirena Daišónina* (n.d. c), která zprostředkovává jednoduchý návod, jak praktikovat *gongjó*, jehož neodmyslitelnou součástí je recitace *daimoku*. Dalším zdrojem jsou webové stránky SGI-ČR (www.sokagakkai.cz), kde je možné se dočíst o poslání, historii SGI a základech praktikování Ničirenova buddhismu. Webové stránky jsou teoreticky přístupné komukoliv, kdo informace o SGI v českém jazyce hledá. Na druhé straně brožurky jsou distribuované neoficiálními cestami, respektive výhradně z ruky do ruky.

Figurace *daimoku*

„Víte, měla byste taky napsat o tom, co je *daimoku*: *Nam mjóhó renge kjó*,“ upozorňoval mě dlouholetý člen Ladislav, poté, co jsem mu dala přečíst svůj text o SGI-ČR (Tlčimuková, 2016), a odkazoval mě k dostupným studijním materiálům v češtině. V brožurce *Buddhismus Ničirena Daišónina: Filozofie vítězného života* (2008) je význam fráze přeložen jako “Vzývám sůtru lotosového květu skvostného zákona.“ Všechny zdroje používají přepis *Nam mjóhó rengekjó* latinkou s českou výslovností jako *Nam-mjóhó-renge-kyó* nebo *Nam Mjóhó Renge Kjó*. Nejednotnost přepisu formulky (*Nam-mjóhó-renge-kjó*, *Nam mjóhó renge kjó*) odráží stále probíhající proces adaptace Ničirenova buddhismu na nové prostředí. Při jednom z našich setkání mi Keiko vyjádřila potřebu nalézt odborníka, který by s překlady a přepisy z japonštiny do češtiny komunitě pomohl. Lze se tedy domnívat, že nejednotnost přepisů a případná neobratnost překladů je způsobená právě chybějícím prostředníkem, který by kýženou lingvistickou kvalitou zajistil. Nicméně, co do samotné praxe čantování, *daimoku* si po staletí drželo svou japonskou formu, a je tomu tak i dnes zde v praxi členů SGI-ČR. Nepoužívají se žádné překlady či alternativy fráze. Ovšem, jak uvádí webové stránky a jak mě mimo jiné také opakovaně upozornil Ladislav, vysvětlit význam jednotlivých užitých výrazů je pro pochopení smyslu *daimoku* zásadní a nemělo by se tedy opominout. *Daimoku* lze rozmístit do několika základních prvků jako *Nam mjóhó renge kjó*. Podívejme se nyní, jakou figuraci *daimoku* představují webové stránky SGI-ČR:

Nam

Slovo *nam* má původ ve Sanskritu. Doslovný překlad tohoto významu je “oddat se”. Ničiren ustanovil praxi čantování *Nam-mjóhó-renge-kjó* jako prostředek usnadňující všem lidem uvést své životy do harmonie, čili do rytmu se Zákonem života, neboli Dharmou. V originalu v sanskritu nám označuje prvky jednání a postoje a odpovídá proto správným opatřením, které člověk potřebuje učinit a postoj, který člověk potřebuje rozvinout, aby dosáhl Buddhovství v tomto životě. (*Nam-Mjóhó-Renge-Kjó*, 2014)

První odstavec věnující se konceptu *Nam* nejprve odkazuje k jazykovému původu výrazu, čímž zároveň usouvztahuje část formule užívané členy SGI s oblastí indického subkontinentu, kde je historicky lokalizován vznik buddhismu jakožto učení Buddha, který měl působit v 5. století př. n. l. Následuje propojení s postavou Ničirena Daišónina, buddhistického mnicha žijícího v Japonsku ve 13. století n. l. Ničiren je představen jako ten, který vynalezl *daimoku* a určil opakování formulky jako hlavní prostředek vedoucí k dosažení souznění se Zákonem života. Zákonem života se míní Dharma, což je koncept, který také

pochází ze Sanskritu a prostřednictvím nějž je opět utvořena vazba mezi oblastí vzniku buddhismu a Japonskem, respektive je nastolena přímá historická kontinuita učení. Koncept *Nam* je představen jako aktivní prvek, prostředek, jímž se jednotlivec odevzdává Dharmě skrze jeho vyslovení. Pravidelné opakování *daimoku* je označeno výrazem čantování, což je anglicismus, sloveso, vycházející z anglického „to chant“, tedy prozpěvovat. Jedná se o opakující se recitaci *daimoku*, která je základním prvkem každodenní praxe členů SGI. Substantivum čantování či slovesný tvar čantovat se stalo součástí běžné slovní zásoby členů. Takto provedená dislokace konceptu *Nam* ukazuje, že *Nam* označuje samotnou praxi čantování, a tedy je jednotlivci prostředkem k dosažení Buddhovství (*sic!*). To nejlépe demonstruje poslední věta, kde se *Nam* stává prostředkem dosažení správného jednání a postojů, neboť právě ty jsou znakem dosažení Buddhovství (*sic!*).

Mjóhó

Myóhó znamená doslova Mystický Zákon, a vyjadřuje vztah mezi životem vězícím ve vesmíru a mnoha odlišnými cestami, kterými se život projevuje. *Mjó* odpovídá základní podstatě života, která je „neviditelná“ a je za rovinou intelektuálního pochopení. Tato podstata vždy vyjadřuje samu sebe ve hmatatelné formě (*hó*), že může být zachycena smysly. Fenomenum (*hó*) je proměnlivé, avšak pronikání všech takových jevů je konstantní realita, známá jako *mjó*. (*Nam-Mjóhó-Renge-Kjó*, 2014)

V dalším bodě je *Mjóhó* přeloženo jako Mystický zákon. Mystický zákon zde označuje to, co je v předchozím odstavci nazýváno Zákonem života či *Dharmou*. Ten se týká otázky života ve vesmíru. Způsob, jakým je Mystický zákon konceptualizován, je založen na představě ve vesmíru existující esence života na jedné straně a jeho různorodými projevy na straně druhé. *Mjóhó* se zde ukazuje v různých modech existence, ve své dvojakosti – nehmotném ideálu a jeho ztělesněnými projevy. Tam, kde *Mjó* představuje onu smysly neuchopitelnou esenci, *hó* je oněmi mnoha hmatatelnými projevy Mystického Zákona v životech lidí. *Mjóhó* je duálním elementem, v rámci něhož dochází k propojení statické esence a dynamických projevů, které mohou existovat pouze pospolu.

Renge

Renge znamená květ lotosu. Lotos kvete a má semínka ve stejnou dobu, a tak představuje vzájemnost příčiny a následku. Poměry a kvalita našich individuálních životů jsou určeny příčinami a následky, jak zlými, tak dobrými, které v každém okamžiku hromadíme (skrze naše myšlenky, slova a činy) Tomu se říká karma. Zákon příčiny a následku vysvětluje, že my všichni máme osobní zodpovědnost za náš

vlastní osud. My vytváříme náš osud a jsme to my, kteří jej mohou změnit. Nejmocnější věcí, kterou můžeme udělat, je čantovat *Nam-mjóhó-rengé-kjó* ; následek Buddhovství je souběžně vytvářen v hlubinách našeho života a určitě se časem projeví. Květ lotosu kvete a vyrůstá v bahnitým rybníku a přeci zůstává původní a prostý všeho znečištění, symbolizuje vynoření se Buddhovství ze života prostého člověka. (*Nam-Mjóhó-Renge-Kjó*, 2014)

Dalším krokem dochází k rozmístění konceptu *Renge*, jenž je představen jako lotosový květ, jeden ze základních symbolů buddhismu obecně. Skrze odkaz na květ lotosu je osvětlen princip kauzality tak, jak funguje v životě jednotlivce. Jinými slovy, jedná se o vysvětlení toho, jak funguje *hó*, tedy jakým způsobem se projevuje Mystický zákon. *Renge* je kauzalita, tedy vztah příčiny a následku. Jedná se o klíčového aktanta usouvztažněného s životem jedince. Jak příčiny, tak následky mohou být pozitivní či negativní kvality, v závislosti na myšlenkách, slovech či činech jedince. Jedinec figuruje v rámci této sítě vztahů ve formě tří prvků: myšlenky, slova a činu. Myšlenky, slova a činy jedince jsou určeny jako původce příčiny i následku, a jsou tedy zprostředkovateli principu kauzality a zároveň rozhodují o kvalitě zásahu karmy. Jejich vztah je natolik úzký, že je prakticky nelze myslet odděleně. V následující části textu je k síti připojen další element – osud. Zákon příčiny a následku je v roli aktéra, který lidem vysvětluje sebe samu a motivuje je k aktivní účasti na utváření osudu. Osud je jinou figurací principu kauzality, ve spojení s níž má jedinec moc ovlivnit svůj vlastní životní stav. V dalším kroku je tedy veškerá odpovědnost za kvalitu života člověka přenesena na bedra jedince, respektive jeho myšlenky, slova a činy. Způsob, jakým se v rámci ustavení těchto vazeb změny dosáhne, je čantování fráze *Nam mjóhó rengé kjó*. *Nam mjóhó rengé kjó* je tedy zprostředkovatelem změny. Je tím, co obíhá v rámci vztahů ustavených mezi jedincem a dalšími prvky sítě a určuje kvalitu spojení, analogicky k elektrické procházející kabely a spojující spotřebiče se zdrojem. Doslova ustavuje kvalitu karmy jedince a odkazuje na způsoby existence, tedy určité ontologie. Čantování je představeno jako přímá příčina Buddhovství (*sic!*), které se tímto stává součástí aktér-sítě „jedinec“, spolu s myšlenkami, slovy a činy. Esence Buddhovství je do aktér-sítě „jedinec“ zakomponována díky prostředníkovi *Nam mjóhó rengé kjó*, přičemž jsou přislíbeny jeho hmatatelné projevy v životech čantujících. *Renge* se tak v důsledku stává jinou figurací *Mjóhó*; oba koncepty představují staticko-dynamickou dvojici esence a projevů. *Renge*, květ lotosu, je čistou manifestací správného života jedince, kterého je možné dosáhnout skrze čantování. Čantování je aktivitou umožňující frázi *Nam mjóhó rengé kjó* transformovat podobu vazeb ustavených každým jedincem. Zastavme se ještě u poslední fáze odstavce, kde se se setkáme s dvojí polaritou:

1) květem lotosu a bahnem rybníka a 2) Buddhovstvím (*sic!*) a životem prostého člověka. Také zde se jedná o dvojí figuraci stejného. Překonání těchto polarit, nebo spíše vzdáleností mezi jednotlivými prvky každé z dvojic, je ovšem žádoucí, a je možné právě skrze čantování.

Kjó

Kjó znamená doslova sůtru, hlas učení Buddha. V tomto smyslu také znamená zvuk či vibraci. Také čínský znak pro *kjó* původně znamená záhyb na kousku tkaných šatů, symbolizující kontinuitu života přes minulost, přítomnost a budoucnost. V širším smyslu *Kjó* vyjadřuje koncept, že všechny věci ve vesmíru jsou manifestací Mystického zákona. (*Nam-Mjóhó-Renge-Kjó*, 2014)

Kjó je poslední slabikou fráze. Její význam je totožný s tím, co představuje, čím se stává při čantování – hlasem, zvukem, vibrací. Ta nese poselství od samotného Buddha. Její vyslovení je aktem zhmotňujícím tuto slabiku v lidském těle. Vzhledem k tomu, že *kjó* je hlasem samotného Buddha, její vyslovení je aktem zhmotňujícím, zpřítomňujícím Buddhovo učení v momentě praktikování. Tělo čantujícího člena se tak při vyslovení slabiky *kjó* ještě více než v případě ostatních slabik *daimoku*, stává novou manifestací kdysi žijícího těla Buddha, jeho re-produkcí, a zároveň s tím novým nositelem, prostředkem jeho učení. Tělo čantujícího se stává součástí vesmírů, který podléhá Mystickému zákonu. Vyslovením slabiky *kjó* čantující otvírá cestu Mystickému zákonu, aby mohl proudit i jeho tělem.

Daimoku je primárně prostředkem k dosažení buddhovství, ovšem nestojí samo o sobě, je potřeba ho aktivovat skrze praxi čantování. Také web SGI-ČR představuje čantování *daimoku* jako způsob realizování buddhovství: „Jako přímý a bezprostřední prostředek k jeho dosažení a radosti z něj představil (Ničiren) praxi čantování "Nam-mjóhó-rengé-kjó"“ (Lidská revoluce, 2014). Jakkoliv se spojení „bezprostřední prostředek“ může jevit jazykově neobratné, touto větou SGI-ČR sděluje, že praktikování *daimoku* jedince dovede přímo k cíli – buddhovství. *Daimoku* je přímý prostředek, který již v sobě samém buddhovství obsahuje, a právě jeho čantováním se jedinec s buddhovstvím propojuje.

Jak se ukazuje, na těchto procesech se nepodílí pouze čantující člen. Pro ANT je charakteristické, že redefinuje koncepci aktérství tím, že odkazuje k multiplicitě aktérů, kteří jsou zapojeni, když jedinec koná (Latour, 2005, s. 44). Badatel má proto věnovat pozornost momentům rozkrývajícím tzv. druhý typ nejistot související právě s jednáním. „Jednání by mělo být spíše vnímáno jako uzel, chumel a konglomerát mnoha překvapivých množin činitelů, které je nutno pomalu rozplést,“ píše Latour (2005, s. 44). Rozbor textu

umožnil nahlédnout figurace *daimoku* při pohledu na něž je zřejmé, že nejen praktikující jedná, a to tak že čantuje, s cílem zajistit proměnu. Do akce je zapojena celá řada dalších prvků a aktérů napříč časem i prostorem, na něž se člen při artikulování jednotlivých slabik *daimoku* postupně a repetitivně napojuje. Stává se tak součástí vesmíru, jímž proudí a jehož řídí Mystický zákon.

Nam mjóhó renga kjó je figurací *daimoku*, skrze niž, tak jak se lze v brožurce dočíst, se ukazuje, kdo a co všechno jedná, když jedinec čantuje. Otevírá se tím nejen možnost získat spojení s časy dávno minulými, ale také možnost vstoupit do jinak nepřístupných prostorů – světa Budhy (*sic!*). Když ovšem SGI mluví o jiných světech, vždy upozorňuje, a tak je to mu i v brožurce *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a), že se nejedná o nějaké oddělené či nadpřirozené světy. Jak mi na jednom z mítinků řekla také Soňa: „Ty světy, to jsou vlastně stavy člověka, úrovně do, kterých se dostáváme.“ Svět Buddha je přirozeným stavem člověka žitým v jeho každodenní realitě. Praktikování umožňuje, jak Soňa popsala, „dostat se do vyšších pater, ze kterých vidíme život s nadhledem“ a tento stav posilovat. *Nam mjóhó renga kjó* je ztotožňováno s čistou životní silou a nejvyšším vědomím – Buddhou. Toto nejvyšší vědomí díky čantování může „prostoupit celé bytí“ člověka a aktivovat „Budhu v nás“. Ovlivňuje funkčnost nižších druhů vědomí, tedy pět smyslů, informace o fyzických věcech, abstraktních věcech, karmické vědomí jedince.

Ztělesnování *daimoku*

Texty SGI běžně pracují s dichotomií tělo a mysl, hmota a vědomí. V brožurce *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a) jsou tělo a mysl pojímány jako dva odlišné, ale neoddělitelné aspekty bytí, kde tělo představuje „fyzický život“ a mysl „život duševní“. Oba tyto aspekty života jsou kauzálně propojené; stav mysli ovlivňuje fyzický stav člověka a práce na něm je tedy zásadní pro fyzický prospěch. Právě k tomu má dopomoci pravidelné čantování *daimoku*. V této podkapitole se budu blíže věnovat tomu, co jsem naznačila již v předchozích odstavcích, a tedy že jedinec není nutně samostatnou a jasně ohraničenou jednotkou. Budu se zabývat pojetím těla a tělesnosti u SGI a tím, jakým způsobem v jejich koncepcích figuruje právě *daimoku*.

Vědomí, mysl či duše patří mezi koncepty, kterými lidé často označují složku alternativní vůči tělu, hmotě, fyzičnu. Ale rozlišovat takto mezi dvěma protikladnými, a přece se doplňujícími aspekty života a reality má svůj historický a kulturně podmíněný původ a není jedinci nijak automatické. V textu „How to talk about the body“ (Latour, 2004),

který volá po novém přístupu, konceptualizaci a výzkumu těla, Latour navrhuje pojímat tělo jako „rozhraní, které se stane mnohem lépe popsatelnější, když se naučí být ovlivňováno dalšími a dalšími prvky“ (s. 206). Latour tak aplikuje svůj antiesencialistický přístup také na oblast těla a odmítá pojímat ho jako „provizorní obydlí něčeho vyššího“. Co se tak stává důležitým, jsou sledovatelné cesty, které za sebou tělo nechává, když se učí poznávat svět. Budu se nyní ptát analogicky k tomu, jak se ptá v tomto textu Latour, a tedy: jak se členi SGI „učí být ovlivněni“, jakým způsobem se nově učí prožívat svět a vlastní existenci v něm? Zaměřím se na dynamiku těchto procesů a na prostředky, které jsou k novým konceptualizacím světa v SGI užívány, na artikulované kontroverze týkající se tělesnosti, a tedy zejména na praxi čantování *daimoku*.

Čantování je tou nejzákladnější aktivitou spojenou s praxí Ničirenova buddhismu a členstvím v SGI. Členové by měli *daimoku* čantovat pravidelně dvakrát denně, ráno a večer, a kdykoliv je potřeba řešit nějaký problém jakéhokoliv rázu. Prostřednictvím takové praxe má jedinec získat mnoho prospěchů a ve výsledku dosáhnout světa Buddha. Deset světů patří mezi základní koncepce života a světa SGI. Tyto světy jsou řazeny vertikálně, od nejnižšího Pekla po nejvyšší Buddhovství a vzestup po této vertikále má zaručit právě pravidelná praxe čantování *daimoku*. Na jednom z výročních mítinků SGI-ČR jsem, stejně jako každý účastník, obdržela list papíru v česko-anglické formě nazvaný *Ten Worlds/Deset světů* s následujícím výčtem:

1. Hell Peklo
2. Hunger Hlad
3. Animality Animalita
4. Anger Hněv
5. Humanity, or Tranquility Lidskost
6. Rapture, or Heaven Nebe
7. Learning Poznání
8. Realization Uvědomění
9. Bodhisattva Bódhisattva
10. Buddhahood Buddhovství

O existenci těchto světů v rámci učení SGI a jejich základním charakteru jsem se poprvé dozvěděla již v rámci mého výzkumu ve Vídni a brožurce *Eine Philosophie des*

Lebens: Einführung in den Buddhismus Nichirens (2001), a ani česká brožurka SGI-ČR *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a) toto významné téma neopomijí. Deset světů je zde popsáno jako „[d]eset možných stavů života, vrozených každému jednotlivci a kterými čas od času prochází každý.“ Přepis jednotlivých stavů do českého jazyka není, jak nasvědčují materiály, ustálen. Nicméně, přesvědčení, že čantování *daimoku* je klíčem k postupu vzhůru „k vyšším patrům“, jak cestu popsala Soňa, patří k základům učení Ničirenova buddhismu. Stejná brožurka uvádí tento řád do historického kontextu:

Deset světů tvoří část mnohem širšího filozofického systému, který se nazývá „Ičinen sanzen“ a který založil T'ien t'ai (538-597) na základě Lotosové Sutry. Ičinen sanzen znamená „okamžik života, ovládající tři tisíce království“ a vysvětluje vztahy mezi základní pravdou, Nam-mjóhó-rengé-kjó a každodenním světem. Tímto principem T'ien t'ai demonstruje, že všechno v životě myšlenka, tělo a okolí, věci živé a neživé, příčiny a následky – všechny jsou zahrnuty v dnešním okamžiku obyčejného člověka. (n.d.)

Odhlédneme-li od faktu, že T'ien t'ai (jap. Tendai) je buddhistickou školou založenou v Číně v 6. století, a ne samotným zakladatelem, kterým byl Zhiyi, brožurka tímto odstavcem nachází hlubší historickou vazbu a kořeny vlastního učení. Ačkoliv původ *daimoku* je historicky zařazen až do období života Ničirena Daišónina, tedy do 13. století, brožurka říká, že již v učení T'ien t'ai nalezneme vysvětlení vztahu mezi pravdou, *daimoku* a životem člověka. Toto učení, které SGI mělo převzít, rozlišuje mezi myslí, tělem a jeho okolím, věcmi živými a neživými a také řeší kauzalitu. Všechny tyto aspekty mají podle tohoto učení být pospolu a přítomné v každém okamžiku života každého člověka. Možnost ovlivnit stav každého z těchto prvků, a tedy posun na vertikále znázorňující úrovně života, je dána jejich propojeností právě v rámci života jedince, a to prostřednictvím praxe čantování. Právě díky pravidelné praxi je možné dosáhnout šestého až desátého světa, úrovně bytí.

Existence člověka v rámci jednotlivých světů souvisí rozvíjením vědomí. Brožurka *Základy Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a) dále informuje o tom, že každá živá bytost má devět druhů vědomí:

Prvních pět druhů vědomí odpovídá pěti smyslům – zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu. Těchto pět smyslů dohromady vytváří prostředky, pomocí kterých dostáváme informace z vnějšího světa.

Šestý druh vědomí shromažďuje informace, které jsme dostali, a tak můžeme dělat úsudek o věcech fyzických: toto je židle, je tvrdá-toto je jablko, je k jídlu, apod.

Sedmý druh vědomí se vztahuje k nepostižitelnému nebo abstraktnímu světu, umožňuje nám udělat si mravní úsudek – je špatné zabíjet, Beethoven byl velký skladatel apod.

Osmý druh vědomí leží v úrovni našich vědomých myšlenek, dokud se nerozhodne pro čin. Je to proto, že všechny zkušenosti ze života přítomného a životů minulých – karma – jsou právě zde shromážděny. Základní přirozenost a jedinečné charakteristiky jednotlivce – jeho nebo její zjevení se, zvyky, záliby, odpor, talenty, síly a slabosti – vše má původ v osmém druhu vědomí. Osmý druh vědomí tak tvoří páteř naší individuální existence.

Devátý druh vědomí leží ještě hlouběji a je ztotožňován s Nam-mjóhó-rege-kjó, čili s podstatou života samého. Protože tato rovina vědomí může být popisována jako čistá životní síla, je nepostizitelná příčinou a následkem proniknutí do něho pomocí modlení se Nam-mjóhó-rengé-kjó umožní očistit osm ostatních druhů vědomí. Jinými slovy, když se někdo modlí Nam-mjóhó-rengé-kjó, čistá životní síla devátého vědomí čili Budhy prostupuje celé jeho bytí. Proto někdo vidí, slyší, cítí lépe, hmat někoho se stane citlivějším, někdo má lepší chuť, jiný začne vnímat a dokáže si udělat úsudek o fyzickém a abstraktním světě s větší jistotou. Někdo si začne uvědomovat ty aspekty své karmy, které způsobují neštěstí a které jsou proto škodlivé pro fungování čistého Zákona Života, protože jsou překážkou na cestě k plnému rozvinutí schopností nebo cílů života. (n.d.)

Zatímco prvních pět druhů vědomí je v podstatě rovno pěti smyslům, které jsou univerzálními lidskými nástroji, které máme uvnitř našeho těla a které zprostředkovávají vědění o světě vnějším, díky šestému vědomí jsme schopni toto vědění o vnějším hmotném světě vyhodnotit. Sedmé vědomí zpracovává otázky týkající se nehmotného abstraktního světa a dělá mravní soudy, ovšem nedozvídáme se, na jakém základě a ani jakým způsobem je propojeno s dalšími druhy vědomí. Osmý druh vědomí je lokalizován do myšlenek jedince, přičemž myšlenky jedince jsou prakticky jeho karmou – shromaždištěm zkušeností všech životů. Jedinečnost karmy jedince je původcem jedinečnosti jeho současného stavu. Devátý druh vědomí je z hlediska Ničirenova buddhismu zásadní, neboť představuje jinou figuraci *daimoku*, tedy esence života. Ačkoliv je deváté vědomí ve své podstatě samotným *daimoku*, jedinec má za úkol do něj odříkáváním *daimoku* proniknout. Deváté vědomí je zde ztotožněno s Buddhou, vlastně s desátým světem. Čantování, tedy ztělesňování *daimoku* v každodenní praxi, má mít za následek zlepšení smyslů, úsudku i ve výsledku i karmy jedince. Pokud ovšem čistá životní síla jakožto deváté vědomí stojí na rozdíl od osmého vědomí mimo karmu, nedozvídáme se, jakým způsobem proniknutí vyřčeného *daimoku* toto osmé vědomí proměňuje.

Přesto právě příběhy jedinců čantujících pravidelně *daimoku* mají být důkazem toho, že tato praxe funguje, že čantování proměňuje fyzický i psychický stav a osud těch, kteří čantují, jejich okolí, ale dokonce i časově či prostorově vzdálenějších problémů. Část každého mítinku SGI je vyhrazena pro sdílení osobních příběhů spojených s čantováním *daimoku*. Předem je vybráno několik členů, kteří si připraví vlastní vyprávění, které chtějí sdílet

s ostatními. Tyto příběhy jsou v SGI tolik důležité, že se jim dostává prostoru jak v internetové prezentaci SGI (např. *People & Perspectives* (n.d.)), tak jsou tyto příběhy shromažďovány do sbírek, které pak členové mají možnost studovat. Příkladem takové sbírky může být ta, kterou jsem dostala na jednom z výročních mítinků. Obsahovala několik zhruba dvoustránkových příběhů členů SGI, kteří měli zkušenost s českou větví organizace. Ačkoliv žádný nebyl z pera českého člena, příběhy, které obsahovala, zahrnovaly stávající dlouhodobé členy SGI-ČR z Japonska, Spojených států či Koreje, vše bylo přeloženo do českého jazyka.

Typickým prvkem tzv. zkušeností, jak své příběhy o praktikování členů nazývají, je svědectví o tom, jak čantování *daimoku* pomohlo překonat zdánlivě nepřekonatelné životní obtíže. Často tyto příběhy zpravují o tom, jak do života člena přišla nemoc, kterou bylo s pomocí *daimoku* možné překonat. Příběhy o tom, jak tělo onemocnělo i těmi nejzákeřnějšími nemocemi, jako je leukémie či rakovina prostaty, svědectví, která ukazují ostatním členům, že i ve chvílích, kdy se člověk nachází na hranici mezi životem a smrtí, čantování *daimoku* má moc zlepšit zdravotní stav člověka, jsou nedílnou součástí praxe Ničirenova buddhismu v rámci SGI.

Na jednom z mítinků pořádaných v Hradci Králové na jaře roku 2018 byl přítomen také vedoucí české SGI Boris, který s sebou přivezl návštěvu z Chorvatska, pana Takahašiho, jehož příběh vypovídal právě o roli *daimoku* ve chvílích, kdy do jeho života vstoupila nemoc. Takahaši mluvil o tom, že právě ve chvíli, kdy se chystal na významnou cestu do Evropy, byl diagnostikován s rakovinou prostaty. To způsobilo, že byl postaven před rozhodnutí: buď se bude léčit a zůstane v Japonsku, nebo odjede do Evropy. Jeho touha po Evropě byla tak velká, že si nutnost takového rozhodnutí vůbec nepřipouštěl. Začal hodně čantovat, podstoupil zákrok, který jeho stav měl zlepšit a rozhodl se, že do Evropy odjede. Od té doby je jeho zdravotní stav stabilizovaný a žádné problémy nemá, což přičítá právě praxi čantování *daimoku*.

Podobné zkušenosti s čantováním *daimoku* mají i další členové. Vincent se svou ženou Michelle do České republiky přestěhoval již před mnoha lety. Sdílel svůj příběh v malé sbírce (n.d. b) s příběhy několika členů různých národností, kteří se ve většině případů alespoň na nějakou dobu stali součástí SGI-ČR. Tato sbírka bez názvu vznikla jako další neoficiální materiál určený členům SGI-ČR. Hlavní zápletkou Vincentova příběhu byla jeho náhlá srdeční nemoc. Vincent chtěl svou nemoc racionalizovat, chtěl nalézt její původ. Úryvek z jeho textu ozřejmuje, jakým způsobem k problému přistoupil:

V buddhismu má všechno svou příčinu, nic není náhodné a přesto, i když diagnostika byla srozumitelná, byla zároveň i překvapující tím, že se týká srdce, které představuje štědrost a otevřenost. I když myslím, že jsem optimista a mám v sobě takové vlastnosti, uvědomil jsem si, že jde o něco vyššího, o můj osud či karmu, jak říkáme, kterou máme příležitost změnit. (n.d.)

Vincent představuje buddhismus jako svět, ve kterém vládne řád kauzality. Zjištění o vlastní nemoci, které mu bylo poskytnuto ze světa medicíny, tomuto schématu ale neodpovídalo, respektive medicínská diagnostika na původ nemoci neukázala a Vincent sám nedokázal v hranicích vlastního života původ nalézt. Ačkoliv stav jeho osmého vědomí odporoval možnosti získat takovou nemoc, uvědomil si, že jeho karma přesahuje jeho současný život. Karma je Vincentem stejně jako mnoha dalšími členy chápána jako synonymum pro osud. Jeho výrok opět odkazuje k vertikálnímu pojetí světa a chápání karmy jako něčeho vyššího, co přesahuje život a vědomí jedince. Zároveň ovšem, a to je podstatné, jedinec má možnost ho ovlivnit. Zde ve Vincentově příběhu opět přichází na řadu *daimoku*:

Při bolestivých chvílích, kdy není jasno, jak dlouho bude bolest trvat, ani jestli budete schopni ji překonat, a když se cítíte na prahu smrti a tušíte, že není ještě pravý čas, recitoval jsem vnitřně a hluboce Ničirenovo Nam-Mjó-Hó-Renge-Kjó. Oddával jsem se celým srdcem – *Nam* – v jeho významu: spojit se s tím zázračným či mystickým Zákonem života a smrti, tj. *Mjó-Hó-Renge-Kjó*. Byl jsem přesvědčen, že nemám panikařit a ztrácet svůj klid, že mám dýchat pravidelně a soustředěně recitování mi v tom velice pomáhalo, jakoby všechna ta buddhistická léta se shromáždila a přinesla důvěru a klid k závěru. Navíc jsem dobře věděl, že při svých potížích nejsem sám, že rodina a mnozí přátelé se mnou také recitují *Nam-Mjó-Hó-Renge-Kjó*, neboť úspěch jednoho je úspěchem každého z nás. (n.d.)

Bolest ve Vincentově vyprávění vystupuje jako klíčový aspekt nemoci. Bolest je aktérem: vystupuje jako parazit, který člověka fatálně ochromuje, jako zpráva z dávné minulosti, kterou člověk musí přečíst a zahodit, jako něco nižšího, co je potřeba převýšit. Způsob, jakým překonat bolest, která přibližuje smrt, je zvnitřnit v sobě *daimoku*. Ztělesnění *daimoku*, tak jak ho Vincent popisuje, nespočívá pouze v prosté recitaci, tedy práci bránice, hlasivek atp. *Daimoku* bylo v nejtěžších chvílích ztělesněno ve Vincentově nemocném srdci. O čantování srdcem jsem slyšela již před tím například od Keiko, která na důležitost čantování srdcem upozorňovala v jednom z našich rozhovorů. Při recitaci má docházet ke spojení s *daimoku*. V tomto spojení už nefiguruje žádný prostředník, jedná se o naprosto intimní propojení se v jedno. Deváté vědomí, které v sobě jedinec má se zpřítomnit v čase re-produkování Mystického zákona v těle člověka. Zhmotnění *daimoku* ve Vincentově těle pomohlo zachovat vnitřní klid i v takto kritické situaci, pomohlo mu zachovat pravidelný dech, tedy základní tělesnou činnost v situaci, kdy další základní tělesná funkce měla

problém. Dlouhodobé praktikování buddhismu a čantování v danou chvíli se Vincentovi stalo prostředkem k důvěře a klidu v těžkých chvílích. Prvek zázraku, který Vincent také zmiňuje v souvislosti s *daimoku*, není ve výpovědích členů neobvyklý. Náhlé uzdravení smrtelně nemocného člověka jako výsledek intenzivního společného recitování se v příbězích objevuje poměrně často, aby utvrzovalo i ostatní v tom, že *daimoku* je zázračný nástroj, který Ničiren dal lidem k užívání, aby zlepšili život, a tedy stav mysli i fyzický stav těla sobě i svému okolí.

Čantování *daimoku* má pomoci nejen zlepšit stav těla jedince, který čantuje. Také ostatní čantují pro ty, které postihlo nějaké onemocnění a mohou ho tak zbavit nemoci. S takovou strategií jsem se poprvé setkala v Rakousku, kde za vlastní uzdravení z leukémie čantoval nejen sám člen, ale když mu bylo lépe, děkoval také všem členům místní komunity, kteří pro něj čantovali a měli tak zásluhu na zlepšení jeho fyzického stavu. Vincentova zpověď dokládá, že v rámci komunity funguje vědomí propojenosti. Tedy i v případě problémů jednoho člověka, nejen postižená osoba, ale také jeho rodina a přátelé, tedy i jeho komunita, vyvíjí úsilí o změnu situace. Strategií, jak změny dosáhnout, je právě čantování *diamoku*.

Lze ověřit, že za změnou stavů stojí právě čantování *daimoku*? Fungování *daimoku* je neustále testováno v každodenních životech členů, a právě množství příběhů o obyčejných každodenních problémech i těžkých životních situacích, které byly čantováním vyřešeny, dokládají účinnost. Při každé příležitosti, každém mítinku se jejich sdílením členové vzájemně utvrzují v tom, že *daimoku* funguje. V příbězích lze sledovat specifické pojetí kauzality, kterým členové dokládají fungování *daimoku*. Například Kiko ve sbírce s příběhy píše o své mamince, která se se smrtelnou diagnózou dostala do nemocnice:

Každý den odhodlaně čantovala na nemocniční posteli a výsledek byl takový, že ji po nějaké době bez operace v dobrém zdravotním stavu propustili z nemocnice. Věc se měla tak, že maminka byla označena za pacientku trpící nevléčitelnou nemocí. Po vyřízení potřebných postupů bylo rozhodnuto, že její operace bude hrazena státem. Maminka už na operaci pouze čekala. Nakonec se ale ukázalo, že diagnóza byla chybná. Vlastní zkušenost maminku přesvědčila, že tento buddhismus funguje a hned po propuštění z nemocnice jsem i já se svými dvěma sestrami vstoupila do Sóka Gakkai. (n. d.)

Podle tohoto popisu čantování přímo vedlo k propuštění z nemocnice ve zdraví. Chybná diagnóza je tak stejným zázrakem, jako by bylo uzdravení se; z pohledu Kiko a její matky se jednalo o potvrzení toho, že *daimoku* funguje, jelikož došlo k proměně situace, v níž *daimoku* vystupovalo. Proto, aby *daimoku* fungovalo je nutné jeho splnutí s člověkem, a to se děje prostřednictvím základní praktiky čantování. Příběh Francouzky Wiki, která se

v 70. letech 20.století vdala a přestěhovala do Československa, a dodnes v České republice žije, ukazuje právě praktikování jako aktéra, vlivem jehož se mohla uzdravit ze závislosti. V našem rozhovoru mi sdělila následující:

Ale jinak mě to praktikování naučilo být nezávislá. Už nebýt tak šíleně závislá. Já bych řekla, že to byla i nemoc skoro. Být tak závislá na lásce mužů. A takže jsem ráda, že jsem pochopila, že jsem schopna si užívat to velké štěstí nebo radost. A to jsem nezažila s nikým. Jenom to, že člověk žije a vidí něco a je rád a je spokojený. A to jsem se pak naučila. To vnitřní štěstí na ničem nezávislé. To je fantastický. Teď to vnitřní štěstí je pro mě trochu těžší protože moje tělo trpí. Ale je pravda, že kdybych neměla to praktikování... Ale je pravda, že každý týden ve čtvrtek v 7 hodin praktikujeme tady. A je pravda, že bez praktikování... Když teď nepraktikuju jako dřív... Protože dřív jsem byla velmi, velmi přísná – ráno a večer jsem dělala, někdy dvě hodiny, praktikování přes den. Teď, jak mě to tělo šíleně bolí – já jsem to říkala i ostatním – tak mám potíže praktikovat pravidelně. Takže jsem jim teď přiznala, že nepraktikuju pravidelně, ale jsem pořád jakoby spojena s nimi. A tím, že každý týden máme to setkání tady, tak vůbec nemám pocit, že jsem... Jinak všechna ta léta mi to umožňovalo poznat, co je to vnitřní štěstí, který je na ničem nezávislý. Pomohlo mi to mít nohy na zemi, protože já jsem snila. Já jsem byla romantická, snila jsem. Takže mi to pomohlo vidět tu realitu jakoby jiným pohledem, a mít ty nohy na zemi. I teď díky tomu, i když mám tu těžkou nemoc, tak funguju jako před tím. Já se nelimituji. Já vím, že je to díky praktikování, i když teď nepraktikuju pravidelně. Ale jinak jsem stejně v tom, protože chodím na ty měsíční schůze a tady jednou v měsíci máme setkání, plus ještě každý týden, takže je to jako kdybych praktikovala pravidelně. Může být, že v nějakém období se něco stane a něco se změní. Ale jako ráda bych znovu praktikovala pravidelně jako dřív - ráno a večer. A říkám: kdybych bývala neměla to praktikování, já bych tady už nebyla, Petro. Já bych si bývala vzala prášky, abych ukončila život. Tak je to těžký.

Úryvek z rozhovoru ukazuje, jak závislost v jejím životě nahradila radost a štěstí, jež vystupují jako klíčové hodnoty SGI. Wiki řekla, že tyto hodnoty jsou nezávislé, ovšem zároveň si můžeme všimnout, že jsou v jejím projevu přímo usouvztažněny s praktikováním, že se s Wiki spojily právě díky praktikování. Praktikování, jakožto sama osobě komplexní aktér-sít', způsobuje výměnu elementů propojených s původním Wikiiným životem. Wiki lokalizuje štěstí dovnitř sebe a zároveň rozlišuje mezi já a tělem. Tělo je něčím, co přináleží ale, není zaměnitelné s já. S přihlédnutím k další větě lze usuzovat, že vnitřní štěstí souvisí s tělem. Wiki nepřímou rozlišila stav mezi vnitřním a vnějším, potažmo tělem a jeho okolím. Stav jejího těla ovlivňuje stav vnitřního štěstí. Její tělo trpí, což ovlivňuje stav štěstí. Vnitřní štěstí je utlačováno tělesným utrpením. Tak se tělo stává dalším aktérem, jeho stav přímo ovlivňuje další elementy aktér-sítě nazvaného Wiki, a zároveň se štěstí stává méně nezávislým prvkem. V následující větě se ukazuje, že praktikování může být jak aktérem, tak prostředkem. V momentě, kdy se praktikování stává prostředkem, vystupuje Wiki jako

aktér. Tělo, které bolí, znemožňuje Wiki praktikovat tak, jako dříve, tak, jak by chtěla. Wiki dále znovu nepřímo zpochybňuje nezávislost štěstí, o které sama mluví, tím, že ukazuje, jak je toto vnitřní štěstí závislé nejen na stavu jejího těla, respektive na schopnosti praktikovat. Znovu usouvztažňuje praktikování s tělem, neboť jí pomohlo mít nohy na zemi. Mít nohy na zemi znamená vnímat realitu. O tuto schopnost se v případě Wiki přímo zapříčinilo praktikování, díky kterému snění nahradilo vnímání reality. Praktikování umožňuje Wiki fungovat. Wiki funguje, protože *daimoku* funguje. V závěru vystupuje praktikování jako prostředek k životu. Jeho eliminace by byla pro Wiki fatální, neboť přímo souvisí s její existencí.

Nemoc, kterou Wiki trpí, je nevléčitelná, a její stav se během posledních let, kdy jsme se vídaly, nezlepšoval. Wiki navštívila mnoho lékařů a byla otevřená i neortodoxnímu léčení, nicméně její stav se pomalu zhoršuje. Nicméně z pohledu Wiki samotné ji čantování *daimoku*, jež má zajistit prospěch členů v mnoha ohledech včetně zdraví, udržuje při životě. Zpochybnění účinnosti *daimoku* by znamenalo jeho oslabení jakožto ústředního elementu celé sítě. Wiki toto oslabení, tedy fakt, že čantování ji neuzdravilo, stabilizovala v momentě, kdy upozornila, že nebýt praktikování, již by nežila. V porovnání s alternativami je tak moc *daimoku* jakožto ústředního aktéra zachována. *Daimoku* je všude a pouze tam, kde je život.

Daimoku je velmi komplexní aktér-sítí, jak jsem ukázala v kapitole o jeho figuraci. V této kapitole jsem tuto komplexitu uvedla do chodu, demonstrovala dynamiku jeho fungování v životech členů, kde se ukazuje jakožto prvek existující a jednající ve spojení s člověkem. Povaha tohoto spojení je velmi intimní; hmotný rozměr *daimoku*, v němž se Mystický zákon vtěluje a zpřítomňuje v jedinci, v jednotlivých částech jeho těla a zároveň prostupuje celé jeho bytí, je zásadní. V *Základech Buddhismu Ničirena Daošónina* (n.d. a) nalezneme analogii mezi životem a tělem na jedné straně a okolím a stínem na straně druhé: „Okolí je jako stín a život jako tělo. Bez těla nemůže být stínu. Prostě bez života nemůže okolí existovat, i když život je ovlivňován svým okolím“ (n.d.). Život a okolí se navzájem ovlivňují, co ovšem přináší buddhismus, je poznání, že pokud chceme změnit své okolí, musíme začít proměnou sebe sama. Text pokračuje následovně: „Tak buddhismus učí, že když chcete změnit svůj život, neobviňujte své okolí. Naopak musíte změnit ty aspekty vaší osobnosti, které způsobily okolí, ve kterém se nalézáte. Když se změníte, vaše okolí se automaticky změní s vámi“ (n.d.).

Součástí života jedince je jeho osobnost, která utváří okolí. Dle těchto principů kauzality, původ vnějšího je uvnitř jedince. Učení SGI rozlišuje mezi vnitřním a vnějším, kde jako vnitřní chápe tělo i mysl, a vnější je okolí nejčastěji v podobě rodiny, přátel a společnosti (př. Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 18). Zároveň je neustále upozorňováno na to, že tyto dvě domény jsou propojeny. To, co je propojuje, je právě *daimoku*. *Daimoku* je fráze, již vytvořil Ničiren Daišónin, je také jakožto Mystický zákon přítomna v devátém vědomí každého jedince, a stává se nedílnou součástí životů členů SGI. Jejich součástí se stává skrze pravidelnou praxi čantování, procesu, při němž jedinec repetitivně vyslovuje jednotlivé slabiky *Nam mjóhó renga kjó*. Tím jim dává prostor uvnitř svého těla, umožňuje jim zhmotnění, inkorporaci. Tak se *daimoku* sloučí s tělem, v případě Vincenta například konkrétně se srdcem, a myslí jedince, ve které už je latentně obsaženo, znovu se zpřítomní. Tělo a mysl či vědomí vstupují v učení SGI jako dvě odlišné složky, nicméně jejich oddělení má být jen zdánlivé. Kapitola nazvaná „Jednota myslí a těla“ v *Základech Budhismu Ničirena Daišónina* (n.d. a) mluví následovně:

V principu to znamená, že dva zdánlivě odlišné aspekty těla (čili fyzického života) a myslí (duševního života), jsou dvě navzájem související fáze bytí, a jsou proto neoddělitelné. Z toho plyne, že duševní utrpení způsobuje nevyhnutelně utrpení fyzické. (n.d.)

Ačkoliv je tedy jedinec zodpovědný za zpřítomnění *daimoku* a nemá se spoléhat ani vylouvat na své okolí, je dle učení SGI s okolím propojen. Na tomto principu je také možné ovlivňovat ho a být jím ovlivňován „k pozitivní změně“ prostřednictvím čantování. Život a jeho okolí, stejně jako tělo a mysl, jsou dvěma aspekty jednoho, jsou na sobě existenčně závislé. Jejich stav ovlivňuje přítomnost aktivizovaného Mystického zákona, která přináší štěstí. Odpovědnost za vlastní štěstí i prospěch má jedinec, ale aktivizací Mystického zákona má moc ovlivnit také stav svého okolí. Jak stojí například v knize, kterou jsem dostala na jednom z mítinků v roce 2018 a kterou vydala téhož roku v jejím českém překladu SGI-ČR se svým téhož roku získaným statutem ziskové společnosti, *Buddha ve Tvém zrcadle*: „Buddhismus zdůrazňuje vnitřní, osobní přeměnu coby způsob, jak zavést trvale udržitelná řešení světových problémů“ (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 18). Princip ovlivňování skrze čantování *daimoku* má fungovat také směrem od komunity k jedinci – jak ukazují příběhy členů, také SGI jakožto komunita „podporuje“ svým čantováním jednotlivce, kteří čelí nějaké krizi.

Daimoku a formování komunity

„To je to, co nás odlišuje od ostatních buddhistů, víte.

Čantování *daimoku* je klíčovým prvkem každodenního života těch, kteří praktikují Ničirenův buddhismus. V českém prostředí je *daimoku* často označováno jako modlitba nebo prosba, jíž žádáme o vyřešení potíží v našem životě, rodině, zemi či světě. V brožurce *Buddhismus Ničirena Daišónina: Filozofie vítězného života* (2008) je *Nam mjóhó renge kjó* představeno jako “modlitba“, kterou se členové „modlí“, přičemž cílem této aktivity není jen proměna jedince, potažmo jeho okolí. Modlitba má moc, jež je během čantování aktivována k užítku praktikujícího. Nečekaná ingredience, jež zde tvoří sociální vazby, je *daimoku* – *daimoku* se stává prostředníkem k šíření štěstí mezi lidmi. Praxe modlení má aktivovat vazby mezi dalšími kolektivy, jako jsou přátelé, rodina, země a svět, a má konat proti negativním aspektům v rozličných oblastech společenského života. Přátelé, rodina, země a svět jsou kolektivy, se kterými jedinec čantováním navazuje kontakt; jsou těmi „ostatními“, jejichž směrem se Ničirenův buddhismus má šířit. Takový způsob aktivního vztahování se k „ostatním“ je součástí praxe. Není ovšem jen úkolem jedince, ale jedním ze základních úkolů, který si SGI vytyčila jakožto nadnárodní organizace a tímto úkolem aktivně pověřuje jednotlivé národní komunity. *Daimoku* uvedené v chod je tedy vazbou, která umožňuje hovořit o SGI jakožto kolektivu.

Ačkoliv jedinec praktikuje i o samotě, komunita hraje v Ničirenově buddhismu tak, jak ho propaguje SGI, významnou roli. Právě čantování *daimoku*, neboli praktikování, je jedním ze základních konstitutivních prvků, kterým jedinci vykazují vlastní přináležitost ke skupině. Každý vstup a proslov při mítincích je uveden jménem, za nímž následuje informace o tom, odkud pochází a jak dlouho již daná osoba praktikuje (např. Já jsem Carol, jsem z Brazílie a praktikuji již 36 let). *Daimoku* je element, který dává praxi Ničirenova buddhismu specifickou podobu a jeho praktikující unikátní nástroj na zlepšování čehokoliv, jak se zdá. Ačkoliv čantovat má jedinec pravidelně ráno a večer, sám či s rodinou, mnohokrát jsem byla svědkem toho, že taková praxe je z hlediska české komunity považována za nedostatečnou. Navštěvování mítinků a společné čantování je velmi důležité.

Příběh Wiki dokládá důležitost těchto setkání i za cenu nalezení nové strategie, jak setkání členů komunity uskutečnit. Znovu se podívejme na výňatek z úryvku našeho rozhovoru, který jsem použila v předchozí kapitole:

Teď, jak mě to tělo šíleně bolí - já jsem to říkala i ostatním - tak mám potíže praktikovat pravidelně. Takže jsem jim teď přiznala, že nepraktikuju pravidelně, ale jsem pořád jakoby spojena s nimi. A tím, že každý týden máme to setkání tady, tak vůbec nemám pocit, že jsem... (...) I teď díky tomu, i když mám tu těžkou nemoc, tak funguju jako před tím. Já se nelimituji. Já vím, že je to díky praktikování, i když teď nepraktikuju pravidelně. Ale jinak jsem stejně v tom., protože chodím na ty měsíční schůze a tady jednou v měsíci máme setkání, plus ještě každý týden, takže je to jako kdybych praktikovala pravidelně. Může být, že v nějakém období se něco stane a něco se změní. Ale jako ráda bych znovu praktikovala pravidelně jako dřív – ráno a večer.

Pro Wiki je obtížné smířit se s tím, že musela vzhledem k jejímu zdravotnímu stavu omezit praktikování. Fakt, že „přiznala ostatním“, že není schopná se čantování věnovat tak jako dřív, ji stálo úsilí, ale i přesto popírá, že by to ovlivnilo její spojení s nimi. Z toho vyplývá, že právě čantování *daimoku* je tím spojovacím elementem, který drží kolektiv pohromadě. Strategie, kterou ostatní členi zaujali vůči Wikiině situaci, jenž prakticky znamená ohrožení kolektivu, jeho stávajícího počtu členů, byla taková, že členi začali pravidelně docházet k Wiki do bytu, kde se praxi společně věnovali. „Být v tom“ pro Wiki znamená být členem SGI komunity, což je realizováno přes účast na společných mítincích. Wiki, i přes svůj zdravotní stav, stále navštěvuje alespoň měsíční setkání, která v kombinaci s mítinky u ní v bytě nahrazuje pravidelnou praxi, která je standardem a na kterou byla zvyklá. Tato nová strategie ji utvrzuje a skrze jednání dalších členů, že je stále součástí komunity a tedy součástí fungování Mystického zákona skrze čantování *daimoku*. Jinými slovy, neschopnost Wiki účastnit se kolektivního praktikování tak jako dříve, způsobila kontroverzi, problém potenciálně zpochybňující její status v komunitě. Tato kontroverze byla provizorně a inovativně stabilizována tím, že někteří z členů se k čantování pravidelně scházejí u Wiki. V příběhu Wiki vystupuje praktikování jako aktér zajišťující Wiki život; vypuštění praktikování ze sítě by bylo pro Wiki fatální, neboť přímo souvisí s její existencí. Praktikování vystupuje jako prostředek k životu a v případě jeho eliminace by došlo k nahrazení prášky, jež by se staly prostředkem ke smrti. Nejedná se tedy „jen“ o ohrožení členské identity. Tím, že ostatní členi pravidelně s Wiki čantují, přinášejí jí prostřednictvím *daimoku* život.

Důležitost a dopad společného čantování vyzdvihuje také již zmíněný příběh Vincenta, který napsal: „Navíc jsem dobře věděl, že při svých potížích nejsem sám, že rodina a mnozí přátelé se mnou také recitují Nam-Mjó-Hó-Renge-Kjó, neboť úspěch jednoho je úspěchem každého z nás.“ Podobná svědectví, kdy členové „hodně čantovali *daimoku*“, aby pomohli svým blízkým, kteří v dané chvíli nemohli sami čantovat, neboť například byli v bezvědomí,

jsem vyslechla mnoho. Zázračná náhlá uzdravení či proměny situace ve prospěch dané osoby následují takové kolektivní jednání. Jak lze vyvodit z Vincentových slov, recitace *daimoku* vede k úspěchu a skrze společné čantování, skrze rozpořívání *daimoku* mezi jedinci, dochází k šíření úspěchu. *Daimoku* jako by proudilo mezi lidmi, kteří ho čantují a přenášelo tak Mystický zákon, který anticipuje cíl, ať už si čantující zvolí jakýkoliv. Tyto cíle jsou nicméně vždy řazeny do kolonky „pozitivní“ a úspěšném překonání překážek naprosto různorodých problémů. Za dobu mého výzkumu jsem se nesešla se situací, kdy by se cíl, který si jedinec stanoví a jehož chce s pomocí praxe čantování dosáhnout, setkal s odporem komunity.

Příběhy o tom, jak čantování *daimoku* mění životy členů k lepšímu, jsou konstitutivní součástí veřejné prezentace SGI, nedílnou součástí každého společného setkání a měly své místo také v každém rozhovoru, který jsem se členy SGI v průběhu let vedla. Oficiální webové stránky v angličtině disponují speciální sekci *Stories and Reflections on the Buddhist Approach to Life* (n.d.), kde nalezneme příběhy jednotlivých členů z různých zemí světa dokládající, že praktikování buddhismu, tak jak určuje SGI, funguje. Ačkoliv na webových stránkách SGI-ČR je také zavedena podsekcce *Zkušenosti* (2014), její obsah zůstává prakticky nenaplněn. Nicméně sdílení osobních zkušeností je zakomponováno do každého jednotlivého setkání členů SGI-ČR, ať už se jedná o malé studijní mítinky, větší měsíční setkání či výroční akce. Lze říci, že se jedná o opakující se narativní schéma, za jehož použití člen demonstruje na svém vlastním příkladu účinky čantování a jeho roli při překonávání různých krizových životních situací jako je nemoc, finanční problémy či disfunkce vztahů. Četbou a naslouchání těmto zkušenostem při mítincích i soukromých rozhovorech jsem dospěla k závěru, že existuje jakési modelové schéma, do kterého členi „napasují“ vlastní zkušenost s tímto buddhismem. Toto modelové narativní schéma členové adaptují na mítincích a v interakci s dalšími zkušenějšími členy. Noví členové jsou vyzýváni, aby skrze sdílení vlastní zkušenosti ve skupině toto schéma uplatnili na vlastním příběhu. Dochází tak k ustavování sdílené zkušenosti členů, kde se jednotlivci navzájem utvrzují ve funkčnosti *daimoku*. Dokládání pozitivního fungování *daimoku*, učení se vyprávět vlastní zkušenost o tomto, hraje ústřední roli v ustavování kolektivní identity SGI.

To ovšem neznamená, že členové SGI o fungování této praxe nikdy nepochybují. Právě fakt, že se o něm pravidelně hromadně utvrzují, nasvědčuje, že víra v jeho fungování není nijak automatická, ačkoliv je důležitá. Noví příchozí, jako například já, jsou nabádáni k tomu, aby jeho fungování otestovali, aby čantovali s nějakým vlastním přáním a

viděli, co se bude dít. Tato počáteční zkušenost je velmi podstatná a je diskutovaná spolu se zkušenějšími členy. Oficiální textové materiály, kde se organizace prezentuje, pravidelná setkání členů i soukromé rozhovory s nimi ukazují, jak důležitou pozici zaujímají příběhy potvrzující pozitivní účinky čantování *daimoku* na životy členy. Moc *daimoku* není členy zpochybňována. Dlouhodobá členka Wiki dokonce vyřešila vzniklou velmi kritickou situaci tím, že připsala *daimoku* moc udržet ji při životě. V Aberdeenu jsem hovořila s Jasuni, Japonkou, jež má na starost Aberdeenshire, neboli region, jehož centrem je město Aberdeen. V průběhu našeho rozhovoru jsem konfrontovala její pozitivní zkušenost s praktikováním:

Já: Řekla byste, že to (*daimoku*) pomáhá vždy v těchto obtížných životních situacích?

Jasuni: Někdy to trvá déle než jindy. Ale ano.

Já: Pochybovala jste někdy?

Jasuni: Ano, pořád. Vždy, když mě něco potká, říkám si: „Hm, možná tentokrát to nezafunguje.“ Ale pokaždé, když něco přijde, víte, říkám si: „Bože.“ Mluvím jen za sebe, jiní lidé to mají jinak, ale já si říkám: „Třeba to tentokrát nezvládnou.“ Ale pak si v časopise nebo na webových stránkách přečtete o zkušenostech členů. Tam jsem viděla hodně zkušeností, stejně tak jako v gošó – Daišóninových textech – a také v textech prezidenta. A pak nabydete pocitu, že to zvládnete. Ti, co to studují, možná z devadesáti procent cítí, že to nezvládnou, ale z deseti cítí, že ano. Čím víc čtete a čantujete, tím více se Vám to nastartuje a to jedno procento se zvětšuje a zvětšuje.

Já: Ale stále ještě máte pochybnosti?

Jasuni: Ano. Myslím, že je to jako bitva, když praktikujeme. Všechno je to o osvícení. Osvícení není pevný stav, permanentní stav. Pořád se proměňuje, ale vy to musíte dělat dál.

Já: Hm. A objevila se nějaká situace, o které byste mohla říct, že to nefungovalo?

Jasuni: Ano. Neřekla bych, že to nefungovalo, ale v té chvíli mi to tak připadalo. Ale pak po pěti, víte, dvou, třech letech, když se ohlédnete, víte, proč to nefungovalo.

Já: Mohla byste mi povědět víc?

Jasuni: Jak bych to řekla... Hm... Určíte si cíl. Hm... Protože není moc příkladů, kde to nefungovalo. Určíte si cíl, víte, a čantujete a děláte všechno proto, aby se ten cíl naplnil. A pak to nefunguje. Pamatuji si, že jednou, možná 16 let zpátky jsem se ucházela o práci a čantovala: Tuhle chci získat. A ono to nefungovalo. Byla jsem tak rozčilená. Prostě to nefungovalo. Už jsem nechtěla dál praktikovat. Prostě jsem to tak cítila, víte. A pak jsem si přesto pomyslela: Ne, ne, ne, musí proto existovat důvod. Takže každopádně, dotáhla jsem se až před Gohonzon a čantovala. Praktikovala jsem, ale bylo to pořád vzadu v mé mysli: „Proč jsem nedostala tu práci?“ Ale pár let zpátky jsem zjistila, že ta práce, o kterou jsem se ucházela, nebyla tak prestižní, jak jsem si představovala.

Zdá se, že v případě Jasuni je fakt, že čantování *daimoku* nevedlo k dosažení kýženého cíle, ospravedlněno záměnou tohoto cíle. Jasuni označuje *daimoku* jako „to“, tedy věc, která má fungovat jako prostředek k dosažení cíle. Co je důležité je, že tento cíl je na rozdíl od prostředku proměnlivý. A tak omylnost jedince dovoluje zachovat moc *daimoku* – Jasuni si nebyla v danou chvíli vědomá, že cíl, který si vytyčila, pro ni nebyl to nejlepší řešení. *Daimoku* jakoby v tomto případě, který lze v prvním momentě interpretovat jako jeho selhání, určilo Jasuni vhodnější cíl. Tak se stává zároveň prostředníkem a aktérem majícím lepší povědomí o tom, co je pro Jasuni dobré. Případ Jasuni ukazuje další z mnoha strategií, které členové SGI vynalézají, aby se vyrovnali s kontroverzemi týkající se *daimoku* v situacích, kdy je ohrožen jeho status a tedy základní element Ničirenova buddhismu. Případ Jasuni také dokládá důležitost praxe sdílení zkušeností o fungování *daimoku*, k němuž jsou užity různé prostředky – osobní setkávání členů na mítincích, brožurky s psanými příběhy, knihy i webové stránky organizace a jejích národních větví. Pochyby jednotlivců jsou tak „přebíjeny“ množstvím silných příběhů dokládající účelnost praktikování Ničirenova buddhismu.

Důležitost vlastní zkušenosti s čantováním *daimoku* vyzdvihl v našem rozhovoru také Leonard:

Řeknu jenom to, co vím, a to je osobní zkušenost. Osobní zkušenost. (...) Jenom Vám můžu doporučit, ještě si promluvit s dalšími členy, tam jsou taky Češi. Zkuste taky čantovat. To opravdu zlepší Váš život. To je pravda. Nejenom proto, že to oni napsali, nebo se to naučili říkat. Podle Vaší vlastní zkušenosti. (...) Nemůžu říct, že nemám v životě žádné problémy. Dnes jich mám možná ještě víc než dřív. Ale už mě to nemůže skolit. Už nikdy. Já už jsem nad. To je nelepší. Ne auto, barák, hezká ženská. Tohle, to je nejlepší. Ne proto, že to oni napsali, ale podle mé vlastní zkušenosti. Já jsem to zažil sám a vím, jak to funguje – čantovat Nam mjóhó renge kjó. To je Mystický zákon. Mystic Law, jak se říká. Nikdo to nemůže uchopit – to je Mystic Law. Nemůžou pochopit jak... Ale to je divné, protože jenom čantovat Nam mjóhó renge kjó, Nam mjóhó renge kjó, Nam mjóhó renge kjó, to způsobí o hodně víc.

S Leonardem jsem se seznámila jakožto s klientem organizace, pro kterou jsem pracovala, a do jejího centra pravidelně docházel. Pocházel z jednoho z afrických států a již před mnoha lety získali on i jeho bratr azyl v jednom ze států Evropy. Teprve později se přestěhovali do České republiky, kde žijí dodnes. Že jsou spolu s bratrem buddhisty, jsem zjistila díky jeho bratrovi, se kterým jsem si o svém zájmu o buddhismus při jednom z našich setkání začala povídat. Jak sám uvedl, tento buddhismus jemu a jeho bratrovi představil jejich starší bratr, a oni oba začali praktikovat záhy. Čantování v jeho vyprávění opět vystupuje

jako aktér, prostředník ke zlepšení života. Verifikovat, že *daimoku* funguje, lze pouze skrze vlastní zkušenost. Leonard si uvědomuje, že tuto zkušenost může podpořit mnoho dalších lidí z SGI, které nazývá „oni“. Upozorňuje nepřímo na to, že členové se učí vlastní zkušenost sdílet skrze příběh, že si o tom povídají a píší. Upozorňuje dál, že praxe čantování ho posunula na vertikále výše, nad prožitek strastí každodenního života. Nepřímo se zde opět setkáváme s odkazem na vertikálu deseti světů a zvyšování vědomí související s praxí. Tento jeho posun je právě to, co ho utvrzuje o tom, že recitování *daimoku* funguje. *Daimoku* je jinou figurací Mystického zákona. Následně je v jeho vyprávění zviditelněn klíčový problém – i přes vlastní zkušenost a zkušenost mnoha dalších nikdo nemůže pochopit, jak tento Mystický zákon vlastně funguje, a to právě proto, že je mystický. Nelze nahlédnout dál než za tuto vlastní zkušenost s ním, a to i přes to, že dosah Mystického zákona je mnohem větší.

Jak jsem ukázala na příkladu Wiki, a doplnila případem Jasuni, *daimoku* se ukazuje být důležitým aktérem také ve výpovědích členů SGI a hraje významnou roli při utváření jejich kolektivní identity. Na několika mítincích, kterých jsem se v průběhu let účastnila, byli přítomni i nově příchozí, kteří byli vždy pozváni některým ze stávajících členů. Ti byli vždy, spolu se mnou a také s hosty ze zahraničí, představeni vždy na začátku setkání. Já jsem byla vždy představována jako host. Ačkoliv jsem od počátku vystupovala otevřeně jako akademik, měla jsem sama vždy problém v momentě, kdy se vytvořil kroužek, ve kterém se každý člen měl představit. Nemohla jsem tak jako ostatní říci, jak dlouho se již věnuji praktikování. Zároveň jsem ovšem nebyla novým hostem, který měl zájem začít tento buddhismus praktikovat, což bylo s postupem času členům zřejmější. Zároveň jsem tuto variantu nechtěla zcela vyloučit a měla jsem zájem se dozvědět, jak praktikování, komunita a celá organizace funguje. Občas jsem čantovala i sama a na mítincích jsem *daimoku* vždy čantovala s ostatními. Dvě kapitoly z *Lotosové sútry* jsem se čantovat nenaučila, a i s brožurkou, která zprostředkovala jejich text v přepisu do latinky, jsem měla problém udržet krok. Mnoho dlouhodobě praktikujících si však také pomáhalo sledováním textu v brožurce, což mě uklidňovalo. Nicméně, zůstávala jsem vetřelcem. Když jsem se představovala, pokaždé jsem řekla, že občas čantuji, což byla pravda, ale vzhledem k mému akademickému poslání (o svých akademických textech věnovaných SGI jsem komunitu také informovala), jsem nikdy nebyla ani blízko k tomu stát se členem. Zároveň jsem ovšem nabyla dojmu, že fakt, že občas čantuji a nevyhýbám se ani společnému recitování, mi usnadňuje otevřít cestu, nebo rozkývat a také tvořit síť vedoucí k mým respondentům a od nich.

V knize *Modes of Existence* Latour (2013) definuje síť jako:

[s]érii asociací odhalenou díky pokusům – skládající se s překvapení a etnografických průzkumů – které umožňují pochopit, skrze které řady malých diskontinuit je vhodné projít, aby bylo dosaženo kontinuity jednání. Tento princip volných asociací, nebo přesněji řečeno princip neredukce, který je možné nalézt v jádru teorie aktér-sítí, demonstruje svou plodnost tím, že autorizuje mnoho pozorovatelů k tomu, aby si sami udělovali toliko svobody pohybu v jejich výzkumech, jako mají sami jejich informanti. (s. 33)

Propojení mého příběhu s *daimoku* bylo jedním z klíčů, kterým jsem mohla pootevřít branky do Prostředního království, ve kterém vládl Mystický zákon a který obývali mí respondenti, jejich životní problémy a radosti, Ničiren, Daisaku Ikeda, jeho knihy a mítinky a komunity, které měnily životy lidí.

Praktikování *daimoku* slouží jak účelům ustavování kolektivní identity členů SGI-ČR, tak zároveň vymezování se vůči jiným kolektivům. „To je to, co nás odlišuje od ostatních buddhistů, víte. V tomhle buddhismu čantujeme *Nam mjóhó renga kjó*,“ řekl mi Ladislav při našem rozhovoru, a tento výňatek z rozhovoru jsem použila jako citát v úvodu podkapitoly. Ukázal tak, že praktikování *daimoku* je distinktivním znakem sdíleným členy SGI obecně a představuje také jeden ze základních bodů v aktér-síti každého člena SGI-ČR. Je jedním z mnoha nástrojů, které skupinovou identitu stabilizují, což se ukázalo na příkladu Wiki, kdy skupina našla alternativní řešení, aby zachovala její členskou identitu. *Daimoku* zároveň odlišuje členy SGI jakožto kolektiv od ostatních buddhistických skupin. Z mých rozhovorů vyplynulo, že komunita za dobu své existence nenavázala vůbec žádné vztahy s jinými buddhistickými skupinami. Buddhistické komunity existující v České republice, s jejichž členy jsem byla v kontaktu v rámci mého výzkumu týkajícího se situace buddhismu v období tzv. normalizace v Československu, o lokálním působení SGI ani neslyšeli a s žádnými jejími představiteli se nikdy nesetkali. Ani na obecné úrovni nebyla na mítincích ani v soukromých rozhovorech se členy o jiných typech buddhismu žádná zmínka – téměř jakoby neexistovaly. To koresponduje s oficiální prezentací Ničirenova buddhismu jakožto jediného pravého buddhismu. Jeho výjimečnost je tak potvrzována naprostou eliminací jiných buddhistických škol jakožto tématu. V tomto ohledu uvnitř komunity nevládne potřeba vyhraňovat se vůči jiným buddhismům. Toto vyhranění, právě skrze praxi čantování *daimoku*, použil až Ladislav v rozhovoru se mnou, jelikož jsem s ním mluvila o tématu mého tehdejšího výzkumu.

Někteří ze členů, se kterými jsem v průběhu mého výzkumu na území České republiky při různých příležitostech hovořila, měli potřebu vymezit SGI proti křesťanství. Ladislav, Soňa a několik dalších členů zdůraznilo, že i přesto, že se jejich organizace identifikuje s náboženstvím, není jako křesťanství, jako katolická církev. Na odporu vůči organizovanému náboženství, který u Čechů musí s Ničirenovým buddhismem překonávat, má nést vinu právě katolická církev.

Při našem rozhovoru Ladislav lokalizoval tuto kolektivní aktivitu členů, tj. čantování *daimoku*, do prostředí České republiky a ustavil problematické spojení kolektivní identity členů SGI s národem Čechů:

Takže teď jsme tady a aktivně propagujeme, protože v tomhle buddhismu čantujete *Nam mjóhó rene kjó* a propagujete. Tak to stojí v Lotosové sútře. Takže zkrátka propagujeme, jak to jen jde. A pro Čechy je těžké tomu porozumět. Oni jsou proti organizovanému náboženství.

Ladislav definoval dvě základní povinnosti člena SGI, tedy praktikování *daimoku* a šíření Ničirenova buddhismu. Jinými slovy, jak jsem diskutovala v kapitole věnující se figuraci *daimoku*, akt odevzdání se poselství *Lotosové sútry* obnáší povinnost členů šířit Ničirenův buddhismus. Tuto povinnost Ladislav označil jako propagaci, což je termín běžně užívaný SGI v angličtině a přejatý členy české komunity. Ladislav dále lokalizoval tuto aktivitu, když zmínil Čechy, tedy národní kolektiv, v rámci něhož mají členy SGI-ČR povinnost Ničirenův buddhismus šířit. Dochází tedy k usouvztažení dvou kolektivů, kde klíčovou úlohu ve vytyčení vzájemných hranic hraje náboženství. Kde je SGI-ČR nepřímo označeno jako organizované náboženství, kolektiv Čechů je určen negativním vymezením vůči takové podobě náboženství. Přestože má *daimoku* mobilizovat ostatní lidi, v případě SGI-ČR dochází k jeho diskreditaci v momentě, kdy je konfrontován s národem Čechů, jenž je určen negativním vztahem k náboženství. Je potřeba zdůraznit, že jsou to sami členové SGI, kteří sami sebe vnímají jako náboženskou skupinu a kteří zároveň identifikují negativní vztah Čechů jakožto národa k náboženství obecně. Z pozic členů SGI-ČR tím dochází ke zviditelnění překážky v pronikání Ničirenova buddhismu mezi Čechy. Označování SGI za náboženskou organizaci a chápání Ničirenova buddhismu jako náboženství je v rámci SGI také běžné. Nicméně právě toto zařazení z pohledu členů komplikuje přenos Ničirenova buddhismu mezi národ Čechů, jak dokládá také rozhovor s Ladislavem.

Jak naznačuje první zdroj nejistot (Latour, 2005, s. 29), identifikace skupiny je nestála a neslučuje se věrně s výhradně jedním sociálním agregátem. Problém, který Ladislav zmínil, se promítá nejen směrem k Čechům-nečlenům, ale také jej řeší čeští členové organizace.

Po jednom z mimopražských mítinků jsem diskutovala se Soňou její vztah k SGI. Sama navodila téma, že SGI se prezentuje jako náboženství. Zmínila, že fakt, že SGI vystupuje jako náboženská organizace, jí ze začátku působil obtíž v identifikaci se skupinou. Problém konfliktních skupinových identit, tedy konkrétně současná přináležitost k Čechům a Ničirenových buddhistů, identifikovali sami dlouholetí členové, se kterými jsem mluvila. Jak vzniklou situaci řeší?

„Je to spíš filozofie totiž. Ale pak to zkusíš a zjistíš, že to funguje a to jde,“ řekla a dodala, že pak už to neřešila. Soňa tedy kontroverzi řeší preferenčním označením Ničirenova buddhismu jako filozofie, která navíc plní svůj účel. Takových případů jako je Ladislav či Soňa, u nichž hypoteticky dochází ke konfrontaci těchto dvou typů kolektivních identit, je v rámci SGI-ČR, počet jejichž členů se má v současné době blížit stu, více. Soňa ovšem k tématu dodala, že někteří s tím nemají takový problém, protože žili dlouhou dobu v zahraničí, jako například právě Ladislav, a už k tomu přistupují jinak, asociace s náboženstvím jim nevadí. Dlouhodobá zahraniční zkušenost tedy jako by zmírnila tento konflikt. S tímto posunem úzce souvisí další významná strategie zmírňující tuto kontroverzi, a to zdůrazňování globálního charakteru organizace a odkazováním se na její světovou misi. Národní identita jednotlivých členů tak ustupuje do pozadí, do popředí se naopak dostává členská identita v SGI jakožto globální organizaci.

Na jednom z pravidelných měsíčních setkání se v *kaiikanu* sešlo na osmnáct lidí včetně dvou dětí: dva Češi, jedna Korejka a zbytek Japonců. Multietnicita členů je důležitým prvkem globálního profilu SGI, a stejně tak na první pohled zaujme nově příchozí, zejména pak v prostředí střední Evropy, kde i buddhistické skupiny zůstávají povětšinou monoetnické. Boris, český vedoucí SGI-ČR, při tomto mítinku seděl vpředu místnosti spolu s jeho manželkou Miko, která je japonského původu, ovšem v Praze žije již od 80. let. Ačkoliv se dnešního pravidelného měsíčního setkání účastní členové různých etnických příslušností, většinu tvoří japonští členi žijící a pracující dočasně v České republice. Fluktuace členů v rámci národní komunity je díky tomuto jevu poměrně vysoká, nicméně v praxi se jedná pouze o přesun stávajících členů mezi státy, často, ale ne pouze, mezi Českou republikou a Japonskem. Zároveň vedoucí jednotlivých národních komunit často cestují do zahraničí, kde navštěvují tamější komunity, aby je, jak říkají, podpořili. Poměrně častými hosty v české komunitě jsou tedy například původem japonští vedoucí ze Slovinska, Německa či v minulosti často navštěvující rakouský vedoucí, původem také Japonec. Přestože SGI profilující se jako globální buddhismus je silně spojená se snahou

zaujmout lidi rozličných etnických skupin,¹³ zaujetí Čechů pro tento buddhismus i samotní členové vnímají jako problém, o čemž také svědčí jejich nevysoký počet v rámci české komunity. V rámci SGI-ČR je tato diskrepance částečně vyřešena a stabilizována také tím, že oficiálním vedoucím komunity je Čech, který je nicméně doprovázen jeho japonskou manželkou a také jsou jako vedoucí pár představováni na společných setkáních.

Když jsem o problému lokálního šíření Ničirenova buddhismu v roce 2015 hovořila s Borisem, národností českým vedoucím SGI-ČR, soustředil se na lokální právní status organizace, tedy vztah komunity ke státu: „Tady nejsme žádné sdružení, občanské sdružení nebo nezisková organizace. Nejsme náboženská organizace. Nejsme nic. Legálně neexistujeme.“ Borisův postřeh o lokálním statusu komunity vypovídá o tom, že ve vztahu k českému státu se SGI-ČR jako náboženská organizace neprojevila, respektive tato její poloha nebyla doposud aktivována na žádné úrovni. V jeho výroku je oficiální status náboženské organizace dán na úroveň dalších typů oficiálních statusů, jako je například občanské sdružení. S těmito oficiálními kolektivními právními statusy srovnává kolektiv SGI-ČR, když říká „nejsme nic.“ Existuje tedy oblast, v rámci níž SGI-ČR nezaujímá žádné místo, neboli neexistuje prostředník, který by vztah mezi státem a SGI-ČR aktivoval. SGI-ČR je právně neviditelná, neexistující. Proč je tomu tak? Jak sám poznamenal, nebyl proto zatím žádný důvod. Boris upozornil na nedostatečnou motivaci ve vytváření právního vztahu komunity ke státu. Tento nedostatek motivace zdůvodnil nejednoznačnou pozicí, kterou stát zaujímá k náboženským komunitám obecně. Nicméně přiznal zároveň, že je tato záležitost neustále projednávána s vedoucími německé SGI, pod níž SGI-ČR administrativně spadá. Nepřítomnost stabilního a jasně definovaného vztahu ke státu byl vzápětí konfrontován s odkazem na organizační inkluzi uvnitř nadnárodní struktury SGI. „V rámci SGI jsme byli uznáni v roce 92,“ řekl mi Boris. Na jedné straně byla tudíž SGI-ČR pro stát zcela neviditelnou komunitou bez oficiálního právního statusu, ovšem na straně druhé je zdůrazněno její místo ve struktuře SGI jakožto globální organizace. Ve strategii členů SGI-ČR je tento lokální defekt stabilizován nadnárodní přináležitostí k SGI. Situace SGI ve vztahu ke státu se nicméně proměnila, když v roce 2017 byla organizace registrována jako spolek pod názvem Soka Gakkai International – Czech Republic z.s.

Čantování definuje komunitu SGI, jejíž členové tímto způsobem žádají, „aby se problémy, kterým my, naši přátelé a Rodina (*sic!*), naše země a svět čelí, vyřešily” (SGI-ČR, 2008, s. 7). Je to tedy *daimoku*, jež má dále skrze recitaci zprostředkovávat

¹³SGI v této souvislosti odkazuje na text *Lotosové sútry*, viz *Gohonzon* (n.d.).

proměnu čtyř typů kolektiv – přátel, rodiny, země a světa. Otázka šíření Ničirenova buddhismu v praxi členů SGI-ČR znamená povinnost propagace praktikování a získávání nových členů pro národní komunitu. K tomuto jsou také členové na každém setkání vyzýváni a na každé výroční oslavě motivováni dosáhnout blížícího se cíle sta členu. Jak jsem v této kapitole ukázala, v rámci šíření této podoby buddhismu čantování *daimoku* hraje ústřední roli a je také jedním z nástrojů pro rozlišování členů a nečlenů.

Nicméně, nejen šíření praktiky čantování *daimoku* vyžaduje úsilí členů. Jak se ukázalo, také zajišťování vnitřní koheze není žádnou samozřejmostí. Fakt, že Leonard nazývá členy SGI „oni“ má dalekosáhlejší důvody, než se zprvu jevílo. Na společných setkáních v Praze jsem ani jednoho z bratrů nikdy nepotkala. O několik let později jsem se znovu setkala s Leonardovým bratrem Patrickem, jehož poznatky se budu zabývat v jedné z následujících kapitol.

SGI nemá problém asociovat sebe sama s náboženstvím a považovat se za náboženskou organizaci. Ukázala jsem, jakým způsobem byl koncept náboženství členy SGI-ČR odkazován ve vztahu k lokální situaci. Členové SGI-ČR užívali koncept náboženství, když mluvili o Ničirenově buddhismu ve vztahu k národu Čechů a ve vztahu k českému státu. V obou instancích bylo náboženství popsáno jako prostředník způsobující spíše obtíže v navazování pozitivního vztahu, respektive v ustavování stabilní lokální pozice komunity a šíření Ničirenova buddhismu. V tomto ohledu byl nestabilní lokální status SGI-ČR stabilizován prostřednictvím odkazů na spojení s mezinárodní organizační strukturou SGI. Vztah členů SGI-ČR s ostatními náboženstvími, reprezentovaný buddhistickými skupinami a katolickou církví, s národem Čechů a českým státem je neustále vyjednáván jak mezi samotnými členy SGI-ČR, tak mezi vedoucími národních sekcí. V České republice reprezentuje šíření Ničirenova buddhismu jeden z nejvýraznějších zdrojů nejistot, se kterým se členové vyrovnávají zdůrazňováním jasně definovaných a pevných vztahů SGI-ČR a ostatních národních větvích SGI, s nimiž sdílí celosvětové vize.

Je distinktivním znakem Latouroy teorie, že identifikuje vazby mezi prostory, které jsou zapojeny do procesu vyjednávání identit nehledě na tzv. úroveň společenské existence, která jim byla připsána. Přestože v sebe prezentaci a reflexích jednotlivých členů je tento globální buddhismus pro mír často popsán jako takový, který rozlišuje mezi jednotlivými sférami společnosti, kdy nejčastěji zmiňovanými úrovněmi jsou rodina a přátelé, národ a země, dle poselství Ikedovy knihy *The Human Revolution* jsou všechny tyto úrovně závislé na realizaci individuální revoluce, která se má následně šířit do dalších

úrovni společnosti (Ikeda, 1967). V této kapitole jsem ukázala, jakým způsobem je v tomto procesu zapojen aktant *daimoku*. *Daimoku* se ukazuje být ústředním prvkem zaručující šíření Ničirenova buddhismu od jednotlivce k ostatním. Proudění *daimoku* zajišťuje šíření Mystického zákona. V této kapitole jsem mimo jiné poukázala na komplikace vznikající v tomto procesu a také v jeho mapování. ANT umožnil nahlížet tento proces jako dynamického aktanta, jako komplex jedinec-*daimoku*-ostatní, přičemž bylo zároveň možno dále rozložit každý z těchto tří prvků a prozkoumat dynamičnost a kontroverze odehrávající se uvnitř každého z nich. *Daimoku* je aktantem, hybridní aktér-sítí, jejíž působení lze sledovat v různých konfiguracích. ANT umožnil zviditelnit, že v okamžiku čantování jedinec není jediným aktérem, který jedná v zájmu konkrétní proměny, nýbrž je jedním z prvků spektra aktérů, do kterého se aktivně zapojuje prostřednictvím recitace *Nam mjóhó renga kjó* a s jehož aktivním zapojením samotná formulka počítá. Při čantování dochází doslova ke ztělesnění *daimoku* v jedinci. Přestože *daimoku* aktivuje široké spektrum aktér-sítí napříč časem a prostorem, není zdaleka jediným aktantem s takovou důležitostí v SGI. V následující části se dozvíme více o ústředním předmětu úcty členů SGI *Gohonzonu*, který hraje v procesu šíření Ničirenova buddhismu velmi důležitou roli.

Gohonzon: od materiálna k nemateriálnu

Sociologicky nejméně konvenční argument ANT, a zároveň třetí zdroj nejistot, se týká aktérství připsaného předmětům, které jsou neodmyslitelnou součástí hybridních komplexů nazvaných aktér-sítě.¹⁴ Právě tento aspekt ANT rozvíjí také etnografie artefaktu, v rámci níž je žádoucí soustředit se na způsob zapojení materiálních předmětů do procesu společenského vyjednávání týkající se například formování identit či mocenských vztahů. Jelikož povinností sociologů je vysvětlit asymetrie přítomné ve vyjednávaných vztazích, a to na základě jednání explicitně artikulovaných aktérů, potřeba počítat s ne-lidskými a neživými aktéry je dle Latoura nevyhnutelná. V tomto smyslu také podává analytickou radu “[n]ásledovat aktéry v jejich proplétání se mezi věcmi, které připojili ke svým vlastním sociálním schopnostem, aby učinili neustále se proměňující interakce trvalejšími” (Latour, 2005, s. 69). Předměty tedy mají v tomto pohledu schopnost stabilizovat vznikající a přetrvávající kontroverze a momenty sociálního vyjednávání, které ohrožují stávající vztahy ustavené mezi elementy aktér-sítí, sociálně aktivními hybridy. Cílem této kapitoly je oživit cesty artefaktu – *Gohonzonu* – jako by se jednalo o konvenčního aktéra.

¹⁴ Kritiku vůči takovému přístupu představují Kneer, Schroer a Schüttpelz (2008). Pojem hybridní aktér byl poprvé použit v Latour (1994).

Figurace *Gohonzonu* a jeho reprodukce

... *Nam mjóhó rengekjó Nam mjóhó rengekjó*... Je téměř jedenáct hodin. V pražském *kaikanu* čantujeme *daimoku* téměř půl hodiny ještě před tím, než je oficiálně započat mítink. Návod na provádění celého rituálu s *daimoku* (opakovaném recitování fráze *Nam mjóhó rene kjó*) a *gongjó* (recitování dvou kapitol *Lotosové sútry Hóben* a *Džurjó*) nalezneme například v brožurce nazvané *Text modlitby Buddhismu Ničirena Daišónina* (n.d. c), kterou mi při setkání přinesl Ladislav. S jedenáctou hodinou místnost utichá a Boris sedící vpředu přímo před *Gohonzonem* představuje Ladislava a Mizuko jako dnešní MC' s – moderátory dnešního setkání. Po ukončení *daimoku* všichni začali hovořit v angličtině. Ladislav a Mizuko představují plánovaný průběh dnešního setkání: *gongjó*, dvě videa zaslaná japonskou SGI, zpráva ze setkání v Trets podaná Karou, rozloučení s panem Yamatou a závěrečné *daimoku*. Usedla jsem do poslední řady připravených židliček, abych měla co nejlepší výhled na dění. Všichni sedíme čelem ke *Gohonzonu*. Výjimku v průběhu setkání budou tvořit jen ti, kteří přispějí nějakým předem nahlášeným vystoupením či zprávou – ti se postaví vedle *Gohonzonu*, aby je viděli všichni zbylí členové a zároveň sami nevytvářeli clonu mezi *Gohonzonem* a přítomnými.

Gohonzon byl první věcí, kterou mi při mé úvodní návštěvě vídeňského Kulturního centra SGI představil Rafael, a také objektem nejčastěji zmiňovaným ve výpovědích členů. Při každém mítinku jsou přítomní usazeni, povětšinou na židlích, čantují *daimoku* a čelem směřují k dvojramennému otevřenému oltáři, v němž je svitek s mandalou umístěn. Dvířka oltáře se ovšem otvírají pouze v době čantování, jinak zůstávají zavřené. Fotografovat v průběhu setkání je zakázáno stejně jako jakékoliv jiné šíření reprodukcí svitku kopií, jak jsem byla mnohokrát členy SGI-ČR upozorněna. K čemu všechny ty předpisy a zákazy? Co je vlastně *Gohonzon* a k čemu slouží?

Webová stránka sokagakkai.cz uvádí následující (*Gohonzon*, 2014):

Gohonzon je v buddhismu Ničirena objektem úcty. V japonštině “go” znamená úctyhodný a “honzon” znamená object (*sic!*) fundamentálního respektu. Ničiren definoval základní zákon, pronikající životem a vesmírem jako *Nam-mjóhó-rene-kjó* a ztělesnil jej ve formě mandaly. V *Gohonzonu*, svitku popsaném čínskými znaky a znaky v sanskritu, Ničiren symbolicky popsal životní stav Buddhovství, který všichni lidé mají.

Gohonzon je tedy doslova překládán jako „předmět úcty“. Jeho původ se váže s postavou Ničirena Daišónina ze 13. století v Japonsku. Ten na základě svého studia buddhistických súter nadřadil *Lotosovou sútru* jiným buddhistickým textům. Právě *Lotosová*

sútra měla být zdrojem, na základě něhož Ničiren vytvořil jak vokální praxi *daimoku*, tak mandalu zvanou *Gohonzon*, jež umístil do středu jeho pojetí buddhismu. *Gohonzon* je materiálním protějškem, ztělesněním *daimoku*, a tedy fyzickou inkarnací Mystického zákona, jež má řídit fungování života člověka a celého vesmíru. Slovy Bruno Latoura lze říci, že *Gohonzon* představuje jinou figuraci *daimoku*, která je zase jinou figurací Mystického zákona, jenž jedinec nechává proudit a vládnout v momentě, kdy čantuje, a permanentně, když dosáhne buddhovství. Za proudění Mystického zákona zodpovídá každý jedinec, neboť je dle této nauky buddhovství latentně přítomno v každém žijícím jedinci. V případě, že jedinec není propojen s *Gohonzonem* a *daimoku* skrze praxi Ničirenova buddhismu, je možné říci, že onen jedinec zároveň je i není součástí správného fungování tohoto vesmíru. Jak vidíme, všechny zmíněné prvky představují pouze jinou figuraci dalšího elementu v síti; Mystický zákon vesmíru a života, *daimoku*, *Gohonzon* a člověk se stávají jedním a jejich propojení zajišťuje správné fungování všech oblastí, ve kterých SGI propaguje změnu – tedy jedince, národa, světa. Z pohledu ANT lze hovořit o aktantovi, v rámci něhož působí *Gohonzon* jako ústřední element zajišťující jeho fyzickou existenci a působení.

Obdobnou informaci jsem dostala také z brožurky vydané SGI-ČR (2008):

Gohonzon, který dostává každý člen, má formu papírového svitku s čínskými a dvěma sanskrtskými znaky napsanými černým inkoustem. Tyto znaky spolu představují život v jeho nejvyšší podobě: Světe Budhy (*sic!*). Směrem ke středu Gohonzon (*sic!*), kde jsou znaky širší a výraznější než ostatní, je napsáno „Nam-mjóhó-rengé-kjó, Ničiren“. Ničiren učil, že ten, kdo přijme víru a modlí se Daimoku ke Gohonzon (*sic!*) a učí jiné dělat totéž, dosáhne takových životních podmínek Světa Budhy, o které usiluje. (n.d.)

Z ní se dozvídáme, že *Gohonzon* nabývá podoby papírového svitku, z čehož vyplývá, že není svitkem samotným, ale vtěluje se do něj – *Gohonzon* je vtělením Mystického zákona. Jelikož, jak úryvek uvádí, kopii obdrží každý nový člen SGI, jeho získání značí přechod mezi členstvím a nečlenstvím jedince v organizaci SGI. Znaky na *Gohonzonu* zpřítomňují Svět Buddha. *Gohonzon* na sebe bere podobu papírového svitku a jakožto materiální předmět, vtělení *daimoku*, přenáší Svět Buddha (a tedy zajišťuje fungování Mystického zákona) do života člena SGI. Svět Buddha je zároveň představen jako nejvyšší forma života, nejedná se tudíž o oddělený svět, ale potenciál, možnost, jak člověk může a má žít tento život v souladu s Mystickým zákonem. Člověk vystupuje jako aktér jednající v zájmu dosažení tohoto stavu ve třech instancích – přijetí víry, modlení se *daimoku* před *Gohonzonem* a učení této praxe ostatní lidi. Akt modlení se *daimoku* před *Gohonzonem* lze

zmapovat jako aktér-síť složenou ze tří prvků – jedince, *daimoku* a *Gohonzonu* – které zaujímají konkrétní pozici a jejichž spojením se aktivuje Svět Buddha. Způsob, jakým jsou Ničiren, jedinec, *daimoku*, *Gohonzon*, ostatní a Svět Buddha usouvztažněny v poslední větě ukazuje dynamiku vztahů mezi těmito prvky, cílem jejichž spolupráce je proměna jedince. Jedinec se aktivně podílí na tomto procesu, ovšem stejně tak je aktivně zapojen *Gohonzon*. Svět Buddha na sebe tedy bere konkrétní podobu; vtěluje se do uctívaného svitku, s nímž člen přichází do pravidelného kontaktu skrze každodenní praxi člena. Jedinec, *daimoku*, *Gohonzon*, ostatní a Svět Buddha tvoří aktér-síť a že díky udržování vztahů mezi jeho jednotlivými prvky lze dosáhnout proměny v životě jedince a jeho životních podmínek, potažmo života všech lidí.

Ústřední místo svitku je vyzdvihnuto v jednom ze základních textových zdrojů pro studium Ničirenova buddhismu v SGI, knize Daisaku Ikedy *The Human Revolution*, jenž mi Ladislav z SGI-ČR zapůjčil ke studiu Ničirenova buddhismu. Nalezneme v ní následující popis: „*Gohonzon* je úplným základem Ničirenova buddhismu – pravým náboženstvím a racionální filozofií“ (Ikeda, 1972, s. 152). *Gohonzon* je jakožto uctívaný předmět centralizován, respektive postaven k základům Ničirenova buddhismu. Zároveň je sám o sobě považován za pravé náboženství a racionální filosofii, je jejich materiální inkarnací. Je neméně důležitou součástí Ničirenova buddhismu a praxe členů SGI, než je *daimoku*. Již v předchozí kapitole jsem uvedla, že Ničirenův buddhismus je v podání SGI běžně interpretován jako náboženství, a to dokonce jako jediné pravé náboženství, a že i ve svém terénním výzkumu jsem se s odkazy na náboženství a filozofii setkala. S označením pravé náboženství, respektive nepřímým dělením na pravá nepravá náboženství, se u SGI setkáme poměrně často. Ještě častěji narazíme na konkretizovanější spojení „pravý buddhismus“ (např. Ikeda, 1972, s. 133, 147), přičemž pravý buddhismus má být představován exkluzivně právě Ničirenovým buddhismem v podání SGI (Ikeda, 1972, s. 132). Praktikování pravého náboženství je jednoznačně asociováno se šířením pozitivních hodnot, přičemž pozitivní hodnoty jsou takové, které:

[d]ělají život šťastný; negativní ho dělají nešťastným. Hodnoty vyvěrají pouze ze vztahů mezi jedincem a jeho vnějším prostředím. Z toho důvodu život manifestující pozitivní hodnoty indikuje harmonii s vnějším světem. Naopak, život poznamenaný negativními hodnotami je ve sváru se svým okolím. Způsob života, jaký člověk vede, se pak stává nejdůležitějším problémem. Zde přichází na scénu náboženství, protože základním účelem a problémem náboženství je zkoumání záhady lidského života. (Ikeda, 1972, s. 147)

Původ hodnot je v úryvku lokalizován do prostoru mezi jedinci a okolím, přičemž okolí může reprezentovat jak další jednotlivce, tak kolektiv jako rodina a společnost. Indikátorem vznikání pozitivních hodnot je pouze štěstí jedince. Kauzalita je jasně naznačena: pokud je tedy jedinec šťastný, vznikají pozitivní hodnoty a ty zajišťují harmonii ve vztahu jedince a jeho okolí. Jedinec v tomto schématu vystupuje jako klíčový aktér, jehož vnitřní stav determinuje stav vnějšího světa. Nicméně tím, co má zajistit štěstí jedince, je právě pravé náboženství, Ničirenův buddhismus v podání SGI, které se má stát součástí životního způsobu jedince, neboť celý tento proces je záhadou a je cílem náboženství se těmito záhadami zabývat. Jelikož, jak jsem již představila, *Gohonzon* je ztělesněním této záhady, Mystického zákona, z pohledu mého výzkumu se právě ten stal důležitým prvkem ustavující významný sociologický problém. Ještě než si ukážeme, jakým způsobem *Gohonzon* umožňuje šíření pozitivních hodnot, a co tento proces vlastně obnáší, budu se zabývat otázkou šíření samotného *Gohonzonu*.

Příbuzenství Gohonzonů

Gohonzon se jeví být nenahraditelnou součástí praxe Ničirenova buddhismu a předmětem, skrze něž je také tento buddhismus šířen. Tento předmět je v rámci SGI užíván jako prostředek k dosažení Buddhova světa, a to obnáší proměnu jednotlivce, ale neodmyslitelně také ostatních lidí, potažmo specifických typů kolektiv jako rodina, národ či lidstvo. Že má *Gohonzon* v tomto procesu proměny zásadní úlohu, dokládají nejen příběhy členů, ale také texty, v nichž je o *Gohonzonu* hovořeno jako o aktérovi. Jedna z cest, jak kýžených proměn dosáhnout, souvisí s každodenním prováděním rituálu čantování před *Gohonzonem*. Pravidelné provádění rituálu před *Gohonzonem* nazvané čantování *daimoku* a *gongjó* se sestává z několika částí. Tento rituál provádějí členové samostatně dvakrát denně před jejich domácím oltářem, rovněž v kolektivu při každém studijním či jiném společném setkání SGI.

Já tento rituál provádím společně s ostatními na všech mítincích, které navštěvuji. Vždy jsem na začátku setkání představována jako host, čímž je mi nejen projeována úcta z pozice vedoucích, ale také jsou takto všichni ostatní upozorňováni na přítomnost ne-člena. Jsem vetřelec, který nezná všechny spojnice při mítinku ustavované a musí se neustále učit. Brožurka, kterou jsem na začátku jednoho měsíčního setkání dostala od Ladislava, mi pomohla poznat souvislosti a generovat vztahy mezi *daimoku*, dvěma recitovanými kapitolami, *Gohonzonem*, ostatními lidmi a mnou. Rituál, kterému jsem přítomna, se odehrává přesně podle popisu, který se v brožurce nachází: po úvodní části spojené

s odříkáváním *daimoku* a dvou kapitol *Lotosové sútry Hóben* a *Džurjó* následuje část věnovaná modlitbě. Tato část *gongjó* je rozdělena na další tři oddíly, z nichž první je tzv. „Poděkování Gohonzonu.“ Text, který má člen v duchu odříkat, zní následovně:

Vyjadřuji nesmírný obdiv a vděčnost Dai-Gohonzonu za Tři Velké Tajné Zákony, které byly předány celému světu. Vyjadřuji nesmírnou vděčnost Ničirenu Daišóninovi – pravému Buddhovi v Pozdním dni Zákona. Vyjadřuji hlubokou vděčnost Ničimoku Šóninovi.

Ústřední předmět úcty všech členů SGI měl být vytvořen Ničirenem Daišóninem ve 13. století. Tento první *Gohonzon* je znám jako *Dai-Gohonzon*, tedy takzvaný Velký *Gohonzon*. Pronesením uvedené modlitby mu jedinec vyjadřuje úctu. *Dai-Gohonzon* je v textu označen jako původce Třech Velkých Tajných Zákonů, které koncipují takzvaný Mystický zákon. Třemi Velkými Tajnými Zákony mají být předmět úcty, tedy *Gohonzon* samotný, *daimoku* a oltář, ve kterém je svitek uchováván. Poselství *Dai-Gohonzonu* je určeno celému světu, a tudíž povinnost šířit ho je neodmyslitelně spojená s praxí členů SGI. Pronesením modlitby před *Gohonzonem* člen vysílá obdiv a vděčnost, prostřednictvím nichž se, jak uvádí úryvek, spojuje s *Dai-Gohonzonem* – obdiv a vděčnost mají být v tomto momentě prostředníky kontaktu s *Dai-Gohonzonem*. Ačkoliv tedy po celou dobu rituálu členové fyzicky zaujímají pozici před kopií *Gohonzonu*, v mysli se mají upínat k *Dai-Gohonzonu*, jež existuje v tuto chvíli jako mentální představa modlícího se člena, ale zároveň je předkem *Gohonzonu* umístěného v *kaikanu*. Prostřednictvím vděčnosti se člen spojuje také s Ničirenem Daišóninem a Ničimoku Šóninem, který měl být žákem Ničirena a měl zastávat pozici v řadě třetího vysokého kněžského Ničiren šóšu. Součástí nauky Ničirena buddhismu je víra, že se nyní nacházíme v období úpadku Zákona ve společnosti. V této části modlitby je dané období nazváno Pozdními dny Zákona. Cílem vyznavačů Ničirena buddhismu je tento úpadek pomocí konkrétních praktik, především čantováním *daimoku* před *Gohonzonem*, zvrátit. Jelikož je Ničiren Daišónin rozpoznán jako Buddha období Pozdních dnů Zákona, měl to být on, kdo dal světu nástroje, jak v tomto postupovat.

O prvním *Gohonzonu* se dozvíme více v jednom z tzv. *gošó*, textů, jejichž původ je připsán Ničirenovi Daišóninovi, a jehož četba mi členy SGI byla doporučena. Vedle Ikedovy knihy *The Human Revolution* (1967), více jak dvacet svazků prozatím nedokončené série Ikedových knih nazvaných *The New Human Revolution* (příloha č. 16) a množství studijních textů, prohlášení a dopisů, které vydává a rozesílá, patří *gošó* mezi základní texty, které SGI užívá ke studiu buddhismu a které jsou čteny a diskutovány při mítincích členů. *Gošó* informující o původu, obsahu a účelu *Gohonzonu* s názvem „The Real Aspect

of Gohonzon“ (n.d.) mi při jednom z našich rozhovorů o *Gohonzonu* ke studiu doporučil Ladislav. Jedná se o dopis adresovaný Ničinijó (Nichinyo), v jehož úvodu Ničiren vyjadřuje vděčnost za obětiny zaslané *Gohonzonu*:

Obdržel jsem Vaše obětiny pěti tisíc mincí, jednoho nákladu čisté rýže a ovoce pro Gohonzon. Pro začátek, tento Gohonzon byl zjeven v posledních osmi letech z padesáti, ve kterých Buddha kázal na tomto světě a v tomto období osmi let, v osmi kapitolách (Lotosové sútry) od kapitoly „Vznikající ze Země“ přes kapitolu „Pověření“. V následujících třech obdobích po Buddhově odchodu zde nebyl nikdo, kdo by to vyjádřil. Tchien-tchai, Miao-lo a Dengjó to vnímali v jejich srdcích, ale z nějakého důvodu to nikdy nevyjádřili slovy, stejně tak jako si Yen Yüan uvědomil pravý smysl Konfuciova učení, ale nikdy ho nevyjádřil. Ovšem sůtra samotná a komentáře Tchien-tchae a Miao-loa jasně tvrdí, že se Gohonzon objeví po uplynutí dvou tisíc let po Buddhově odchodu, v prvních pěti stech letech Pozdních dnů Zákona.

Jak je to podivuhodné, že kolem dvou set let a více v Pozdních dnech Zákona, jsem to byl já, kdo odhalil jakožto prapor propagování Lotosové sútry tuto velkou mandalu, kterou ani tací jako Nágardžuna a Vasubandhu, Tchien-tchai a Miao-lo nebyli sto vyjádřit. Tato mandala není žádným způsobem můj vynález. Je předmětem úcty, jež znázorňuje (...) (*The Real Aspect of the Gohonzon*, n.d.)

V následující pasáži se nám dostává výčtu přítomných postav znázorněných na *Gohonzonu*. Tento výčet zahrnuje kromě Buddhy Šákjamuniho také množství dalších Buddhů a bódhisattvů, králů a dalších bytostí. Z úvodní části Ničirenova dopisu se nejdříve dozvídáme o praxi obětin *Gohonzonu*, jež je běžně dodržována členy SGI, kteří umisťují obětiny například v podobě ovoce či vařené rýže před *Gohonzon* při každém jeho otevření. Ničiren dále datuje zjevení *Gohonzonu* již do období působení Buddhy Šákjamuniho, který měl žít na přelomu 6. a 5. století př. n. l. Jako zdroj, který o zjevení *Gohonzonu* za Buddha života zpravuje, Ničiren uvádí několik kapitol *Lotosové sútry*. Nicméně vznik *Lotosové sútry* je z historického hlediska umístěn na přelom 1. a 2. století n.l. Je tedy otázkou, prostřednictvím čeho měl být v období Buddhy *Gohonzon* zjeven a v jaké podobě, když *Lotosová sůtra* je datována do pozdějšího období a mandala samotná se měla objevit až za života Ničirena.

V telefonátu, který jsem uskutečnila v zimě roku 2016, mi Ladislav řekl, že *Lotosová sůtra* a tedy i *Gohonzon* mají svůj původ už u Buddhy Šákjamuniho. Když jsem ho konfrontovala s historickými fakty, jeho názor to nezměnilo. Období, která následovala po Buddhově úmrtí, Ničiren v dopise rozděluje na tři, z nichž to, ve kterém se nyní nacházíme, je označeno jako období Pozdních dnů Zákona, jež značí dobu úpadku učení Buddhy ve světě, a tedy úpadku společnosti obecně. Právě pro toto období mělo být předpovězeno jakési druhé zjevení *Gohonzonu*. Ačkoliv Ničiren odmítá být považován za

autora mandaly, kterou jeho předchůdci nedokázali vyjádřit, měl se stát v historii prvním úspěšným zprostředkovatelem již neznámým způsobem a na neznámém místě existujícího *Gohonzonu*. Nepovažuje se za jeho tvůrce, nicméně je tím, kdo ho oproti ostatním dokázal odhalit. Tedy jako první člověk mu dal jeho materiální podobu, ve které se měl dál šířit jakožto předmět úcty vyznavačů Ničirenova buddhismu a nástroj k dosažení buddhovství. Stejným způsobem, jakým Ničiren odmítá své autorství vůči *Gohonzonu*, odmítá také chápat *Gohonzon* jakožto vynález.

Tento předmět má v životech členů a v procesu šíření Ničirenova buddhismu nezastupitelné místo: je ústředním předmětem úcty členů, jeho obdržení značí přechod mezi členstvím a nečlenstvím, je součástí každodenní buddhistické praxe členů, je jedním z ústředních nástrojů k uskutečnění kýžené proměny lidstva, neboť ztělesňuje Mystický zákon, tedy nejvyšší možný životní stav člověka a jeho okolí. V jakém vztahu je ovšem původní *Dai-Gohonzon* ke všem dalším *Gohonzonům*, které vznikaly a dále vznikají, jsou umístovány do *kaikanů* a nacházejí se také v domovech členů? Jak je zajištěna funkčnost každého jednotlivého *Gohonzonu*? Pokud se chceme dozvědět více o tom, jakým způsobem *Gohonzon* funguje jakožto nástroj s připsanou spoluúčastí na procesu proměny jednotlivce a daných kolektivů, na něž záměry SGI míří, je nutné získat na tuto otázku odpověď.

V druhé česky psané brožurce, již SGI-ČR disponuje a jež mi Ladislav předal, jsou historické kořeny každého *Gohonzonu* propojené s původním svitkem: “[v]šechny Gohonzony mají původ v Dai Gohonzonu, který nakreslil Ničiren Daishónin 12 (*sic!*) října 1279 a jinými slovy: všechny Gohonzony jsou přepisem Dai Gohonzonu.”¹⁵ Ačkoliv tedy dle výše diskutovaného *gošó* Ničiren sám sebe popisuje jako zprostředkovatele mandaly, studijní materiál SGI-ČR v českém jazyce popisuje Ničirena jako ztvárnitele původní kresby. Původ všech dalších *Gohonzonů* je pak odvozen od této první mandaly, jelikož mají být jejím přepisem. Každá další kopie předávaná novému členovi SGI by tedy měla být v příbuzenském vztahu k původnímu *Dai-Gohonzonu*.

Dai-Gohonzon sepsaný Ničirenem zhruba dvě desetiletí po vzniku *daimoku*¹⁶ byl instalován v Taisekidži, chrámu Ničiren šóšu a již za Ničirenova života vznikaly další kopie.

¹⁵Starší brožurka obsahuje následující alternativu: „Všechny Gohonzonové pocházejí z Dai Gohonzonu, který Ničiren Daišónin namaloval 12. října 1279 a jinými slovy: všechny Gohonzony jsou přepisem Dai Gohonzonu“ SGI-ČR. (2008). Dochází zde k oživení předmětu (Gohonzonové), s čímž jsem se v rozhovorech se členy a při mítincích také několikrát setkala.

¹⁶23. dubna 1253 (*Nam-Mjóhó-Renge-Kjó*, 2014).

Tak nástroj dosažení Buddhova světa cestoval napříč Japonskem od 13. století. Lze předpokládat, že mimo Japonsko byly kopie šířeny zejména od druhé poloviny 20. století, kdy prezident Ikeda oficiálně ustavil globální misi SGI, jíž popisuje kniha *The Human Revolution*. Přebal knihy popisuje její obsah jako: “příběh o tom, jak revoluční proměna jednoho muže byla přenesena dalším v neustále se zvyšujících počtech a jak tato proměna začala náboženskou revoluci, jenž se každým dnem stává významnější“ (Ikeda, 1972). Zmínku o způsobu šíření *Gohonzonů* ani na území Japonska ani do dalších zemí v knize ovšem nenalezneme.

Zásadním okamžikem pro šíření *Gohonzonů* se stal rozchod s organizací Ničiren šóšu v roce 1991. Po dlouhodobých sporech mezi Ničiren šóšu a SGI došlo v roce 1991 k exkomunikaci SGI, následkem čehož zůstal *Gohonzon* ve vlastnictví Ničiren šóšu, respektive zůstal instalovaný v Taisekidži, kam byl přístup členů SGI zamezen. Z této situace vyplývá, že oddělení SGI od Ničiren šóšu znamenalo zamezení přístupu také ke kopiím *Dai-Gohonzonu*, a tedy bylo hrozbou pro kontinuitu šíření této podoby buddhismu skrze SGI. Není bez opodstatnění domnívat se, že omezení v přístupu a možnosti obdržet kopie *Gohonzonu* znamená hrozbu uzavření Světa Buddha a zároveň odeprání autority ke kontrole šíření Mystického Zákona v tomto světě. V této perspektivě se jeví následky exkomunikace z Ničiren šóšu jako fatální a zůstávají kontroverzní záležitostmi dodnes. Z pohledu ANT se jedná o moment, kdy spojení v centrálním uzlu zkolabovala. V následující části ukáži, že existují v zásadě dvě uplatňovaná řešení této krize.

Ničikan Gohonzon

Gohonzon, který my máme, byl napsán Ničikanem.
Byl to někdo jako Jan Hus. Reformoval Ničiren šóšu.
A tuhle jeho kopii my máme.
(Ladislav)

Tak odpověděl Ladislav na mou otázku, jak řeší SGI zamezení přístupu k *Dai-Gohonzonu*. Takzvaný Ničikanův *Gohonzon* je přepisem *Dai-Gohonzonu* vytvořeným v pořadí dvacátým šestým vysokým knězem Ničiren šóšu Ničikanem Šóninem žijícím na přelomu 17. a 18. století. Ničiren za svého života měl sám vytvořit mnoho prepisů *Dai-Gohonzonu*, jež navzájem nejsou zcela identické (*FAQ*, n.d.), a stejně tak vysocí kněží vytvářeli v průběhu staletí další prepisy, v nichž neměnná zůstala pouze střední část s nápisem *Mjóhó renga kjó* a Ničirenovým podpisem. Ničikan Šónin je v rámci SGI vnímán jako ten, který pomohl objasnit

původní učení Ničirenova buddhismu v období zmatků. V materiálech SGI-ČR se o existenci Ničikanova *Gohonzonu* nedozvíme, ovšem webová stránka SGI-USA představuje diagram s popisky jednotlivých částí mandaly (*The Gohonzon: Diagram of the Gohonzon*, 2017). Součástí Ničikanova *Gohonzonu* je také jeho podpis ve znacích nacházejících se v levé spodní části a datum jeho vzniku zapsané pomocí systému čínského kalendáře na pravém okraji svitku. Z úvodní citace vyňaté z rozhovoru s Ladislavem se dozvídáme, že po rozkolu s kněžskou větví Ničiren šóšu se SGI uchýlila k využívání právě Ničikanova přepisu *Gohonzonu*. Webová stránka www.sokaspirit.com informuje, že členové SGI praktikovali s tímto přepisem již v poválečném období (*FAQ*, n.d.), nicméně, Ničikanův *Gohonzon* a způsob jeho reprodukce v rámci SGI stále vyvolává kontroverze, o čemž svědčí dostupné materiály legitimizující jejich počínání.

Původně samozřejmě Ničiren Daišónin sepsal *Gohonzon* rukou a *sumi* inkoustem každému jedinci zvlášť. Následující vysocí kněží také přepisovali *Gohonzon* osobně pro každého přijímajícího. Tyto osobně sepsané *Gohonzony* jsou nazývány *džódžu Gohonzony*. S rostoucím počtem zájemců o *Gohonzon* byl využit postup tištění pomocí dřevořezu. Dřevořez vycházel z *Gohonzonu* přepsaného buď současným nebo předešlým vysokým kněžím. Tyto *Gohonzony* jsou nazývány *okatagi Gohonzony*.

Přestože dnes jsou vyráběny za použití technik dovolujících ostřejší, přesnější reprodukce, *Gohonzony* které obdrží většina členů v začátku jejich praktikování, jsou nazývány *okatagi Gohonzony*. (*FAQ*, n.d.)

V sekci „Často pokládané dotazy“ je uveden výčet tří typů *Gohonzonů*. Existují v zásadě tři typy *Gohonzonů*: *džódžu*, *okatagi* a *omamori*. Termín *omamori* je v japonském prostředí znám spíše v souvislosti s šintó, kde označuje předměty určené k ochraně jedince – ochranné amulety. *Omamori* jsou většinou kapesní velikosti a dají se zakoupit v prakticky každé svatyni. Také *Gohonzony* jsou vyráběny v této formě, aby je členové mohli užívat v každém prostředí a za každé situace, především pro cestovní účely. Jedna ze vznesených otázek se týká právě této variability: „[m]ají různé velikosti nějaký význam ve smyslu moci, která má být čerpána z čantování k různým *Gohonzonům*“ (*FAQ*, n.d.)? Odpovědí je, že velikost *Gohonzonu* je zcela nepodstatná a tím, co určuje prospěch z praktikování je síla naší víry. Rituál čantování před *Gohonzonem* je chápán jako zdroj moci. Odpověď nepopírá důležitost přítomnosti *Gohonzonu*, ovšem naznačuje, že síla, kterou nám praxe zprostředkuje, odpovídá síle víry jedince.

Jak jsem již uvedla, dalším proměnným prvkem *Gohonzonů* jsou znaky obtékající středovou část s *daimoku*. Také Ničikanův *Gohonzon* je specifický. Tuto specifickou SGI

obhajuje způsobem, ve kterém delegimizuje Ničiren šóšu jako pokračovatele Ničirenova buddhismu.

Jelikož postranní nápisy na Gohonzonu nemají žádný doktrinální význam, jak datum přepisu, tak jméno příjemce na Ničikanově Gohonzonu nebyly do reprodukce zahrnuty. Sóka Gakkai z Gohonzonu nikdy nic nevymazala.

Nicméně, kněžstvo smazalo postranní nápisy – ten, který říkal „Na žádost Daisaku Ikedy“ – z dřevěných Gohonzonů uchovávaných ve vedlejších chrámech a darovaných kněžstvu od Sóka Gakkai. To je čin, který pošlapává vznešeného ducha, se kterým předešlí kněží přepisovali tyto Gohonzony.

Navíc, některé starší a proslulé vedlejší chrámy mají mnoho Gohonzonů, jejichž postranní nápisy byly poškozeny nebo vymazány náhodou či záměrně. Dle kněžského časopisu *Renge*, katalog pokladů držený v Džósendži v Tokiju uvádí, že jména příjemců tří Gohonzonů přepsaných Nikkó Šóninem, datovaných na 1. března 1306, 9. října 1308 a 13. října 1314, byly smazány a postrádány. A jména příjemců Gohonzonů vytvořených devátým vysokým kněžím Ničiem, datovaných na 29. prosince 1473, byly „odstříhnuty a postrádány“.

Také některé Gohonzony přepsané vysokými kněžími Ničiren šóšu obsahují postranní nápisy jako: „Ke chvále velkoleposti vládce a dobyvatele Ruska“ z období Rusko-japonské války, či „K památce velké korunovace vládce.“

Ve svatyni Nišinojama Hačiman, která stojí v blízkosti Taisekidži, je uchováván dřevěný Gohonzon přepsaný padesátým prvním vysokým kněžím Ničiei, s postranními nápisy: „Ochranné božstvo Hačimanovy svatyně, 28. listopad 1984,“ a „Propůjčený šintó společenství svatyně Sakašita a Kajašiki, vesnicím v oblasti Fudži.“ Je potřeba poznamenat, že Ničiei přepsal tento Gohonzon pro šintó společenství svatyně, a ne pro věřící Daišóninova buddhismu.

Ve světle těchto historických záznamů, může kněžstvo dále tvrdit, že postranní nápisy jsou důležitým, esenciálním prvkem Gohonzonů? (*FAQ*, n.d.)

V první části citace SGI řeší problém pozměněných znaků na osazení *Gohonzonu*, tedy částí obtékající neměnicí se střed s nápisem *Mjóhó renga kjó*. SGI čelí nařknutí z odstranění některých postranních znaků ze strany Ničiren šóšu, na které reaguje stejným způsobem – kritikou Ničiren šóšu za vymazání částí spojených s odkazem na prezidenta Ikedu. Zajímavý obrat ovšem nalezneme v hodnocení tohoto činu, kde je poukázáno na fakt, že Ničiren šóšu tímto duchovně znehodnocuje práci členů z vlastních řad. Ničiren šóšu se měla dopustit „pošlapání vznešeného ducha,“ který byl přítomný při přepisování daných *Gohonzonů* kněžími, i dalšími činy souvisejícími s reprodukcí *Gohonzonů*. Dalším zdrojem kritiky Ničiren šóšu se stala vepsaná věnování odkazující na podporu japonského císaře v období Rusko-japonské války, což z principu odporuje pacifistickému

poselství SGI, a *Gohonzonu* vytvořeného pro ochranu šintó svatyně, tedy ne za účelem šíření Ničirenova buddhismu. Těmito činy je z pohledu SGI kněžstvo delegitimizováno jakožto autorita, jenž má nárok rozhodovat o autenticitě reprodukcí *Gohonzonů*. Jak uvádí stejná webová stránka, jelikož pozice Ničiren šóšu je z těchto důvodů nakládání s *Gohonzony* neobhajitelná, má její místo plně nahradit SGI: „Sóka Gakkai lze oprávněně – vzhledem k její významné roli a funkci – považovat zároveň za klenot kněžstva v Daišóninově buddhismu v tomto období“ (*FAQ*, n.d.).

Gohonzony, které SGI zprostředkovává svým členům, mají být typem tzv. *okatagi Gohonzonů*. *Okatagi* znamená ‘dřevořez’, a ačkoliv „vlastní dřevořezy přestaly být vyráběny před desetiletími“ (*FAQ*, n.d.), SGI tak označuje reprodukce původního Ničikanova *Gohonzonu* vytvořenými procesem tisku. Zatímco Ničikanův *Gohonzon* není zpochybňován, kritice je vystaven způsob, jakým SGI vyrábí jeho kopie. Na tuto kritiku SGI reaguje prohlášením, že, „[z]působ, jakým je *Gohonzon* vyráběn nemá žádný vliv na prospěch, který získáváme z čantování k němu“ (*FAQ*, n.d.). *Gohonzon* je zdrojem, čantování je prostředek k získání prospěchu. Navíc, jak argumentuje SGI na webu sokaspirit.com, všechny *okatagi Gohonzony* jsou vlastně kopiemi:

Veškeré *okatagi Gohonzony*, jak vyráběné hlavním chrámem, tak Gakkai, jsou kopiemi. Jestliže jsou všechny ‘kopírované’ *Gohonzony* padělky, tak musí být i všechny *okatagi Gohonzony*, včetně těch založených na Nikkenově přepisu – tištěných a vydávaných a Taisekidži, padělky. (*FAQ*, n.d.)

V jedné chvíli je tedy *Gohonzon* zprostředkovatelem prospěchů, ve druhé instanci, jelikož neexistuje *Gohonzon* jen jeden, naopak principem, na kterém stojí úkol šíření prospěchů, je množení *Gohonzonů*, je potřeba sledovat spojnice mezi jednotlivými *Gohonzony*.

Dai-*Gohonzon* je zdrojem pro využití naší inherentní buddhovské přirozenosti a dosažení absolutního štěstí. *Gohonzony* uchovávané v zařízeních SGI a v soukromých domovech mají také tento stejný zdroj. Všechny *Gohonzony* jsou odvozené z Dai-*Gohonzonu* a všechny představují stejný potenciál pro vytváření změny v našich životech v závislosti na naší víře a praktikování. (*FAQ*, n.d.)

Klíčovým argumentem SGI je skutečnost, že moc všech kopií odvozených z Dai-*Gohonzonu* je přímo odvozená ze síly víry a praktikování jedinice. Nicméně ani v SGI nepodléhá množení a šíření *Gohonzonů* přesným pravidlům. V této kapitole dokládám, že vztah mezi původním Dai-*Gohonzonem*, Ničikanovým *Gohonzonem* a reprodukcemi Ničikanova *Gohonzonu*, které obdrželi členi SGI, je neustále potřeba obhajovat. Citace

z rozhovoru s Ladislavem, kterou jsem užila v úvodu, také zmiňuje Ničikanův *Gohonzon*. Ničikana přirovnal k českému církevnímu reformátorovi Janu Husovi, čímž vytvořil historickou analogii událostí spojených s vývojem v SGI a českých církevních dějin. Tato inovativní spojnice mezi dvěma historickými událostmi a reformátorskými národními osobnostmi v sobě obsahuje kritiku vůči formalismu Ničiren šóšu a vypořádává se se ztrátou *Dai-Gohonzonu*. Citace zprostředkovává pohled na to, jak se Ničikan stal novým aktérem zapojených do sítě transformací v novém národním prostředí. Ladislav ustavil nové spojení mezi japonským a českým náboženským reformátorem, čímž se problematika časově i místně vzdáleného Ničirenova buddhismu, a konkrétně kritiky SGI vůči Ničiren šóšu, stává aktuální a usouvztažněnou s prostředím českých zemí. Když současný systém distribuce *Gohonzonu* popisovala Miko, vyzdvihla fakt, že: „Je to hodný kněz, který používá dřevěnou matici *Gohonzonu*, a vytváří nové kopie pro členy SGI po celém světě.“ Tato informace říká, že všechny nové *Gohonzony* pro SGI jsou stále vyráběny Ničiren šóšu v Japonsku, ale co je ještě důležitější, na rozdíl od kněžské Ničiren šóšu, pro kterou je každá kopie přepisována vysokými kněžími, pro SGI je každá nová kopie vytvořena s pomocí jiné matice, než používá Ničiren šóšu a práce jedněch specifických kněžských rukou. Zároveň je tomuto kněžímu připsán pozitivní charakter, čímž je nepřímo vydělen od zbytku Ničiren šóšu.

Jak ukazují v této kapitole, spor o pravost reprodukcí *Gohonzonu* vydávané SGI nebo Ničiren šóšu tedy SGI řeší 1) delegitizací role Ničiren šóšu jako šířitele Ničirenova buddhismu a 2) snížením důležitosti způsobu vyrábění kopií *Gohonzonu*. Historická linie reprodukcí *Gohonzonu* její organičnost, a tedy přenos prvků ze Světa Buddha, které jsou obsaženy ve znacích vepsaných do svitku, je zachovávána novými způsoby, a zároveň je její důležitost zmírněna. Jinými slovy, SGI přichází s alternativními strategiemi zachovávající působení Mystického zákona skrze *Gohonzon*. Tyto strategie jsou vytvářeny způsobem, v rámci něž se SGI silně vyhraňuje oproti kněžské větvi Ničiren šóšu a sama nahrazuje její pozici šířitele Ničirenova buddhismu na Zemi.

V této kapitole jsem popsala strategie stabilizování spojení se Světem Buddha, které zaručuje prospěch lidí při zachování fungování Mystického zákona v životech lidí. Jelikož byl *Gohonzon* představován jako ústřední nástroj v tomto procesu, zdálo se důležité, aby s každou další reprodukcí nedocházelo ke ztrátě jeho moci. Jak jsem ukázala, toto nebyl a není pro SGI vždy lehký úkol, a proto je potřeba novými strategiemi vysvětlovat a obhajovat způsoby přenosu Mystického zákona od původního *Dai-Gohonzonu* ke

Gohonzonům instalovaným v *kaikanech* a domovech členů SGI dodnes. V této kapitole jsem popsala události, při kterých byl přenos této moci zpochybněn a narušen, a zároveň uvedla řešení, které v situaci ohrožení SGI nabízí, tedy relativizaci důležitosti jasné genealogie jednotlivých *Gohonzonů*/přímé příbuzenské linie mezi *Dai-Gohonzonem* a dalšími *Gohonzony*.

Propojování prostorů a časů

Předchozí kapitoly naznačují, že všechny kopie *Gohonzonu* užívané členy SGI jsou předměty s vlastní spletitou historií a specifickým způsobem je možné jejich užíváním aktivovat vazby s věcmi, lidmi a místy mnohdy časově i prostorově vzdálenými. Stal se nejen nástrojem, jehož užívání má jedinci zajistit moc nad svým životem, ve spojení s ním jedinec může proměnit vlastní karmu, ale také má mít vliv na životy dalších jedinců a kolektiv. Člen vlastníci a praktikující s *Gohonzonem* se spoluúčastní na *Lidské revoluci* – proměně nejen sebe sama, ale celého světa. *Gohonzon* je v tomto počínání mnohdy pojímán jakožto aktér, předmět aktivně se účastnící této proměny. Popis *Gohonzonu* jako jedináčeho předmětu nalezneme také na několika místech v knize *The Human Revolution*, jenž je základní četbou členů SGI. Ukázkou:

1) “všichni lidé budou spaseni, i když budou kolísat v jejich víře a na chvíli opustí *Gohonzon*, protože Ničiren Daišónin je nekonečně soucitný a promíjí těm, kteří žádají o odpuštění. Lidský úsudek je bezvýznamný, ale nic není závažněji spravedlivé než soud *Gohonzonu*” (Ikeda, 1972, s. 78). *Gohonzon* zde vystupuje jako svitek, před kterým má člen nejen provádět praxi čantování, ale který sám vynáší spravedlivé soudy nad lidským jednáním. Vystupuje jako nejzazší rozhodčí, který odpouští lidem. Ačkoliv je v SGI dáván velký důraz na odpovědnost člověka, v této pasáži je význam rozhodování lidí potlačen a důležitost v rozhodování je naopak připsána *Gohonzonu*.

2) Po propuštění z vězení měl prezident Toda směrem ke kněžimu Ničiren šóšu pronést: „Můj zážitek z vězení je hrozný, ale dodal mi disciplínu a sílu. Jsem si jist, že to byla zkouška zamýšlená *Gohonzonem*. Nyní je možná společnost v úpadku, ovšem já neuznám prohru. S božskou pomocí *Gohonzonu* budu usilovat ze všech svých sil o její přestavbu. Musím požádat o vaši pomoc“ (Ikeda, 1972, s. 84). Svitek měl dle druhého prezidenta Soka Gakkai záměrně připravit zážitek, kterým si sám prošel, aby v něm vybudoval odhodlání a vytrvalost. Přesvědčení, že společnost se nachází v období úpadku, vychází z víry, že se nacházíme v období Pozdních dnů Buddhova učení, ovšem zde je

aktualizováno a lokalizováno na situaci poválečného Japonska. Toda se staví do pozice aktivního odporu vůči této situaci, čili zde vzniká spor, v rámci něhož hraje *Gohonzon* roli božského pomocníka, jehož záměrem je zprostředkovat proměnu stávající situace – konečné vítězství.

3) Toda měl dále říci, že “*Gohonzon* na ni (matku, pozn. autorky) dohlížel” (Ikeda, 1972, s. 115). Uctíváný předmět má mít schopnost ochrany a dozoru nad lidmi.

4) Nicméně jak se dozvídáme z dalšího úryvku, má také schopnost dodávat energii: „síla a odhodlání, které jim bylo poskytnuto *Gohonzonem*“ (Ikeda, 1972, s. 142).

5) Zmínku o *Gohonzonu* jako o aktivním činiteli, uvádí Ikeda (1972) ve své knize v další citaci z Todovy řeči:

Musíme mít předmět úcty natolik silný, aby rozpohyboval buddhovskou přirozenost inherentní všem lidem. Jediný předmět, který toto dokáže je *Dai-Gohonzon*, který skrze sílu jeho *Mjóhó* dokáže proměnit ošklivost na krásu, zlo na dobro a ztrátu na zisk. To jediné může naplnit naše životy manifestací věčného buddhovství (s. 152).

Tentokrát má ovšem Toda odkazovat přímo na tzv. *Dai-Gohonzon*, tedy Velký *Gohonzon*, první *Gohonzon*, který Ničiren Daišónin sepsal. Je jasně definován jako materiální předmět, který disponuje silou, díky níž dokáže proměňovat lidi a stav věcí. Tato proměna má být způsobena zásahem *Dai-Gohonzonu*. Doslova se zde mluví o rozpohybování, tedy uvedení do procesu, v rámci něhož se záporné hodnoty proměňují na kladné.

Gohonzon vystupuje jako aktér například na webových stránkách SGI-ČR: „*Gohonzon*, s vírou praktikujícího a čantováním *Nam-mjóhó-rengé-kjó*, působí jako stimulant k aktivování životního stavu Buddhovství, (*sic!*) vrozeného každému člověku“ (*Gohonzon*, 2014). V tomto případě je svitek součástí uzlu společně s vírou a *daimoku*. Když jedinec propojí tyto složky, *Gohonzon* začne působit svou mocí. V tomto uzlu je zároveň přítomný jedinec a Svět Buddha, jež jsou vzájemně neoddělitelně spjati. Nicméně je to *Gohonzon*, víra a *daimoku*, jež jsou v pozici stimulantů, tedy aktivně jednají ve prospěch tohoto svazku. Jsou prostředníky působící v zájmu proměny, respektive přiblížení jedince ke stavu buddhovství. Jedinec působí jakožto součást uzlu zajišťující přítomnost víry a *daimoku* je zprostředkovatelem. Stejně tak svitek zprostředkovává uskutečnění buddhovství uvnitř jedince, respektive působí jako aktivátor tohoto stavu již latentně

přítomného v životě člověka. Oficiální mezinárodní webové stránky SGI pak rozvíjí tuto myšlenku:

V jistém smyslu je Gohonzon otiskem nekonečného potenciálu našich vnitřních životů. Odráží kvality naší inherentní buddhovské přirozenosti, kterou je moudrost, odvaha, soucit a životní síla. Není reprezentací něčeho, co postrádáme nebo čeho musíme dosáhnout prostřednictvím zdroje nacházejícího se mimo nás samé. (*The Gohonzon*, n.d.)

Gohonzon explicitně ukazuje kvality, které mají být v jedinci již skrytě přítomné a které ovšem bez *Gohonzonu* zůstávají neprojevené. *Gohonzon* je charakterizován jako otisk potenciálu života člověka, což znamená to, že existenci předmětu přecházela existence tohoto potenciálu. *Gohonzon* vystupuje jako předmět, v němž je zviditelněn – materializován – – potenciál, jenž u nepraktikujících zůstává neuskutečněný. Při spojení předmětu a praktikujícího má docházet k projevení moudrosti, odvahy, soucitu a životní síly v člověku, jež vystupují jako klíčové pozitivní kvality člověka. *Gohonzon* má moc tyto kvality v člověku aktivovat. Samotné spojení *Gohonzonu* a člověka si lze představit jako proces, při kterém náplň zapadá do formy, neboť *Gohonzon* je představen jako otisk, kdežto člověk, na jehož činy je dáván důraz, je aktérem jednajícím skrze tyto *Gohonzonem* aktivované kvality ve světě. *Gohonzon* ve své vnější fyzické podobě svitku je jen odrazem vnitřního nemateriálního *Gohonzonu* skrytém v každém člověku. Praktikováním ve spojení jedinec-*daimoku-Gohonzon* se rozpohybuje člověku přirozená buddhovská přirozenost.

Podle ANT předmět nikdy nestojí osamoceně, ale spíše je připojen k heterogenním sítím. Takto lze nahlížet i pozici *Gohonzonu*. V situaci, kdy člověk čantuje před *Gohonzonem*, se svitek stává prostředníkem Světa Buddha, který ovšem není prezentován jako místo nacházející se mimo tento svět, nýbrž se jedná o stav člověka, který je projeven prostřednictvím *Gohonzonu* a který je již latentně v člověku samotném přítomný. Pozice jedince čantujícího oproti svitku je klíčová, jelikož právě v této pozici může fyzicky docházet k odrážení potenciálu uvnitř člověka, a tedy jeho aktivaci. Čantováním vzniká přímé spojení se Světem Buddha, buddhovstvím, o jehož umístění se více dozvíme například z webových stránek SGI-ČR:

Ve třináctém století, téměř dva tisíce let po Šákjamunio smrti, vytříbil japonský kněz Ničiren z hluboké teorie Lotosové sútry buddhistickou praxi, která umožňuje každému člověku realizovat buddhovství, čili nejvyšší životní stav, uprostřed každodenní reality. (*Lotosová sútra*, 2014)

Úryvek ustavuje kontinuitu mezi Buddhou Šákjamunim, který je pokládán za zakladatele buddhismu, a Ničirenem. Rozlišení mezi buddhistickou teorií a praxí je

klíčové; děje se totiž právě skrze praxi, že člověk dosahuje Světa Buddha – buddhistická praxe, tak jak ji určil Ničiren, tedy především čantování *daimoku* před *Gohonzonem*, se stává prostředkem k dosažení buddhovství. V poslední části odstavce získáváme prostorový popis tohoto procesu, kde se člověk nachází uprostřed reality svého života a má možnost se s pomocí buddhistické praxe dostat na vertikálně nejvyšší možnou pozici. Pohyb po vertikále ovšem neumožňuje posun směrem mimo tento svět, ale stoupání po ní má zajistit zlepšení kvality tohoto života na Zemi. Jedinec se tak ocitá na průsečíku vertikální linie odpovídající rozličným životním stavům a horizontální linie, na které se rozprostírá každodenní život. Dochází tedy k narušení ploché perspektivy, jelikož člověk se s pomocí nástrojů zprostředkovaných Ničirenovým buddhismem – *daimoku* a *Gohonzonem* – má pohybovat po vertikální linii vzhůru směrem k Buddhu světu. Jelikož je ovšem dosažení Buddha světa synonymem pro dosažení buddhovství v tomto životě a každodenní realitě, neznamená tento vertikální pohyb přesun jedince do nějakého transcendentního světa, jako spíše proměnu v rámci jeho života na tomto světě – zpřítomnění Buddha světa v tomto světě. Tato proměna, jež se má dít synchronně uvnitř jedince a v jeho okolí, je v SGI označovaná jako *Lidská revoluce*. Životy jedinců a fungování společnosti má ve výsledku vládnout Mystický zákon, který zprostředkovává právě spojení se silou *Gohonzonu*.

Praktikování s *Gohonzonem* ustavuje spojnice mezi Buddhou Šákjamunim, Ničirenem, který je vnímán také jako Buddha a čantujícím jedincem, který se Buddhou stát může. Aktivuje se tak vztah mezi vzory z minulosti, přítomností jedince a jeho vizí sebe sama v budoucnosti. Lineární koncepce času je Ničirenovu buddhismu vlastní; druhý prezident Džosei Toda prosazoval teorii tří existencí života – minulosti, přítomnosti a budoucnosti (Ikeda, 1972, s. 128) – přičemž skrze praktikování má jedinec možnost proměnit vlastní karmu, a tedy změnit budoucnost. Tento plán, tato vize, má ovšem dosah překračující jedince – tímto způsobem lze proměnit osudy celých kolektivů. Tímto způsobem lze zvrátit osud lidstva a překonat období Pozdních dnů Zákona. *Lotosová sútra*, respektive její koncentrát *daimoku*, představují cestu k nejvyššímu možnému stavu člověka a světa. *Gohonzon* tento ideál přímo ztělesňuje, a čantující člověk se k němu s pomocí *Gohonzonu* blíží. Duchovní prostor a čas – věčný Mystický zákon – se takto zpřítomňuje a dostává prostor v čase a prostoru každodenního života jedince na tomto světě. Vzniká vazba mezi věčným Mystickým zákonem vládnoucím vesmíru, učením *Lotosové sútry* a jeho formám *daimoku* a *Gohonzonu*, a Světem Buddha v jedinci.

O učení o mnohosti světů a zpřítomňování Světa Buddha skrze praxi založené na učení *Lotosové sútry* se členové SGI-ČR dozvídají také z knihy *Buddha ve tvém zrcadle* (2017), kterou i mě obdarovala Karen na jednom z měsíčních mítinků a je novinkou, na jejíž české produkci se podílela SGI-ČR. Kniha říká, že:

Zejména buddhistický mnich jménem Č'-i, později známý jako velký učitel Tien-tai, vypracoval konečný standart známý jako „pět období a osm učení“. Opíraje se o své vlastní osvícení, v němž možná dostihl Šákjamuniho, Tien-tai sútry seřadil chronologicky a zároveň je klasifikoval z hlediska hloubky jejich učení. Určil, že Lotosová súra Šákjamuniho předposlední proslov, pronesený ke konci jeho života, obsahuje nejvyšší pravdu. Tien-tai formuloval tuto pravdu jako princip „tři tisíc světů v jediném okamžiku života“. Používá fenomenologický přístup, popisuje všechny možné emoce a duševní stavy, jaké kdy na lidské bytosti přicházejí. Teorie tří tisíc světů v jediném okamžiku života tvrdí, že veškeré jevy vesmíru, jichž je bezpočet, jsou obsaženy v jediném okamžiku života běžného smrtelníka. Makrokosmos je tedy zahrnut v mikrokosmu. (s. 25)

Další významnou postavou, která díky vlastnímu buddhovství získala vhled nejen do stavů člověka, ale také celého vesmíru, měl být Tchien-tchai. Učení o deseti světech, které znají členové SGI, je tedy zjednodušenou verzí učení o třech tisících světech, tedy prostorách obývaných bohatou směsicí různorodých lidských duševních stavů, jenž zprostředkoval právě Tchien-tchai. Všechny tyto světy jsou trvalou součástí vesmíru a zároveň jsou součástí života každého jedince v každém momentě. *Gohonzon* ovšem pomáhá prožívat stav nejvyšší a vytvořit prostor pro život ve Světě Buddha v každém okamžiku života jedince.

Pro tyto své vlastnosti Ničiren nazývá *Gohonzon* předmětem úcty, jehož prostřednictvím se v tomto světě umožňuje proudění Mystického zákona. Vyjevování se kvalit Mystického zákona skrze *Gohonzon*, respektive znaky *daimoku*, jenž se nachází v jeho střední části, je důležitým tématem Ničirenova dopisu a obecně jeho učení. V dopise *The Real Aspect of the Gohonzon* (n.d.) podává popis toho, jak proces vyjevování se probíhá:

Toto se tím myslí, když súra říká ‘ pravý vzezření všech fenoménů’ Miao-lo tvrdil: ‘ Právě vzezření se neproměnlivě manifestuje ve všech fenoménech a všechny fenomény se neproměnlivě manifestují ve všech deseti vlivech. Deset vlivů neproměnlivě manifestuje Deset Světů a Deset Světů se neproměnlivě manifestuje v životě a jeho prostředí.’ Také se tvrdí, že hluboká podstata pravého vzezření je původně inherentní *Mjóhó renga kjó*.

Ničiren píše o hluboké podstatě pravého vzezření jako o původně inherentní základnímu poselství *Lotosové sútry*. *Mjóhó renga kjó* v sobě tedy mělo hlubokou podstatu

pravého vzezření obsahovat, což stvrzuje svitek s mandalou, jejíž ústřední součástí jsou znaky znázorňující *daimoku*. Ničiren odkazuje na původ pojmu ‘ pravé vzezření všech fenoménů ’ , jenž má pocházet již z *Lotosové sútry* a dále uvádí citát jednoho z propagátorů jejího učení – Miao-lo. Citace, jejímž autorem má být, konceptualizuje ‘ pravé vzezření ’ jako aktéra a podává popis toho, jak jedná. ‘ Pravé vzezření ’ se má projevovat neustále a ve všech fenoménech, které se dále mají projevovat v tzv. deseti vlivech. SGI pokládá původ učení o deseti vlivech znovu do textu *Lotosové sútry*, přičemž deseti vlivy se míní vzhled (appearance), podstata (nature), subjekt (entity), moc (power), vliv (influence), vnitřní příčina (internal cause), vztah (relation), latentní následek (latent effect), projevený následek (manifest (*sic!*) effect) a vnitřní propojenost všech deseti vlivů (consistency). Těchto deset vlivů má v jejich provázanosti vyjevovat tzv. Deset světů. Nauka o Deseti světech je v rámci SGI vykládána jako nauka o deseti životních stavech, které můžeme zakoušet během našeho života a které lze prostřednictvím praktikování proměnit. Od nejnižších světů, ve kterých člověk zakouší mnoho utrpení, tak lze postupně rozvinout svou buddhovskou podstatu a dostat se do vyšších světů, jinými slovy vylepšit kvalitu lidského života dle Mystického zákona. V poslední fázi citace Miao-lo uvádí, že Deset světů se projevuje v životě a jeho prostředí. Život a jeho prostředí jsou tedy dvěma oblastmi, v nichž se vyjevují všechny fenomény, a tedy zároveň ‘ pravé vzezření ’ . Učení o existenci Deseti světů ukazuje, že ne všechny životní stavy manifestují nejvyšší realitu Mystického zákona, jež je vyjádřena formulou *daimoku*. Je nutno prostřednictvím buddhistické praxe tohoto světa/stavu dosáhnout, čímž se projeví hluboká podstata pravého vzezření inherentně přítomná v *daimoku*, a to jak v jeho psané formě na svitku, tak ve formě odříkávané formule. Tak je Ničirenem vysvětlen na jedné straně problém podstaty a jejího vyjevování se; zatímco hluboká podstata pravého vzezření je asociována s *Mjóhó renga kjó*, její konkrétní vyjevení bylo uskutečněno pomocí znaků ve střední části *Gohonzonu*. Zároveň dochází k jejímu projevení skrze životní stavy, a to v oblasti života a jeho prostředí. Na straně druhé pak zejména poslední větou Ničiren naznačuje, že ačkoliv byla hluboká podstata pravého vzezření původně součástí *Mjóhó renga kjó*, je nutné jejich sounáležitost obnovovat, a to právě čantováním *daimoku* před svítkem nesoucím znaky *daimoku*. Právě v tomto procesu zastává *Gohonzon* významné místo. *Gohonzon* napomáhá zpřítomnění Světa Buddha, nejkvalitnějšího z možných světů, v jedinci. Posvátný svitek v knize Daisaku Ikedy *The Human Revolution* vystupuje také jako předmět, skrze nějž je Svět Buddha zprostředkováván. Popisuje, jak Toda připomínal, že Ničiren Daišónin přímo nazval *Gohonzon* „zprostředkovatelem, skrze něhož můžeme sami sebe

trénovat v zájmu dosažení nejzazšího cíle buddhovství“ (Ikeda, 1972, s. 179). Toda upozorňoval na to, že Ničiren dal Mystickému zákonu konkrétní podobu ve formě *Gohonzonu* a že uctívání svitku není idolatrií. Jeho uctívání má za cíl nechat působit Mystický zákon v životech lidí. Jinými slovy, praktikováním členové umožňují Mystickému zákonu proudit v jejich životech a na tomto světě. V tomto komplikovaném svazku, jehož vazby sahají hluboko do historie a daleko duchovních prostor buddhovství, se zároveň zpřítomňuje utopie globální společnosti žijící v míru, vize budoucnosti, za jejíž realizaci členové nesou odpovědnost.

Gohonzon, který je reprezentací, bránou Mystického zákona i fyzickou koncentrovanou formou této utopie, je v SGI pojímán jakožto jednající neživý předmět či jednajícího oživený předmět, jenž svou funkci plní, pokud je propojen s čantujícím člověkem. V zájmu projevení jeho moci je nutné propojení s jedincem. V takovém spojení pak figuruje především jako zprostředkovatel Mystického zákona na tomto světě. První prezident Cunesaburó Makiguči měl věřit, že *Dai-Gohonzon* vtěluje nejvyšší hodnoty tohoto světa – dobrota, krása a zisk, ovšem jeho následovník Džosei Toda tvrdil, že k víře v moc *Dai-Gohonzonu* a učení Ničirena Daišónina není třeba žádná teorie hodnot, neboť existují i bez ní (Ikeda, 1972, s. 128). Tento posun v pojetí *Gohonzonu* posiluje pozici předmětu jakožto ústředního materiálního prvku disponujícím mocí, se kterou se člověk může propojit bez toho, aniž by k němu nutně musel přistupovat s nějakou teoretickou znalostí.

Stejně tak jako se pozice a role *Gohonzonu* ukazuje být tekutou a prochází dynamickými změnami, také jeho aktérství má vyvolávat dynamické proměny.

Cesty ke Gohonzonům a cesty Gohonzonů

O těch vypovídají také osobní narativy členů, v nichž *Gohonzon* často vystupuje jako předmět, který přinesl do jejich životů významné změny. Typicky se jedná o pomoc při překonávání nemocí, řešení mezilidských vztahů či budování kariéry. Cesta k dosažení buddhovství tedy vede skrze náležité zpracování problémů každodenního života členů. Neminulo jediné setkání, aby nebylo protknuto svědectvími o moci *Gohonzonu* proměňovat stávající neuspokojivou životní situaci. Setkávání s ním při společném praktikování a také především jeho získání (či proces získávání) se tak stává klíčovou událostí, která zasluhuje badatelskou pozornost. Mít či nemít vlastní kopii posvátného svitku je ve výpovědích členů důležitou distinkcí. Mezi obdobím, kdy ještě *Gohonzon* neměli a obdobím, od jeho obdržení je významný přerýv. Spojení se s *Gohonzonem*, zapojování ho do obyčejného každodenního

života a do řešení obtížných situací, je pro členy stěžejní aktivitou, které příkládají klíčovou úlohu v jejich životech.

Leticie, která pochází ze zahraničí, ale strávila posledních 40 let v Československu a České republice, se mnou sdílela svůj příběh o tom, jak v období své životní krize navštívila Japonsko, slezla horu Fudži, aby si následně uvědomila psychosomatickou povahu své nemoci a nakonec neočekávaně obdržela vytoužený *Gohonzon*:

Kontaktovala jsem tam (v Japonsku) Sóka Gakkai. Oni mě neznali, takže mi ani Gohonzon dát nechtěli. Než jsem do Japonska jela, někdo do Tokia poslal fax, že přijedu, tak jsem jim to tam řekla, ale oni nevěděli. Pravda je, že to bylo nezvyklé, aby někdo cestoval do Japonska pro Gohonzon ze zahraničí. Takže oni tři týdny odmítali. Neřekli ne – oni neřikají ne často. Ale bylo mi jasné, že to znamenalo „ne“ (...) (Přítelkyně) chtěla vystoupit až na vrchol Fudži jami. Řekla jsem, že by mě to taky zajímalo a zeptala se, jestli bych se k ní mohla připojit. Samozřejmě souhlasila (...) Na vrcholu jsem řekla: „Tak, a teď jsem zdravá.“ Protože já jsem před tím nemohla dobře dýchat a někdy to bolelo při chůzi. Ale tam jsem pochopila, že to bylo psychosomatické (...) Pak jsme tam přespaly, a když jsem se vrátila do Tokia, řekla jsem, že jsem vystoupila na horu Fudži z první stanice a ten muž, kterého jsem pravidelně navštěvovala a který mluvil francouzsky... Byli tam dva Japonci, co mluvili francouzsky a ti mi hodně pomáhali a těm jsem také řekla, že chci dostat Gohonzon. Naznačili, že to nebylo možné a doporučili mi, abych se zeptala v Paříži, jestli by to odtamtud nemohli poslat do Prahy, až se tam vrátím. Bylo to logické, protože jsem tam nežila (v Tokiu). Tenkrát, když jsem jim to (o výstupu na horu) řekla, ten muž šel dál, neřekl se na mě a řekl: „Můžete dostat Gohonzon, jestli chcete.“ Pochopila jsem, že to bylo proto, že jsem prokázala, že jsem odvážná a nebojím se zpotit (...) Takže tak to bylo. Samozřejmě mi to neřekli, ale tohle mi umožnilo dostat Gohonzon. Dostala jsem ho to odpoledne. Byla to velká změna. Když jsem se vrátila do Prahy, už jsem to nikdy nevzdala. Praktikovala jsem pravidelně a cítila jsem se opravdu dobře. Moc mi to v životě pomohlo.

Pro zastánce kritické sociologie by toto byl příklad narativu mocenského souboje *par excellence*. Nerovnoměrné mocenské vztahy, kontrola nad distribucí, usilování o vlastnictví *Gohonzonu* vystupují jako zásadní témata příběhu. Mocenské vztahy a dominance, přestože nejsou ústředním tématem jeho vědeckého programu, měly by podle Latoura (2005) být diskutovány a analyzovány jako něco, čeho je dosaženo skrze spojení s heterogenními elementy. Bez ohledu na to, z jakých ontologických sfér přicházejí, je rozličným hybridním entitám připsána moc přimět někoho něco dělat, když se stanou součástí aktér-sítě, a jsou mobilizované se záměrem naplnit své závazky. Tímto způsobem je možné poskytnout jemnější analýzu toho, jací prostředníci byli v procesu zapojení, aby přiměli konat ostatní. Celé spektrum aktérů bylo aktivováno na Leticii cestě za *Gohonzonem*: japonská SGI, členové SGI ve Francii, přítelkyně, která ji doprovázela při výstupu na horu, japonský člen SGI, kterého žádala o *Gohonzon*, její nemoc, kterou nakonec překonala.

Byl to *Gohonzon*, který přiměl Leticii praktikovat pravidelně a vážně. Podle ANT by měl být japonský člen, který rozhodoval o udělení *Gohonzonu* Leticii, chápán jako jiná figurace stejného aktéra – japonské SGI – která nakonec povolila Leticii vzít si *Gohonzon* do Československa. Navíc to byla kooperace Leticie a hory Fudži, která byla odpovědná za změnu v jejím životě a rozhodnutí o udělení *Gohonzonu*. Byl to právě výstup na tuto uctívanou horu, jenž vyjevil Leticiiin charakter. Hybridní spojení hory Fudži a Leticie vlastně proměnilo mocenský program v její prospěch. Obdržení *Gohonzonu* je prezentováno jako významný milník v jejím životě – praktikování se stalo stabilní součástí jejího života, které mu přidává na kvalitě. *Gohonzon* má roli pomocníka, díky němuž se Leticie cítí dobře. Stal se stabilizátorem krizí v jejím životě.

Stejně tak potvrdil a stabilizoval její přináležitost ke komunitě. *Gohonzon* je předmětem, který, jak se zdá, stejně jako praxe čantování *daimoku*, ustavuje komunitu – propojuje jedince s novým kolektivem. Jeho vlastnění není jen znakem členství, ale také ustavuje povinnost pravidelné praxe o samotě i s komunitou. Snažila jsem se lépe porozumět vztahu mezi členstvím v SGI a obdržáním posvátného svitku, které jak se zdálo, není automatické, ačkoliv jsem se často setkala s tvrzením, že každý člen má *Gohonzon*. Opravdu má každý člen vlastní *Gohonzon*, jak uvádí textuální materiály SGI a jak slyším od jejích členů? Čím byla tedy Leticie v období, kdy již praktikovala, ale vlastní svitek ještě neměla? Existují situace, kdy vlastník *Gohonzonu* není členem SGI? Udílení *Gohonzonu* novým členům se často odehrává na výročních setkáních a jedná se, jak naznačil příběh Leticie o liminární události v životě jedince, ale také o významnou událost oslavovanou v rámci skupiny. Když jsem se doptávala Miko, manželky vedoucího SGI-ČR, na podmínky, odpověděla:

Aby člověk dostal *Gohonzon*, musí ho chtít na celý život. Nejen to zkusit. Musí chtít pokračovat celý život a pravidelně dělat gongjó. A chodit na mítinky, protože dostat *Gohonzon* a praktikovat o samotě dlouho nevydrží (...) Vedoucí s nimi o tom musí mluvit, jestli to opravdu chtějí a budou pokračovat. Musí chodit na mítinky.

Získání svitku je prezentováno jako závazek praktikování Ničirenova buddhismu po zbytek života. Tento závazek Miko spojila s pravidelnou účastí na kolektivních setkáních SGI. Je to prakticky zodpovědnost jednotlivých vedoucích, že jedinec, který obdrží svitek, tento závazek bude dodržovat. Dále mě informovala, že vedoucí žádá o *Gohonzon* pro nového člena v hlavním sídle SGI v Japonsku. Z Japonska pak nový *Gohonzon* putuje do některého z

větších evropských center, které ho dále distribuují vedoucím SGI v České republice. Ti ho následně oficiálně udělují jednotlivým novým členům SGI-ČR.

Udělování *Gohonzonu* v rámci SGI-CŘ je významnou událostí, která se často odehrává v rámci výročních mítinků za přítomnosti desítek členů, vedoucích české komunity a také zahraničních hostů. Důraz na setrvání v komunitě po udělení svitku je klíčový, jak ukazují také rozhovory vedené s jednotlivými členy. Distribuce *Gohonzonů* v dnešní České republice má svou historii, která začíná cestou prvního *Gohonzonu* určeného pro kolektivní praktikování do Československa v 80. letech. Miko ho měla přivést s sebou, když se přistěhovala do Československa poté, co potkala Borise, současného vedoucího SGI-ČR, při jeho návštěvě Japonska. Při našem rozhovoru si vybavila situaci těsně po jejím přistěhování:

Miko: Chtěla jsem, aby se tu lidi naučili něco o buddhismu, ale neuměla jsem mluvit. Ale říkala jsem si, že přijde den, kdy se Češi dozví, jak buddhismus pomáhá v životě.

Já: Bylo to kvůli jazyku?

Miko: A taky říkali, že komunismus nedovoluje propagovat náboženství (...) Četla jsem informace; dostala jsem jen brožurku o zemi od české ambasády. Nevadilo jim náboženství, ale nesmělo se propagovat. Protože jsem si s sebou musela vzít *Gohonzon*, musela jsem se dozvědět, jestli mi ho dovolí. To bylo důležité.

Já: Nebyl to problém?

Miko: Ne, nebyl, ale když jsem cestovala do Ruska, otevřeli mi kufr, mluvili spolu a mluvili rusky. Ale v Československu vůbec. Nechtěli mi kontrolovat věci. Náboženství bylo dovoleno. Nesmělo se propagovat.

Cesta, kterou Miko napříč státy podnikla, byla současně cestou *Gohonzonu*. V její výpovědi byl buddhismus propojený s náboženstvím, byl chápán jako náboženství. Způsob, jakým komunismus zasahoval, implikuje na kontrole založený vztah k náboženství včetně buddhismu. Na druhou stranu ti, kteří kontrolovali zavazadla v Rusku a Československu, představují různé figurace stejného aktéra – komunistického režimu. Ačkoliv Miko upozornila, že praktikování nebylo zakázáno, výpovědi dokládají, jak jsem ukázala v kapitolách o *daimoku*, že i způsoby kolektivní praxe byly přizpůsobovány tehdejší situaci. Šíření a propagace Ničirenova buddhismu je jednou z klíčových aktivit členů, a restrikce ve smyslu jeho distribuce ostatním lidem je významným zásahem do jeho fungování a naplnění úkolů, které členové mají. *Gohonzon* byl tedy přivezen, byla ustavena kolektivní praxe, *Mystický zákon* tedy našel skrze *Gohonzon* a *daimoku* své nové působiště, ale do 90. let

byl udržován pouze v rámci malé skupiny. Komunismus tedy, ačkoliv je prezentován jako aktér, který umožnil praktikování, praktikování ve smyslu, v jakém je prezentován SGI všechny požadované dimenze praxe Ničirenova buddhismu neumožňoval a ani *Gohonzon* nebyl dále distribuován.

Tehdy malá komunita sdílela *Gohonzon*, ale i dnes je rámci některých domácností sdílení svitku realitou. To je případ také Patricka a jeho bratra, a proto jsem se Patricka ptala, jak SGI ví, že je člověk členem, když nemá svůj vlastní *Gohonzon*.

Patrick: To, že jsi člen, znamená, že máš *Gohonzon*. Ale můžeš být člen a ještě nemít *Gohonzon*, protože jsi teprve požádal. Ale když požádáš, tak dostaneš. Když začneš ten buddhismus praktikovat, hned víš, že ten *Gohonzon* potřebuješ. A když říkám automaticky, myslím tím, že je to normálně jenom proces. Staneš se členem a začneš mít potřebu. Víš, že je to důležitý, abys měla *Gohonzon*. Ale můžeš být členem a nemít *Gohonzon*.

Já: A jak se teda staneš tím členem?

Patrick: Když chceš být buddhistou. Nebo jednodušeji: když chceš být member Soka Gakkai.

Já: Co to znamená teda?

Patrick: No, být člen to znamená se k tomu hlásit.

Já: Jak se k tomu hlásit?

Patrick: Musíš najít organizaci. Tady je organizace. Když zadáš do internetu Soka Gakkai-Česká republika, tak dostaneš webové stránky s kontaktem na Soka Gakkai. Tak tam pak můžeš zavolat, setkat se, můžeš tam přijít a promluvit si. Říct: „Chtěla bych být členka Soka Gakkai.“ No, a pak se staneš členkou. Začneš normálně chodit na ty mítinky. Naučíš se, jací mají být členi Soka Gakkai a chodíš na ty akce, co pořádají.

Patrick nejdříve popisuje členství ve vztahu k *Gohonzonu* jako jednoduchý kód – mít *Gohonzon* znamená být členem. V následující větě ovšem funkci tohoto kódu relativizuje, tím, že poukazuje na situaci, kdy tento kód není platný. Dále toto zpochybnění jeho platnosti stabilizuje vysvětlením, že se jedná pouze o přechodné stádium a že existuje automatické pravidlo „požádáš-dostaneš.“ Nicméně, jak jsme se dozvěděli od Miko, toto udělení není automatické a obnáší aktivní zapojení několika dalších aktérů (lokálního vedoucího, japonského vedení SGI). Tím je vyzdvížena procesualnost celého děje, jehož úspěšné dokonání zahrnuje nejen přítomnost, ale také podporu/souhlas dalších aktérů, kteří mají v hierarchii organizace rozhodující pozice, autoritu. Pro jedince je rozhodující aktivní praktikování, které má podmiňovat pocit potřeby *Gohonzonu*. Výpovědi členů ukazují, že v povzbuzení této potřeby hraje významnou roli pravidelné setkávání se s dalšími členy SGI.

Ze závěru prvního Patrickova odstavce vyplývá, že členem se člověk stane již před tím, než *Gohonzon* obdrží, a to pouze na základě praktikování. Členství tedy není podmíněno vlastnictvím *Gohonzonu*, ale praktikováním, které dále vyvolává potřebu mít *Gohonzon*. Patrick popisuje touhu být členem SGI jako podmínku stání se členem. Být členem znamená prohlašovat sám sebe za člena. Nicméně, jak se ukázalo, nestačí pouze rozhodnutí jedince. Členství je podmíněno docházením do lokální organizace SGI, aktivní účastí jedince na jejích kolektivních aktivitách, ale také adaptací/reprodukováním modelových rysů členů. Patrickova odpověď na to, co tyto dvě aktivity obnášejí, zněla následovně:

Ber to jako úplně jinou organizaci než ty, který jsi znala. Tam se nenutí nikdo. Členi jsou dobrovolní. Jenom jsou tam pravidla, jako v každé společnosti, jsou tam minimální pravidla, který člověk musí respektovat. Ten member, ten člen Sôka Gakkai... Neznamená to, že dopředu přijdou a řeknou: „U nás je zakázáno tohle, tohle, tohle.“ Ne. Oni se soustředí na to, co chápeme jako život. Například zabít člověka je špatně, ale to platí pro všechny. A to dávám jenom jako příklad. Nejsou věci, na který vám tam řeknou, že tohle, tohle, tohle tady neexistuje, to se dělá jenom tam. Rozumíš, je to úplně něco jiného. Tvoje povinnost je člověk. Všechno se točí okolo člověka. On má hlavní odpovědnost za život. A umí dělat rozdíly mezi tím, co je špatný a co je dobrý. To všechno se naučíš časem – záleží, jak často chodíš na mítinky, jak často čteš o Sôka Gakkai. Nebude to trvat dlouho, než to pochopíš, co je to Sôka Gakkai. Proč tam jedu, co tam jedu dělat, a co je dobrý a co je špatný.

SGI je v Patrickově výpovědi znovu charakterizována jako organizace, která se ovšem od všech ostatních má odlišovat dobrovolností v otázce členství. Členy SGI má určovat dodržování pravidel stanovených organizací. Patrick dal důraz na to, že tato pravidla nejsou nastavena negativně – tedy zákazy – ale pozitivně, zájmem o člověka. Tento zájem spočívá v převzetí osobní odpovědnosti za život a rozvinutí schopnosti rozlišovat mezi dobrem a zlem. Toto Patrick chápe jako proces učení, který jedinec aktivuje skrze účast na kolektivních setkáních a studiem literatury. Organizace SGI figuruje na jedné straně jako místo, kde se tento proces odehrává, a na straně druhé jako aktant, skrze nějž se člověk učí správným hodnotám.

Propojování jedince s komunitou skrze *Gohonzon* SGI má svá lokální specifika, která byla zviditelněna také v příběhu, který na jednom z mítinků sdílela Florencia, studentka univerzity v Hradci Králové, pocházející s Brazílie. Florencia byla členkou již rok, když jsme se setkaly a já si spolu se skupinkou 12 dalších přítomných v bytě jedné členky SGI vyslechla její vyprávění:

Poprvé jsem se setkala s SGI skrze mého dobrého přítele Mária, který je dnes regionálním vedoucím divize mladých mužů. Mário prezentoval na semináři o nevládních organizacích a mírových projektech.

Byla jsem velmi zvědavá, jak může nevládní organizace pracující pro mír být zároveň náboženskou organizací.

Tato zvědavost mě dovedla k účasti na dvou setkáních, po kterých jsem hned obdržela Gohonzon. V mé komunitě věříme, že když bych se já – dlouhodobý člen - při praktikování necítila příjemně bez vlastního Gohonzonu, proč by to měl takto dělat nový člen? Věříme, že se všichni učíme skrze víru a praxi.

Florenca viděla velký rozdíl v přístupu k udělení *Gohonzonu* novým členům v komunitě v Brazílii, se kterou se v textu ztotožnila, a udělením *Gohonzonu* v České republice. Dle jejího popisu je členem jedinec již před tím, než obdrží svitek a zároveň upozorňuje v imperativu, že by tento proces neměl trvat dlouho, neboť praktikování bez *Gohonzonu* není příjemné. Tento imperativ je vložen do úst její brazilské komunity, v níž víra a praxe s *Gohonzonem* umožňuje kvalitnější proces realizování Ničirenova buddhismu. Florenca nazřela rozdíly ve strategiích zprostředkovávání *Gohonzonu* mezi jednotlivými národními komunitami. Lokální strategie SGI-ČR u ní budila rozpaky, jelikož nebyla v souladu s postupy k její komunitě. Praktikování jedince bez *Gohonzonu* je v každém případě krajním řešením a dočasnou situací také v české SGI. Udělením *Gohonzonu* jedinec dostává stabilnější místo v nové komunitě, jedincovi se dostává nového místa na tomto světě a zároveň se mu otevírá možnost jeho provázání se světem buddhovství, které podléhá nehmatatelnému Mystickému zákonu tohoto vesmíru. Také má díky *Gohonzonu* možnost pořádat kolektivní setkání s dalšími členy v místě svého bydliště – svitek umožňuje, aby došlo k soustředění komunit v nových prostorách každodenního života členů. Tato místa se tak stávají v době konání mítinků dočasnými centry kolektivní praxe – dočasné kolektivní materializaci Mystického zákona v tělech členů způsobem čantování *daimoku* před jeho již stabilně ztělesněnou formou – svitkem.

Co *Gohonzon* jednou spojí *kósen rufu* nerozdělí

Spojování lidí s lidmi, věcmi, místy a hodnotami je jednou ze základních funkcí svitku. Udělení *Gohonzonu* vytváří závazek vůči komunitě a jejímu světovému poslání *Lidské revoluce*. Agenda SGI zaměřená na dosažení světového míru je založena na proměně jednotlivce skrze čantování *daimoku*, ale také tzv. propagování (Ničirenova buddhismu). Praxe Ničirenova buddhismu vytváří cestu proměny jednotlivce a zároveň anticipuje změnu ostatních, společnosti a celého světa.

V souvislosti s touto proměnou je na mítincích často zmiňován koncept *kósen rufu* odkazující nejčastěji k procesu usilování o „světový mír skrze individuální

šťestí“ (*Kosen-rufu*, 2003). Toto usilování spočívá právě v čantování *daimoku* před *Gohonzonem* a učení této praxe ostatní lidi. Při našem soukromém rozhovoru Ladislav přečetl pasáž z novoročního proslovu prezidenta Daiskai Ikedy:

Nebyli jsme do tohoto světa zrození, abychom trpěli a byl nuzní (“to je významný rozdíl oproti katolickému učení”), ale abychom byli šťastní a zakoušeli hlubokou radost. Neměli bychom nikdy dovolit, aby nás neštěstí a utrpení přemohlo. To je to nejdůležitější poselství Buddha. V Soka Gakkai se vzájemně povzbuzujeme a podporujeme ve víře. Zároveň podáváme pomocnou ruku ostatním, aby mohli naplnit jejich životy nadějí a radostí a zakončit ho absolutním vítězstvím. To je srdcem našeho velkolepého hnutí za *kosen rufu*.

Utrpení, které představuje hlavní téma buddhistické filozofie života, není v buddhismu SGI eliminováno, ale jak uvádí pasáž shora, je konfrontováno s radostným smyslem lidského života. Aktivní povzbuzování k adaptaci tohoto pohledu na život, které obnáší především sdílení osobních zkušeností s čantováním, je pro úspěch SGI zásadní, jelikož je součástí samotného *kosen rufu*. Sdílení zkušeností s praktikováním v rámci komunity je klíčové pro její rozvoj – zkušenosti zcelují kolektivní víru. V druhé instanci *kosen rufu* překonává hranice komunity a hledá spojení s ostatními. Kolektiv členů SGI v tomto kroku nabývá podoby pomocníka, jehož posláním je zvítězit. *Kosen rufu* je tedy vyličeeno jako zápas dobra se zlem (naděje a radosti proti bezmoci a utrpení), které je zakončeno výhrou SGI. SGI je pomocnou rukou ztracených lidí, kteří nepraktikují Ničirenův buddhismus. Metafora srdce našla místo také v Ladislavově výkladu, když *kosen rufu* popsal jako „propagaci od srdce k srdci“, čímž klade důraz na šíření Ničirenova buddhismu na bázi ustavování intimního duchovního vztahu mezi jednotlivci.

Kosen rufu je zdůrazňováno jako náplň činnosti jednotlivců, ale i celé organizace. Vystupuje jako pojítko mezi jednotlivými elementy účastnicími se na šíření Ničirenova buddhismu. Je společným cílem, ke kterému členové mají směřovat, a zároveň produkuje lepidlo v podobě úkolu sdílení zkušeností s čantováním v rámci komunity. Co se stane, když toto posláním člen přestane naplňovat? V průběhu výzkumu jsem se seznámila s případem, kdy člen obdržel *Gohonzon*, čímž se zavázal účasti na společných aktivitách SGI-ČR. Následně se ovšem přestal účastnit. Patrick, o jehož případu je řeč, se ovšem neodklonil od Ničirenova buddhismu a vytrval v praxi čantování a učení praxe ostatní. Nicméně, přestal se účastnit kolektivních setkání české komunity. *Kosen rufu* nabylo v rozhovoru s ním překvapivé podoby.

Patrick: My máme cíl.

Já: A jaké je ten cíl? Je teda jinej než těch co praktikujou v organizaci?

Patrick: Máme stejnej cíl.

Já: My dva?

Patrick: No, taky. Ty nemůžeš mít stejnej cíl jako já?

Já: Já nevim, proto se ptám, jaké máš cíl.

Patrick: Náš cíl je *kósen rufu*. Málokdo v organizaci ví, že cíl je *kósen rufu*. Málo kdo ve skupině, v organizaci, ví, že cíl jeho života je *kósen rufu*. Málokdo. Ale způsob, jakým se dělá *kósen rufu* není vždycky stejný, jako se dělá v Japonsku, v Kongu nebo v Česku. Cíl buddhismu není udělat vždycky nového buddhistu. Ale cíl je pomáhat lidem, aby poznali, že štěstí je u nich. Najít tu cestu. To je cesta, kterou já používám.

Já: Soka Gakkai se prezentuje jako globální organizace jeden z těch cílů je stát se světoobčanem. Ale zároveň člověk spadá pod nějakou národní organizaci. V tom je trošku rozpor ne?

Patrick: Tak k tomu bych chtěl říct jednu věc. Jak se propaguje buddhismus v Africe, nebo v Kongu je rozdílný než to, jak se propaguje buddhismus v Japonsku, v Čechách, ve Francii, v Itálii. Ta propagace buddhismu záleží na jedné věci: kde. Víš, když mluvíš o buddhismu v Japonsku, Japonsko, to je orientální země. Už tu představu o buddhismu nějakou mají. Oni to mají. Když mluvíš o buddhismu, tak je to jiný koncept, už dopředu, v Asii než tady v Evropě. Když mluvíš o buddhismu v Asii, je to jiný, než když mluvíš o buddhismu v Čechách, i když jsou země Evropy, kde už jsou hodně otevřené těm různým náboženstvím. A tady byl úplně jiný systém, politicky a tak dále. Ten buddhismus potkává nějaký bariéry. V Africe ten buddhismus je věc, která není daleko. Ten koncept se adaptuje daleko líp než možná všude jinde na světě. Protože Afričani jsou puritáni, jsou naturální věřící. Naturální věřící jsou Afričani. Takže když jsi schopn jim vysvětlit, že ta cesta je dobrá cesta, začne jeden člen, druhý, a za pár měsíc máš tisíc. To je úplně jiná věc než určitě všude jinde.

Patrick s bratrem obdrželi *Gohonzon* v SGI-ČR, na společné mítinky SGI-ČR nicméně nedocházejí, ale podle jejich slov, oba dále praktikují a jelikož často cestují do zahraničí, na svých cestách navštěvují zahraniční SGI centra. Mluvili jsme o jeho situaci v České republice a Patrick proto odlišil „nás“, jakožto sebe a bratra, přičemž specifický znak této skupiny je správné *kósen rufu*. Ačkoliv v celkovém náhledu by měl být cíl členů organizace sdílený všemi, dle Patricka právě v tomto tkví nesoulad, který je odstředil od SGI-ČR. Když v úryvku mluví o organizaci, má na mysli její českou část, vůči které se vyhraňuje. Uskutečňování *kósen rufu* přímo souvisí s nacházením štěstí jedinců – s takovou praxí se Patrick ztotožnil. Naopak se vyhranil proti pouhému získávání nových členů, které tak nepřímou připsal jako kritizovanou aktivitu SGI-ČR.

Patrickova výpověď načrtává diverzitu sociálních praxí skrývajících se v konceptu *kósen rufu*. *Kósen rufu* může odkazovat k různým aktivitám člena: konvertování nových členů, nacházení štěstí v životě ostatních jedinců. Patrick o druhé zmíněné poloze hovoří jako o „cestě, kterou používá.“ *Kósen rufu* je tedy nástrojem jeho činnosti a zároveň dlouhodobým procesem. Dále upozorňuje na různorodé podoby *kósen rufu* v závislosti na zemi, kde jej člen vykonává a rozvádí důvody, proč se *kósen rufu* v různých zemích liší. Úspěšné šíření Ničirenova buddhismu má stěžejní důležitost – je závazkem každého nového člena, který obdrží *Gohonzon*. Patrick ale při své mezinárodní zkušenosti vnímá, že samotný koncept buddhismu má v různých částech světa jinou konotaci a také historii, tudíž předpoklad úspěšnosti rozšíření Ničirenova buddhismu se v různých částech světa liší. V jeho mapě světa, kde právě buddhismus představuje klíčový fenomén utvářející hranice mezi jeho jednotlivými částmi, Patrick rozlišil mezi Asií, kde jako příklad uvedl Japonsko, odkud Ničirenův buddhismus pochází, a zeměmi evropskými, kde buddhismus obecně nemá tak dlouhou tradici. Asijské země označil jako orientální, kde je buddhismus už delší dobu přítomný a zažitý. Na rozdíl od těchto zemí většina zemí Evropy není dle Patricka otevřená náboženství obecně, a tedy ani buddhismu. Mezi takové země pak má patřit také Česká republika. Důvod této uzavřenosti má být zcela jiný systém, včetně toho politického. Dle Patricka je Česká republika specifickým případem, kde buddhismus naráží na překážky, které vyplývají z hluboce zakořeněné skepse Čechů vůči náboženství obecně.

Zcela jiným případem je pak podle Patricka Afrika, o které když mluví, nerozlišuje mezi jednotlivými státy. Afričané mají mít přirozenou inklinaci k náboženství, a tedy také k buddhismu mají potenciálně blíže. Ačkoliv se Patrick v předchozí části vyhraňoval proti konverzi jakožto hlavnímu cíli šíření buddhismu, v této části Patrick zdůrazňuje, že šíření buddhismu v Africe je snazší, neboť lze snadněji a v krátkém čase získat velké množství nových členů. Buddhismus označil jako věc, která je blízká přirozenosti Afričanů. Afrika jako celek je vykreslena jako prostředí ideální pro šíření Ničirenova buddhismu, a to za jediné podmínky, že existuje mediátor, který tamějším lidem vysvětlí, o co se jedná. Pouze tento akt člena SGI má zaručit úspěšnou konverzi nových členů.

Patrickova výpověď artikuluje rozdílné predispozice míst vůči šíření Ničirenova buddhismu. Tyto predispozice se týkají stávající lokální konceptualizace buddhismu na různých místech světa. Patrick vytvořil mapu *kósen rufu*, kde hlavním územním celkem měly být jednotlivé země, kterým ovšem nadřadil větší celky, jimž přidělil vlastnosti určující vhodnost pro šíření buddhismu. Ačkoliv *kósen rufu* pro Patricka nemělo nedůležitější náplň

v získávání nových členů, v druhé části výňatku z našeho rozhovoru hovoří zejména právě o této poloze. Stejně tak, jak je tomu v mnoha oficiálních textech a jak je u ostatních členů běžné, také Patrick pracuje s představou buddhismu jakožto součástí jiného většího celku: náboženství. Tento fakt také významným způsobem určil, jak hodnotil a predikoval úspěšné ujetí se Ničirenova buddhismu v rámci jednotlivých územních celků, které ve své výpovědi formoval.

Čeští členové SGI-ČR mi sdělovali, že pro ně toto označení Ničirenova buddhismu bylo překážkou, kterou museli překonat. Při mé návštěvě hlavního centra SGI v Tokiu mi jedna z vedoucích řekla: „V každé zemi volíme jiný způsob, jak Ničirenův buddhismus propagovat a v každé zemi je podle potřeb vztah SGI ke státu jiný.“ Strategie *kósen rufu*, a tedy také proces udělování *Gohonzonu* novým členům, má, jak dokládají zmíněné příklady, svá lokální specifika. Ta nejsou dána pouze rozhodnutím vedení SGI v Tokiu, nýbrž, jak dokládá případ Patricka, jeho bratra a také Florencie, jsou aktivně formovány také rozhodnutím jednotlivých členů, kteří tyto rozdílnosti vnímají a na jejich základě se rozhodují, do jaké lokální komunity chtějí patřit. Jejich sounáležitost vždy neodpovídá místu/zemi, ve které právě žijí. *Gohonzon* tedy významně dotváří jejich členskou identitu a je součástí *kósen rufu*, propojuje je s lokální komunitou, ale zároveň může působit i jako prvek, skrze nějž se jedinec vůči lokální komunitě vymezuje a který mu umožňuje spojit se s komunitou v jiných zemích.

V této kapitole jsem se věnovala posvátnému svitku jakožto aktérovi způsobující změny v životech členů SGI. Ukázalo se, že *Gohonzon* je také součástí širší sítě aktérů, jejichž polohu lze zmapovat. Pojetí *Gohonzonu* jakožto prvku, který je součástí společenství dalších nestabilních prvků, umožňuje nahlédnout proces, skrze nějž dochází k distribuci moci/zdroje. Jelikož příběh Leticie také dokládá, že udělení *Gohonzonu* není automatické, zabývala jsem se dále otázkou vztahu mezi aktem udělení svitku a členstvím, jenž byl do té doby prezentován jako vzájemně podmíněný. Přítomnost nebo absence svitku v životě člena je problematizována v mnoha výpovědích členů. Mít svitek a být členem spolu souvisí, ovšem ne nepodmíněně. Patrickova výpověď odkazuje na často přítomný kód – „požádáš-dostaneš“, ovšem také díky postřehům Florencie se ukazuje, že platnost tohoto kódu je v praxi SGI lehce zpochybnitelná, relativizovatelná, tedy závisí na mnoha dalších instancích. Udělení *Gohonzonu* se ukazuje být podmíněno schopností jednice aktivovat spojení s dalšími významnými aktéry, jako byla v případě Leticie hora Fudži, v rozhovoru s Miko přesvědčení vedoucích, praktikování a chození na mítinky, a v Patrickově odpovědi vůle

praktikovat, chodit na mítinky a adaptovat hodnoty ostatních členů. Členství jedince je tak podmíněno udělením *Gohonzonu* a jeho následným vlastněním, přičemž oba stavy mají procesuální charakter, v rámci něhož dochází k aktivaci nových spojení. Charakter a hustota těchto spojení se ovšem případ od případu liší, což v extrémní poloze dokládá příběh Florencie. *Gohonzon*, který je chápán jako předmět úcty, neboť je vtělením Mystického zákona, disponuje mocí. Ta jez tohoto pohledu distribuována mezi další aktéry, bez jejichž participace tato moc oslabuje/zaniká. Jistá relativizace důležitosti vlastnění *Gohonzonu*, ke které dochází v Patrickově výpovědi, je charakterizována jako pouze dočasná záležitost – může se stát, že člen na chvíli nemá *Gohonzon*, ale jedná se pouze o přechodné období. Florencie dokonce po vzoru své komunity v Brazílii pokládá za nevhodné, když komunita s udělením svitku otálela.

Jak naznačila Miko, udělení svitku pak znamená závazek, za jehož plnění nese odpovědnost jak nový člen, tak lokální vedoucí. Přijetí *Gohonzonu* je podmíněno účastí na kolektivních aktivitách SGI, která ovšem nelze předvídat ani zaručit. Na případu Patricka jsem ilustrovala akt přijetí *Gohonzonu* jako součást širší strategie šíření Ničirenova buddhismu nazvané *kósen rufu* a artikulovala jsem kontroverze v jeho případě vystupující. Ačkoliv se odloučil od členů SGI v Česku, dostal *Gohonzon*, který umístil do svého domova a stále u něj se svým bratrem, kterého považuje za součást vlastní komunity, praktikuje. Zároveň vlastní *omamori Gohonzon*, se kterým cestuje a také navštěvuje zahraniční centra SGI. Ačkoliv tedy není aktivní součástí SGI-ČR, která mu *Gohonzon* zprostředkovala, je stále členem nadnárodní komunity SGI a *Gohonzon* mu umožňuje začleňovat se do skupin nacházejících se mimo Česko.

Gohonzon vytváří kontinuitu mezi časy dávno minulými, dneškem a budoucností. Propojuje trvalé duchovní časy s každodenností a běžným životem členů. Propojuje jedince navzájem a utváří kolektivy, propojuje lidské prostory s mimo-lidskými, duchovní prostory s materiálními, umožňuje také přechod mezi geografickými prostory, jejichž obraz také možno skrze něj vykreslovat. Dle Daisaku Ikedy měl Džósei Toda pronést, že přijetí *Gohonzonu* zajistí život plný požehnání a úspěchu, „[p]okud ovšem Gohonzon odmítnete, falešná svoboda a tma vás čekají“ (1972, s. 180). Pokud již *Gohonzon* jedinec obdržel, zavazuje se se k němu modlit, neboť, dle Džóseie Tody, bez něj bude bezmocný“ (Ikeda, 1972, s. 182). Přijetí nebo nepřijetí *Gohonzonu* jedincem je procesem, který je nejen podmíněn náklonností dalších aktérů, ale jeho úspěšnost má mít zásadní vliv na kvalitu života jedince, potažmo všech dalších lidí. Kolektivní praktikování s *Gohonzonem* a propagování

této praxe mimo komunitu je závazkem inherentně souvisejícím s přijetím svitku a procesem, který podmiňuje možnost proměňovat životní podmínky jedince. *Gohonzon* má být předmětem, který má moc proměňovat vnitřní stav člověka i jeho vnější prostředí, ovšem tato moc není nikterak samozřejmou a není zřejmé, jak má ke změnám docházet. V následující části se podíváme právě na tento problém.

Diskurzivní stabilita: ' *Gohonzon* jako zrcadlo'

Gohonzon je ústředním předmětem úcty a nástrojem ke zprostředkování Světa Buddha. Svitek v různých modech v praxi Ničirenova buddhismu zaujímá důležité místo. Otázka po tom, co je vlastně *Gohonzon*, jak funguje a kde je jeho místo, je mezi členy častým tématem. V předchozí kapitole jsem demonstrovala, v jakých instancích je svitek aktérem a prostředníkem, jakým způsobem spojuje duchovní a fyzické časy a místa. Nyní zaostříme pozornost na proces proměny jedince, na *Lidskou revoluci*, která je cílem praktikování, a na funkci *Gohonzonu* v něm. Co se děje, když jedinec čantuje před svitkem?

Členka SGI žijící v Anglii a věnující se profesně antropologii, Ellen, mi při našem náhodném setkání na akademické konferenci prozradila, že při diskuzi o *Gohonzonu* v rámci SGI, neexistuje konsensus o tom, co vlastně *Gohonzon* je. Oficiální dokumenty a členi SGI na vedoucích pozicích se při konfrontaci s otázkou pravosti kopií uchylují k definování *Gohonzonu* jakožto materiálního předmětu. Dle Ellen se toto téma neustále diskutuje, nicméně zřejmě nejčastěji je *Gohonzon* interpretován jako zrcadlo. Taková interpretace nejenže nabízí metaforu zaměřující se na funkci svitku, ale také přesouvá jeho funkční podstatu jakožto fyzického předmětu na člověka před něj usedajícího. Metafora zrcadla je významným způsobem přítomna v osobních narativech členů, a také v oficiálních materiálech SGI. Webová stránka www.sgi.org v části věnované *Gohonzonu* jako nástroji umožňující sledovat mysl shrnuje toto následovně:

Ničirenovým příspěvkem bylo ustavení čistého zrcadla, *Gohonzonu*, který dokonale odráží stav buddhovství inherentní životu a který by tak mohl umožnit všem lidem, bez ohledu na podmínky a schopnosti, vykreslit a projevit tuto buddhovskou přirozenost. (*The Gohonzon – Observing the Mind.*, n.d.)

Ničiren měl být tím, kdo jako první *Gohonzon* odhalil. Psal o *Gohonzonu* jako o dříve neznámé velké mandale, nástroji sloužícímu k rozvinutí potenciálu člověka. V uvedené citaci *Gohonzon* vystupuje jakožto aktér, který ukazuje a pomáhá aktivovat přirozenost člověka. Je materiálním předmětem, který je tedy na jedné straně jedinci vnější, ovšem na straně druhé

je propojen s pravou podstatou lidství, jenž je totožná s buddhovskou přirozeností – je zrcadlem pomáhajícím všem lidem. Kniha *Buddha ve tvém zrcadle*, jež mi s nadšením doporučila a darovala Nina na jednom z mítinků, svým názvem upozorňuje na důležitost funkce, kterou svitek plní – odráží čistou přirozenost člověka v té nejvyšší kvalitě. V podkapitole „Změňte svou karmu“ (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 44–47) čtenář nalezne návod, jak skrze praxi Ničirenova buddhismu nejprve vidět a následně proměnit stav věcí a vlastní předurčenost:

Když pak odříkáváme Nam-mjóhó-rengé-kjó, začneme vrhat světlo na záporné stránky naší karmy – zřetelně vidíme své nedostatky – a tak můžeme učinit kroky k proměně sebe sama a svého osudu. Aby nastínil tento proces nahlížení sebe sama, použil Ničiren metaforu zrcadla. (s. 46)

Díky efektu zrcadla aktivujícím se při čantování *daimoku* oproti *Gohonzonu* lze harmonizovat vlastní minulé činy s Mystickým zákonem. Tento proces je popsán jako zápas světla Mystického zákona s tmou nastřádané špatné karmy uvnitř jedince. V kapitole „Já a okolí“ a podkapitole „Cíl dosažení buddhovství“ se dostává popisu nejzazšího cíle praktikování jedince, ke kterému efekt *Gohonzonu* jakožto zrcadla má vést:

Všichni jsme přeci Buddhové, ne? Avšak sám fakt, že buddhovskou přirozenost máme inherentně v sobě, neznamená, že jsme skutečně Buddhové. K této buddhovské přirozenosti procitneme pouze tehdy, když naše subjektivní poznání zcela splyne s objektivní realitou. Aby toto poznání zpřístupnil všem, Ničiren ztělesnil své vlastní osvícení v předmětu uctívání nazvaném *Gohonzon*... (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 64)

Každý člověk sice disponuje neprojeveným buddhovským potenciálem, ovšem Ničiren byl tím, který ho dokázal realizovat. Tato realizace má být vědomým procesem, učením se, poznáváním neměnné skutečnosti, Mystického zákona. Toto poznání Ničiren zprostředkoval k náhledu všem dalším lidem právě ve formě *Gohonzonu*. Když díky praxi čantování před svitkem dostává jedinec možnost poznat vlastní nedostatky, a ty také pomocí a vedením *Gohonzonu* napravit. V této logice představuje vystavování se svitku vlastně nahlížení Mystického zákona, a spolu s verbální produkcí *daimoku* má způsobovat proměny směrem k dokonalému odrážení se *Gohonzonu* v jedinci samotném.

Vnitřní *Gohonzon* aneb ‘Důvěřuj *Gohonzonu* v sobě’

Ačkoliv *Gohonzon* zůstává ústředním předmětem úcty a nástrojem ke zprostředkování Světa Buddhy, jak jsem uvedla, jednou ze strategií, jak zachovat přenos prospěchů získaných prostřednictvím kontaktu se Světem Buddhy, je jisté upozadění role svitku v tomto procesu. Při našich rozhovorech mě mnozí členi ujišťovali, že i bez *Gohonzonu* „má čantování vliv.“

Existují tedy situace, ve kterých je *Gohonzon* jakožto ztělesnění *daimoku* a mediátor Mystického zákona ve formě posvátného svitku, odebrána důležitost. *Gošó* analyzované v jedné z předchozích kapitol, dokonce uvádí, že hledat *Gohonzon* vně sebe sama je omyl (*The Real Aspect of the Gohonzon*, n.d.) „Nikdy nehledejte *Gohonzon* mimo sebe sama. *Gohonzon* existuje pouze uvnitř smrtelného těla nás obyčejných lidí, kteří přijmou Lotosovou sútru a čantují *Nam mjóhó renga kjó*.“ *Gohonzon* je v této pasáži, jejíž autorství je připsáno Ničirenu Daišóninovi, umístěn do fyzického těla člověka. Prostor je tímto rozdělen na lidskému tělu vnější a vnitřní, přičemž *Gohonzon* je součástí vnitřního prostoru. Zároveň pasáž jasně říká, že re-aktualizace, zpřítomnění, *Gohonzonu* v lidském těle je podmíněna aktem přijetí *Lotosové sútry* a praktikováním recitace *daimoku*. Důležitost *Gohonzonu* jakožto předmětu úcty a prostředníka na cestě k nejvyšším životním stavům je relativizována a zdůrazněná je praxe čantování *daimoku*. Zmíněné *gošó* v tomto smyslu upozorňuje, že (*The Real Aspect of the Gohonzon*, n.d.): „Nejdůležitější je, že čantováním *Nam mjóhó renga kjó* samotným, můžete dosáhnout buddhovství. Nepochybně to bude záviset na síle vaší víry. Mít víru je základ buddhismu.“ V další části je právě aktu čantování udělen primariát na cestě do Světa Buddhy. Ačkoliv předchozí věta říká, že pro dosažení buddhovství stačí recitovat *daimoku*, v následující větě je na úroveň aktu čantování postavena víra, která se dokonce stává základem buddhismu. Cesta k buddhovství tedy obnáší přítomnost neoddělitelné dvojice praxe čantování a víra. Ničiren v *gošó* upřesňuje, že víra v dokonalé učení je vírou probuzenou skrze doktrínu, a ta se má stát základem praxe. V této pasáži *gošó*, oproti jiným úryvkům, dochází k přesunutí veškeré důležitosti na vnitřní *Gohonzon* a čantování, čímž je posvátný svitek zcela upozaděn.

V SGI komentáři připojenému k Ničirenovu textu se uvádí, že Ničiren chtěl upozornit na to, že *Gohonzon* je vtělením „pravého vzezření všech fenoménů,“ a zároveň prohlásil: „nikdy nehledejte *Gohonzon* mimo sebe sama.“ Právě tato pasáž *gošó* se tedy zdá být zdrojem, ze kterého členi SGI vychází, když odkazují na vnitřní *Gohonzon*. Ničiren má dále upozorňovat, že „víra je zdaleka nejdůležitějším prvkem při projevování ‘*Gohonzonu*’ v životě jedince“ (*The Real Aspect of the Gohonzon*, n.d.). *Gohonzon* má tedy být předmětem, který v sobě ztělesňuje vše vyjevené, ovšem zároveň má být k nalezení uvnitř každého jedince a pouze tam ho mají členové hledat. Při tomto hledání mají užívat víru – víra se tedy stává aktérem a život člověka je prostředník, skrze nějž se *Gohonzon* projevuje. V poslední větě je *Gohonzon* dán do uvozovek, čímž je právě

potlačen jeho význam jakožto předmětu, a naopak je nepřímým zdůrazněn jakožto vnitřní stav člověka, jehož aktivací se promění jeho život.

Relativizace důležitosti papírového svitku a vyzdvižení role vnitřního *Gohonzonu* funguje také jako jedno z řešení, kterým SGI reaguje na kritiku ohledně pravosti kopií jejich svitků z řad Ničiren šóšu. O důležitosti reflexivní vzájemnosti vznikající mezi člověkem a svitkem se dozvíme také v Ikedově knize *The Human revolution*, kde je zmínka o Todově „blaženém společenství s Dai-Gohonzonem“ (Ikeda, 1972, s. 106). Na rozdíl od Ničiren šóšu, kde je nejvíce důrazu dááno na duchovní sílu *Dai-Gohonzonu* a kde jsou jeho přepisy prováděny vysokými kněžími, v SGI je po rozchodu s Ničiren šóšu zdůrazňováno, že „Gohonzon je v každém člověku“. Jedná se o strategii stabilizace významné aktér-sítě, jejíž existence byla ohrožena narušením věrohodnosti/pravosti/moci svitků šířených SGI. V jednom z rozhovorů dokonce Ladislav pronesl, že „všechny Gohonzony jsou stejné“, čímž zcela snížil důležitost procesu kopírování nových svitků a jejich specifické genealogie. Tato a jí podobné strategie jdou ruku v ruce s logikou přenesení stěžejní důležitosti na *Gohonzon* vnitřní.

SGI se často musela a musí potýkat s kritickou situací, ve které dochází ke zpochybnění moci ústředního aktanta *Gohonzonu*. Tu to situaci řeší 1) připojením alternativního materiálního zdroje – Ničikanovy kopie *Gohonzonu*, nebo 2) re-konceptualizací *Gohonzonu* jakožto zrcadla, jenž odráží vnitřní *Gohonzon* inherentí každému jednotlivci. Jak je pro ANT typické, v momentě, kdy jsme přesunuli pozornost k tématu exkomunikace, tedy kritickému momentu destabilizace klíčové aktér-sítě, jejíž součástí je *Gohonzon*, ten se zviditelnil jako komplexní a dynamicky se rozvíjející síť složená z lidí (např. vysoký kněz Ničiren šóšu, prezident Daisaku Ikeda) a také ne-lidí (např. svitek, matrice, Taisekidži). Při částečném kolapsu sítě byl jeden element nahrazen druhým. Ztráta spojení s *Dai-Gohonzonem* si vyžádala vytvoření alternativní genealogie svitků; došlo k připojení Ničikanova *Gohonzonu* jakožto nového zdroje kopií posvátného svitku a zároveň k celkové relativizaci přímé příbuzenské linie mezi svitky získávanými členy SGI. V rámci tohoto procesu se proměnila role ale také umístění ústředního aktanta a do popředí dostal vnitřní *Gohonzon*, jimž má disponovat každý jedinec nehledě na přítomnost předmětu, svitku.

Dynamika vnitřní-vnější a problém subjektivního a objektivního

Umístění *Gohonzonu* dovnitř těla jedince není neobvyklé. „Gohonzon je v každém člověku,“ řekl Ladislav, když jsme diskutovali o funkci a místě posvátného svitku v životě členů SGI. Buddhovství má být v každém člověku, a tedy, pokud je *Gohonzon* jen jinou figurací buddhovství, musí být *Gohonzon* v každém člověku. Také ve sbírce zkušeností členů SGI-ČR autorka příběhu nazvaném „Cesta ke štěstí“ Yorida (n.d. b) píše: „Důvěřuj Gohonzonu v sobě. Tak jak jsi, jsi Buddha!“ Při mapování světa lokalizují členové SGI *Gohonzon* jako vnitřní součást člověka, tak jako lidskému tělu vnější fyzický předmět. Lze tedy rozlišit vnější materiální *Gohonzon* ve formě svitku a vnitřní nemateriální *Gohonzon*, který je imanentní všem lidem, tedy na rozdíl od svitku nepatří exkluzivně vyznavačům Ničirenova buddhismu. Tuto dvojakost *Gohonzonu* se mi v našem snažil přiblížit Patrick, člen, který praktikuje už více jak 20 let a do České republiky se přistěhoval po roce 1991.

Patrick: Ten Gohonzon to je věc. Je to dost hluboký. Gohonzon to je mandala. Jak vypadá, to víš. Na jednu stranu je to papír a na druhou stranu to je věc, kterou člověk nosí v sobě. To znamená, že člověk má ten Gohonzon uvnitř. A dostaneme to, abychom s tím začali praktikovat. Já když říkám, že mám ten Gohonzon, tak to cítím v sobě, jo? Když říkám, že mám v sobě ten Gohonzon, to je vnitřní věc.

Já: Ale ty ho máš i na tom papíře.

Patrick: Ano. Tak když jsem ti dával příklad tu růži. Když mluvím o růži, tak máš představu. Když položím růži tady na stůl, tak to ucítíš, uvidíš to. A když koukáš, konečně vidíš. Ale to je jenom... Já bych ti jenom chtěl říct, aby to bylo jednodušší. Protože ten buddhismus, to je jednoduchý život. To se dá říct v jedné větě, aby to pochopil i člověk, který nikdy nebyl ve škole: když děláš něco dobrého, tak to bude mít dobrý efekt, a když děláš něco špatného, tak to bude mít špatný efekt. I když nikdy nechodil do školy a nikdy nečetl žádnou knížku o buddhismu. A ten Gohonzon, ten máme, protože ta mandala, to je věc, kterou lidi, jako člověk, když to máš naproti sobě a praktikuješ, dělá jenom ten člověk, jak se říká ten connection mezi tím člověkem a tím papírem. Mezi tím co má vevnitř. To znamená, že se vzbudí reflexe mezi tím, co dělá a tím Gohonzonem.

Gohonzon Patrick označil čtyřmi různými pojmy: věc, mandala, papír a věc existující uvnitř člověka. *Gohonzon* pak lokalizoval do dvou míst zároveň – vně a uvnitř člověka. Vnitřní *Gohonzon* každý člověk nosí v sobě, kdežto ten vnější je mu dán v procesu stávání se členem. Vnitřní *Gohonzon* v sobě Patrick cítí, a s tím vnějším, tedy oproti němu, má praktikovat. Jak zdůvodňuje fakt, že má kromě toho vnitřního *Gohonzonu* také papír s posvátnou mandalou? Patrick započal analogií s růží, skrze kterou poukázal na přítomnost představy věci v mysli lidí a zároveň na smyslové vjemy, které s přítomností věci souvisí. Je

to analogie odkazující k fenomenologickému vysvětlení důvodu dvojice vnitřní-vnější *Gohonzon*. Jak tato dvojice funguje, vysvětluje odkazem na jádro buddhismu, tedy nauku o příčině a následku. Ačkoliv vnitřní *Gohonzon* v člověku „dřímá“ i bez přítomnosti vnějšího, spojením se s fyzickou podobou svitku je uveden do chodu základní princip světa – kauzalita. Papírový svitek, jelikož funguje jako zrcadlo, umožní člověku reflexi jeho činů vůči svitku, a tedy vznikne možnost porovnání mezi tím, jak věci jsou a jak mají být. To je fáze nastolující možnost uvedení života jedince do souladu s Mystickým zákonem. Ačkoliv tedy vnitřním *Gohonzonem* disponují všichni, pouze členi, kteří vlastní papírový svitek s mandalou mohou dosáhnout spojení, v rámci něhož je Svět Buddha vyjevený v podobě svitku aktivován a odrážen do prostoru vnitřního *Gohonzonu* v člověku. Tento proces, dynamický vztah mezi vnitřním a vnějším *Gohonzonem*, je v knize *Buddha ve tvém zrcadle* popsán následovně:

V buddhismu člověk nikdy nemůže být oddělen od moudrosti Boží, neboť nejvyšší moudrost již existuje v srdci každého. Skrze buddhistickou praxi se tuto součást univerzální životní síly, (*sic!*) existující prapůvodně a věčně v našem nitru – tedy to, čemu říkáme buddhovství – snažíme vyvolat a projevit ji tak, že se staneme Buddhou. Buddhisté si uvědomují, že v jejich nejhlubším nitru existuje věčný zákon, který prostupuje vesmír a individuální lidskou bytost. Jejich cílem je prožít každíčký den v souladu s tímto zákonem. (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 27)

SGI nemá problém s identifikací Ničirenova buddhismu jako náboženstvím. Toto sebeoznačení organizaci mimo jiné dovoluje srovnávat se například s křesťanstvím, čehož její členové často využívají. V uvedeném úryvku je Ničirenův buddhismus označen jednoduše jako buddhismus, čímž je naznačeno, že je tím správným reprezentantem různých buddhistických směrů a škol. Mystický zákon je nahrazen pojmem moudrost Boží, čím se na jedné straně zdůrazňuje, co bylo již dříve diskutováno, že spojování jedince s ním je procesem poznávání skutečnosti. Na straně druhé je to zřetelná analogie, respektive přejímání křesťanského pojmosloví za účelem přiblížit poselství textu západnímu čtenáři. Mystický zákon zde figuruje v novém diskurzu. S další větou nabývá abstraktnější formu „univerzální životní síly“, jejíž původ je lokalizován do nitra, konkrétně srdce, člověka. Dále vystupuje jako buddhovství a věčný zákon prostupující celý vesmír a člověka. První věta úryvku naznačuje, že pokud je člověk buddhistou, tedy praktikuje čantování oproti svitku, je s Mystickým zákonem zcela a stále propojen – mikrokosmos a makrokosmos jsou jedním, procesualita každodenního lidského života je harmonizovaná s neměnností vesmírného zákona.

Propojenost života člověka s vesmírem skrze puls Mystického zákona není nikterak samozřejmá a představuje složitý úkol, jehož cíl má každý člen skrze praxi postupně naplňovat. Stejně jako existuje vnitřní a vnější *Gohonzon*, lze ve světotvorných aktivitách SGI, například dle následující citace z knihy *Buddha ve tvém zrcadle*, rozdělit na vnitřní a vnější svět. Toto dělení vzniká ve vztahu k člověku.

Takzvaným vnějším světem se vine bezpočet neviditelných nitek, jimiž je jedinec svázán s makrokosmem (...) Podle životní filozofie hlášané Šákjamunim, Tien-tiaem a zdokonalené Ničirenem v Japonsku třináctého století, prostředí a okolnosti každého člověka ve skutečnosti zrcadlí jeho vnitřní život. (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 54)

To, co je člověku vnější, je pak v tom největším měřítku makrokosmem, nebo pak ve vztahu k životu člověka na Zemi prostředím či okolnostmi. Následující citace osvětluje stěžejní hranici mezi těmito dvěma světy, pokožku těla, které jsou v zásadě propojené, ovšem je potřeba je s pomocí praxe nastavit do harmonického souladu.

V praxi většinou považujeme svou pokožku za hranici mezi svým tělem a vnějším světem. Máme za to, že vzájemné působení těchto dvou od sebe oddělených oblastí se omezuje na požívání, dýchání a na příležitostné bolístky způsobené realitou. Podle buddhistické filozofie je však náš život nerozlučnou součástí našeho fyzického okolí, hluboce propojen s životy ostatních lidí i s vesmírnou životní energií. (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 53)

Akt jedení, dýchání či malá narušení této hranice mají být lidmi běžně považovány za prostředníky vnějšího světa podávající informaci nejen o tom, že jsme součástí něčeho většího, co nás přesahuje. Zkušeností tohoto typu nám také dávají vědět, že jsme od vnějšího světa odděleni. Nicméně toto běžné vnímání a pojetí světa narušuje buddhistická filozofie, v jejíž koncepci je dán důraz na vazby, které má lidský život každého jednotlivce, se vším, co ho obklopuje. Pokud by SGI zůstala pouze u zvýrazňování spojnic, znamenalo by to, že jedinec prakticky zůstává oddělen od zbytku světa. Nicméně ve svých koncepcích jde SGI ještě dál: „I když vnitřní svět jedince a vnější svět se zdají oddělené, ve skutečnosti to nejsou světy dva, nýbrž jeden – nejsou jen těsně provázané a vzájemně závislé, ale jsou neoddělitelné“ (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 57). Touto větou se radikalizuje podání nauky Ničirenova buddhismu jakožto dávající důraz na vazby mezi lidmi a lidmi a věcmi. Jednotlivé části světa nejsou jen propojené „neviditelnými nitkami“, ale jsou v zásadě neoddělitelné – jejich oddělenost je jen iluzorní. Tuto iluzi má člověk možnost odstranit praktikováním Ničirenova buddhismu. Nejde tedy o poznání objektivní pravdy, která je člověku vnější, ale o uvědomění si jednoty sebe sama se vším.

Cílem buddhistické praxe není „porozumět“ pravdě coby objektu mimo nás, nýbrž s pravdou splynout v jedno. V buddhistické terminologii se tomu říká splynutí vnější skutečnosti neboli objektu poznání neboli subjektu. Jak jsme ukázali, tradiční buddhistická meditace má za cíl překonat bariéru dělící subjekt od objektu a dosáhnout dokonalou jednotu individuálního já a vnější reality. (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 63–64)

Mystický zákon je kosmickou energií (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 59), která prochází vším, je neviditelným nemateriálním pojítkem všech a všeho. Dle Ničirenova buddhismu lze slovně toto pojítko vyjádřit jako *Nam mjóhó renge kjó* a při jeho recitaci dochází k aktivaci těchto vazeb díky rozpulsování vesmírného rytmu v těle jedince. Místo *Gohonzonu* v tomto procesu popisuje kniha *Buddha ve tvém zrcadle*:

Dnes Gohonzon odpovídá objektu a naše praktikování subjektu neboli subjektivnímu poznání. Když odříkáváme *Nam-mjóhó-renge-kjó* před Gohonzonem (*sic!*) dichotomie objektu a subjektu se rozplyne, což nám umožňuje splynout s makrokosmem. V té chvíli projevujeme stav buddhovství (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 64).

Spojení člověka s *daimoku* skrze vokální praxi a sezení před svítkem má vést ke splynutí jedince s jeho okolím, a to jak ve formě nejbližší rodiny, společnosti, ve které žije a celého vesmíru. Štěstí jedince se totiž dle přesvědčení SGI šíří do okolí a společnosti, v níž jedinec žije (srov. Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 49). Tímto je ospravedlněno nejzazší poslání SGI přesahující proměnu jedince – celosvětové šíření Ničirenova buddhismu. V celkovém náhledu Ikedova kniha *The Human Revolution* (1972) vykresluje tuto cestu praktikujícího člena jako cestu bódhisattvy z cílem vykonat záchranu misi této Země a lidstva právě skrze čantování před *Gohonzonem*. Dosažení stavu budhistattvovství je hlavním cílem mahájánového buddhismu obecně. Boddhisattva se jakožto probuzená bytost zavazuje napomáhat ostatním lidem na cestě od utrpení k probuzení. V SGI je Ničirenův buddhismus považovaný za jediný pravý buddhismus, a tedy exkluzivně jeho propagací se má zajistit štěstí jednotlivých lidských bytostí a zároveň světový mír. *Gohonzon* a *daimoku* jsou členy SGI na této misi záchranu světa využívány jako prostředníci k dosažení štěstí a míru všech lidí na celé planetě.

V tomto procesu je *Gohonzon* možné identifikovat v různých modech existence, v rámci nichž je také jeho pozice proměnlivá. Především je materiálním projevem *daimoku*, a jako takový zprostředkovává Mystický zákon. V některých momentech je zprostředkovatelem, v jiných je aktivním činitelem způsobujícím proměnu člověka a lidstva. Na webových stránkách www.sokaspirit.com SGI vystupuje jako aktér jednající v zájmu vysvobození lidí od utrpení, přičemž víra v *Gohonzon* je hlavním prostředníkem v tomto

procesu: „Sóka Gakkai na sebe vzala těžký úkol šíření víry v Gohonzon mezi lidmi, aby je zachránila z hlubin utrpení a neštěstí“ (FAQ, n.d.). Nejedná se tedy o úkol spočívající na bedrech jednotlivých členů, ale je kolektivním cílem organizace.

V této kapitole jsem se věnovala problému vnitřního *Gohonzonu*, respektive dynamiky mezi vnitřním a vnějším. *Gohonzon* je v diskurzivních praktikách členů SGI i textuálních materiálech organizace konceptualizován jako materiální předmět ve formě svitku. V diverzitě jeho pojetí nabývá jisté diskurzivní stability, když je o něm hovořeno jako o zrcadle – jako o předmětu, který má moc ukazovat pravý karmický stav člověka, ale také mu pomoci na cestě za buddhovstvím. Jinými slovy, v jeho přítomnosti a při praxi čantování dochází ke korekci následků minulých činů mající dopad na současný stav člověka. Tím *Gohonzon* v součinnosti s jedincem a *daimoku* formuje budoucí stav jedince v souladu s prouděním Mystického zákona. V souvislosti s tímto procesem se do popředí dostává tzv. vnitřní *Gohonzon*, spočívající uvnitř těla jedince. Vnitřní *Gohonzon* se v jiných figuracích objevuje také jako buddhovství. Je imanentně přítomný uvnitř člověka ožívá s čantováním oproti svitku, kdy jedinec dává proudění Mystického zákona prostor ve svém těle, čímž se buddhovství re-aktivizuje. Příležitostně, a dle mého názoru také vlivem kritiky, které SGI musí čelit ve vztahu k pravosti kopií svitku, dochází také k upozadění důležitosti svitku jako takového. Původ této myšlenky je SGI sledován až k Ničirenovi a jednomu z jeho *gošó*, krátkých studijních textů, se kterými pracují také členy SGI-ČR. Skrze pravidelné spojování se s *Gohonzonem* má jedinec otvírat vyšší formu vědění v sobě a tím má dosáhnout toho, že svou vlastní kůži přestane vnímat jako hranici svého těla oddělující ho od okolí, které nabývá různých forem od rodiny přes přírodu až po vesmír – jeho tělo vibruje v rytmu Mystického zákona (Hochswender, Martin, & Morino, 2017, s. 59).

Myslet SGI skrze *Gohonzon*

Na prahu mého vstupu do prostředí SGI stál dotaz člena, jestli praktikuji. To, o čem členové běžně hovořili jako o praktikování, bylo jednou z černých skříněk, kterou jsem otevřela a její obsah zkoumala. Ptala jsem se, co obnáší a k čemu vede praktikování Ničirenova buddhismu v organizaci. Společné recitování fráze *Nam mjóhó renga kjó* před svitkem nazývaným *Gohonzon* pro mě bylo prvním přímým setkáním s praxí Ničirenova buddhismu, který zároveň zůstal tím nejviditelnějším, nejspecifičtějším a nejvýznamnějším. Výzkum, který jsem podnikla, mi měl pomoci zodpovědět otázky na to, co se během recitování před svitkem děje a k čemu slouží.

Zjistila jsem, že to, co členové označují jako praktikování, má mnohem komplexnější charakter a zahrnuje v zásadě tři hlavní aktivity: recitace fráze *Nam mjóhó reŋge kjó*, studium Ničirenových textů a úkol šířit buddhistickou perspektivu. Každá z těchto aktivit má ovšem nejen proměňovat praktikujícího jedince, ale zároveň ho propojovat s ostatními. Těmito způsoby má docházet nejen k proměně jedince, ale také k ostatních lidí a kolektivů, potažmo situací, ve kterých se nachází. Proměna jedince a jeho okolí představují hlavní cíle, ke kterým praktikování má směřovat. O jakou proměnu se jedná, proč je potřeba propojit se s okolím, co je tímto okolím, a také co má být touto spojnicí mezi ním a praktikujícím jedincem – to byly další otázky, které vedly mé kroky za poznáním.

Klíčovým pojmem postihujícím proměnu jakožto cíl praktikování Ničirena buddhismu v SGI je *Lidská revoluce*. Praktikováním se dosahuje *Lidské revoluce* nejen v jedinci, ale také v prostředí jedinci vnějším, pod nímž se nejčastěji myslí rodina, přátelé, národ a celosvětová společnost – lidstvo. Jedná se o proměnu radikální, která má ve výsledku zajistit zvrácení osudu, přežití a prospěch lidstva. Spojení se s ostatními, tedy také těmi, kteří Ničirenův buddhismus aktivně nepraktikují, je jednou z klíčových aktivit členů. Má k němu docházet třemi způsoby, které lze schematicky znázornit následovně: 1) jedinec – *daimoku* – ostatní, 2) jedinec – Ničirenovy texty – ostatní, 3) jedinec – buddhistická perspektiva – ostatní. Tyto aktivity nazývané v praxi *kósen rufu*, tedy šíření buddhismu Ničirena Daišónina, mají vést k velké *Lidské revoluci*, za jejíž uskutečnění nesou praktikující odpovědnost. Prostředníky pomáhající praktikujícím na cestě k ostatním jsou *daimoku*, Ničirenovy texty a buddhistická perspektiva. Čím přesně je *Lidská revoluce*, jak se projevuje její uskutečňování a proč je praktikování Ničirena buddhismu cestou, která k ní má vést, na to jsem se musela podívat v mnohem menším rozlišení.

Otevírání černých skříněk pokračovalo sledováním aktérů, účastněním se jejich aktivit, diskutováním s nimi a studiem textových a video materiálů. Můj mikrovhled do chaosu, jak jsem proces zkoumání nazvala, získaný díky pohybu mezi praktikujícími a přístupem k materiálům, s nimiž pracovali, mi umožnil poznávat jejich pojetí světa a heuristiku, s jakou přistupují k řešení problémů především pomocí základní rituální praxe čantování *daimoku* před *Gohonzonem*. Zjistila jsem, že fráze *daimoku* a uctívání svitek jsou dvěma stěžejními prvky buddhismu Ničirena Daišónina, jenž jsou zároveň dvěma mody existence nejvyššího principu vládnoucího životu, světu a vesmíru – dvěma mody Mystického zákona. Dále jsem se soustředila právě na *daimoku* a *Gohonzon*, tedy na materiální a nemateriální

mody Mystického zákona, a jejich místo ve světě SGI a v životech praktikujících. Dívala jsem se na ně jako na shluky různorodých prvků, aktér-sítě. Skrze ně, vzhled do jejich vnitřních struktur, vazeb na další prvky a jejich proměny, jsem mohla nahlédnout způsoby vyjednávání povah a řešení kontroverzí, kterých se staly součástí. *Gohonzon*, který by byl v běžné modernistické perspektivě pojímaný jako statický materiální předmět, se tak mohl ukázat jako dynamická aktér-sít', jež podléhá významným proměnám a jehož prvky jsou střídavě zachytitelné. Jak v materiální, tak v nemateriální poloze. Ukázala jsem svitek nejen jako artefakt, ale jako výsledek vyjednávání zúčastněných aktérů, který se v čase a prostoru proměňuje, a jehož hranice a lokalizace není nikterak danou a samozřejmou. Jednotlivé procesy vyjednávání jsem popisovala jako události, při kterých se střetávaly materiální a nemateriální obrazy (tj. ikonoklaš), přičemž nebylo vždy zřejmé, jaká byla přesná role jednajícího aktéra, ani to, zda se jedná o konstruktivní či destruktivní čin (srov. Latour, 2001, s. 8). Jinými slovy, sledovala jsem jednotlivé události skrze *Gohonzon*, faktuš *par excellence*.

Lidská revoluce a jiné nejistoty

Následování cest *daimoku* a *Gohonzonu* vedlo k odpovědím na otázky týkající se čtyř sociologický nejistot: povahy skupiny, povahy jednání, povahy objektů a povahy faktů (Latour, 2005, s. 21–121). Také nutnost zodpovídat otázku po tom, jestli praktikuji, mi způsobovala neustálé morální dilema, se kterým jsem se potýkala během výzkumu, v některých situacích mě zamezilo přístup na speciální studijní mítink a proměňovalo způsob, jakým mě ostatní praktikující vnímali (jako potenciálního člena či badatelku, která rozšíří zprávu o existenci SGI v České republice či české větvi SGI v zahraničí). Ale nejen to. Tato otázka a neustálá konfrontace s ní mi umožnila vědomě se soustředit na klíčovou oblast s touto otázkou přímo související – jak rozlišit mezi členem a nečlenem organizace. Jinými slovy, jedním z mých úkolů bylo zabývat se povahou skupiny, kterou zkoumám, tím, jakým způsobem vznikají základní sociální agregáty, a to především s přihlédnutím k tzv. performativním definicím, které jsou utvářeny v procesu vyjednávání povahy této skupiny zúčastněnými aktéry (srov. Latour, 2005, s. 34).

Jak je zřejmé již z názvu organizace, SGI sebe sama prezentuje primárně jako mezinárodní společnost. Mezinárodnost organizace spočívá v jejím organizačním uzpůsobení; hnutí působí ve 192 zemích světa, v rámci nichž existují vedením organizace uznané národní větve, z nichž každá má svou vedoucí osobnost. Zároveň každá národní komunita organizačně spadá pod vyšší celek, větší uzemní celek, v případě SGI-ČR se jedná

o oblast slučující střední a východní Evropu, jejíž správou je pověřena další osoba. Vedoucí osoby se setkávají na pravidelných mítincích, kde řeší organizační záležitosti a strategie propagace Ničirenova buddhismu – *kósen rufu* – v rámci daných správních území. Hlavní organizační ústředí SGI se nachází v japonském Tokiju a v Japonsku žije také většina z celkového počtu členů. Ambicí organizace je založit SGI komunity ve všech zemích světa; tématu šíření Ničirenova buddhismu napříč národními celky je v organizaci věnován významný prostor. O důležitosti *kósen rufu*, které lze v rámci SGI chápat doslova jako záchrannou misi, svědčí zejména literární produkce Daisaku Ikedy, jejímž hlavním reprezentantem v tomto směru je sbírka knih *The New Human Revolution* popisující pronikání SGI do jednotlivých zemí a návštěvy Ikedy s tímto procesem spojené. Má zkušenost z komunit - především v Česku a Rakousku - dokládá, že tématu *kósen rufu* je věnována velká pozornost i při národních a lokálních setkáních.

Česko, respektive tehdejší Československo, se stalo jednou ze zemí, jejíž hranice Ničirenův buddhismus překročil a v níž se usídlil. Tento proces jsem sledovala také jako cestu *Gohonzonu*. Má práce mimo jiné ukazuje, že stejně tak, jako se měnil politický režim a hranice státu, měnil se způsob existence Ničirenova buddhismu. Neméně podstatný je rovněž fakt, že se v průběhu mého výzkumu a vlivem mého působení v komunitě proměňoval také způsob utváření narace o lokálním *kósen rufu*. Na počátku mého výzkumu se o předrevoluční přítomnosti praktikujících mluvilo jen okrajově. Když jsem započala svůj výzkum v archivech a podnikala rozhovory s nejstaršími členy v Česku, národní komunita vytvořila narativ lokální historie *kósen rufu* spadající až do 60. let k návštěvě Daisaku Ikedy v Českoslovenku. Rozhovory a má přítomnost na společných setkáních mi pomohly rekonstruovat, jakými způsoby se měnil status komunity ve vztahu ke státu v průběhu posledních třiceti let – od několikačlenné skupinky neoficiálně praktikujících sledovaných StB v období tzv. normalizace v Československu, přes komunitu několika desítek praktikujících, která neproказuje žádný kolektivní vztah ke státu a je zcela neznámá dalším buddhistickým skupinám v Česku, až po SGI-ČR vystupující jako zisková organizace. Tou se SGI-ČR stala v roce 2017, aby mohla například vydávat knihy jako je *Buddha ve tvém zrcadle* (2017).

Nutno poznamenat, že můj výzkum také ovlivňoval stav věcí. V jeho průběhu jsem publikovala a diskutovala své poznatky na akademické půdě, a tak seznamovala s existencí SGI v Česku své kolegy a inspirovala ke studiu studenty; v rámci mých výzkumných aktivit jsem SGI diskutovala také s dalšími buddhisty z jiných buddhistických škol, kteří takto získali

povědomí o lokální existenci organizace. Členové SGI-ČR navíc nebyly pouhým zdrojem informací, ale také s nimi jsem diskutovala jejich situaci, včetně absence oficiálního statusu skupiny a vazeb na další komunity – informovala jsem o podmínkách, které musí církve a náboženské organizace splnit, pokud chtějí být státem registrované a diskutovala možné výhody a nevýhody, které plynou z registrace či nabytí jiných možných statusů. I přesto, že se česká větev SGI ukazovala být vůči jiným kolektivům neviditelná, což se v průběhu mého výzkumu a pod jeho vlivem také postupně částečně mění, její oficiální vznik v rámci světových struktur SGI se pojí s rokem 1992. To byl pro členy SGI-ČR důležitý milník, který si připomínali a kterým odkazovali na nadnárodní identitu jejich organizace.

Tento odkaz byl důležitý také pro mě jakožto badatelku. Na rozdíl od jiných zemí Evropy, kde jsou komunity SGI již poměrně dobře zmapované, česká větev byla až do mého vstupu společenskovedním výzkumem zcela nepoznamenána. Většina autorů se zabývá SGI na úrovni národních komunit (př. Fowler & Fowler, 2008; Hammond & Machacek, 2004), ovšem má cesta byla od počátku silně ovlivněná svým vlastním mezinárodním působením, stejně tak jako mezinárodní povahou, vývojem organizace a životy jednotlivých členů. Následovat aktéry by zkrátka nebylo možné, aniž bych překročila hranice státu a opominula tak multinárodní charakter organizace, spolu s explicitním důrazem na celosvětové poselství a koncepci *kósen rufu* a *Lidské revoluce*. Příběhy jednotlivých členů hranice různých států překračovaly, a to nejen proto, že členové sami z jiných zemí pocházeli, občasně se do nich vraceli, či se pravidelně stěhovali, a to v některých případech i z důvodů šíření Ničirenova buddhismu. Také sdružování praktikujících se nekoná pouze na úrovni lokálních skupin a národní komunity. Praktikující jsou podporováni k účasti na nadnárodních setkáních například ve francouzském SGI centru v Trets. Zároveň i menší mítinky členů SGI-ČR jsou navštěvovány zahraničními hosty, kteří sdílí svůj příběh a zážitky dokládající fungování praxe Ničirenova buddhismu a motivují ostatní členy v jeho šíření. Je běžnou praxí členů, že se v případě přestěhování do jiného státu dočasně sloučí s lokální komunitou a členové mezi sebou udržují kontakt bez ohledu na to, ve kterém státě žijí. Když jsem navštívila centrum SGI v New York City a oznámila, že jsem z České republiky, moje průvodkyně na to odvětila: „Á, z České republiky, tam se odsud přestěhovala Kamila, znáte ji, tu zpěvačku?“ Tak jako například japonská členka žijící již léta v Aberdeenu udržuje pravidelný kontakt se členy SGI v Japonsku, také mnozí další členové udržují stálé nadnárodní vztahy s ostatními členy. Například Keiko udržuje kontakt se svou rodinou v Japonsku, která je také součástí organizace a také například Bedřich potvrdil, že je stále v kontaktu se svými přáteli v SGI

ve Spojených státech. Překračování státních hranic představuje součást života většiny členů, a to v krátkodobém i dlouhodobém horizontu, v podobě přestěhování se, návštěv, e-mailovou korespondenci či telefonické rozhovory. Způsob života členů, celkový charakter a poslání organizace si vyžadují transnacionální perspektivu. Má práce dokládá nutnost překročit osidla metodologického nacionalismu rámuující výzkum SGI hranicemi národních států. Způsoby existence SGI po takovém přístupu volají.

Ve světle těchto poznatků jsem nabyla názoru, že národní větve SGI by neměly být nahlíženy jednoduše jako komponenty globální buddhistické organizace ukotvené a ohraničené geografickými hranicemi státu. Rigidní příslušnost k národním větvím není běžnou žitou zkušeností podstatné části členů. Nejenže existuje podstatná část především japonských členů žijící v České republice, kteří se po ukončení dočasného pracovního poměru na území České republiky vracejí do Japonska, nebo cestují do jiné země. Dočasnou součástí SGI-ČR se stávají členové dalších rozličných národnostních příslušností, jejichž povolání, či povolání jejich partnerů, je nutí cestovat a často tak mění zemi pobytu. Dočasnou součástí národní komunity se stávají například také studenti, kteří absolvují výměnný studijní pobyt v některé z univerzit v České republice. Díky silně nadnárodní identitě organizace je možné zůstat členem SGI a zároveň se zcela distancovat od národní větve, pod kterou jako člen spadá a skrze kterou mu byl udělen *Gohonzon*, jak to dokládá příběh Patricka, který neudrzuje žádné vazby se členy SGI-ČR, ovšem dále praktikuje Ničirenův buddhismus a navštěvuje zahraniční centra.

Příběhy, jako byl ten Patrickův, mi ukazovaly způsoby konstrukce a destrukce skupiny. Latourův impetus umožnil zviditelnit rozličné kontroverze týkající se performativního vymezení skupiny. Ukazuje se, že kolektivní identifikace vznikají a zanikají jako dynamicky vyjednávané vztahy, které nejsou zdaleka vždy a pouze limitovány národně definovaným rámcem existence komunity. Členové SGI-ČR kromě afiliací k českému státu, jeho právnímu systému, českému národu a jeho religiozitě, kterou konstruují v souladu se stávajícím stereotypem odmítavého postoje k náboženství obecně, často spíše preferují identifikování se s organizací SGI jakožto nadnárodním celkem a Ničirenovým buddhismem jakožto tím správným buddhismem, v jiných situacích ustupují k uchopení Ničirenova buddhismu jakožto životní filozofie, čímž překonávají vlastní negativní vnímání náboženství a konkrétně náboženství jakožto kolektivní organizované činnosti. Ačkoliv členi SGI v Praze praktikují buddhismus již od 80. let a SGI-ČR byla v rámci struktur SGI uznána roku 1992, v rámci České republiky zůstává SGI prakticky neznámá. To je až na výjimky případ také dalších

buddhistických škol. Vztah k českému národu lze také popsat jako zdrženlivý, a to i přesto, že část komunity tvoří Češi. Možnost identifikování se s globální identitou Ničirenových buddhistů je hojně využívanou strategií.

Nejen hranice národních států a identit jsou členy často překračovány. Také sledování událostí, ve kterých byly překračovány hranice jazyka, mi pomohlo uchopit performativní rovinu sebedefinování členů a komunity. Velká setkání i malé mítinky v jednotlivých městech či městských čtvrtích probíhají v zásadě ve třech různých jazycích – češtině, angličtině a japonštině – které se mnohdy v rámci jednoho setkání prolínají stejně tak, jako národnosti a mateřské jazyky zúčastněných. Také dochází k počešťování výrazů běžně SGI užívaných. Dobrým příkladem je výraz čantování, který původně vychází z anglického slova *chanting*, jímž se označuje praxe recitování *daimoku* a dvou kapitol *Lotosové sútry*, či výraz šakubukovat pocházející z japonského *šakubuku*, kterým se označuje proces, kdy stávající členové přivádí nové členy k praxi Ničirenova buddhismu. V současné době je množství textuálních zdrojů o Ničirenově buddhismu pocházející od SGI minimální. Jak naznačuje také text disertační práce, pojmosloví Ničirenova buddhismu není v produkci SGI nikterak ustálené. Neustálenost se ovšem netýká pouze přepisů japonských či anglických výrazů, ale dotýká se dokonce i základních pojmů jako *Lidská revoluce*, jejíž vhodnost je některými českými členy zpochybňována. Vzhledem k mezinárodnímu charakteru komunity hraje významnou roli angličtina a anglicky psané textové zdroje.

Potřeba lokálně se profilovat také jazykově se projevila i tím, že komunita začala vytvářet příběh o sobě samé. V době mého výzkumu začala formovat lokální historický narativ sahající ještě před období československé normalizace. Bez ohledu na národnostní příslušnost členové strategicky propojují cíle SGI jakožto nadnárodní organizace s lokálními potřebami a vytvářejí analogie mezi japonskou a českou společností a jejich dějinami. Pro tyto účely využívají historických náboženských postav jako byl Jan Hus a Jan Ámos Komenský, o kterém se jeden japonský praktikující, který se již vrátil z Česka do Japonska, chystá napsat knihu. Na druhou stranu se lze s odkazem na české osobnosti setkat i v zahraničních centrech SGI, čehož jsem byla svědkem v SGI centru v Chicagu, ve kterém jedna z nástěnek citovala Václava Havla. V případě SGI-ČR není výběr osobností českého národa náhodný – mučednictví Jana Husa, důraz na aspekt vzdělávání přítomný v díle Jana Ámose Komenského, a jejich protestantská náboženská příslušnost jsou stěžejními prvky umožňující analogii se třemi prezidentskými osobnostmi SGI a posláním organizace. Těmito analogiemi se vedoucí SGI-ČR snaží překlenout minulost a současnost dvou národů a

spojit českou identitu s identitou organizace a její misí, a tedy také propojit prostory jednotlivých národnostních států. SGI-ČR je, jak již název napovídá, mezinárodní organizací působící ve správní jednotce českého státu. Již v samotném názvu tedy dochází k propojení mezinárodní a národní identity komunity. Toto spojení nicméně kromě „úniku“ k mezinárodní identitě v případě potřeby způsobuje také obtíže, a to především proto, že díky své lokální neukotvenosti, neexistujícímu vztahu ke státu, dalším náboženským komunitám a nízkému počtu členů organizace čítající bez mála sto členů není v oblasti získávání českých členů příliš úspěšná. Poměrnou část jejich současných členů představují dočasní imigranti, převážně Japonci, kteří se v budoucnu chystají Českou republiku opustit. V SGI-ČR je doposud pouze několik stálých členů české národnosti a situace se v průběhu let nijak zásadně neproměňuje. Otázky týkající se lokální adaptace jak v době socialismu, tak po tzv. sametové revoluci, jsou stále záležitostí disputací mezi členy SGI-ČR.

Může se zdát, že SGI-ČR nemá ambice lokálně se profilovat, nicméně opak je pravdou. Pro shrnutí, potřeba získávat české členy je na mítincích skupin často zdůrazňována a ke zdůraznění globálního profilu organizace se členi uchylují v případě, kdy jsou strategie lokální adaptace nefunkční či jim nevyhovují stávající poměry (např. postavení náboženství v České republice). Ve svých oficiálních i interních textových materiálech, technikách, které užívají při společných setkáních v *kaikanu*, i každodenních životech jednotlivých členů SGI překonává etnické, územní i jazykové hranice. Kontroverze, které při tomto počínání vznikají, jsou stabilizovány různorodými strategiemi, které, jak jsem ukázala, jsou situačně podmíněné. Příkladem strategie stabilizace vnitřní kontroverze SGI-ČR, kterou představuje fakt, že podstatnou část komunity tvoří Japonci, bylo zvolení českého vedoucího, který je nicméně ve své činnosti doprovázen svou japonskou manželkou.

V mém výzkumném počínání jsem rozmatávala uzel toho, co je nazýváno SGI-ČR a přistupovala k němu jako ke komplikovanému svazku nestabilních vazeb mezi prostorově dislokovanými aktéry. Jelikož se SGI chápe jako globální hnutí a životy členů vykazují jasně transnacionální charakteristiky, také já jsem, ať už v pomyslných cestách, na kterých mě vedli při ve svých vyprávěních, odkazech na četbu a studijních materiálech, nebo na zahraničních cestách, které jsem fyzicky podnikla, překračovala hranice jazyků i států. Způsob konceptualizace globálního jsem zkoumala především na praxi čantování před svítkem, kterou bylo možné demonstrovat nejen jako techniku „vylepšování“ vlastního života, života ostatních lidí a světa, ale také způsob překračování

hranice mezi materiálním a nemateriálním, který je chápán jako zásadní problém ve vědeckém výzkumu náboženství.

Zlepšení současné situace lidstva je klíčovým úkolem členů organizace. Dle učení SGI se lidstvo v současnosti nachází v období úpadku, který byl lidstvu osudem předurčen. SGI nicméně nabízí řešení a disponuje strategiemi, jak tento neuspokojivý stav konfrontovat a osud lidstva zvrátit. V tomto ohledu lze organizaci pojímat jako sociální hnutí, konkrétněji nové náboženské hnutí, ačkoliv se tak sama primárně neoznačuje. Celosvětový projekt nazvaný *Lidská revoluce* má začínat u proměny jedince, tedy realizace jeho plného potenciálu, čímž „jedinec napomůže dosáhnout změny osudu národa, a dále umožní změnit osud celého lidstva“ (*Human revolution*, 2005). Radikální proměna způsobená praktikováním Ničirenova buddhismu tedy má začínat u jednotlivce a postupuje kolektivy jako rodina, národ a lidstvo, přičemž tyto kolektivy jsou praktikováním členů SGI pozitivně ovlivňováni, aniž by sami nutně praktikovali. To je moment, kdy se ukazuje kauzalita způsobem, jakým je SGI představována – nejedná se pouze o vnitřní proměnu člověka, rozšíření jeho vědomí, realizace buddhovství, nýbrž praktikování jednotlivce je příčinou změn jednotlivci vnějších kolektivů a situací, ve kterých se nachází. V jednom z telefonických rozhovorů s Ladislavem v roce 2014, při kterém se ujišťoval, že praktikují čantování, zmínil, že nyní čantují, aby se situace na Ukrajině zlepšila. Čantování *daimoku* před *Gohonzonem* má mít přímý vliv na situace zdánlivě mimo dosah vlivu. Propojení *daimoku* s myšlenkou na konkrétní problém a víra v to, že čantování tento problém vyřeší, představuje základní techniku, která má ovlivňovat stav věcí. Příklad praktikující z Aberdeenu ukázal, že výsledek se někdy může jevit jako neuspokojivý, nicméně vždy se nakonec ukáže, že Mystický zákon našel to správné řešení. *Daimoku* funguje jako klíčový prostředník Mystického zákona i v oblastech mimo tělo jedince či dokonce mimo jeho nejbližší okolí. Jeho účinnost není za žádných okolností zpochybňována, naopak jsou nalézány strategie, jak vysvětlit nečekaný či neuspokojivý výsledek čantování. Zároveň dosažení pozitivních proměn jedince i jeho blízké či vzdálené okolí není jednorázovým počinem, ale vyžaduje pravidelné praktikování. *Lidská revoluce* jak uvnitř, tak vně jednotlivce není cílem, který může být jednou pro vždy dosažen, naopak je stavem nestabilním vyžadujícím kontinuální úsilí. Dělení mezi vnitřními a vnějšími prostory, nacházení hranice mezi tělem člověka a jeho vnějším prostředím, rozdílem mezi fyzickým a duševním, nepřináší jednoznačné přetrvávající odpovědi. Kosmologie SGI spíše než hranice vyzdvihuje sounáležitost a jednotu. Výzkum umožnil zviditelnit množství aktérů neustále překračující tyto hranice, aktérů, kteří

určují puls světa a doslova ho urdžují v chodu dle principu Mystického zákona. *Daimoku* a *Gohonzon* jsou těmi hlavními aktéry překračující tyto různorodé hranice, a to ve spolupráci s praktikujícími Ničirenův buddhismus. Odpovědnost za aktivní spolupráci v těchto prvky ovšem dle výkladu SGI nesou jak jednotlivci, tak celá organizace. V důsledku jejich činnosti má být zajištěn prospěch lidstva.

Když SGI tematizuje lidstvo, neodkazuje jednoduše na souhrn jednotek lidí aktuálně žijící na Zemi. SGI se často označuje jako „globálního hnutí za mír“, ovšem adjektivum „globální“ neznamena, že je organizace přítomna celosvětově ve smyslu všech zemí světa. Nicméně disponuje vizí zahrnující přestavbu světového společenského řádu, jak mimo jiné naznačila citace Ladislava, kterou jsem užila v úvodu jedné z kapitol. Vědomí světa jako celku, jednoho místa, se v případě SGI pojí s prvkem aktivismu, zdůrazňováním nutnosti do stávající situace, ve které se svět nachází, zasahovat, nastolovat nový světový řád. Zájem je přitom explicitně směřován k člověku a společnosti. Při bližším pohledu, jak se ukázalo, spíše než sledovat snahy o proměnu společnosti jako transpozice mezi nižšími a vyššími společenskými sférami, je užitečnější dívat se na spojnice konfigurující aktér-sítě, utvářející či přetrhávající svazky mezi aktanty, přibližovat a vzdalovat se pozorovanému a sledovat prostředníky propojující vzdálené prostory i časy. Uskutečňování *Lidské revoluce* má svou minulost, současnost i vizi budoucnosti. Tak je také konstruován v narativu SGI. Možnost proměnit osud lidstva je podmíněn proměnou jeho karmy, a tedy proměnou zla, které způsobilo v minulosti skrze svědomitou praxi Ničirenova buddhismu v přítomnosti. Proměna současného stavu světa ve Svět Buddhy závisí na aktivizaci celého spektra prostředníků Mystického zákona.

Ačkoliv dle logiky, se kterou SGI pracuje, praktikování členů ovlivňuje situaci ostatních lidí a lidských kolektiv, propagace Ničirenova buddhismu ve smyslu získávání nových členů je důležitým tématem. Zdá se, že i přes tuto logiku existuje pravidlo, že čím více lidí bude praktikovat, tím větší je šance na úspěch – úspěšné uskutečňování *Lidské revoluce*. SGI nepřímou rozděluje společnost na část, která praktikuje Ničirenův buddhismus a část, kde je potřeba šířit ústřední hodnoty SGI. Globální společnost lze, tak jak ji pojímá SGI a s pomocí přístupu, který razí ANT, koncipovat ne jako abstraktnější celek, ale jako kolektiv jedinců, kteří jsou vzájemně propojeni nebo naopak nepropojeni skrze praxi Ničirenova buddhismu, účastní nebo se neúčastní projektu *Lidské revoluce*. Ačkoliv SGI mluví o společnosti a lidstvu, vždy je kladen důraz na roli jedince, jeho individuální odpovědnost ve vztahu ke kvalitě vlastního života i kvality života

rozličných lidských kolektiv. Program SGI vyvažuje silný individualismus, v němž je zdůrazňována odpovědnost jedince za vlastní i kolektivní štěstí, s kolektivismem, v rámci něhož se ti, kteří praktikují Ničirenův buddhismus v SGI, oddělují od jiných kolektivů (Ničiren šóšu, katolické církve, křesťanství atp.) a zároveň nacházejí nové strategie zachování soudržnosti stávajících členů, jak jsem demonstrovala například na případu Leticie. Zároveň jsem zjistila, že ačkoliv se SGI profiluje jako organizace s exkluzivistickým členstvím, která Ničirenův buddhismus chápe jako náboženství a nadřazuje vlastní podobu buddhismu nad ostatní (srov. Reid, 1996), v SGI-ČR existují členové, pro které praktikování Ničirenova buddhismu neznamena vyloučení náboženských jiných náboženských praktik.

Pohled na skupinu jakožto soubor jednotlivců ovšem nebyl dostačující. Důležitým přínosem mého výzkumu je demonstrování toho, že pojivou silou utvářející sociální agregáty se prokazují živý i neživý, lidský i mimolidský aktéři, kteří mi při pohledu zblízka umožnili vidět „plnou nesouměřitelnost jejich vlastních světvytvářejících aktivit“ (srov. Latour, 2005, s. 24). V rámci zkoumání jednání, které vede k ustavování komunity, jsem se soustředila na *daimoku*, formulku fungující jako prostředník k šíření štěstí mezi lidmi. Čantování *daimoku* je distinktivním znakem sdíleným všemi členy SGI; *daimoku* samotné je možné chápat jako aktér-síť, ale zároveň představuje jeden ze základních prvků aktér-sítě, kterou je čantující jedinec v SGI. V případě ohrožení svazku jedinec – *daimoku* – ostatní komunita vytváří nové strategie, jak jedince ve svazku s *daimoku* udržet, a to nejen proto, aby neztratila člena komunity, ale také pro udržení svazku jedinec – *daimoku*, neboť *daimoku* představuje zdroj života. Fráze tedy není jen znakem odlišujícím Ničirenovy buddhisty od jiných buddhistických skupin, jak uvedl Ladislav. Fakt, že SGI mají k dispozici tento nástroj, který uvádějí do chodu čantováním, a že věří jeho moci, z nich dělá pravé buddhisty nastolující správný řád ve světě. Když jsem přiblížila svůj pohled k *daimoku*, jeho figurace jakožto fráze *Nam mjóhó renga kjó* ukázala klíčové aktéry a vazby ustavující kosmologii SGI – cesty, které jsou při čantování ožívány, aby zvrátily osud lidstva a nastolily Buddhův svět. Čantování *daimoku* v praxi zajišťuje proudění Mystického zákona, zdroje života, v tomto světě, respektive životech lidí v něm žijících – aktivizuje Buddhův svět, který není odděleným duchovním světem, ale je latentním životním stavem každého člověka. Taková koncepce náboženského je důležitá, neboť říká, že nic není mimo tento svět a život, mimo lidské tělo a vesmír. Jde o to, jak zjednat, zpřítomnit, dát Buddhovu světu prostor teď a tady, přičemž odpovědí je – čantovat. Při této činnosti se člověk stává 1) ztělesněním,

re-prezentací Buddhova světa
svého okolí. Revoluční charakter proměny
pouze na rozhodnutí člověka čantovat,
praktikující členové, kteří již aktivně
Mystický zákon ve světě distribuují, ale
vyvěrá také od vnímání současného stavu lidí jako nuzného.

a 2) tím, kdo mediuje Mystický zákon do
pak spočívá nejen v její rychlosti závislé
přičemž na tomto rozhodnutí se podílí již

Nejen čantování *daimoku*, ale také sdílení zkušenosti toho, že čantování funguje – obě jsou klíčovými aktivitami zajišťujícími udržení vazeb v komunitě, její rozšiřování a udržování spojení s Mystickým zákonem. Případ Patricka dokládá, že oddělení se od národně definované komunity znamená pro danou komunitu problém. Zástupci komunity neměli problém s tím, že Patrick dál vlastní *Gohonzon* jimi udělený, jako měli spíše starost, aby Patrick dále nešířil učení Ničirenova buddhismu na veřejnosti způsobem, se kterým by se neztotožňovali. Na druhé straně Patrick, měl problém právě s pojetím šíření Ničirenova buddhismu. Patrick odmítal chápat úkol šíření Ničirenova buddhismu jako získávání nových členů. Pro něj spočívalo v šíření štěstí, respektive otevírání cesty ke štěstí, mezi lidmi, kteří nepraktikovali. Patrick ani jeho bratr nepřestali čantovat *daimoku* před *Gohonzonem*, ovšem nechali zaniknout aktivní vazby na národní komunitu. Zároveň jim toto zpřetrhání vazeb nijak nebrání v navštěvování SGI center v jiných zemích, nebrání jim v tom, aby sami sebe chápali a byli chápáni jako členi SGI.

Můj vlastní problém s identitou ve vztahu k ostatním praktikujícím a Patrickův specifický případ mě donutil zamyslet se více nad otázkou členství. Základní kód, který byl od počátku explicitně přítomný v řeči a jednání zkoumaných, byl *praktikovat-nepraktikovat* Ničirenův buddhismus. Čantování *daimoku* v klasickém schéma má probíhat před uctívaným svítkem nazvaným *Gohonzon*, který je zároveň materiálním protějškem *daimoku*. Nejen čantování *daimoku* o samotě i s kolektivem podmiňuje členství v SGI. Jinými slovy, přítomnost *Gohonzonu* je součástí základní praxe čantování a nejen to. Členství každého praktikujícího v organizaci SGI je udělením svítku stvrzováno. Vztah mezi aktem udělení svítka a členstvím, který byl často prezentován jako vzájemně podmíněný, si vyžádal mou pozornost, a to také proto, že přítomnost nebo absence svítka byla problematizována v mnoha výpovědích. Mít svítek a být členem spolu souvisí, ovšem ne nepodmíněně. Patrickova výpověď odkazuje na často přítomný kód – „požádáš-dostaneš“, ovšem díky zkušenosti Leticie a postřehům Florencie se ukázalo, že platnost tohoto kódu je v praxi SGI relativizovatelná, tedy závisí na mnoha dalších instancích. Udělení *Gohonzonu* se ukazuje být podmíněno schopností jedince aktivovat spojení s dalšími významnými aktéry, jako byla

v případě Leticie hora Fudži, v rozhovoru s Miko přesvědčení vedoucích, praktikování a chození na mítinky, a v Patrickově odpovědi vůle praktikovat, chodit na mítinky a přijmout hodnoty komunitou propagované. Členství jedince se tak ukazuje být podmíněno udělením *Gohonzonu* a jeho následným vlastněním, přičemž oba stavy se ovšem ukazují mít procesuální charakter a jehož výsledky nejsou předem zaručeny, jak dokládá problematická situace Patricka. Zkušenost sdílená Florencií demonstrovala, že proces udělení svitku novému členovi se v různých zemích liší a stejně tak důvody, které k těmto rozdílům vedou. *Gohonzon*, který je chápán jako předmět úcty, neboť je vtělením Mystického zákona, disponuje mocí, jejíž distribuce je evidentně závislá také na lokálních zvyklostech a očekáváních jednotlivých vedoucích.

Častěji než přímé dotazování se na členství, ptají se samotní členi na to, jestli praktikujete. Nahlížela jsem akt praktikování Ničirenova buddhismu jakožto způsoby jednání ve smyslu, ve kterém Latour koncept jednání představil. V jeho pojetí „není vykonáváno pod plnou kontrolou vědomí“, jakožto je spíše „uzel, shluk a konglomerát mnoha překvapivých souborů činitelů, které je potřeba pomalu rozplétat“ (Latour, 2005, s. 43). Praktikování je jednání, jenž lze zkoumat nejen jakožto základní orientační, intencionální, světatvorný vědomí akt jedinců. Jedná se o složitý proces spojující jedince s dalšími jedinci a kolektivy za aktivní přítomnosti mnoha různorodých prostředníků, které lze dále rozkládat a analyzovat jako soubor nestabilních vazeb mezi živými i neživými, blízkými i vzdálenými, současnými i minulými elementy. *Daimoku* může být prostředníkem Buddhova světa, jelikož alternuje stav jedince, v němž je vtěleno; buddhovská podstata má díky němu možnost se postupně v člověku realizovat, přičemž tato realizace má jedinečnou podobu naplněného životního potenciálu daného člověka. Ale také je jeho zprostředkovatelem, neboť navozuje Buddhův svět v jeho čisté podobě v prostorech, které jsou jedinci vnější. Čantování *daimoku* má mít moc zasahovat do dění, do kauzálních procesů, ve kterých figurují přírodní živly či stroje. Čantování *daimoku* lze pokládat za jednu z klíčových částí praktikování Ničirenova buddhismu, kde dochází k materializování *daimoku* v těle jedince, tedy zpřítomnění Buddhova světa, i mimo jeho tělo. Základními komponenty tohoto procesu jsou jedinec-*daimoku*-*Gohonzon*-okolí, nicméně chapadla této aktér-sítě překračují dalece čas a prostor, ve kterém jedinec právě čantuje. Každá ze zmíněných základních složek je spletcem dalších aktér-sítí, jejíž elementy a aktivitu vazeb jsem zviditelňovala. Dokonce i jedinec, ačkoliv v pohledu SGI se jedná o klíčového aktéra, se v tomto pohledu rozpadá do (nebo naopak shlukuje z) mnoha různých prvků, a lze ho tedy nahlížet

jako aktér-sít'. Nicméně tomuto problému se budu věnovat později a v tuto chvíli ještě poznamenám, že všechny tyto čtyři základní prvky klíčové aktér-sítě, na kterou jsem se soustředila, jsou figurací toho stejného – Mystického zákona, který je principem fungování Buddhova světa teď a tady, vždy a všude.

Stejně tak jako *daimoku* mění svůj mod existence, pozici a proměňuje svět a životy lidí, také *Gohonzon* jakožto materiální předmět se v mnoha situacích, se kterými jsem se setkávala, ukázal jako aktivní složka jednoho z klíčových sociálních agregátů, který lze abstraktně znázornit jako jedinec-*daimoku-Gohonzon*-ostatní. *Gohonzon* často vystupuje jako předmět významně ovlivňující životy členů a s jeho užitím se zesiluje účinek čantování, tedy působení Mystického zákona na okolí. V kapitolách věnovaných *Gohonzonu* jsem se zabývala složitostí a proměnlivostí pozice *Gohonzonu* v kosmologii SGI a heuristice praktikujících. Svitek představuje fyzickou podobu *daimoku*, tedy Buddhova světa. Je pojímán jako nejvyšší forma vědomí a života, což znamená, že Buddhův svět není světem odděleným. Jelikož svitek nestojí sám o sobě, aby Buddhův svět zpřítomňoval, je nasnadě ho chápat jako nástroj umožňující realizovat latentní buddhovský potenciál člověka tak, aby žil v souladu s Mystickým zákonem. Člověk vystupuje jako aktér jednající v zájmu dosažení tohoto stavu ve třech instancích – přijetí víry, modlení se *daimoku* před *Gohonzonem* a učení této praxe ostatní lidi. Čantování je prakticky spoluprací vnitřních prvků základní aktér-sítě jedinec-*daimoku-Gohonzon*-ostatní.

Původ svitku spadá do 13. století, kdy žil japonský buddhistický mnich Ničiren Daišónin. Ten ovšem ve svých textech nazvaných *gošó* zanechal zprávu o tom, že není vynálezcem *Gohonzonu*, jako spíše tím, kdo ho poprvé materializoval. Ačkoliv je tedy Mystický zákon věčný, lze sledovat jeho vývoj a postupný přechod k materiální podobě od Buddy Šákjamuniho přes Ničirena Daišónina a další postavy jako Ničikan až po současné každému členovi zprostředkované kopie. Historický vývoj organizace dokládá nutnost řešit kontroverze spojené s autenticitou a reprodukcí svitků využívající Ničikanovu matici, přičemž se ukazuje, že tyto kontroverze nejsou minulostí, ale spíše neustále řešeným problémem, pro jehož řešení SGI nalézají inovativní řešení. Tyto inovace může v tom nejvýraznějším případě reprezentovat právě zvolení Ničikanova *Gohonzonu* jako zdroje dalších kopií nahrazující původní zdroj *Dai Gohonzon* pocházející z pera Ničirena Daišónina umístěný v sídle Ničiren šóšu bez zpřístupnění členům SGI. Spolu s tímto rozhodnutím, které nebylo jednorázovou událostí, ale je naopak zpřítomňováno při reprodukcí každého nového *Gohonzonu* pro nové členy, čímž jsou ožívovány cesty

prostředníků této inovativní strategie a stejně tak i nové narativy legitimizující tyto cesty. Účinnost každé kopie je tedy Ničiren šóšu logicky zpochybňována, a na tomto základě je zpochybňována také legitimita SGI jakožto šířitele Ničirenova buddhismu, pravého náboženství, re-prezentátora Buddhova světa na Zemi. Je neustále třeba obhajovat fakt, že na cestě od původního *Dai Gohonzonem*, Ničikanovým *Gohonzonem* a k reprodukcím Ničikanova *Gohonzonu*, které obdrželi členi SGI, nedošlo k žádné ztrátě síly předmětu. Spor o pravost reprodukcí *Gohonzonu* SGI řeší 1) delegitimizací role Ničiren šóšu jako šířitele Ničirenova buddhismu a 2) snížením důležitosti způsobu vyrábění kopií *Gohonzonu*. Tyto kroky má podpořit myšlenka, že *Gohonzon* je nástrojem, který má být zpřístupněn co nejvíce lidem, kteří se rozhodnou praktikovat a věřit v jeho sílu. Exkluzivita Ničiren šóšu v nárokování si moci *Gohonzonu* je tedy hlavním bodem kritiky ze strany SGI. *Gohonzon* je v SGI naopak chápán jako pomocník na cestách každodenního života obyčejných lidí, laiků. Jak se ovšem ukazuje, přinejmenším na národních úrovních existují významné rozdíly v praxi distribuování svitků. Tyto rozdíly mohou být dány nejen vůlí jednotlivých vedoucích, kteří rozhodují o podání žádosti o další kopie svitků v hlavním sídle SGI v Tokiu, ale mohou také odpovídat zkušenosti, kterou tito vedoucí mají se setrváním praktikujících, kterým byl *Gohonzon* již udělen.

Stabilizování kontroverzí týkající se kopií Ničikanova *Gohonzonu* SGI řeší také re-konceptualizací *Gohonzonu* jakožto zrcadla. Svitek se stává odrazem vnitřního *Gohonzonu* inherentnímu každému jednotlivci. Toto diskursivní stabilizování existující kontroverze nachází své místo v každodenní spolupráci se svitkem. Ten je interpretován jako aktér, v důsledku jehož konání se mění životní situace praktikujících. Ve fyzické podobě svitku se stává odrazem vnitřního nemateriálního *Gohonzonu* skrytém v každém člověku. Události, které můžeme sledovat v textech SGI i životech praktikujících, dokládají složitost práce s *Gohonzonem* a nacházení jeho míst. Zpřítomňování vnitřního *Gohonzonu* pomocí čantování *daimoku* před svitkem je dobrým příkladem inovativního řešení krize spojené s potřebou vyrovnat se se ztrátou *Dai Gohonzonu*. Toto řešení, tedy odkazování na existenci vnitřního *Gohonzonu*, zároveň odpovídá důrazu, který SGI klade na individuální odpovědnost jedince za své vlastní štěstí a štěstí ostatních.

Gohonzon jakožto prostředník Mystického zákona tedy nabývá mnoha podob fyzických – *džódžu*, *okatagi* a *omamori* – ale i nemateriálních. Organizace SGI i její jednotliví členové se ocitají v situacích, kdy je nutné nacházet nové strategie reprodukování svitku a zajišťování fungování Mystického zákona ve světě. Při událostech, kdy byla důležitost

svitku potlačena, vystoupilo do popředí tělo čantujícího jedince, které v daném okamžiku čantování představuje materializovanou formu *daimoku*, či odpovídá de-materializované podobě *Gohonzonu*, stavu vědomí. Vnější *Gohonzon* v podobě svitku pak může působit jako zrcadlo, které pomáhá vnitřnímu *Gohonzonu* umístěného v těle člověka dosáhnout vyššího vědomí, buddhovství. Mystický zákon v takovém pojetí nelze pokládat za něco vnějšího a odděleného; jedná se o vnitřní potenciál člověka, který je za pomoci *daimoku* a *Gohonzonu* v jejich různých podobách aktivován. Pokud má v této formě *Gohonzon* být „pravým náboženstvím a filozofií“, znamená to, že náboženství není pouze transcendentním duchovním světem, ale stává se mnoha způsoby materializovanou skutečností. Demonstrovala jsem pozici *Gohonzonu* a jeho roli jako proměnlivou: *Gohonzon* je „zprostředkovatelem, skrze něhož můžeme sami sebe trénovat v zájmu dosažení nejvyššího cíle buddhovství“ (Ikeda, 1972, s. 179), stal se vtělením nejvyšších hodnot, jimiž mají být dobrota, krása a zisk (Ikeda, 1972, s. 128), a je také nástrojem k získání štěstí v životě jednotlivce a záchrany lidstva. Stejně tak jako pozice a role *Gohonzonu* prochází dynamickými změnami, také jeho aktérství má vyvolávat dynamické proměny.

Gohonzon například umožňuje překračovat geografické prostory. Cestovní pas nazvaný *Gohonzon* figuruje v transnacionálních životech praktikujících jako nástroj, díky němuž mohou nalézt komunitu a duchovní i fyzický domov (*kaikan*) prakticky kdekoli. *Gohonzon* také vytváří kontinuitu mezi časy dávno minulými, dneškem a budoucností. Propojuje trvalé duchovní časy s každodenností a běžným životem členů. Propojuje jedince navzájem a utváří kolektivy, propojuje lidské prostory s mimo-lidskými, duchovní prostory s materiálními. Samotné čantování před *Gohonzonem* lze sledovat jako jednotlivé události, při nichž jsou utvářeny nové a zanikají staré spojnice mezi lidmi, mimo-lidskými bytostmi, předměty a idejemi. Dosažení kýženého cíle, tedy aktivace Buddhova světa uvnitř jedince i všude kolem, napomáhají svou aktivitou nejen lidé, ale, jak upozorňuje Latour (2001) skrze jeho koncept ikonoklaše a jak jsem popsala na případech odehrávajících se v SGI, přesná role lidské práce v produkci prostředníků není vždy zcela jistá (s. 18) a také předměty i nemateriální prvky mají moc ovlivňovat tuto cestu. V případě SGI mezi zprostředkovatele, kteří jsou na první pohled viditelní, patří *daimoku* a *Gohonzon*, ale důležitými prostředníky, jejichž obsah podléhá různým interpretacím neodmyslitelně také knižní publikace, *gošó*, časopisy, noviny, brožury, letáky, webové stránky. V dalším pohledu jsou zviditelněny již nežijící osobnosti – Ničiren Daišónin, Cunesaburó Makiguči, které jsou vnímané jako bodhisattvové, žijící osobnost Daisaku Ikeda, který je také vnímán jako

bódhisattva, vibrace jednotlivých slabik *daimoku*, samotná organizace SGI, její jednotliví členové i národní větve, každý akt čantování, společný mítink, každodenní jednání jedince v běžném životě. V různých instancích jsou prostředníky i zprostředkovateli, nástroji umožňující proudění Mystického zákona ve světě.

Prostřednictvím praxe čantování *daimoku* před *Gohonzonem* se praktikující učí znát a ovládat vlastní tělo. Učí se nejen být uvědoměným jedincem, ale také jak fungovat v rámci komunity. Spojení člověka s *daimoku* skrze vokální praxi a sezení před svítkem má vést ke splynutí jedince s jeho okolím, přičemž důraz je kladen na lidmi tvořené kolektivy, jimiž jsou rodina, národ a společnost. Při čantování a v jeho důsledcích dochází k překračování klasických rozlišovacích strategií mezi vnějším a vnitřním, jedincem a ostatními, lidmi a jejich okolím, přičemž nejvýraznějším aktérem propojujícím tyto oblasti je Mystický zákon. Právě to připomíná úryvek z knihy *Buddha ve tvém zrcadle* (Hochswender, Martin, & Morino, 2017): „I když vnitřní svět jedince a vnější svět se zdají oddělené, ve skutečnosti to nejsou světy dva, nýbrž jeden – nejsou jen těsně provázané a vzájemně závislé, ale jsou neoddělitelné“ (s. 57). Tato propojenost ovšem není samozřejmá, ale má být vykonávána skrze zpřítomnění, zjednání Mystického zákona.

Jakkoliv je *Gohonzon* důležitou součástí světatvorných procesů v SGI, který jakožto ve své materiální poloze plní mnoho funkcí (zprostředkovávání Mystického zákona, zrcadlení vnitřního stavu člověka), nemateriální fráze *daimoku* má své prvenství v tom smyslu, že byla ztělesňována jako první v těle člověka a také může existovat bez svého protějšku – svítku – jemuž je předlohou. Svítek na druhou stranu bez *daimoku* existovat nemůže – *daimoku* je jeho inherentní součástí. Nemateriální složka tedy zastává nenahraditelnou roli, na rozdíl od *Gohonzonu*, jehož pozice, jak jsem demonstrovala, se mění a je dokonce upozadována. Dopředu se naopak dostává člověk jakožto ztělesnění *daimoku*, tělo, ve kterém je *Gohonzon* již umístěn. Jeden z významných výsledků mého výzkumu spočívá právě ve zviditelnění tohoto posunu v přístupu k předmětu úcty v SGI. Obrat k člověku-laikovi a jeho odpovědnosti chápu jako obrat k mystice každodenního života. Buddhistický humanismus, ke kterému se SGI hlásí, je tak obratem k laikovi, obratem k problémům každodenního života, který vyzvihuje člověka jako jedince sestávajícího se jak z tělesných tak duchovních složek. Materiálně a nemateriálně se vši svou mystikou se tak v tomto liackém obratu stává něčím zároveň běžným a žijícím v sounáležitosti člověkem.

Zatímco fungování Mystického zákona není zpochybňováno, zcela klíčovým kódem se jeví být jeho zpřítomňování-nezpřítomňování coby bazálního principu vesmíru,

ve kterém lidská činnost a vědomí zastává ústřední pozici. Právě v tomto bodě má člověk zásadní postavení – nese morální odpovědnost za jeho re-prezentaci. Mystickému zákonu dávají lidé prostor skrze čantování před *Gohonzonem*, nesoucím základní sdělení o povaze světa ve formě *daimoku*, které je zároveň ztělesňováno také přímo skrze čantujícího jedince – to je základ heuristiky, která je v souladu s kosmologií SGI. V případě kolektivního čantování se pak stává vibrací v prostoru, čímž propojuje jedince a kolektivy s *Gohonzonem* a jeho obsahem. Je to nakonec Mystický zákon, který při tomto rituálu nabývá různých forem, různých modů existence, jež jsou všechny stejně skutečné, ačkoliv jsou materiální i nehmotné.

Nečekanou ingrediencí, která má měnit očekávaný stav věcí, respektive sled událostí v linii času, kauzální řetězec dějů, je Mystický zákon ve všech jeho modech existence. Budoucnost, která je očekávaná a odvozená ze současného stavu věcí, tak má měnit svou podobu, pokud je Mystický zákon zpřítomňován. Výsledky výzkumu mimo jiné popisují proces upozadování role svitku. A naopak upřednostnění důležitosti vnitřního *Gohonzonu*. Čantování *daimoku* se tak stává primárním způsobem aktivování Mystického zákona. V situacích, kdy jedinec intencionálně pracuje na tom, aby změnil daný stav věcí, v situacích, kdy chce změnit svůj zdravotní stav (např. nemoc srdce), bezútěšný stav přítele (např. závislost na alkoholu), nepříznivou ekonomickou situaci v rodině či ovlivnit politický konflikt v geograficky vzdálené zemi, vědomě zapojuje do stávajících sítí vztahů nového aktanta – *daimoku*. Jak uvádí kniha *Buddha ve tvém zrcadle* (Hochswender, Martin, & Morino, 2017), tento počín je experimentem rovnajícím se dle přesvědčení SGI vědeckému experimentu:

Ničiren odhalil zákon života, Nam-mjóhó-rengé-kjó, a předal je svým stoupencům i příštím pokolením s implicitním úkolem: Tady (*sic!*) máte zákon a teď si jej jděte otestovat v ralitě života a vesmíru. Ověřte, zda funguje vždy, za všech podmínek a okolností. Každý, kdo odříkává Nam-mjóhó-rengé kjó (*sic!*) tedy provádí experiment, obvykle dlouhodobý, s cílem zjistit sílu vlivu a účinek zákona na vlastní život. (s. 40)

Takovým způsobem je Ničirenův buddhismus a s ním spojená praxe prezentován nejen jako náboženství s vědou korespondující, ale dokonce jako věda samotná. Takto lze shrnout heuristiku SGI, jejíž fungování je ověřováno v každodenních životech praktikujících i na dlouhodobém dějinném vývoji. Praktikující je nabádán s postupem času zvětšovat vlastní „laboratoř“, v níž provádí experiment, přičemž nejzajímavějším cílem je globální *Lidská revoluce* zaručující přítomnost hodnot propagovaných SGI. Podrobnější průzkum způsobů, jakými SGI

interpretuje vědeckou práci a také jak interpretuje Ničirenův buddhismus jako vědecký, by jistě mohlo přinést zajímavá zjištění.

Daimoku i *Gohonzon* jsou příklady fakišů, v nichž se snoubí materialita s nemateriálním, fakty s hodnotami, které jsou ve světě různými způsoby zpřítomňovány a ztělesňovány. *Gohonzon* jakožto předmět úcty představuje oboje – materiální předmět i nemateriální hodnotu. Čantování před *Gohonzonem* a důsledky tohoto jednání jsou jedinečným příkladem vznikání fakiše, robustní jistoty, která umožňuje přechod praktik v jednání, aniž by praktikující musel věřit v rozdíl mezi konstrukcí, realitou, imanencí a transcendencí (Latour, 2010, s. 21–22). Klasické schéma vývoje praktikování nových členů SGI dobře dokládá tento posun od neuvědomělé činnosti k záměrné – praktikující často mluví o tom, že zkrátka začali čantovat na doporučení přátel, jen to zkusili bez toho, aniž by měli nějaký konkrétní cíl. V momentě, kdy začali vnímat pozitivní účinky čantování ve svém životě, započali experimentovat s konkrétním přáním, ke kterému čantování směřovali. Vliv čantování na realitu v obou případech je vždy vnímán jako pozitivní, jako úspěch, a to i v případě, kdy se podoba přání nenaplnila způsobem, jaký jedinec očekával. V etnografické části jsem ilustrovala, že nejen organizace SGI, či jednotlivé národní komunity jsou sociálními agregáty, jejichž hranice i povaha je vyjednávána, ale také například předmět nazvaný *Gohonzon* je součástí tohoto agregátu a ovlivňuje způsob, jakým SGI existuje a funguje.

Poznání toho, co se děje, když praktikující čantují před *Gohonzonem*, mi v průběhu mého výzkumu umožňovalo celé spektrum prostředníků a zprostředkovatelů. V mém případě, kdy jsem se jako amatér reality SGI pokoušela poznat, jak funguje organizace a praxe Ničirenova buddhismu, mi v tomto kromě samotných praktikujících nesporně pomohly také granty, díky nimž jsem mohla navštívit centra v zahraničí a získat větší odstup od SGI působící v České republice. Pomohly mi vidět skutečnost, že nejen lidé praktikující Ničirenův buddhismus v SGI zanechávají stopy vedoucí daleko za geografické hranice České republiky. Byla jsem svědkem toho, že i poselství českých již nežijících osobností nachází své místo v centrech SGI mimo Česko. Setkání se s citací Václava Havla v Chicagském SGI centru (příloha č. 17) či příslib pana Kamakury o sepsání knihy v Japonsku o Janu Ámosu Komenském jsou stopami dokládající nové cesty idejí a věcí a inovativní techniky, které jsou součástí *kósen rufu* – šíření Ničirenova buddhismu po světě. Čantování *daimoku* spolu s komunitou mi osobně také bylo prostředkem, který mi umožnil nahlédnout za zavřené dveře životů praktikujících, stát se o něco menším amatérem v jejich světě. Z tohoto pohledu lze

řící, že také mně *daimoku* pomohlo k dosažení cíle. Rozmotávání zlatého klubička započaté ve vídeňském Kulturním centru SGI zůstává nicméně nedokončeným procesem započatým *Gohonzonem*, jako prodloužení toku *Gohonzonů*.

Závěr bez katarze

V etnografické části dizertační práce jsem se věnovala historii SGI, jejímu poslání, s ním souvisejícímu rozšíření, příchodu do Československa a základním informacím o situaci SGI v současné České republice. S cílem zodpovědět výzkumné otázky týkající se povahy materiální a nemateriální složky náboženství jsem se zaměřila na *daimoku*, recitovanou frázi odkazující k poselství *Lotosové sútry*, a *Gohonzonu*, uctívaný svitek nesoucí nápis *daimoku* ve svém středu. Zblízka jsem se dívala na strategie proměňování jedinců a lidských kolektivů skrze ústřední praxi recitování *daimoku* před „přístrojem pro duchovní cvičení“ (rocham2010) a zodpovídala otázku na to, jak dochází k materializování nemateriálního a *vice versa*. Řešila jsem problém týkající se jejich vztahu, prvenství a aktérství, přičemž jsem se zaměřila na způsob, jakým lze pozorovat přechod od slova k tělesnosti, proces ztělesňování *daimoku* a tím související formování komunity. Vydala jsem se také opačným směrem a následně sledovala přechod od materiálního k nemateriálnímu na příkladu ústředního předmětu úcty členů SGI – *Gohonzonu*. Věnovala jsem se jednotlivým složkám svitku, problému jeho reprodukce, azpůsobům, jakými propojuje světské a duchovní prostory a časy. *Gohonzon* jsem představila také jako člověku inherentní praktický nástroj, který umožňuje pohyb mezi vnějšími a vnitřními prostory. Svou etnografickou studii jsem založila na zjištěních nabytých při výzkumu odehrávajícího se z velké části především v rámci SGI v České republice.

Při popisování vznikajících kontroverzí jsem užila a doplnila text příklady ze zahraničí a rozličných textových materiálů zprostředkovaných členy či nalezených na webových stránkách organizace. Tento přístup nejenže je věrný mé výzkumnické zkušenosti, ale také odpovídá zkušenosti, která je vlastní samotným praktikujícím často, kteří často pocházejí z různých zemí světa, mění bydliště, vítají zahraniční návštěvy a cestují v rámci aktivit SGI.

K pátému bodu nejistot: o sepisování riskantních zpráv ve skromné sociologii náboženství

Moje ikonofilní výzkumné počínání zaměřené na vztah materiálního a nemateriálního bylo založené na odmítnutí uvalovat „falešnou asymetrii mezi lidské záměrné jednání a materiální svět kauzálních vztahů“ (Latour, 2005, s. 76), a předpokladu, že je žádoucí k výzkumu jednání v oblasti náboženství přistupovat jako k něčemu, jehož hranice a definiční znaky

nejsou předem nikterak specifikovány. Mým cílem bylo zkoumat náboženství samotné (ale ne osamocené), a to především proto, že modernistické oddělení náboženství a vědy, víry a vědění, ontologie a epistemologie je dle Latoura chybným *a priori* předpokladem uplatňovaným ve společenskovědním výzkumu (srov. Latour, 2010, s. 40).

Nejde tedy jen o diskurzivní a epistemologickou rovinu problému výzkumu náboženství, na níž upozorňuje Fitzgerald (2011) odmítající striktní oddělování náboženského a sekulárního, když píše, že:

[N]áboženství není osamoceně stojící kategorie. Existuje v binární opozici ke kategorii sekulárna. Jsou vzájemně parazitující, stejně tak jako jsou parazitickými kategoriemi ‘nadpřirozené’ a ‘přirozené’, ‘duch’ a ‘hmota’, nebo ‘víra’ a ‘vědění’. Náboženství a sekulárno jsou opravdu dvěma stranami stejné mince, a kdykoliv tvrdíme, že máme vědění o náboženstvích, účastníme se ideologických praktik, které současně tiše prosazují přirozenou racionalitu sekulárna. (s. 14)

Představa radikálního oddělení domén ve světě a společnosti a z něho vyplývající kategoriální dichotomie ustavující koncept modernity tedy není pouze kategoriální chybou, jež v důsledku dělá z metodologického aparátu věd ideologický nástroj oprese (nebo dokonce byla s tímto záměrem vytvořena). Moderní ústava, o které Latour hovoří, oddělující v té nejzazší poloze přírodu od kultury není založena na plausibilním poznání reality toho, z čeho je svět složen a jak funguje. Právě proto by se Latour nespokojil s Fitzgeraldovým řešením spočívajícím v nahrazení kategorie náboženství kategorií kultury (srov. Fitzgerald, 2000, s. 224). *Apriorním* předpokladem Latourova přístupu se pak stává to, že náboženství a věda, náboženství a politika, náboženství a sekulárno nejsou oddělené ani nesouměřitelné – náboženství stejně jako věda pracuje s materiálním i nemateriálním, imanentními a transcendentními elementy, které způsobem, jakým ve světě existují, překračují toto striktní dělení a hranice určené jim modernitou. Tento efekt, způsob bytí různých prvků, věcí a bytostí je výsledkem procesů vyjednávání. Věci nabývají na skutečnosti v průniku práce lidské mysli, jednání a nezávisle na člověku aktivních prvků.

Kritiku modernistické ideologie Latour zavedl ještě dále: překlopil jí do ontologické roviny, když se ptal, proč „neříct, že to, co se počítá jako náboženství, jsou bytosti, které nutí člověka jednat přesně tak, jak každý věřící vždy tvrdil“ (Latour, 2005, s. 235). Zde narážíme na problém neredukovatelnosti sociální reality. Modernistická sociologie náboženství se z principu odmítá vyjadřovat k otázkám existence předmětů víry, ontologiím božstev, a na místo toho chce vysvětlit, proč lidé věří v to, co věří. Sociologie náboženství často implicitně předpokládá, že náboženství se zakládá na chybné víře, že je projekcí

lidských přání a tužeb. Požadavek neredukovatelnosti, na rozdíl od podoby, které nabyl ve fenomenologii náboženství, v ANT obnáší právě odmítnutí pojímat náboženství jako specifickou doménu, v níž dochází k vyjevování posvátna jinak zcela odděleného od tohoto světa. Pohled věřícího, který zastává ve fenomenologickém přístupu výstřední místo, je v ANT zapojen stejně tak, jako další věci. Zároveň, přesto, že jeho mottem je následovat aktéry, a tedy jim také věřit, umožňuje dávat jim argumentační výzvy například v podobě etnometodologických experimentů. Jsem navíc názoru, že neredukcionismus ANT přístupu z principu dovoluje zapojit do procesu poznávání náboženství také vysvětlení z pohledu redukcionistických přístupů. Nicméně výsledky ANT studie, a tedy i mé práce, nelze generalizovat, neboť zkoumá jedinečnou realitu, jejíž podoba je neopakovatelná. Z toho důvodu zde také srovnávací metoda nemá své výstřední místo. Odstup od epistemologie k ontologii má dalekosáhlé důsledky. Všichni zúčastnění aktéři a prvky všeho druhu, všichni účastníci sledovaných událostí, jež se ukazují se jako řetězení obrazů, jsou pojímáni s vážností a jejich existence není zpochybňována. To je prvek, který činí ANT ve studiu náboženství tolik odlišný od klasických přístupů sociologie. Nicméně průrvu, která vznikla mezi fenomenologickým a objektivistickým přístupem ke zkoumání sociální reality, a tedy i náboženství, má dle mého názoru ANT potenciál přemostit právě výzkumem fakišů, spletenců fakt a fetišů.

Fakiš, hybrid či aktér-sít' svou strukturou a povahou demonstruje, že mocenské vztahy a hierarchie by neměly být primárním zájmem sociologické práce tak, jak se ukazuje být v kritické sociologii. Domnívám se, že důležitost, kterou pozitivistická věda o náboženství přikládá původu a univerzalitě jevů v Latourově přístupu také nemá silné zastoupení. Zájem o funkci, respektive fungování náboženských prvků nicméně přetrvává. Tento zájem je v Latourem propagovaném metodologickém programu nazvaném ANT přetransformován z výzkumu náboženství skrze nenáboženské do výzkumu náboženství skrze (nejen) náboženské. Výzkum lidských aktérů jsem také ve své práci doplnila zájmem o aktérství mimo-lidských prvků zahrnující předměty. Předefinování toho, co je materiální a také konceptu jednání, se ukazuje být pro zvolený výzkumný postup klíčové. Pro účely mého výzkumu jsem se opírala o poznatky Grahama Harmana (2006), který upozornil na to, že hlavní zájem ANT není na rozdíl od tradičního materialismu soustředěn pouze na prvky tvořící materiálně, jakožto především na aktérství předmětu, a změny, které způsobuje (s. 7–10).

Zaměřila jsem se primárně na vztahovost, komunikaci, pojmů jakéhokoliv druhu, jež utvářejí realitu. Nicméně, jak je zřejmé z mého výzkumu, nelze zkoumat vztahy, jimž by absentovaly prvky stojící na obou koncích spektra proměn těchto vztahů. Fakt, že podoba těchto prvků je proměnlivá z principu neznamena jejich absenci, a jsem názoru, že nemůže znamenat ani plánovitý nezáměr ANT badatelů o ně. Bez určení těchto prvků by nebylo možné sledovat jejich pohyb a proměny. Prvky tvořící sociálně jsou naopak tím, co je ve středu zájmu, ať už jsou tyto prvky a vztahy mezi nimi více či méně stabilní. Pro Latoura, stejně jako pro Lawa a pro můj výzkum, byla základní jednotkou výzkumu aktér-sít', hybridní shluk prvků, v důsledku jejichž jednání či řeči se struktura zhmotňuje a je reprezentována (srov. Law, 1994, s. 23). Struktura (ať už mluvíme o jedinci, předmětu, instituci, organizaci apod.), která vzniká v důsledku jednání rozličných aktérů, není *a priori* chápána jako mocenská hierarchie; způsob práce uplatňovaný v ANT se spíše zakládá na postupu, kde primární je výzkum spolupráce aktérů, jejíž poznání je teprve ve druhém kroku zpracováno jako politický projekt, do něhož mají být zapojeny všichni přítomní, a to včetně těch, kteří procesy zkoumají. Důvodem k zapojení badatelů do výsledné diskuze o tom, jak žít pospolu, je, že, jak Latour píše, „studovat vždy znamená dělat politiku v tom smyslu, že se schraňuje či skládá to, z čeho je svět složen“ (Latour, 2005, s. 256).

Postup, který dovoluje pojímat jakéhokoliv aktéra jako aktér-sít' dekonstruovatelnou do další množiny aktérů různého charakteru (lidí, věcí, institucí, norem, mimo-lidských bytostí apod.) a zároveň dovoluje každého aktéra sledovat prostřednictvím dopadů jeho jednání, a tak zkoumat stávající situaci, je dle mého názoru postupem podávající silné argumenty pro neredukcionismus v podání ANT. Náboženské jednání či předměty se v tomto pohledu staly aktér-sítěmi propojující materiální a nemateriální sféru. Výsledkem užití postupů navrženými ANT je složený obraz světa, ve kterém náboženství není odděleno od vědy (což dokazuje například také fakt, že i mezi členy SGI jsou vědci), víra od vědění (praktikující věří, že čantování funguje a zároveň jim to praxe potvrzuje), ontologie od epistemologie (což jsem ukázala na způsobu, jakým vzniká svitek i vědění o něm) (srov. Latour, 2010, s. 40).

V mém výzkumu jsem tedy sledovala dvě důležitá pravidla: 1) ontologické otázky týkající se náboženských pravd, povahy posvátna, Boha či bohů nejsou diskvalifikovány. 2) náboženství není redukovatelné na jeho funkce ve společnosti. Tato pravidla nejsou jinou verzí stejného, jak by se mohlo zdát. První pravidlo říká, že existenci náboženských bytostí,

předmětů a jeví je potřeba brát vážně, zatímco druhé pravidlo upozorňuje na potřebu zkoumat náboženství přímo, ale ne odděleně. Náboženství má své funkce ve společnosti, které je důležité zkoumat, aniž bychom se ovšem na tyto funkce omezovali. Zároveň náboženství nestačí vysvětlovat pouze jako projekci společenských kategorií. Vysvětlit/nahradit transcendentní existenci náboženského metafyzikou společnosti se nezdá být dostačujícím a ospravedlnitelným krokem. Obě transcendentna – náboženské i společenské – mají podléhat stejným pravidlům zkoumání, ve kterém se zaměříme také na způsoby, jakými jsou tyto dva světy propojovány.

SGI jakožto organizace propagující praxi Ničirenova buddhismu je jak badateli, tak samotnou organizací většinou považována především, nicméně ne výlučně, za náboženskou. Proto jsem si ji ve výchozím bodě zvolila jako předmět mého výzkumu. Lze tedy říci, že jsem zkoumala náboženství samotné – s jeho buddhy a bódhisattvy, Mystickým zákonem, uctívaným předmětem *Gohonzonem* a technikou užívanou ke zlepšení stavu věcí – ale zároveň jsem ho nezkoumala jako oddělenou oblast. Naopak, zaměřila jsem se na hraniční procesy, kde se transcendentní stává zvnitřněným, duchovní se stává zhmotněným a naopak. Ukázala jsem, že realita SGI disponuje náboženskými, politickými i vědeckými elementy, aniž by byla prokázána jejich nesouměřitelnost. To neznamena, že kontroverze, které v SGI i kolem existence SGI vznikají, jsou vždy stabilizovány. Znamená to nicméně, že SGI dále existuje a prokazuje tak, že strategie, které uplatňuje v rámci řešení daných problémů, jsou dostatečně či alespoň dočasně úspěšnými inovacemi pro přežití. Zároveň bylo díky ANT možné ukázat, že kontroverze, které SGI řeší, transformují její povahu. Samotní aktéři budují osobní i kolektivní identity a ve svých životech pracují s rozličnými oblastmi světa a společnosti tak, jak jsou známé v rámci modernistického paradigma. Díky ANT bylo ovšem možné nahlédnout způsoby, jimiž jsou hranice identit a oddělených domén překračovány, a rovněž způsoby, jakými jsou proměňovány. Hranice identity se tak ukazují jako klouzavé, a stejně tak hranice jednotlivých oblastí se rozostřují. V případě SGI je zřejmá adaptace modernistického slovníku i členění společenských oblastí. Nicméně, ve výsledku se ukazuje, že všechny klasické dichotomie i ostré oddělení domén společnosti jsou v diskurzivní rovině i v jednání překračovány.

Výzkum přenosu a proměnlivosti se v mém výzkumu odráží zájmem o práci prostředníků. Na propojování materiální a nemateriální složky v SGI jsem se soustředila proto, že nemateriální, duchovno, nadpřirozeno apod. je klasickým definičním znakem

náboženství. Zdůrazněním práce prostředníků, se zviditelněním každé jejich cesty, pak vzniká obrázek pulsujících spojení různorodých elementů. Zdánlivě jasně ohraničený předmět zkoumání se pak stává pulsující hranicí spolupracujících prvků. Vystává otázka, jak od sebe entity a oblasti odlišovat, respektive o čem máme mluvit a jakým způsobem, když to, co je zvládnuto, je právě jejich nestálost. Zvýrazňováním procesuálního charakteru struktur se hranice lidských i mimo-lidských bytostí, věcí, a stejně tak hranice mezi oblastí náboženskou, vědeckou, politickou apod. rozmazává. Stává se závislá na vyjednávacích procesech. Když zahrneme program, který Law i Latour nazývají očišťování, nejen identita, ale i samotná povaha existence bytostí, předmětů či jevů se stává hlavním zdrojem nejistoty. To se zdá být jistě dosti paradoxním důsledkem ontologického obratu.

ANT, jehož pravidly jsem se řídila, tedy ve výzkumu náboženství překračuje/opouští spor objektivistické modernistické vědy a fenomenologie, spor objektivního a subjektivního poznání. Je to právě důsledek dekonstrukce aktérů, umění zaostřit a přiblížit se prvkům, jimiž je tvořen, co dovoluje vymanit se z dichotomie objekt–subjekt, která je stezejší pro modernistický přístup k výzkumu společenské reality. Dilema jedinec versus prostředí se v tomto pohledu ukazuje jako disfunkční. Jedinec totiž také vystupuje jako aktér–sít', jako shluk heterogenních prvků žijících dynamickým životem. Zájem o každodennost a překonání dichotomie jedinec– prostředí vykazuje jak heuristika praktikujících Ničirenův buddhismus tak metodologie ANT. Vzhledem k těmto skutečnostem, k metodologickému ukotvení dizertační práce a jejím výsledkům, si dovoluji formulovat návrh principu metodologického elementarismu, jenž se zakládá na předpokladu, že sociální realita vzniká jako výsledek jednání různorodých prvků shlukujících se do aktér–sítí, a jenž zároveň představuje alternativu k metodologickému individualismu a metodologickému holismu, respektive možnost překročení jejich sporu.

Přínos metodologie ANT pro sociologii dle mého názoru spočívá právě v odvaze nahlédnout chaos utváření sociálního, jemnost vznikajících a zanikajících vazeb mezi různorodými prvky tvořící sociální agregáty. Ve výzkumu jsem užívala, jak ANT nabádá, zavedených metod vycházejících z etnografie, ovšem také diskurzivní analýzy a experimentálních prvků etnometodologie. Jedním z největších a pro mě nejnávodnějších experimentů, který jsem podnikla, byl pokus o zahrnutí obrázku *Gohonzonu* do mé studie.¹⁷ Svou studii jsem poskytla několika členům SGI-ČR ještě před odesláním editorovi knihy, v níž má být publikována. Ti mě požádali, abych obrázek nepublikovala, načež následovala

¹⁷Daná studie bude publikována v roce 2018.

debata o důvodech. Problém vystavování *Gohonzonu* mimo čas a prostor vyhrazený k čantování mi, jelikož jsem se rozhodla respektovat, tak jako i v jiných případech, práci praktikujících, v důsledku neumožňuje zprostředkovat jeho podobu kolegům ani v této práci. Vzhledem ke Latourově kritice modernity a modernistické vědy se lze domnívat, že v dalším výzkumu s využitím ANT je zapotřebí rozvíjet nejen nové metody poznávání, ale také nový slovník a svět. Ovšem to by se zřejmě již mělo dít ve spolupráci vědců a zkoumaných.

Také já jsem se stala prostředníkem nesoucím a překládajícím informace o SGI v nově ustavované síti vztahů mezi organizací a akademickou půdou. Důkazem tomu jsou nejen publikované studie, ale také mnohá konferenční vystoupení, při nichž jsem o svém výzkumu v SGI informovala a diskutovala. Stala jsem se tlumočnickem mezi jazykem praktikujících a jazykem sociologie, a to i přesto, že ANT nabádá k zachování věrnosti jazyku a pohledu zkoumaných. Při diskuzích s akademiky se překládání nelze vyhnout, nelze se vyhnout vědomému a organizovanému přeskokování mezi perspektivami, a to i proto, aby výzkumník prokázal schopnost mluvit jazykem vědy na poli vědeckém – legitimizoval svoji patřičnost. Stejně jako se například praktikující v SGI-ČR potýkají s problémem, jak nejlépe překládat texty, se kterými pracují, z angličtiny či japonštiny do češtiny, také já jsem se v průběhu výzkumu vyrovnávala s nejistotami z překládání plynoucích. Nejistoty vznikaly jak po stránce lingvistické, když jsem například řešila jednotnost prezentace základního pojmosloví SGI, které ovšem v realitě ustálené není, dále například také při translacích mezi jazykem SGI a jazykem ANT, ale také jazykem ANT a jeho předkládání do jazyka dalších sociologických směrů. Tím spíše, že ANT je relativně novým směrem v sociálních vědách, který vyvolává kontroverze a jeho pozice i přínos jsou aktuálně stále vyjednávány. Nabídnout inovativní strategie k této komunikaci je dozajisté úkolem badatelů ANT uplatňujících, neb právě oni, jak dokládá i má vlastní zkušenost, čelí pochybnostem a kritice ze strany ustálenějších směrů sociologie. I zde je zapotřebí kontroverze dále zkoumat a přicházet s inovativními návrhy ke společné diskuzi.

Také tato dizertační práce svou strukturou kopíruje antické drama a svou formou je (ne)jistou inovací – přináší nový pohled na organizaci SGI a zprostředkovává novou perspektivu starého problému týkajícího se sociologického výzkumu náboženství. Nový náhled na SGI, který dizertační práce poskytla, spočívá v rozlousknutí specifické metafyziky SGI, která nenachází žádné obtíže při aktivování hybridních aktantů. Dívá se na SGI skrze předmět nejvyšší úcty. Takový přístup umožňuje překročit striktní ohraničení mezi pozitivisty a interpretativisty, kteří vidí lidské aktéry jako jednající proti neživé hmotě. Klasická otázka,

na kterou sociologové náboženství při výzkumu SGI hledají odpověď, zní, zdali se jedná o náboženskou organizaci či spíše politické hnutí, soustředí se na společenské kontroverze kolem působení SGI a zkoumají ho v rámci hranic národních států. Ve všech třech bodech tato disertační práce odstupuje od dominujících tendencí ve výzkumu této organizace.

Zaměření se na sociologické kontroverze uvedené v *Reassembling the Social* (Latour, 2005) umožňuje zachytit procesuální aspekt tvorby struktur, řádu, v momentech chaosu. Tyto momenty jsou součástí každodenní reality, v níž ji lze zkoumat. Každá inovace je riskantní a její realizace je reálnou hrozbou kolektivům i řádu světa, představuje riziko neúspěchu a kolapsu. Tato dizertační práce představila výseč z komplexních proměn a přenosů, vznikání a zanikání sociálních agregátů, probíhajících v organizaci SGI. Inovace ustavující tyto procesy jsem demonstrovala na mnoha příkladech včetně Leticie a její cesty za *Gohonzonem* a pozdějšího trvajících boje o život, na příkladu Ničikanova *Gohonzonu* a problému reprodukce svitku i na diskurzivních stabilizacích *Gohonzonu* jakožto zrcadlu. V těchto případech byl *Gohonzon* re(-)prezentován jako aktér, respektive součást aktér-sítí šířících Mystický zákon, jiný modus existence vokalizované fráze *Nam mjóhó rene kjó* rituálně užívané Ničirenovými buddhisty, inherentní i vnější součást člověka.

Na půdě (i ve sklepech) sociologie se pak stejnými kontroverzemi budou muset zabývat jak ti, kteří ANT aplikují, ti, kteří jej kritizují, tak i ti, které nechává vlašnými, neboť se stávají jejich součástí. Tato dizertační práce by ráda skromně poukázala na možnost zkoumat sociální realitu náboženství jinak, než jako vztah náboženských skupin ke společnosti. Má být demonstrací toho, že takový přístup ve světle kritiky, kterou předkládá Law, Harman, Fitzgerald i Latour, vyžaduje revizi. Aníž bych chtěla popírat, že existují komunity vykazující charakteristiky připisované badateli, práce Latoura, Fitzgeralda a dalších ukazují, že při užití tohoto označení badatelé implicitně aplikují ideologii rámovanou vírou v modernitu. Možnost překračovat dělení materiálního od nemateriálního a náboženského od sekulárního nutí k zamyšlení se nad tím, co sociologické teorii i praxi přináší další dichotomie jako lokální a globální, a v neposlední řadě také jedinec a společnost. Jak velké inovace v sociologii, a konkrétně také v sociologii náboženství, do jejíž oblasti tato práce spadá, budou uskutečněny, ukáže budoucnost. Současné kolize způsobené různorodými přístupy k výzkumu společenské reality nemusí samozřejmě dojít svých katarzí a snad to ani není žádoucí.

Seznam literatury a zdrojů

- Arnal, W. E. (2000). Definition. In W. Braun, & R. T. McCutcheon (Eds.), *Guide to the study of religion* (s. 21–34). London: Cassel.
- Asad, T. (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (s. 141–164). Berkeley: The University of California Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (1999). Religion, nation state, secularism. In P. van der Veer & H. Lehmann (Eds.), *Nation and religion: Perspectives on Europe and Asia* (s. 178–196). Princeton: Princeton University Press.
- Bailey, E. (1990). The implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass*, 37(4), s. 483–497.
- Barker, E. (1999). New religious movements: Their incidence and significance. In B. Wilson & J. Cresswell (Eds.), *New religious movements: Challenge and response* (s. 15–34). London: Routledge.
- Barone, C. (2007). A Neo-Durkheimian analysis of a new religious movement. *Theory and Society*, 36(2), s. 117–140.
- Baumann, M. & Prebish, C. S. (Eds.). (2002). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, 2, s. 1- 43.
- Baumann, M. (2002). Buddhism in Europe: Past, present, prospects. In C. S. Prebish & M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia* (s. 85–105). Berkeley: University of California Press.
- Baumann, M. (2006). Buddhism in the West. In B. P. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (s. 83 – 85). London: Routledge.

Beckford, J. A. (2003). Globalization and religion. In J. A. Beckford, *Social theory and religion* (s. 103–149). Cambridge: Cambridge University Press.

Befu, H. (2001). *Hegemony of homogeneity: An anthropological analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press.

Bělka, L. (2006). Podoby buddhismu na Západě. In M. Dopita & A. Staněk (Eds.), *Výchova k občanství v rámci školního vzdělávacího programu se zaměřením na potírání rasové a národnostní nesnášenlivosti* (s. 70–79). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Bell, J. (2010, 20. červenec). Latour on factishes and belief. Načteno 21.9.2017 z <https://schizosoph.wordpress.com/2010/07/20/latour-on-factishes-and-belief/>

Bellah, R. N. (2006). Civil religion in America. *Daedalus*, 134(4), s. 40–55.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City: Doubleday.

Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The Desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Eerdmans.

Beyer, P. (1994). *Religion and globalization*. London: Sage.

Beyer, P. (1998). The religious system of global society: A sociological look at contemporary religion and religions. *Numen*, 45(1), s. 1–29.

Beyer, P. (2006). *Religions in global society*. London: Routledge.

Bishop, P. (1993). *Dreams of power: Tibetan Buddhism, and the Western imagination*. London: The Athlone Press.

Bondy, E. (2006). *Buddha*. Praha: DharmaGaia.

Bruce, S. (1999). *Sociology: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In J. Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* (s. 196–223). London: Routledge.

Campbell, C. (1999). The easternisation of the West. In B. Wilson & J. Cresswell (Eds.), *New religious movements: Challenge and response* (s. 35–50). London: Routledge.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago

- Casanova, J. (2009). The secular and secularisms. *Social Research*, 76(4), s. 1049–1066.
- Clarke, B. P. (1999a). *Bibliography of Japanese new religions*. London: Routledge
- Clarke, B. P. (1999b). Japanese New Religious Movements in Brazil: From ethnic to ‘universal’ religions. In B. Wilson & J. Cresswell (Eds.), *New religious movements: challenge and response* (s. 197–210). London: Routledge.
- Clarke, B. P. (2006a). New religious movement (NRMs): A Global Perspective. In B. P. Clarke (Ed.), *New religions in global perspective* (s. 3-21). London: Routledge.
- Clarke, B. P. (2006b). Engaged Buddhism. In B. P. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of new religious movements* (s. 182 – 184). London: Routledge.
- Clarke, B. P. (2006c). Introduction: New religions as a global phenomenon. In B. P. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of new religious movements* (s. vi – xvi). London: Routledge.
- Clarke, B. P. (2006d). New religious movement. In B. P. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of new religious movements* (s. 453 – 455). London: Routledge.
- Co je Soka Gakkai?* (2014). Načteno 30.9.2015
z http://www.sokagakkai.cz/soka_gakkai/co_je_soka_gakkai.html
- Daniels, R. (2006). Japanese diaspora in the new world. In N. Adachi (Ed.), *Japanese Diasporas: Unsung pasts, conflicting presents, and uncertain futures* (s. 25 - 34). London: Routledge.
- David Václavík. (2014). *Religionistická typologie a taxonomie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), s. 455–469.
- Davie, G. (2006). Sociology of religion. In R. A. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (s 171–192). Oxford: Blackwell Publishing.
- Dessi, U. (2013). *Japanese religions and globalization*. London: Routledge.
- Dobbelaere, K. (2006). Soka Gakkai in a globalized world. *The Journal of Oriental Studies*, 16, s. 105–112.

- Dubuisson, D. (2003). *The western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, È. (1926). *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis.
- Durkheim, È. (2002). *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Earhart, B. H. (2004). *Japanese religions: Unity and diversity*. Belmont: Wadsworth.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), s. 1–29.
- Eliade, M. (1998). *Mýty, sny a mystéria*. Praha: OIKOYMENH.
- Espirito Santo, D., & Tassi, N. (Eds.). (2013). *Making spirit: Materiality and transcendence in contemporary religions*. New York: I.B. Tauris.
- FAQ. (n.d.). Načteno 21.3.2018 z <http://www.sokaspirit.com/original/nichikan-gohonzon/faq.html>
- Fenn, R. K. (2001). Editorial commentary: Religion and the secular; the sacred and the profane: The scope of the argument. In R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion* (s. 3–22). Oxford: Blackwell Publishing.
- Fields, R. (1992). *How the swans came to the lake: A narrative history of Buddhism in America*. Boston, MA: Shambhala Publications.
- Fitzgerald, T. (2000). *The ideology of religious studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2003). 'Religion' and 'the secular' in Japan: Problems in history, social anthropology, and the study of religions. *Electronic journal of contemporary Japanese studies*, načteno 18.5.2016
z <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html>
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on civility and barbarity. A critical history of religion and related categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2011). *Religion and politics in international relations: The modern myth*. London: Continuum International Publishing Group.
- Fitzgerald, T. (2015). Critical Religion and critical research on religion: religion and politics as modern fictions. *Critical Research on Religion*, 3(3), s. 1–17.

Fowler, J., & Fowler M. (2008). *Chanting in the hillsides: Nichiren Daishonim Buddhism in Wales and the Borders*. Brighton: Sussex Academic.

Gohonzon. (2014). Načteno 30.9.2015
z http://www.sokagakkai.cz/praktikovani_buddhismu/gohonzon.html

Guichard-Anguis, S., & Befu, H. (Eds.) (2001). *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in Asia, Europe, and America*. London: RoutledgeCurzon.

Hammond, E. P., & Machacek, W. D. (2004). *Soka Gakkai in America*. Oxford: University Oxford Press.

Harman, G. (2009). *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press

Harman, G. (2016). *Immaterialism: Objects and social theory*. Cambridge: Polity Press.

Havlíček, J. (2011). Nová náboženská hnutí v Japonsku. In D. Vávra & P. Šindelář (Eds.), *Náboženství Číny a Japonska – sborník statí* (s. 317–332). Brno: Masarykova univerzita.

Havlíček, J. (2013). Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách. *Religio: Revue pro religionistiku*, 21(2), s. 163–188.

Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.

Henare, A., & Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2006). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.

Hochswender, W., Martin, G., & Morino, T. (2017). *Buddha ve tvém zrcadle: Praktický buddhismus a hledání sebe sama*. Praha: Soka Gakkai International – Česká republika z.s.

Horyna, B. (1994). *Úvod do religionistiky*. Praha: OIKOYMENH.

Horyna, B. (2007). Kulturní věda – další dilema religionistiky. *Religio: Revue pro religionistiku*, 15(1), s. 3–28.

Human Revolution. (2005, červenec). Načteno 30.9.2015 z <https://www.sgi.org/about-us/buddhist-concepts/human-revolution.html>

Human Revolution. (n .d.). Načteno 20.8.2018 z <https://www.joseitoda.org/religious/hr.html>

Ikeda, D. (1967). *The human revolution*. Tokyo: Seikyo Press.

Ikeda, D. (1972). *The human revolution. Volume 1*. New York: Weatherhill.

Ikeda, D. (2003). *The new human revolution. Volume 9*. Los Angeles: World Tribune Press.

Ionesan, S. (2001). Soka Gakkai in Germany: the story of a qualified success. In H. Befu & S. Guichard-Anguis (Eds.), *Globalizing Japan* (s. 94–108). London: Routledge.

Isomae, J. (2007). The formative process of state shinto in relation to the westernization of Japan: The concept of ‚religion‘ and ‚shinto‘. In T. Fitzgerald (Ed.), *Religion and the secular: Historical and colonial formations* (s. 93–101). London: Equinox.

Juergensmeyer, M. (Ed.). (2003). *Global religions: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Keller, J. (2005). *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.

Kisala, R. J. (2004a). Soka Gakkai: Searching for the mainstream. In J. R. Lewis & J. A. Petersen (Eds.), *Controversial new religions* (s. 139 - 152). Oxford: Oxford University Press.

Kisala, R. J. (2004b). Japanese religions. In P. L. Swanson & C. Chilson (Eds.), *Nanzan guide to Japanese religions* (s. 3–13). Honolulu: University of Hawai'i Press.

Klocová, E. (2010). Možnost univerzální definice náboženství: Širší kontext problému. *Sacra*, 8(1), s. 80–86.

Kneer, G., Schroer, M., & Schüttpelz, E. (Eds.). (2008). *Bruno Latours Kollektive – Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt: Shurkamp Verlag.

Konopásek, Z., & Paleček, J. (2006). V moci d'ábla: exorcismus věřicnými očima. *Biograf*, 40–41, odst. 75.

Konopásek, Z. (2010). V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti? Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti. *Biograf*, 52–53, s. 89–101.

Kosen-rufu. (2003). Načteno 30.9.2015 z <https://www.sgi.org/about-us/buddhist-concepts/kosen-rufu.html>

Lambert, Y. (1999). Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious forms? *Sociology of Religion*, 60(3), s. 303–333.

Latour, B. (1988). *Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, B. (1994). On technical mediation – philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, 3(2), s. 29–64.

Latour, B. (2000). When things strike back: A possible contribution of ‘ science studies’ to the social sciences. *British Journal of Sociology*, 51(1), s. 107–123.

Latour, B. (2004). How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, 10(2/3), s. 205–229.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. (2010). *On the modern cult of factish Gods*. Durham: Duke University Press.

Latour, B. (2013). *Rejoicing: Or on the torments of religious speech*. Cambridge: Polity Press.

Latour, B. (2016). *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: výběr z díla 1998-2013*. Praha: Tranzit.cz.

Latour, B. 2001. What is iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars? In B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Iconoclasm, beyond the image-wars in science, religion and art* (s. 14–37). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Latour, B. 2013. *An inquiry into modes of existence: An anthropology of the moderns*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, B., & Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.

Law, J. (1986). *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* London: Routledge.

Law, J. (1994). *Organising modernity: Social order and social theory*. Oxford: Blackwell.

Lenoir, F. (2002). *Setkávání buddhismu se Západem*. Praha: Volvox Globator.

Levitt, P. (2001). *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.

Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape*. New York: The New Press.

Lewis, J. R. (2000). Sect-bashing in the guise of scholarship: A critical appraisal of select studies of Soka Gakkai. *Marburg Journal of Religion*, 5(1), s. 1–11.

Lidská revoluce. (2014). Načteno 30.9.2015
z http://www.sokagakkai.cz/studijni_materialy/lidska_revoluce.html

Lotosová sůtra. (2014). Načteno 30.9.2015
z http://www.sokagakkai.cz/buddhismus_nicirena_daisonina/lotosova_sutra.html

Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*.

Lužný, D. (1997). *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.

Lužný, D. (2000). *Zelení bódhisattvové: sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita.

Lužný, D. (2010). *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.

Lužný, D., & Machálková, Z. (2004). Protestantský buddhismus. *Studia Orientalia Slovaca*, 3(1), s. 91–107.

Machacek, D., & Wilson, B. (Eds.). (2000). *Global citizens: The Soka Gakkai Buddhist movement in the world*. Oxford: Oxford University press.

Malinowski, B. (1960). *A scientific theory of culture and other essays*. New York: Oxford University Press.

Matsue, R. Y. (2006). Religious activities among the Japanese-Brazilian. In P. P. Kumar (Ed.), *Religious pluralism in the diasporas* (s. 121 - 146). Leiden: Brill.

McCutcheon, R. T., & Arnal, W. E. (2013). *The Sacred is the profane: The political nature of "religion"*. New York: Oxford University Press.

McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.

McCutcheon, R. T. (Ed.). (1999). *The insider/outsider problem in the study of religion*. London: Continuum.

McLaughlin, B. P. (1999). Monism. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy* (Second edition, s. 686–692). Cambridge: University of Cambridge Press.

Metraux, D. A. (1994). *The Soka Gakkai revolution*. New York: University Press of America.

Metraux, D. A. (2004). Soka Gakkai in Australia. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 8(1), s. 57–72.

Metraux, D. A. (2013). Soka Gakkai International: The global expansion of a Japanese Buddhist movement. *Religion Compass*, 7(10), s. 423–432.

Metraux, D. A. (n.d.). Globalizing Japanese religion: The Soka Gakkai in Australia. Načteno 19.6.2016 z http://www.virginiareviewofasianstudies.com/wp-content/uploads/2012/06/Australia_metraux.pdf

Mol, A. (2010). Actor-Network Theory: sensitive terms and enduring tensions. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50 (1), s. 253-269.

Nam-Mjóhó-Renge-Kjó. (2014). Načteno 30.9.2015 z http://www.sokagakkai.cz/praktikovani_buddhismu/nam_mjoho_renge_kjo.html

Nešpor, Z. & Lužný, D. (2007). *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.

Ng, K. S. (2012). The Development of Soka Gakkai in Hong Kong. *Journal of the Graduate School of Letters*, 7, s. 77-86.

Nures, S. (2008). Japanese Buddhism and social action: The case of Soka Gakkai in Brazil. Načteno 9.6.2016 z https://www.pucsp.br/nures/revista10/Nures10_suzana.pdf

Obadia, L. (2010). Globalization and the sociology of religion. In B. S. Turner (Ed.), *The new Blackwell companion to the sociology of religion* (s. 477–497). Oxford: Blackwell Publishing.

Paleček, J. (2010). Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku. *Biograf*, 52–53, s. 41–66.

People & Perspectives. (n.d.). Načteno z <https://www.sgi.org/people-and-perspectives/>

Petrusek, M. (2011). *Dějiny sociologie*. Praha: Grada.

Pokorny, L. (2014). ‘A grand stage for kōsen rufu in the future’: Sōka Gakkai in Austria, 1961–1981. In H. G. Hödl & L. Pokorny (Eds.), *Religion in Austria volume 2* (s. 1–47). Vienna: Praesens: 1-47.

Prebish, C. S. (1979). *American buddhism*. North Scituate, Mass.: Duxbury Press.

Prebish, C. S. (2002). Studying the spread and histories of Buddhism in the West: the emergence of western Buddhism as a new subdiscipline within Buddhist studies. In C. S. Prebish & M. Baumann (Eds.), *Westward dharma: Buddhism beyond Asia* (s. 66–81). Berkeley: University of California Press.

Pye, M. (1994). What is ‚religion‘ in East Asia? In U. Bianchi (Ed.), *The notion of „religion“ in comparative research: Selected proceedings of the XVI IAHR congress* (s. 115–122). Roma: L’Erma di Bretschneider.

Reader, I. (1991). What constitutes religious activity? *Japanese Journal of Religious Studies*, 18(4), s. 373–376.

Reader, I. (2004). Ideology, academic inventions and mystical anthropology: Responding to Fitzgerald’s errors and misguided polemics. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, načteno 18.5.2016 z <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Reader.html>

Reader, I., & Tanabe, G. J., Jr. (1998). *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai’i press.

Reid, D. (1996). Internationalization in Japanese religion. In N. Tamaru, & D. Reid (Eds.), *Religion in Japanese culture: Where living traditions meet a changing world* (s. 184–198). Tokyo: Kodansha International.

Robertson, R. (1992). *Social theory and global culture*. London: Thousand Oaks.

rocham2010. (2014). *What is the Gohonzon*. Načteno 16.5.2018
z <https://buddhismsgiusa.wordpress.com/2014/09/21/what-is-the-gohonzon/>

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.

Seager, R. H. (2006). *Encountering the Dharma: Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the globalization of Buddhist humanism*. Berkeley: University of California Press.

Segal, R. A. (1983). In Defense of reductionism. *Journal of the American Academy of Religion*, 51(1), s. 97–124.

Segal, R. A. (1985). Anthropological definitions of religion. *Zygon*, 20(1), s. 78–79.

Segal, R. A. (2006). Introduction. In R. A. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (s. xiii–xix). Oxford: Blackwell Publishing.

SGI Deutschland. (2001). *Eine Philosophie des Lebens: Einführung in den Buddhismus Nichirens*. Město a nakladatel není uveden.

SGI-ČR. (2008). *Buddhismus Ničirena Daišónina: Filozofie vítězného života*. Praha: SGI-ČR.

SGI-ČR. (n.d. a) *Základy Budhismu Ničirena Daišónina*. Město a nakladatel není uveden.

SGI-ČR. (n.d. b). *Sbírka s příběhy*. Město a nakladatel není uveden.

SGI-ČR. (n.d. c). *Text modlitby buddhismu Ničirena Daišónina*. Není uvedeno. Město a nakladatel není uveden.

Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical terms for religious studies* (s. 269–284). Chicago: The University of Chicago Press.

Spalová, B. (2012). *Bůh ví proč: Studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Stanlaw, J. (2006). Japanese emigration and immigration: From the Meiji to the modern. In N. Adachi (Ed.), *Japanese Diasporas: Unsung pasts, conflicting presents, and uncertain futures* (s. 35 - 51). London: Routledge.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion*. Berkely: University of California Press.

Stories and Reflections on the Buddhist Approach to Life. (n.d.). Načteno 30.9.2015 z <https://www.sgi.org/people-and-perspectives/>

The Gohonzon – Observing the Mind. (n.d.). Načteno 30.9.2015 z <http://www.sgi.org/about-us/buddhism-in-daily-life/the-gohonzon-observing-the-mind.html>

The Gohonzon. (n.d.). Načteno 30.9.2015 z <http://www.sgi.org/about-us/gohonzon.html>

The Gohonzon: Diagram of the Gohonzon. (2017). Načteno 31.3.2018 z <http://www.sgi-usa.org/memberresources/beginnersresources/diagramofgohonzon.php>

The Real Aspect of the Gohonzon. (n.d.). Načteno 21.3.2017 z <http://www.nichirenlibrary.org/en/wnd-1/Content/101>

Tikhonov, V., & Brekke, T. (Eds.). (2012). *Buddhism and violence: Militarism and Buddhism in modern Asia*. London: Routledge.

Tlčimuková, P. (2010). Soka Gakkai in Vienna. In T. Szilágyi (Ed.), *Religious transformation in the contemporary European societies* (s. nenalezeno). Szeged: Noctis Books – University of Szeged.

Tlčimuková, P. (2015). Buddhist memories of normalization in Czechoslovakia. *Religion and society in central and eastern Europe*, 8(1), 21–38.

Tlčimuková, P. (2016). Remember to change the world: NRMs in the Czech Republic. *Pantheon*, 11(1), s. 94–120.

Tlčimuková, P. (v tisku). Dislocating Soka Gakkai International-Czech Republic. In D. Kim (Ed.), *New religious movements in Asia*. Leiden: Brill.

Turner, B. S. (2010). Introduction: Mapping the sociology of religion. In B. S. Turner (Ed.), *The new Blackwell companion to the sociology of religion* (s. 1–29). Oxford: Blackwell Publishing.

Tweed, T. A. (1992). *The American encounter with Buddhism, 1844-1912: Victorian culture and the limits of dissent*. London: The University of Carolina Press.

Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Vido, R. (2003). K definici náboženství v sociálních vědách. *Sacra*, 1(0), s. 25–35.

Vido, R. (2008). Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. *Sociální studia*, 5(3-4), s. 27–51.

Vido, R. (2011). *Konec velkého vyprávění: sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie.

Watson, R. A. (1999). Dualism. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy* (Second edition, s. 244–245). Cambridge: University of Cambridge Press.

Weber, M. (1998). Věda jako povolání. In M. Weber, *Metodologie, sociologie, politika* (s. 109–134). Praha: OIKOYMENH.

Weber, M. (2009). *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

Wilson, B. R., & Dobbelaere, K. (1994). *A time to chant: The Sōka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Clarendon Press.

Wilson, B. R. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. London: Watts.

Woodhead, L., & Heelas, P. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Základní praktikování. (2014). Načteno 30.9.2015
z http://www.sokagakkai.cz/praktikovani_buddhismu/zakladni_praktikovani.html

Zbírál, D. (n.d.). Základní informace o religionistice. Načteno 25.4.2018
z <http://www.david-zbiral.cz/relzaklinf.htm>

Zkušenosti. (2014). Načteno 30.9.2015

z http://www.sokagakkai.cz/praktikovani_buddhismu/zkusenosti.html

Přílohy

Příloha č. 1



Kaikān SGI-ČR v roce 2015. (foceno členkou SGI-ČR)

Příloha č. 2



Ozdobné špendlíky určené k propagaci obdržené při výročních sektáních SGI-ČR.
(foceno autorkou)

Příloha č. 3



Kulturní centrum SGI ve Vídni v roce 2010. (foceno autorkou)

Příloha č. 4



Kaikan SGI v rakouské Vídni v roce 2010. (foceno autorkou)

Příloha č. 6



Desky a psací blok SGI, které jsem obdržela při návštěvě hlavního centra SGI v Tokiju v roce 2013. (foceno autorkou)

Příloha č. 7



Propagační materiály získané od členů SGI při návštěvě hlavního sídla SGI v Tokiju v roce 2013. (foceno autorkou)

Příloha č. 8



Budova SGI v New York City v roce 2013. (foceno autorkou)

Příloha č. 9




Propagační materiály SGI-USA obdržené při návštěvě SGI centra v New York City v roce 2013. (foceno autorkou)

Supporting the Practice of
Nichiren Buddhism
and World Peace for 45 years
www.sgi-usa.org
Vol. No. 3945

WORLD TRIBUNE

— 14 JUNE 2013 —

SOKA
UNIVERSITY
of AMERICA
Commencement Coverage



Celebration—The Class of 2013 savors the closing moments of its commencement ceremony in the Soka Performing Arts Center, Aliso Viejo, Calif., May 24.

Congratulations, Class of 2013!

by **Monica Soto Ouchi**
and **Liz Nobukuni**
Staff Writers

ALISO VIEJO, Calif., May 24—Monse Sepulveda, of Chile, learned about Soka University of America and its value-creating approach to education while working

alongside an alumnus on an HIV-prevention project in sub-Saharan Africa.

As a member of the Class of 2013, she has come to define the ideals of Soka education this way: "It's about human relationships. It's about the small details—writing a handwritten letter, encouraging

a person who is down—that will resonate in everything you do and how you walk about your life. That is the very foundation."

Ms. Sepulveda was among the 114 graduates who took part in SUA's ninth commencement ceremony, held on May 24 at the state-of-the-art 1,000-seat

Soka Performing Arts Center in Aliso Viejo, Calif.

The graduates, having come to the university four years ago representing 16 distinct countries, left their alma mater more as brothers and sisters, united by their shared pledge to work as global citizens committed to living contributive lives.

"Always remain confident in your ability to prevail over any difficulty."


In a moving message, SUA Founder Daisaku Ikeda described the members of the Class of 2013 as "gifts to the future of global civilization"

—Please see SUA, p. 2

This Issue

Periodical Postage Paid at Santa Monica, CA 90401 and at additional mailing offices.
Return to: SGI-USA Subscription Office, 606 Wilshire Blvd., Santa Monica, CA 90401

"I determined to win based on effort."
EXPERIENCE, P. 8



"Educators must always shine with an unwavering belief in the worth and potential of all students."
SGI PRESIDENT IKEDA, P. 5

Noviny vydávané SGI získané při návštěvě SGI centra v New York City v roce 2013.

(foceno autorkou)

Příloha č. 11



Budova SGI ve Washingtonu D.C. v roce 2014. (foceno autorkou)

Příloha č. 12



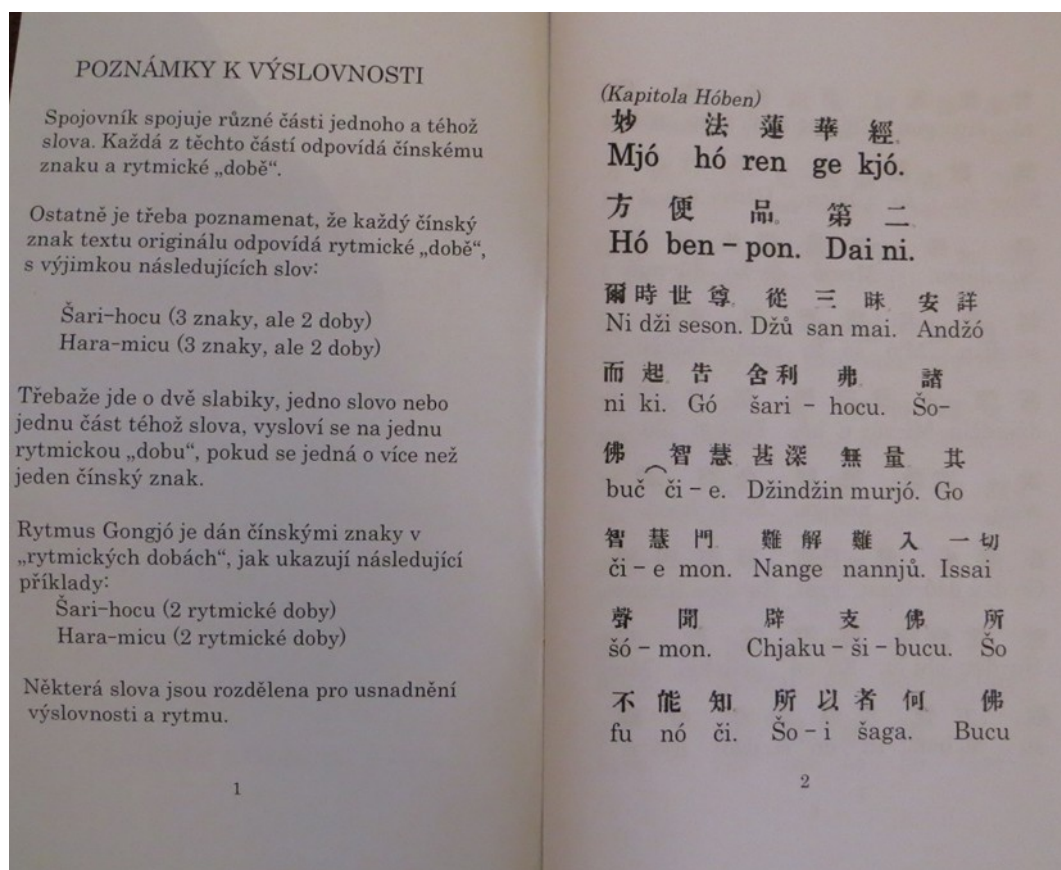
SGI centrum v Chicagu v roce 2013. (foceno autorkou)

Příloha č. 13



Univerzita SGI v Japonsku v roce 2013. (foceno autorkou)

Příloha č. 14



Úryvek z brožurky SGI-ČR *Text modlitby Ničirena Daišónina* s návodem k rituálu gongjé.
(foceno autorkou)



Pozvánka na
Generální Mítink SGI-ČR



Téma : Odvaha ke štěstí—otevřít cestu humanismu
So. 11. října 2014 od 13:00 do 16:00
Místo : MUCHA Kongresový sál - Jalta Hotel
Václavské náměstí 45, Praha 1



www.sokagakkai.cz

Pozvánka na výroční setkání SGI-ČR z roku 2014.

Příloha č. 16



Knihkupectví v budově SGI v New York City v roce 2013 – díly
The New Human Revolution v prodeji. (foceno autorkou)



Citace Václava Havla z centra SGI v Chicagu v roce 2013. (foceno autorkou)