

vnímány jako sekulární či nenáboženské – například jsou-li použity jako součást nacionálních ideologií.

Dále zvolíme konkrétní geografické a historické vymezení: v našem případě japonské císařství v období přibližně od 17. století do současnosti, s důrazem na dobu od restaurace Meidži roku 1868 do konce 20. století. Když se pokusíme v konkrétním prostředí identifikovat jevy, jež plní pro jedince a pospolitost námi sledované funkce, můžeme začít uvažovat o tom, zda a pro koho nesou takové jevy náboženský význam. Budeme se pak rovněž zabývat tím, jak tyto jevy ovlivňují myšlení a chování jedinců a společnosti a také jak chování jedinců i celé společnosti naopak ovlivňuje či produkuje jevy, které můžeme identifikovat jako „náboženské“. Do našich úvah musíme samozřejmě zahrnout i vědecké reflexe námi určených náboženských jevů, kdy je zvláště důležité odpovědět na otázku, jakým způsobem badatelé ke konkrétním náboženským jevům přistupují, jak je definují, třídí a interpretují.

Nyní můžeme shrnout naše dosavadní úvahy a jasně formulovat dvě základní otázky, na něž budeme v této studii hledat odpovědi:

1. Je možné identifikovat v procesech vzniku, reprodukce a šíření národní identity v moderním Japonsku prvky, které lze označit jako náboženské, a pokud ano, jakou roli zde náboženské prvky mají?
2. Jaké důsledky může mít odpověď či odpovědi na první otázku pro teorii religionistiky a pro okruh jevů, kterými se religionistika jako věda o náboženstvích má zabývat, a jak potom k takovým jevům má religionistické bádání přistupovat?

Z úvah v úvodní části je zřejmé, že vzhledem ke komplexní povaze zvoleného tématu se otevírá více otázek, než je možné na tomto místě uspokojivě zodpovědět. Zběžně jsme se dotkli řady problémů souvisejících s určováním, popisem a analýzou náboženských jevů, s koncepcemi sekularizace a „desekularizace“, implicitními a explicitními náboženstvími a koncepcemi národa. Mnohé z těchto tematických okruhů by si jistě zasloužily mnohem důkladnější rozbor a autor těchto řádků bude spokojen, pokud předchozí úvahy čtenáře inspirují k dalšímu studiu těchto problémů. V každém případě se zde otevírá prostor pro další bádání, v němž jistě stojí za to některé z problémů nastolených v úvodní kapitole dále sledovat. Prozatím se však soustředíme na naše dvě klíčové otázky, kterým se budeme podrobněji věnovat v dalších dvou částech naší práce.



Vybírání, popis, uspořádávání a interpretace jevů podle určitých kritérií stojí v samotných základech vědecké praxe. V úvodní části bylo řečeno, jak důležitou roli v tomto procesu mají zvolená měřítka, teorie a metody, které badatel při své práci používá, podle nichž vybírá a uspořádává svá data a na nichž pak staví své závěry. Proto musejí být teoreticko-metodologická východiska dopředu co nejpřesněji popsána. V této souvislosti lze zmínit výrok „měřítka vytváří jev“,¹⁸⁰ neboť změna úhlu pohledu vede nezbytně k proměně výsledného obrazu objektů a jevů, které pozorujeme. Také si připomeňme, že základními principy vědy jsou ověřitelnost a rovněž vyvratitelnost každého výsledného postulátu, který musí být formulován takovým způsobem, aby mohl být kdykoli vystaven kritickému přezkoumání umožňujícímu jeho potvrzení nebo přehodnocení a formulaci nových závěrů.

Výsledná výpověď o daném jevu nebo skupině jevů není nikdy přesným obrazem empirické skutečnosti a cílem vědecké výpovědi ostatně není vytvářet kopie v měřítku jedna ku jedné, kde by nebylo žádného místa pro výběr a interpretaci vybraných jevů. Vždy jde o „obraz“, „skládačku“ nebo „mapu“, jejíž výsledná podoba včetně měřítka odpovídá metodám, které



¹⁸⁰ Paden 2002: s. 18; srov. Eliade 1975: s. 11.

jsme zvolili a použili při tvorbě mapy. Tvorbu vědecké výpovědi můžeme tedy nazvat *imaginací*, vytvářením „obrazu“ (*imago*) daného jevu, přičemž nejde o *fantazijní* obrazotvornost (i když fantazie bezpochyby hraje v celém procesu jistou nezastupitelnou roli), nýbrž o vytváření obrazu probíhající podle přísně stanovených teoreticko-metodologických pravidel.

Podívejme se proto nyní blíže na některé příklady vědecké imaginace náboženství v Japonsku. Zaměříme se nejprve na obraz „cesty *kami*“, který podávají odborné práce používané jako vysokoškolské učební texty či jako odborné úvody do problematiky, u nichž lze předpokládat širší úhel pohledu, než u studií věnovaných specifickým otázkám spojeným s šintó. Jakým způsobem je vytvářena osnova a jak jsou vybírány složky, z nichž autoři souborných publikací skládají mozaiku nazývanou „cesta *kami*“? Co lze o výsledných obrazech a o procesech jejich tvorby říci z pohledu religionistiky? Položme si rovněž otázku, zda a do jaké míry jsou různá pojetí šintó ovlivněna koncepcí japonského národa jako homogenní etnické a politické jednotky. Bude nás zajímat i zařazení šintó do taxonomicky nadřazené třídy, která bývá označována jako „japonské náboženství“.¹⁸¹

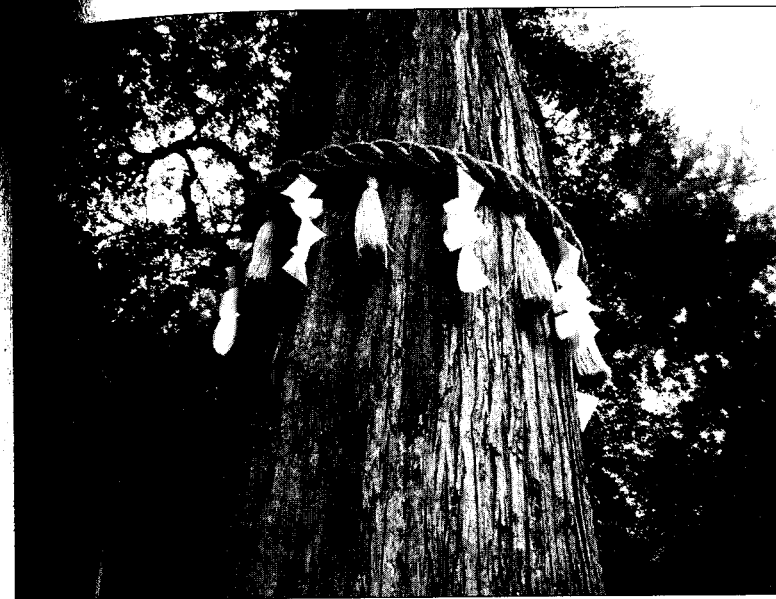


Šintó jako „cesta *kami*“

Zájemce o studium šintó může vybírat z velkého množství dostupných zdrojů, ať již jde o překlady a edice kronik obsahujících mýty šintó či vědecké práce, které se touto tematikou zabývají. Pramenem informací, k němuž se většina zájemců o náboženství v Japonsku zřejmě uchýlí nejprve, je bezesporu internet. Zadáme-li do vyhledávače slovo „shinto“, na jednom z prvních míst se jistě objeví odkaz na heslo věnované tomuto tématu na stránkách oblíbené Wikipedie.¹⁸² Od podobného zdroje populární povahy samozřejmě nemůžeme čekat podrobný kritický přehled daného tématu a skutečně již při zběžném pohledu zjistíme, že v pochopitelné snaze o rychlý a stručný nástin „cesty *kami*“ je heslo Wikipedie

¹⁸¹ Vědecká reflexe náboženských tradic Japonska, zejména šintó, je tématem přípravné studie k této části knihy, publikované v angličtině ve sborníku konference 5. Torčínovských přednášek (Havlíček 2009*). Podkapitoly „Šintó jako ‚cesta *kami*““, „H. Byron Earhart“, „Karel Werner“, „Co je šintó? Konstrukce a ‚dekonstrukce‘ cesty *kami*“, „Japonské náboženství“, „H. Byron Earhart o japonském náboženství“ a „Závěr: mnoho tradic a jedna svatá cesta – východisko nebo slepá ulička?“ byly v mírně upravené podobě publikovány ve sborníku *Náboženství Číny a Japonska* (Havlíček 2011).

¹⁸² Dostupné z: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shinto> [26. 7. 2008].



Posvátný strom ve svatyni Juki, Kurama (foto autor, říjen 2003).



velmi zjednodušující a plně všemožných klišé: počínaje úvodním konstatováním, že šintó je původní či domácí japonské náboženství, až po tvrzení, že je ryším výrazem japonského ideálu harmonického soužití s přírodou.

Když pátráme dále a nahlédneme do obsáhlé, devítisvazkové encyklopedie *Kódansa* obsahující mnohdy velmi podrobná hesla k všemožným japonským reáliím, v hesle „Shinto“ se dočteme, že jde o „původní“ či „domácí náboženství Japonska“¹⁸³ a že:

Šintó je bohatým a složitým systémem náboženských praktik, myšlenek a institucí, který se pomalu vynořil na počátku japonských dějin, krystalizoval jako náboženský systém během období Nara (710–794) a Heian (794–1185) a následně byl ve stálé a dynamické interakci s ostatními náboženskými a filosofickými systémy Asie: s buddhismem, taoismem a konfucianstvím.¹⁸⁴

¹⁸³ *Kódansa* VII 1983: „Japan's indigenous religion“ (s. 125).

¹⁸⁴ Tamtéž.

Jasný a výstižný popis jednotlivých prvků „cesty kami“, seřazený do přehledného, historicky pojatého systému s příslušnými interpretacemi působí velmi přesvědčivě a mnoha zájemcům o japonskou kulturu a o náboženské tradice Japonska jistě postačí. Pokud se však jako badatelé v oblasti religionistiky hodláme zabývat tematikou šintó hlouběji a seznámíme-li se podrobněji s různými vědeckými interpretacemi „cesty kami“, začne se doposud přehledný a jednoduchý systém rozkládat podobně, jako když na zdánlivě kompaktní, dokonalý ocelový povrch pohlédneme elektronovým mikroskopem. Musíme si uvědomit, že jistá míra zkreslení je samozřejmě nevyhnutelná a provází každý pokus sestavit dostupná data v systematický celek. Zvláště výrazně se projevuje tehdy, když je systematizace orientována na neinformovaného příjemce, kterému stačí jen hrubá, orientační skica daného tématu. Zabýváme-li se však jako badatelé v oblasti religionistiky problémem šintó hlouběji, zjistíme, že podobná stereotypní tvrzení, jaká nacházíme v textu Wikipedie, obsahují i jiné práce, jejichž ambice jsou bezesporu větší, neboť chtějí podat vědecky relevantní výklad náboženství Japonska.

Musíme si však položit otázku, zda míra zkreslení, s níž se v případě některých odborných systematizací náboženství Japonska setkáváme, nečiní výslednou „mapu“ zcela nebo téměř zcela nepoužitelnou, pokud je naším záměrem odborné religionistické studium japonských náboženských tradic. Když nekriticky přijmeme zobecňující tvrzení těchto „map“ jako východiska naší vědecké práce, je cesta k platným závěrům našeho bádání přinejmenším ohrožena, ne-li přímo znemožněna. Ukazuje se tak zásadní důležitost jednoho z hlavních teoretických předpokladů odpovědné religionistické práce, kterým je podle J. Z. Smithe důkladná znalost dějin interpretace daného příkladu.¹⁸⁵

Proto se nyní podrobněji podíváme na některé práce, jejichž ambicí je poskytnout zobecňující nástin japonských náboženských tradic. Přitom se soustředíme zvláště na koncepcce šintó jako „domácího“ japonského náboženství.

Student náboženství Japonska jistě dostane do ruky známou knihu H. Byrona Earharta *Japanese Religion: Unity and Diversity*,¹⁸⁶ která je dodnes pokládána za spolehlivou učebnici náboženských tradic Japonska, přinejmenším jako kniha vhodná k uvedení do problematiky. Český čtenář patrně ještě dříve sáhne po obsáhlé publikaci Karla Wernera *Náboženské tradice Asie – od Indie po*

Japonsko,¹⁸⁷ která obsahuje téměř stostránkovou kapitolu o šintó, buddhismu a dalších náboženských směrech Japonska. Třetí část Wernerovy knihy, nazvaná „Náboženský vývoj Japonska“, je se svými bezmála sto stranami zřejmě nejrozsáhlejším spisem v českém jazyce pojatým jako vysokoškolský učební materiál s touto tematikou.¹⁸⁸ Obě publikace jsou mezi studenty stále oblíbené, neboť nabízejí jasně rozvržené, věrohodně působící pojetí šintó v systému náboženství Japonska. Třetí publikací podávající systematické pojetí šintó, kterou se budeme podrobněji zabývat, je pojednání *Shinto. The Way Home*¹⁸⁹ Thomase Kasulise. Kniha sice není pojata přímo jako učební text, je však rovněž zamýšlena jako úvod do problematiky šintó.¹⁹⁰

Posledně jmenovaný spis je navíc dobrým příkladem přístupu k šintó, který bychom mohli označit jako filosoficko-hermeneutický. Kasulis totiž představuje „cestu kami“ jako životní filosofii, ucelenou myšlenkovou syntézu, v jejíž analýze je možné najít poučení o lidské spiritualitě. Kasulisovou ambicí je navíc přispět analýzou spirituality šintó k rozvoji obecné religionistické metodologie. Bude proto jistě zajímavé a přínosné se s výsledkem tohoto pokusu důkladněji seznámit.

Prvním krokem bude stručné seznámení s hlavními rysy obrazů šintó, které podávají Earhart, Werner a Kasulis. Poté na tyto příklady vědecké imaginace šintó pohlédneme kriticky v souladu s přístupem religionistiky jako akademické disciplíny, jejíž teoreticko-metodologické zásady mimo jiné nepřipouštějí nedbalé zacházení s pojmovým aparátem. To se projevuje například v užívání klíčových pojmů a obecných kategorií, jako je pojem „náboženství“, aniž by je badatel doprovodil důkladnějším výkladem. Není pak jasné, zda si je badatel vědom, že takové pojmy je často možné naplnit velmi odlišnými obsahy a čtenář má často potíže stanovit, co si pod nimi autor toho kterého spisu

¹⁸⁷ Werner 2002. Na rozdíl od knihy H. Byrona Earharta neobsahuje Wernerova práce žádnou bibliografii.

¹⁸⁸ Zájemce o problematiku šintó, který se musí spoléhat na zdroje v českém jazyce, má dále k dispozici například knihu H. Byrona Earharta (1998) *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, kapitolu o šintó z pera Alice Kraemerové ve vysokoškolské učebnici náboženských tradic Asie (Kraemerová 2005) a konečně *Encyklopedii mytologie Japonska a Koreje* Vlasty Winkelhöferové a Miriam Löwensteinové (2006). Krátkou kapitolu o šintó z pera Nelly Neumannové obsahují Eliadovy *Dějiny náboženského myšlení IV* (Neumannová 2007). Informace o šintó a dalších náboženstvích Japonska (zejména o buddhismu) obsahují mj. i publikace Reischauer – Craig 2000 nebo Boháčková – Winkelhöferová 1987.

¹⁸⁹ Kasulis 2004.

¹⁹⁰ Srov. krátký komentář k posláni edice „Dimensions of Asian Spirituality“, jejíž součástí je Kasulisova publikace (Kasulis 2004: s. iv).

¹⁸⁵ Srov. Smith 1982.

¹⁸⁶ Earhart 1982. Kniha poprvé vyšla roku 1969 a dočkala se několika vydání, zatím posledního v roce 2003.



s vědeckými ambicemi vlastně představuje. Dále vezmeme v potaz poznatky, které byly v oblasti vědeckého pohledu na náboženské tradice Japonska učiněny v průběhu posledních několika desítek let – v jejich světle dojdeme k závěru, že systematické výklady nabízené v těchto třech publikacích není možné bez výhrad přijmout. Nakonec se pokusíme odvodit principy, které by měla respektovat systematizace „cesty *kami*“, jenž si činí nároky na vědeckou platnost.

H. Byron Earhart

Klíčovým bodem Earhartovy interpretace japonských náboženských tradic je koncepce „japonského náboženství“, již vymezuje pomocí jistých typických, jednoznačně postižitelných rysů, které lze dle autora snadno nalézt a průběžně sledovat v japonských dějinách. K tomuto Earhartovu modelu „mnoha tradic na jedné svaté cestě“¹⁹¹ se ještě vrátíme. Zaměřme se nyní především na roli, kterou Earhart ve své koncepci japonského náboženství přisuzuje „cestě *kami*“.

V šintó spatřuje Earhart v první řadě výraz „starobylé“ tradice spojující náboženství a japonský národ: „Starobylé (*sic!*) spojení náboženství a národa je podstatou šintó“¹⁹² píše doslova. Tato výchozí Earhartova premisa je však značně problematická, neboť, jak ještě uvidíme v dalších kapitolách, šíření koncepce „japonského národa“ jako homogenní národní komunity v rámci japonského národního státu, spojené vědomím všemožně definované národní soudržnosti, lze klást přibližně do druhé poloviny 19. století. I když můžeme konstatovat, že předmoderní Japonsko se vyznačovalo jistými rysy, které dovolují hovořit o vyšší míře obecně sdílené identity i v období před polovinou 19. století,¹⁹³ není možné jednoduše konstatovat existenci japonské národní spolutnosti před vznikem moderního japonského národního státu, kdy začínají být koncepce japonské národní identity cíleně šířeny a kdy se vůbec objevují podmínky pro šíření takových koncepcí.

Vydeme-li při našem bádání ze samotného předpokladu „odvěké“ či „starobylé“ existence japonské národní komunity, kterou lze charakterizovat jistými specifickými, typickými vlastnostmi, je náš přístup nutně ahistorický. Je-li naším zájmem nalézt takové jednotící prvky a charakteristiky – ať již je tento náš zájem veden jistě chvályhodnou snahou o poskytnutí přehledného obrazu

¹⁹¹ Earhart 1998.

¹⁹² Tamtéž: s. 16.

¹⁹³ Hudson 1999.

japonských kulturních dějin, či méně ušlechtilými zájmy ideologickými nebo politickými, a pokud nám bude starobylá existence japonské národní komunity výchozím předpokladem, nepochybně nakonec jednotící rysy této národní spolutnosti „objevíme“, i když za cenu jejich vytržení z historického kontextu.

Earhart se samozřejmě nemůže vyhnout otázkám spojeným s japonským nacionalismem, který zahrnul řadu prvků souvisejících s „cestou *kami*“. Earhart píše: „Náš přístup k šintó v této knize nemá nic společného s argumenty pro nebo proti národnímu náboženství, spíše chceme zařadit šintó do historického kontextu japonského náboženství“¹⁹⁴ a poukazuje na přečeňování „nacionalistické fáze“ šintó západními badateli, kteří se zaměřovali na období od druhé poloviny 19. století do roku 1945. Earhart také upozorňuje na nutnost rozlišovat „tradiční“ šintó od vypjatého nacionalismu a militarismu, jež chápe jako „moderní manipulaci“¹⁹⁵ jevu, který považuje za nepochybný, totiž zmíněného nepřetržitého dějinného spojení šintó a japonské identity. Odvolává se přitom na tři distinktivní charakteristiky šintó, které v jednom ze svých esejí formuluje Muraoka Cunecugu (1884–1946), filosof a historik navazující na myšlenky národní nauky, zejména na Motooriho Norinagu (1730–1801).¹⁹⁶

Těmito třemi charakteristikami „cesty *kami*“ jsou: 1. důraz šintó na identitu japonského národa a císařskou rodinu jako potomstvo *kami*, 2. zaměření šintó na „realistické“ potvrzení života a hodnot tohoto světa, přijímající život a smrt, dobro a zlo jako nevyhnutelné součásti světa, v němž žijeme, a 3. důraz šintó na úctu k „zářivému“ a „čistému“ ve hmotě i v myšlení, překonávající fyzické nečistoty vymítacími rituály a zlé myšlenky „čistým a jasným srdcem“.¹⁹⁷ Earhart je přesvědčen, že pomocí těchto tří rysů, které podle Muraoky odrážejí politickou, filosofickou a etickou dimenzi šintó, lze definovat tradici šintó v průběhu japonských dějin.

Šintó spojené s japonským národem potom zaujímá důležité místo v Earhartově systému japonského náboženství. To je podle Earharta složeno z dílčích náboženských tradic, kterými jsou vedle šintó také buddhismus či konfucianství, jež jsou dále spojeny s jistými stálými, trvalými charakteristickými

¹⁹⁴ Earhart 1982: s. 36

¹⁹⁵ Tamtéž: s. 157.

¹⁹⁶ Ke spojitostem mezi Muraokou a národní naukou viz blíže Ruiz 1966.

¹⁹⁷ Earhart 1982: s. 36–37, odkazuje na práci Muraoka, Tsunetsugu (1964), *Characteristic Features of Japanese Shinto: Japan's Uniqueness in Oriental Thought*, in: *Studies in Shinto Thought*, Tokyo: Ministry of Education, s. 1–50.





prvky, mezi nimiž Earhart uvádí právě pouto mezi národem a náboženstvím.¹⁹⁸ To se údajně projevuje již v mytickém vyprávění o počátcích Japonska, zaznamenaných v kronikách *Kodžiki* a *Nihon šoki*.

Ačkoli Earhart odmítá myšlenku čistě domácího původu šintó a mluví v této souvislosti o vlivech konfucianství a náboženského taoismu a také o působení buddhismu při formování „cesty *kami*“, soudí, že: „Spojení japonských a cizích náboženských prvků v jedinou velkou národní tradici je charakteristickým příspěvkem šintó“.¹⁹⁹ I když šintó nevytvořilo zcela nové formy, podle Earharta je samostatným náboženským systémem, neboť „uspořádalo dřívější dědictví v distinktivní tradici. Tato distinktivní tradice zahrnuje mytologii, panteon, kněžstvo, liturgii a svatyně“.²⁰⁰

Zde se projevuje další problematický rys Earhartova uvažování o náboženství – to, co činí z šintó v autorově pojetí náboženství, jsou mytologie, panteon, kněžstvo, liturgie a svatyně. Je zjevné, že se zde projevuje vliv tradičního pojetí náboženství, které se v našich představách vyznačuje právě těmito atributy. To by jistě nebylo zásadním problémem, kdyby se Earhart k této myšlenkové tradici otevřeně přihlásil. Ve své knize se však blíže nevěnuje vymezení koncepce „náboženství“ v japonském kontextu a používá tento výraz, jako by se jeho významu rozumělo samo sebou.

O Earhartově chápání šintó a náboženství v japonském kontextu obecně nám napoví autorovo řazení šintó k tzv. „velkým tradicím“. Protože lze díky jeho typickým rysům postihnout šintó jako samostatnou náboženskou tradici v průběhu japonských dějin, řadí se „cesta *kami*“ v Earhartově pojetí mezi organizovaná náboženství, vedle buddhismu, konfucianství a taoismu. Ty Earhart neváhá označit přímo za „velké tradice“, od nichž odlišuje „malou tradici“ neboli „lidové náboženství“.²⁰¹ I když píše o důležitosti tzv. „lidových tradic“, vyrazuje jim nakonec ve svém spisu jen několik málo stran v kapitole „Folk Religion: Religiosity Outside Organized Religion“.²⁰² K lidovému náboženství patří podle autora například uctívání zemědělců, věštění nebo šamanismus a různé další zvyklosti bez institucí a normativních písem. „Malé tradice“ jsou podle autora podstatnou součástí náboženské zkušenosti, údajně „zejména v předmoderním

¹⁹⁸ Earhart 1982: s. 7.

¹⁹⁹ Tamtéž: s. 29.

²⁰⁰ Tamtéž: s. 37.

²⁰¹ Tamtéž: s. 60.

²⁰² Tamtéž: s. 60–67.

období“.²⁰³ Upozorňuje také na „infiltraci“ tzv. „původních lidových tradic“ – například zvyků spojených s pěstováním rýže – do šintó a buddhismu.

Označování komplexních souborů jevů nálepkami „velké“ a „malé“ tradice je skrytě hodnotící a podsouvá čtenáři interpretaci, že tzv. „velké“ tradice jako konfucianství, buddhismus či šintó jsou významnější a důležitější nežli tzv. „malé“ či „lidové“ tradice a praktiky. Pokud se však podíváme na jevy, jež lze klasifikovat jako „náboženské“ v japonské historii a současnosti, brzy zjistíme, že jevy jako uctívání zemědělců či věštění hrály a stále hrají v náboženském životě obyvatel Japonska zásadní roli.²⁰⁴ Můžeme se ptát, zda pouze to, že se často odehrávají mimo „oficiální“ instituce svatyní a chrámů, či to, že nebyvají spojeny s psanou doktrínou, je odsuzuje do pozice „malých“ či marginálních tradic. Rovněž lze jen obtížně rozumět autorovu přesvědčení o „infiltraci“ prvků „malých“ tradic do organizovaných náboženství. Lze vznést otázku, kudy je například v případě šintó vůbec možné vést dělicí linii, přesnou hranici, která by oddělila šintó chápané jako „organizované náboženství“ od jeho neorganizované, „lidové“ složky.

Karel Werner

Systematický výklad šintó nabízí také sedmisetstránková kniha Karla Wenera o náboženstvích Asie.²⁰⁵ Werner, známý český orientalista působící v Británii, popisuje v publikaci vedle hinduismu, buddhismu, konfucianství, taoismu a dalších náboženství i „šintoismus“, kterému spolu s japonským buddhismem a novými náboženskými hnutími věnuje samostatnou část pod názvem „Náboženský vývoj Japonska“.²⁰⁶

Terminologie užívaná Wernerem, kdy se k japonskému pojmu „šintó“ připojuje latinská koncovka „-ismus“, skrytě nabízí interpretaci, že se v případě „šintoismu“ setkáváme s uspořádanou, samostatnou a jednotnou náboženskou tradicí, s jasně vymezeným náboženským směrem, jehož dějiny lze popsat od samých počátků k současnosti. Tato myšlenka je ostatně vyjádřena již v názvu příslušné kapitoly: „Šintoismus jako tradice a náboženství“.²⁰⁷

²⁰³ Tamtéž: s. 60.

²⁰⁴ Viz např. Reader 1991^a.

²⁰⁵ Werner 2002.

²⁰⁶ Viz tamtéž: s. 369–451. V obsahu knihy je oddíl nazván „Náboženský vývoj Japonska“, přímo v textu knihy pak nese titul „Náboženské cesty Japonska“.

²⁰⁷ Werner 2002: s. 375.



Werner si je vědom moderního původu slova „šintoismus“²⁰⁸ a píše, že i sinojaponský výraz šintó „byl po celá staletí používán v japonštině jen sporadicky a ne vždy se zcela jasně vymezeným významem.“²⁰⁹ Přesto se již dále nezabývá možnými důsledky, které tato informace může znamenat pro kritický pohled na fenomény zahrnované pod souborné označení „šintoismus“, tento termín ve svém výkladu dál běžně používá a po krátké úvodní úvaze na téma obtíží spojených s pojmenováním a vymezením „cesty *kami*“ přichází s uceleným modelem „šintoismu“.

Výraz *kami no miči* čili doslova „cesta *kami*“ Werner chápe osobitým způsobem, když jej vykládá jako „božská nebo božstvům se připodobňující životní dráha člověka“.²¹⁰ Není jasné, na základě čeho výraz „šintó“ překládá právě tímto způsobem, zda jde o autorovu vlastní interpretaci či zda je inspirována jinými zdroji – absence poznámkového aparátu a bibliografie je ostatně jedním ze zásadních nedostatků Wernerovy práce. Svůj svérázný překlad termínu „šintó“ Werner vysvětluje jako: „ (...) radu nebo napomenutí, že každý má žít způsobem, který by byl v soulase s jeho pochopením vůle nebeských (kosmických) *kami*, takže se jim alespoň vzdáleně připodobní“.²¹¹ To lze podle autora naplnit například napodobováním života předků a význačných jedinců, kteří dosáhli stavu *kami*.

Setkáváme se zde se značně spekulativním výkladem, o němž prakticky nelze říci, jakými zdroji je inspirován. Pokud spolu s dalšími badateli²¹² vneseme otázku, co vede obyvatele japonských ostrovů k uctívání *kami*, zjistíme, že úcta k nim není motivována jakoukoli snahou o pochopení jejich „vůle“ či o nápodobu jakéhosi ideálního života zbožštělých předků, ale spíše potřeba řešit touto cestou každodenní životní problémy.

„Šintoismus“ je ve Wernerově pojetí distinktivní náboženskou tradicí s vlastními dějinami, které se odvíjejí od „šerého dávnověku“²¹³ a bez přerušení pokračují do dneška. Ve Wernerově interpretaci je charakter šintoismu jako jedinečného náboženství dán souborem historických písem obsahujících složitou mytologii, rozsáhlým panteonem božstev, kultickými zvyklostmi a nepsaným etickým a duchovním učením.

Pokus o co nejsystematičtější popis a vymezení šintoismu je také dobře patrný na autorově klasifikaci *kami*, které Werner dělí do devíti kategorií, mezi jinými na: „Božstva nižšího typu, která se občas usídlí v přírodních objektech“,²¹⁴ nebo na božstva, jejichž původem je pravděpodobně uctívání předků či božstva kosmogonických mýtů. Autor sám uvádí, že kategorizovat *kami* je nadmíru obtížným úkolem a píše také, že v tomto směru bylo učiněno „mnoho pokusů“, které je třeba brát „s rezervou“.²¹⁵ Je však záhadou, jaká kritéria při své klasifikaci sám autor zvolil, a není ani jasné, zda jde o jeho vlastní rozdělení, či zda je odněkud přejímá nebo kompiluje výsledky několika různých klasifikací. V každém případě je toto dělení samo o sobě značně diskutabilní, neboť řadu božstev šintó je možné zahrnout hned do několika Wernerem vymezených kategorií.

Thomas P. Kasulis

Poslední ucelenou koncepcí šintó, kterou se budeme podrobněji zabývat, je pojetí Thomase P. Kasulise, popsané v knize *Shinto. The Way Home*.²¹⁶ Spis je součástí ediční řady věnované asijským filosofickým a náboženským myšlenkovým směrům,²¹⁷ vydávané Havajskou univerzitou. Cílem edice je formulovat ústřední koncepty asijských myšlenkových tradic a vystihnout jejich „duchovní význam“ pro „globální občany 21. století“.²¹⁸ Thomas P. Kasulis se ve svém spise pokouší vystihnout „spiritualitu šintó“ a z filosofické perspektivy tak načrtnout obraz „cesty *kami*“, který podle něj dosavadní historické, antropologické, sociologické a další analýzy opomíjely. Nejde mu přitom o vysvětlení šintó nebo o jeho vyčerpávající popis, ale o vystižení „filosofické orientace“ umožňující pochopit či „pocítit“, jak do sebe jednotlivé aspekty a projevy „cesty *kami*“ zapadají.

Podnětem k tomuto podniku se autorovi stala „tajuplná noc“²¹⁹ na Havaji, kdy po diskusi s jedním kolegou pojal myšlenku sepsat knihu o spiritualitě šintó: „Jak jsem šel chodbou ke svému pokoji, duševní kaleidoskop uspořádával

²¹⁴ Tamtéž: s. 385.

²¹⁵ Tamtéž.

²¹⁶ Kasulis 2004.

²¹⁷ Viz tamtéž – o posláních ediční řady „Dimensions of Asian spiritualities“ na s. iv.

²¹⁸ Tamtéž.

²¹⁹ Viz tamtéž: s. xvii.



²⁰⁸ Viz tamtéž: s. 375–376.

²⁰⁹ Tamtéž: s. 375.

²¹⁰ Tamtéž.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² Viz např. Reader 1991⁴; Reader – Tanabe 1998.

²¹³ Viz tamtéž: s. 396, s. 397.

a přerovnával myšlenky, obrazy, vzpomínky, texty a pozorování“,²²⁰ popisuje Kasulis barvitě proces, který u něj vyústil ve svébytný příklad vědecké imaginace šintó.

Spiritualita šintó, jejíž rysy chce Kasulis formulovat, je přítom pro něj „jak výchozím bodem, tak konečným cílem.“²²¹ Chápe ji ve dvou základních dimenzích: existencialistické a esencialistické. Existencialistická rovina spirituality je deskriptivní, neboť označuje to, v co jedinec věří, co oceňuje a co dělá, a lze ji vyjádřit například větou: „Protože se chovám nebo cítím tak a tak, patřím k šintó“. ²²² Esencialistický rozměr je naopak preskriptivní a odráží tušení „esence“ či podstaty vymezující nebo určující hodnoty, víru nebo akci jedince a lze ji vystihnout větou: „Protože patřím k šintó, chovám se nebo cítím tak a tak“. ²²³ Dějiny šintó, kterým se Kasulis věnuje podrobněji v dalších kapitolách, jsou pak poznamenány napětím mezi těmito dvěma základními formami spirituality. Obě roviny nelze od sebe zcela oddělit, a jak dokládá Kasulis, v jednotlivých dějinných etapách převládá vždy jedna z nich.

Další prvek, důležitý pro pochopení Kasulisova přístupu ke spiritualitě šintó, představuje dimenze osobní zkušenosti. I když Kasulis odmítá vidět spiritualitu jen jako individuální zakoušení „čehosi“ transcendentního, vychází zejména z osobní citlivosti umožňující „pocítovat“ šintó. Tuto citlivost, která podle něj leží v samém nitru světonázoru šintó, chápe Kasulis jako univerzální princip, který mají čtenáři hledat ve vlastních životech – bez ohledu na to, zda někdy navštívili Japonsko nebo nějaké místo spojené s šintó. ²²⁴ Zkušenost s „úžas (vzbuzujícím – pozn. aut.) tajemnem“, ²²⁵ která je podle autora v šintó tak důležitá, je údajně vlastní mnoha jiným náboženstvím a dostává se i v jiných, nenáboženských kontextech, například při údivu nad přírodními monumenty či uměleckými díly.

V šintó je přítomnost sil vzbuzujících děs a úžas označována termínem *kami*. Odsud odvozuje Kasulis další nosný princip spirituality šintó, kterým je „propojenost“ či „spojitost“, ²²⁶ propojující navzájem jednotlivé elementy celku, a právě zakoušení této „propojenosti“ je jedním ze základů spirituality šintó.

²²⁰ Tamtéž: s. xv.

²²¹ Tamtéž: s. 2.

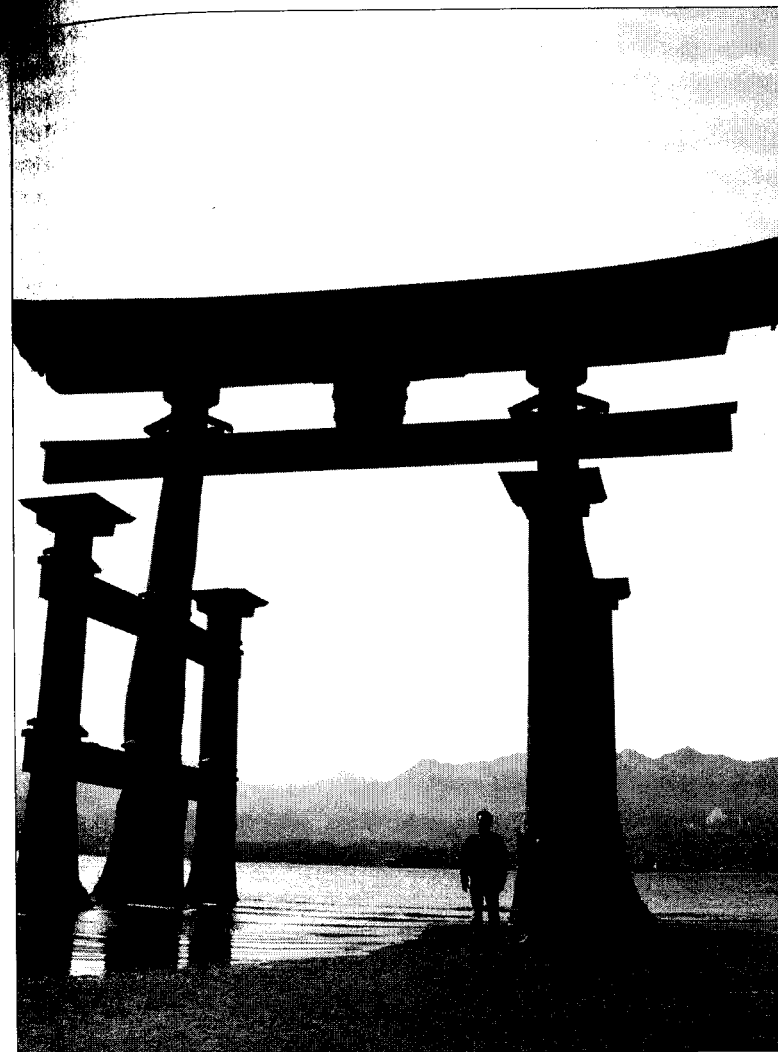
²²² Tamtéž: s. 5.

²²³ Tamtéž.

²²⁴ Viz tamtéž: s. 3.

²²⁵ Tamtéž: s. 10.

²²⁶ „Connectedness“ – viz tamtéž: s. 13.



Tzv. plovoucí torii u svatyně Icukušima na ostrově Mijadžima (foto autor, duben 2004).

Tak lze například bránu *torii*, označující svatyni nebo jiné posvátné místo šintó, interpretovat jako „značku pro spojení lidí se silou, jež vyvolává bázeň“.²²⁷ *Torii*, která podle Kasulise rámuje „holografický vstupní bod“²²⁸ vedoucí k uchopení celku, vlastně ukazuje „cestu domů“,²²⁹ k výchozímu i konečnému spojení mezi jedincem a univerzem. Kasulis usuzuje, že podobný význam má třeba i hora Fudži a dokonce samotný císař.²³⁰

Úvaha o „holografické“ propojenosti člověka s univerzem je Kasulisovi mimo jiné základem pro zdůvodnění sebevražedných útoků kamikaze, kdy jejich činy byly nikoli sebeobětováním a popřením sebe sama, nýbrž naopak sebepotvrzením. Na základě holografického myšlení je celek, v tomto případě japonský národ a císař jako jeho „holografický vstupní bod“, součástí japonského pilota kamikaze: „Jejich dobrovolná (*sic!*) smrt potvrdila tento holografický vztah. Smrti pro císaře umírali piloti kamikaze vlastně sami pro sebe“,²³¹ je přesvědčen Kasulis.

Pro Kasulisovy závěry má určující význam nejen jeho vlastní, osobní prožitek spojený se zakoušením spirituálního rozměru šintó, ale i úvahy o „cestě *kami*“, které sprádá významný japonský učenec 18. století a představitel národní nauky Motoori Norinaga, s nímž se ještě setkáme v následujících kapitolách.²³² Kasulis píše, že Motoori založil své pojetí šintó zejména na kronice *Kodžiki*, jejímuž přepisu a výkladu věnoval několik desítek let. *Kodžiki* byla podle Motooriho plná popisů příhod vzbuzujících děs a úctu, pocitů, jež Kasulis považuje za ústřední bod spirituality šintó. Motoori navíc považoval kroniku za posvátné vyjádření samotných „slov stvoření“, a proto je i *Kodžiki* „holografickým vstupním bodem“, který ve svém textu obsahuje celý svět naplněný *kami*.²³³ Podstatným momentem jsou pro Kasulise také Motooriho úvahy o významu *kokoro*, „srdce a mysli“, jež umožňuje „cítit“ propojenost všech prvků univerza.²³⁴

Motooriho pojetí šintó Kasulis sice hodnotí jako „romantickou vizi“, zároveň však konstatuje, že se Motoori „vrátil přesně k místu, kde se původně

projevily zdroje esencialistické spirituality šintó, zdroje, které byly téměř tisíc let skryty.“²³⁵ Motooriho následovníci – mezi jinými zvláště Hirata Acutane – rozpracovali tuto esencialistickou stránku spirituality šintó a učinili z ní předpis, který určoval, jak by Japonec měl jednat, myslet a co by měl cítit. Kasulis konstatuje, že esencialistická rovina šintó se významně uplatnila v moderním Japonsku po roce 1868 a s jejími projevy se můžeme setkat i dnes, například v případě svatyně Jasukuni, který dokazuje, že spojení esencialistické spirituality s pravicovou národní ideologií je stále živé. Východiskem může být odklon od esencialistického šintó a návrat k existencialistické dimenzi spirituality „cesty *kami*“, kterou si autor představuje pod názvem „neoesencialistická“ spiritualita šintó.²³⁶

Kasulisova exkurze do problematiky spirituality šintó má ovšem hlubší ambice, než jen představit hlavní duchovní principy „cesty *kami*“. Podle Kasulise může být otázka po pravém významu rituálů šintó zavádějící, neboť snaha vše vysvětlit a všemu rozumět nemusí přispívat spirituálnímu růstu. Pokud se konstatování „nevím“ stane pouhým počátkem, nikoli přijatelným koncem a vyústěním úvah a otázek, jde podle Kasulise o styl uvažování, který by prý Motoori, kdyby žil, nazval „vědeckým myšlením“ a hodnotil by je stejně nízko jako „čínské myšlení“,²³⁷ jímž, jak známo, Motoori opovrhoval. „Vědcovo ‚nevím‘ je podnětem návrhu badatelského grantu“,²³⁸ píše s jistotou mírou opovržení Kasulis a dodává, že tento „vědecký“ styl myšlení nepřipouští, aby to, co vyvolává úžas, ono zázračné, vzbuzující děs a úctu, bylo prostě ponecháno samo sebou. Zakoušení děsu a úcty je pak odsunuto na okraj jako něco, o čem se mluví jen s kamarády v hospodě.²³⁹

Autor nabízí své pojetí esencialistické a existencialistické spirituality jako východisko ze současné situace v religionistice, která odmítla starší koncepce Paula Tilliche, Mircey Eliadeho a Rudolfa Otta, a v důsledku toho přehlídí náboženskou zkušenost, již redukuje na pouhý průvodní jev sociální povahy nábožensky vykládaných fenoménů. Dvojitý aspekt spirituality nabízí alternativu k oběma krajnostem v přístupu k náboženství, protože umožňuje zahrnout jak institucionální a společenské, tak zkušenostní dimenze náboženských tradic.

²²⁵ Tamtéž: s. 118.

²²⁶ Viz tamtéž: s. 155–160.

²²⁷ Srov. tamtéž: s. 149–151.

²²⁸ Tamtéž: s. 151.

²²⁹ Viz tamtéž: „Such experience get peripheralized, filed away as something odd to talk about at the tavern on a cold winter night with friends (...).“



²²⁷ Tamtéž: s. 18.

²²⁸ Srov. tamtéž: s. 23. Na tomto místě je třeba říci, že Kasulis užívá pojem „holografický“, aniž by jej jakkoli jednoznačně definoval.

²²⁹ Odtud i název Kasulisovy knihy: „Shinto: The Way Home“.

²³⁰ Viz tamtéž: s. 23.

²³¹ Tamtéž: s. 111.

²³² Srov. Thal 2006.

²³³ Viz Kasulis 2004: s. 114.

²³⁴ Viz tamtéž: s. 26–27.

Několik posledních stran svého spisu pak Kasulis věnuje zobecnujícím úvahám na téma spirituality, nikoli však z pozice vědce, nýbrž filosofa náboženství.²⁴⁰ Konstatuje, že spiritualita obecně souvisí s pocitem „propojenosti“, který má v mnoha náboženstvích transcendentní rozměr. Dalším univerzálním prvkem spirituality je „bázeň a úcta“, neboť „náboženství má cosi dočinění s údivem, tajemnem a bázní.“²⁴¹

Co je šintó? Konstrukce a „dekonstrukce“ cesty *kami*

Seznámili jsme se s třemi pokusy o systematický výklad „cesty *kami*“. Zjistili jsme, že H. Byron Earhart, Karel Werner i Thomas P. Kasulis nabízejí přehledné, logicky sestavené koncepce podepřené řadou konkrétních faktografických údajů z dějin i současnosti „cesty *kami*“. Většina zájemců o problematiku náboženství Japonska bude po prostudování některé ze tří publikací zřejmě spokojena a knihu odloží s pocitem, že o šintó a jeho roli v náboženském životě Japonska získali hlubší přehled založený na kritickém vědeckém přístupu. Je však užitečné si uvědomit, že nejde o popularizační práce, u nichž by byla vyšší míra zjednodušení jistě přijatelná, ne-li přímo žádoucí. Záměrem všech tří autorů však je sestavit text, který má sloužit jako odborný úvod do problematiky či jako studijní text pro potřeby vysokoškolských kurzů. Měl by se tedy se studiem některé ze tří publikací religionista či japanologa spokojit?

Podívejme se nyní na jednotlivé systematizace „cesty *kami*“ kriticky a zkusme je porovnat s výsledky dalších vědeckých prací zaměřených na oblast šintó. Pokusme se odpovědět nejen na otázku, co je na systematizacích šintó problematického či dokonce chybného, ale i v čem může spočívat jejich přínos. Naším cílem přitom bude nalézt základní zásady či pravidla, kterých by se měl badatel držet, hodlá-li podat systematický, vědecky relevantní obraz japonských náboženských tradic.

Jedním z asi nejproblematictějších rysů, kterými se vyznačuje publikace H. Byrona Earharta, je nekritické zacházení s pojmy a klasifikačními kategoriemi. Ty autor mnohdy ponechává bez přesnějšího vymezení, které bychom u vědecky relevantní práce samozřejmě očekávali. Earhartova práce například nejenže neobsahuje žádné bližší vymezení termínu „náboženství“ a používá hodnotící

²⁴⁰ Viz tamtéž: „I have tried in this book to say something fair about Shinto spirituality, giving it a balanced and (...) objective hearing. Now as a philosopher of religion, indeed as a human being, I want to go further“ (s. 165).

²⁴¹ Tamtéž: s. 166–167. Za pozornost stojí, že Kasulis zde používá slovo „religion“ – náboženství – v singuláru, zřejmě ve snaze podtrhnout všeobecnost svých úvah.

kategorie typu „malé“ a „velké“ tradice, ale vychází také z problematických, ideologicky zatížených koncepcí náboženských tradic Japonska, založených na názorech autorů navazujících na myšlenky tzv. národní nauky, jako je například Muraoka Cunecugu.

Dále uvidíme, že ideje národní nauky se formovaly za určitých historických, politických a společenských okolností, které výrazným způsobem ovlivnily jejich podobu. Moderní vědecké bádání zaměřené na japonské náboženské tradice se může myšlenkami autorů řazených k národní nauce zabývat jako jedním z výrazů japonského náboženského myšlení, nemůže je však považovat za rámec teoretické koncepce japonských náboženských tradic, neboť ze zřejmých důvodů nemohou vyhovovat kritickému přístupu sociálních věd.

Earhartův pokus vyložit šintó jako systematickou náboženskou tradici s kontinuálními dějinami je založen na předpokladu odvěkého spojení šintó s japonským národem, tedy na předpokladu, který dnešní kritické bádání zaměřené na pojetí „cesty *kami*“ a na koncepcí japonského národa zásadním způsobem zpochybňuje. Publikace H. Byrona Earharta tak dobře ukazuje princip, podle něhož nekriticky přijímaný výchozí předpoklad ovlivňuje výběr dat a jejich uspořádání do takové míry, že zpochybňuje platnost výsledného obrazu zkoumaného jevu.

Wernerovo pojetí „šintoismu“ vyvolává také řadu otázek. Mezi jinými je to autorovo pojetí „cesty *kami*“ jako napodobování zbožštěných předků, které neodpovídá hlavním motivům, jež obyvatele moderního Japonska vedou k uctívání zemřelých předků či božstev. V žádném případě nejde o snahu jakkoli „napodobit“ idealizované životy předků, nýbrž o uchování či nabytí zdraví, štěstí a o získání pomoci v celé řadě životních situací: podstatnou (i když jistě ne jedinou) motivací „žíté“, každodenní náboženské praxe v současném Japonsku je snaha řešit nebo ovlivnit pomocí náboženské praxe zcela konkrétní životní problémy, od uzdravení z nemoci po výhru v loterii či zlepšení se v tenisu.²⁴² Uctívání předků, které je v současném Japonsku obecně rozšířené, se v drtivé většině případů děje v buddhistickém kontextu a hlavní pohnutkou je snaha získat od předků pomoc a ochranu nebo vyjádřením úcty odvrátit neštěstí, které zapomenutý nebo zanedbávaný předek či zesnulý příbuzný, proměněný v pomstychtivého ducha, může svým žijícím potomkům způsobit.²⁴³ Zdá se, že nejen uctívání předků potvrzuje v tomto bodě teorii *genze rijaku*, „prospěchu (již

²⁴² Viz např. Reader – Tanabe 1998.

²⁴³ K motivu pomstychtivého ducha v tradičním japonském divadle viz Rumánek 2010 (viz např. s. 21–22).





Rituální očista automobilu jako ochrana před nehodami ve svatyni Dómjódži Tenmangú, Fudžiidera, Ósaka (foto autor, duben 2004).

v tomto) světě" či „světského prospěchu“, jehož získání je převažující motivací náboženských aktivit většiny obyvatel japonských ostrovů a hlavním principem tzv. obecného náboženství v Japonsku.²⁴⁴ Z tohoto hlediska je Wernerovo pojetí šintoismu jako eticky motivované cesty napodobování vzorových životů zbožštěných předků v přímém rozporu se skutečnou podobou uctívání předků v současném Japonsku. Vzbuzuje vážné podezření, že autor je ovlivněn skrytým etnocentrismem, když hledá za náboženskou praxí příčiny, které lze z hlediska naší kultury považovat za eticky „ušlechtilé“.

Pokus Thomase P. Kasulise vykreslit šintó jako „cestu domů“ je rovněž plný spekulativních konceptualizací. Z hlediska vědeckého přístupu k náboženství, založeného na metodologicky podloženém úsilí o maximální míru objektivitu při výběru a zkoumání náboženských jevů, je patrně nejproblematičtější Kasulisova snaha založit své závěry na osobní zkušenosti, na schopnosti „zakoušet“ či

²⁴⁴ Ke konceptu *genze rijaku* a jeho roli v „žitém“ či „obecném“ náboženství Japonska viz tamtéž. K úctě k předkům viz Formanek – LaFleur 2004; Reader 1991^a.

„pocítovat“ šintó, o níž mluví hned v úvodu své publikace.²⁴⁵ Autor předpokládá, že tato schopnost a pocity z ní vyplývající mají být do značné míry univerzální, a proto je podle autora možné na nich založit vhléd do problematiky „cesty *kami*“. Je zjevné, že Kasulis se zde dostává za hranici principů, kterými se řídí vědecký výzkum náboženství. Osobní pocity a schopnost citlivého „vhlédu“ či dokonce vlastní prožitek spojený s výzkumem zvolené problematiky mohou mít (a mnohdy jistě mají) na badatelovy závěry větší či menší vliv, není však možné na nich přímo postavit vlastní vědeckou koncepci zkoumaného jevu. Takový pokus není opět ničím více než etnocentricky zabarvenou, filosoficko-hermeneutickou úvahou na dané téma, kterou nelze považovat za práci odpovídající současným paradigmatickým zásadám sociálních věd, s nimiž jsme se seznámili v první části práce.

Jistě stojí za pozornost, že sám Kasulis upozorňuje na řadu badatelů, kteří se zaměřovali na esencialistický výklad šintó, jenž odpovídal jejich představám o náboženství jako o souboru svatých textů, systematizované nauky, kosmogonie, přesahu do oblasti politiky, atd., a kritizuje takový přístup jako pozůstatek kolonialistického myšlení.²⁴⁶ Na druhé straně však sám pouze nahrazuje jedny stereotypní koncepce jinými, neméně spornými, když například vyzývá k návratu k „neoesencialistické spiritualitě“ šintó nebo hovoří-li o své, ostatně nepřiliš srozumitelně vyložené koncepci „holografických vstupních bodů“, která má být jedním z klíčů k pochopení spirituality šintó.

V našem krátkém přehledu jsme určitě nepoukázali na veškeré problémy, které se pojí s vybranými příklady konceptualizace šintó. Přidejme však alespoň jeden další postřeh, jenž se týká bez výjimky všech tří publikací. Před nekritickým přijetím koncepcí, které Earhart, Werner a Kasulis nabízejí, by mělo varovat rovněž to, že autoři ve svých textech sice vesměs hovoří o obtížích spojených s úkolem podat systematický obraz „cesty *kami*“, zároveň však ani jeden z autorů nedopřál ve své publikaci prostor názorům badatelů, kteří se na systematické koncepcce šintó jako souvislé náboženské tradice dívají s jistou skepsí. Přitom z našeho úvodu víme, že bez důkladné znalosti předchozích interpretací vybraného příkladu nelze podat vědecky relevantní obraz zkoumaného náboženského jevu. Je zjevné, že ve snaze podat obraz šintó co nejsrozumitelněji, dochází v pracích Earharta, Wenera a Kasulise k nikoli nevýznamným „ztrátám v překladu“, které mohou ve svém důsledku vést ke značnému zkreslení analyzovaných jevů. Jistě je na místě požadavek, aby se systematizující výklad „cesty *kami*“, má-li navíc

²⁴⁵ Viz např. Kasulis 2004: s. 3.

²⁴⁶ Viz tamtéž: s. 72–73; s. 162–163.

sloužit i jako učební text pro studenty religionistiky či dějin náboženství, zabýval také kritickými názory, které narušují či rozkládají zavedené koncepce.

Podívejme se proto nyní blíže na názory badatelů, kteří představují kritický pohled na systematické pojetí „cesty *kami*“ jako souvislé náboženské tradice.

„Šintó je obzvláště obtížné objasnit, dokonce i pro většinu Japonců“,²⁴⁷ píše v úvodu ke své knize Thomas P. Kasulis. Jde o výrok, s nímž by zřejmě souhlasila většina odborníků, kteří se problematikou „cesty *kami*“ zabývali či zabývají a kteří byli navíc pověřeni nesnadným úkolem uvést do ní posluchače vysokoškolských kurzů. Otázka uspořádání náboženských tradic Japonska do uceleného systému a místo, které v něm zaujímá „cesta *kami*“, je velmi složitá, zvláště jedná-li se o koncepci, která má sloužit studentům religionistiky, budoucím odborníkům na problematiku náboženství.

Pokud přistupujeme k šintó bez důkladnější analýzy založené na teoreticko-metodologických zásadách religionistiky a již předem jej považujeme za souvislou, logicky uspořádanou, jednotnou náboženskou tradici, jedinečnou pro japonské ostrovy a jejich obyvatele, a pokud se již od počátku řídíme úmyslem popsát „cestu *kami*“ jako specifické náboženství, které se jako červená nit táhne celými japonskými dějinami, na jejichž průběh má jakási neměnná „podstata“ šintó jistý vliv, zdá se být systematický popis šintó jako soudržného dějinného jevu poměrně snadným úkolem. Výběr, seřazení, popis a výklad souborů dat je pro badatele značně zjednodušen, možná přespřiliš. Jestliže však pohlédneme na šintó, řečeno slovy Marka Teeuwena, jako na „výsledek dějin spíše než jako na imanentní postatu japonskosti“,²⁴⁸ je naše tradiční, řadou vědeckých i populárních prací podepřená představa šintó značně narušena.

Mark Teeuwen přitom patří mezi badatele zkoumající úzké propojení náboženských jevů spojených s tradicemi buddhismu a šintó v předmoderním Japonsku. Dokazuje, že není možné považovat obě tradice v japonském kontextu za na sobě vzájemně nezávislé náboženské systémy.²⁴⁹ Navíc upozorňuje na skutečnost, že řada prvků, které bývají automaticky považovány za typické pro šintó, jsou celkem běžné i v dalších oblastech Asie:

Všudypřítomná povaha všech těchto jevů ukazuje, že označovat jejich výskyt v Japonsku jako „šintó“ má pramalý význam (...). I když jsou chápány souhrnně,

²⁴⁷ Tamtéž: s. 1.

²⁴⁸ Teeuwen 2007: s. 386.

²⁴⁹ Viz Teeuwen 2007.

nejdou zkrátka dostatečně výjimečné, aby dodaly tomuto termínu jakýkoli distinktivní význam.²⁵⁰

Práce, jež se pokoušejí o nový, stereotypy nezatížený pohled na jevy, které souvisejí s uctíváním *kami*, se objevují již v 80. letech 20. století. Jedním ze zásadních počínů je jistě anglický překlad statě japonského historika Kurody Tošia vydaný roku 1981. Kurodův článek přináší kritické přehodnocení pohledu na jevy shrnované obvykle bez hlubší kritické reflexe pod označení „šintó“. Badatelé navazující na Kurodovu práci²⁵¹ pak vesměs konstatují, že soubor jevů vnímaných v souvislosti s uctíváním *kami* a označovaný obyčejně jako „šintó“ prodělal v průběhu dějin zásadní proměny. K posledním závěrům, které lze v těchto kriticky zaměřených publikacích najít, patří zjištění, že termín „šintó“ byl užíván k označení vymezeného souboru znalostí, nauky a rituálů spojených s *kami* nejdříve ve 14., spíše však až během prvních desetiletí 15. století.²⁵² I když samotné spojení dvou znaků čínského písma pro „cestu“ a „božstvo“ či „božstva“ se samozřejmě vyskytuje v japonských písemných pramenech staršího data, představy o „starobylém“ spojení japonské národní či kulturní identity (ať už si pod těmito termíny lze představit cokoli) a šintó jako svébytné cesty *kami* berou za své.

Historika Kurodu Tošia (1926–1993) lze v každém případě považovat za průkopníka na poli kritického přístupu k pojetí šintó coby původního náboženství japonského národa. Kuroda ve svých pracích²⁵³ dokládá, že koncepce šintó jako „původního japonského náboženství“ vznikla až v prostředí národní nauky *kokugaku*²⁵⁴ a do obecného povědomí pronikla v období Meidži spolu s ustavením šintó jako národní ideologie a oddělením šintó a buddhismu (*šinbucu bunri*) bezprostředně po restauraci Meidži. Kuroda píše:

Během tohoto období se poprvé jasně zformovalo „historické vědomí“ původního náboženství zvaného šintó, existujícího v Japonsku od pradávna. To zůstalo základem vymezení slova šintó až do dneška.²⁵⁵

²⁵⁰ Tamtéž: s. 375.

²⁵¹ Anglický překlad kritické Kurodovy kritické statě na téma šintó vyšel již v roce 1981 (viz Kuroda 1981). Dále viz např. Breen – Teeuwen 2000; Kuroda 1996; Teeuwen 2007; Teeuwen – Scheid 2002.

²⁵² Viz Teeuwen 2007: s. 386–390.

²⁵³ Viz Kuroda 1981; též 1996. Krátkou rekapitulaci Kurodova díla podává Okuyama 2001–2002.

²⁵⁴ O tzv. národní nauce podrobněji pojednává podkapitola 4.7 „Japonské národní obrození a kořeny tzv. státního šintó“.

²⁵⁵ Kuroda 1981: s. 19.

Kuroda přitom nepopírá historický význam jevů spojených s uctíváním *kami*. Zpochybňuje však rozšířenou představu šintó jako koherentního náboženského systému nezávislého na buddhismu, který by existoval na území japonských ostrovů v průběhu dějin od mytických prvopočátků jako zcela svébytná, „původní“ tradice.²⁵⁶

Otázky vyvolává již samotná myšlenka „původnosti“, „původního“ či „domácího“, která se v souvislosti s šintó často vyskytuje. Lze říci, že idea „původnosti“ je vždy do značné míry relativní, neboť předpokládá vědomí něčeho „cizího“, k němuž může být „původní“ vztaženo a bez něhož ostatně není možné – a snad ani nutné – o „domácím“ uvažovat. Rovněž je obtížné, ba nemožné říci, na základě čeho budeme jisté jevy zahrnovat mezi „původní“ a jiné mezi „cizí“. Jde pouze o adjektivum, které bývá k různým jevům přiřazováno do značné míry libovolně, se zjevnou či v různé míře skrytou ideologickou motivací. Pro zkoumané období nejstarších japonských dějin disponujeme jen omezeným množstvím pramenů a trouláme si proto tvrdit, že stanovení hranice mezi „cizím“ a „domácím“ či „původním“ je v japonském prostředí prakticky nepoužitelné. Je-li používáno, vyznačuje se spíše ideologickými než vědecky odpovědnými východisky. Jak poznamenává odborník na šintó John Nelson, označení šintó jako „původního“ japonského náboženství, aniž bychom brali v potaz široký dobový kontext, je podobně zavádějící, jako označovat těstoviny za původní italské jídlo.²⁵⁷

Je zajímavé, že relativní povahy šintó jako „původního“ japonského náboženství jsou si vědomí i sami autoři, kteří šintó označují za „původní“ japonské náboženství, když píší, že název „šintó“ se pro domácí tradice objevuje až ve chvíli, kdy se do Japonska dostává buddhismus.²⁵⁸

Ani oficiální, v historických záznamech zdokumentovaný kontakt s buddhismem nemusel být oním rozhodujícím okamžikem, kdy došlo k potřebě rozlišit nové náboženství – buddhismus – od domácích tradic, v nichž by někteří novodobí autoři rádi viděli náboženský systém označovaný jako „šintó“. Lépe řečeno, nelze jednoznačně tvrdit, že tyto domácí tradice, založené zřejmě na uctívání *kami*, tvořily v době konfrontace s buddhismem ucelený systém, jež by bylo možné označit jako „cesta *kami*“, šintó. K přijetí buddhismu dochází v Japonsku kolem poloviny 6. století, podle různých podání r. 538 nebo 552.²⁵⁹ O náboženských představách obyvatel japonských ostrovů před prvními

²⁵⁶ Srov. Teeuwen – Scheid 2002.

²⁵⁷ Nelson 1996: s. 6–7.

²⁵⁸ Werner 2002: s. 375. Srov. Kubovčáková 2009.

²⁵⁹ Bowring 2005: s. 17. K buddhismu a šintó srov. Kubovčáková 2009.

písemnými záznamy domácího původu, vzniklých až počátkem 8. století, víme jen velmi málo.

Za přesnou zprávu o existenci kultu domácích božstev nelze bezvýhradně považovat dokonce ani často uváděný záznam o prvním kontaktu s buddhismem z kroniky *Nihon šoki* sepsané roku 720. Kronika vypráví o záhy potvrzených obavách, že přijetí buddhismu s „cizím božstvem“ či „božstvy“ by mohlo vyvolat hněv „božstev domácích“ a zmiňuje v této souvislosti již zavedené uctívání „sto osmdesáti božstev nebe a země“.²⁶⁰ Vyprávění však bylo zaznamenáno po více než jednom a půl století od roku, k němuž se vztahuje, a proto nelze automaticky počítat ani s jeho věrohodností, natož s tím, že přesně zachycuje stav náboženských představ v době, o níž s tak značným časovým odstupem podává zprávu. Hovořit o tom, že vypovídá o „domácích“ náboženských představách čistě japonského původu, spojených s oněmi sto osmdesáti božstvy, by bylo vsutku odvážnou spekulací.²⁶¹

Buddhismus záhy po svém příchodu do Japonska splývá s místními tradicemi a pro badatele je značně obtížné přesně rozeznat původní ingredience výsledné podoby. Přibližně od 12. století je již běžné považovat místní božstva za projevy či „inkarnace“ – *gongen* – božstev buddhistických podle doktríny označované jako *hondži suidžaku*. Samotný termín pochází z *Lotosové sútry*: výraz *hondži* („základní“ či „původní stav“) se vztahuje k buddhistickému božstvu a výraz *suidžaku* („projevená“ či „zanechaná stopa“) k místnímu božstvu, jež je tak pojato jako projev božstva buddhistického.²⁶²

Další badatelé²⁶³ upozorňují, že je značně pochybné pokládat pouhé užití kombinace dvou znaků, které lze číst jako „šintó“, již při jejich prvním písemném záznamu v kronice *Nihon šoki* v roce 720, za doklad existence homogenní, samostatné náboženské tradice či nauky, která by se označovala právě termínem „šintó“. Nelly Naumannová²⁶⁴ k tomu poznamenává, že nejstarší písemně zaznamenaný výskyt slova „šintó“ v *Nihon šoki* není možné jednoznačně vykládat jako důkaz samostatné náboženské tradice odlišné od buddhismu. Vidí jeho užití v kronice v souvislosti se specifickou společenskou a politickou situací v době

²⁶⁰ Srov. text *Nihon šoki*, str. 1135, odst. 2 – dostupné z <http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1135&kazu=3&key1=&key2=&tais ho=&honname=1&chk=&CHKEYS=&sel=18&brows=a> [3. 2. 2010].

²⁶¹ Bowring 2007: s. 38.

²⁶² Tamtéž: s. 185. Podrobně viz Teeuwen – Rambelli 2003.

²⁶³ Teeuwen 2007; týž 2002; Kuroda 1981; týž 1996.

²⁶⁴ Naumann 2000.

vlády císaře Tenmu (672–686), přičemž navrhuje překládat kombinaci obou znaků v konkrétním kontextu jejich užití v *Nihon šoki* jako „cesta (císaře) jako božstva“²⁶⁵ a hájí názor, že slovo „šintó“ jako první užil pro označení zvláštní náboženské tradice až kněz Jošida Kanetomo (1435–1511) ve svých spisech systematizujících nauku a rituály šintó.

Připomeňme také, že buddhismus a šintó, dvě pro nás na první pohled různé náboženské tradice, spolu v japonských dějinách dlouho koexistovaly do té míry, že je lze v mnoha případech jen obtížně oddělovat a že v „lidovém“ pojetí splývají i v současném Japonsku, když se Japonci bez zaváhání účastní obřadů obou náboženských tradic.²⁶⁶ Jejich oficiální rozdělení je až výsledkem politiky spojené s restaurací Meidži, kdy skupina reformátorů navazující na obrozenecké myšlenkové proudy období Edo, například na národní nauku (*kokugaku*), podněcuje „oddělení šintó a buddhismu“, *šinbucu bunri*. Císařská Státní rada (*Dadžókan*) nařídila oddělení šintó a buddhismu (*šinbucu hanzenrei*) 28. března 1868 a po tomto nařízení následovalo dokonce ničení buddhistických památek, známé jako *haibucu kišaku*.²⁶⁷

Zdá se tedy, že kladení původu šintó do hluboké minulosti japonských dějin je výrazně ovlivněno obrozeneckými myšlenkami souvisejícími s hledáním a definováním japonské národní identity, s procesem, který bychom mohli označit za japonské národní obrození.²⁶⁸ Připomeňme v této souvislosti nativismu jako vědomého pokusu ze strany členů společnosti oživit či zachránit vybrané rysy kultury dané společnosti, který se objevuje tehdy, když si členové dané společnosti uvědomí odlišnost své společnosti a její kultury od kultur jiných společností.²⁶⁹ Bez vědomí vlastní odlišnosti, a s ní spojené potřeby tuto

²⁶⁵ Tamtéž: s. 64.

²⁶⁶ Viz Reader 1991^a.

²⁶⁷ Hardacre 1989: s. 27–28. Viz i Inoue 2002. Konkrétním případem z období *haibucu kišaku*, chrámem zasvěceným památce císaře Antoku, se zabývá Gunji 2011.

²⁶⁸ Za upozornění na souvislost s tímto českým termínem děkuji Dušanovi Lužnému. Je zřejmé, že „japonské národní obrození“ probíhá za odlišných historických podmínek, než obrození středoevropských národů, přinejmenším jedno je však těmto procesům společné – je to právě „uvědomění si“ kulturní odlišnosti vlastní široce pojímané sociální skupiny (národa) od jiných sociálních skupin a snaha tuto odlišnost určitým způsobem vystihnout. V jistém historickém období a za určitých podmínek začíná být koncipován národ jako pomyslné společenství s charakteristickými rysy kulturní či sociální povahy. Takto definované pomyslné společenství pak poskytuje legitimizaci společenskému a politickému řádu – vzniká stát založený na ideji národa.

²⁶⁹ Viz Linton 1943. Koncept nativismu či obrození se věnuje podkapitola „Japonské národní obrození a kořeny tzv. státního šintó“.

odlišnost vystihnout, nemají členové společnosti důvod zabývat se myšlenkou „původního“, která se objevuje až jako součást hledání identity společnosti, která se po „svém původním“ začíná tázat. Proto je třeba blíže zkoumat úmysl, který vede k hledání „původnosti“. V případě Japonska je zjevné, že tímto úmyslem je potřeba ukázat na šintó jako na „původní“ či „domácí“ náboženství Japonců, kteří mají tvořit svébytnou a homogenní národní jednotku s distinktivní kulturní tradicí. Jak ukážeme v následujících kapitolách, tato koncepce se výrazně prosazuje a šíří v období budování moderního japonského císařství po restauraci Meidži v r. 1868.

V tom případě se pojetí šintó jako „původního“ nebo „domácího“ japonského náboženství dostává do kontextu populárních „teorií (o) lidu Japonska“, jak lze přeložit termín *nihondžinron*. Předmětem těchto pojednání je hledání osobitých rysů japonské národní kultury a snaha dobrat se jejich specifických rysů či dokonce samotné podstaty japonské národní identity, pro niž se někdy také používá anglický termín „japaneseness“, v doslovném překladu „japonskost“.²⁷⁰

V každém případě je pojetí šintó jako původního japonského náboženství přinejmenším zpochybněno. Ukazuje se, že pojednání o šintó s vědeckými ambicemi lze jen těžko začít větou: „Šintó je původní japonské náboženství“. Odborné pojednání by mělo s podobnými stereotypními tvrzeními zacházet s maximální opatrností a mělo by se vždy ptát, kde se vlastně podobné schematické koncepce objevují.

Připomeňme dále, že religionistika se zabývá náboženskými jevy vždy ve spojení s určitými historickými, sociálními, politickými a dalšími okolnostmi. Krátce řečeno, pokouší se identifikovat a analyzovat náboženské jevy na základě jejich kontextu. Přistoupíme-li k tzv. náboženským jevům tímto způsobem, není možné začít jakoukoli vědeckou analýzu zavedením obecné kategorie „náboženství“ jako jevu, který existuje „sám o sobě“.

Totéž platí o pojmu šintó, neboť i zde se jedná o koncept, který se formuje za určitých okolností, v určitém kontextu. Podobně jako „náboženství“ není pak „šintó“ ničím více než analytickým pojmem, i když se jedná o termín s bohatou historií, používaný v japonském prostředí.

Ukazuje se, že může být značně zavádějící označovat bez dalšího jevy, jako je například uctívání *kami* nebo rituály ve svatyních, nálepkou „šintó“ – podrobný historický rozbor jevů spojených s šintó a termínu samotného ukazuje, že se význam slova „šintó“ posouvá od označení „oblasti“ či „světa *kami*“ k mnohem

²⁷⁰ Srov. Befu 2001 (tato kniha je znamenitým shrnutím problematiky *nihondžinron*); Goodman 2008.



komplikovanějšímu pojetí svěbytné „cesty kami“.²⁷¹ Uctívání kami nebo rituály ve svatyních jistě jsou součástí souboru jevů, které můžeme nazvat „šintó“, přitom je však vždy nezbytné zjišťovat, jak či na základě jakých kritérií je soubor jevů označených „šintó“ v daném případě vymezován.

Kritický přístup k pojetí šintó jako trvalé, jednotné náboženské tradice upozorňuje, že šintó je třeba vnímat jako konceptualizaci, která se vytváří a používá za určitých specifických okolností k uspořádání složitého souboru různých jevů, jako jsou například rituály ve svatyních nebo uctívání kami. V souvislosti s tím lze citovat výstižné shrnutí Marka Teeuwena:

Šintó není něčím, co „existovalo“ v japonské společnosti v určité konkrétní a definovatelné formě v průběhu různých historických období; spíše se objevuje jako konceptualizace, abstrakce, jež musela být aktivně vytvořena, kdykoli byla použita. V porovnání se svatyněmi či dokonce kami, jež jsou součástí krajiny a tvořily konkrétní centrum rituálního chování a teologických úvah, šintó „existovalo“ pouze jako výsledek takových úvah, jako pokus vnutit chaotické skutečnosti jakousi souvislou podobu. (...) „šintó“ (...) je konceptem, který vytváří svůj vlastní význam a který odkazuje pouze k sobě samému.²⁷²

V obecné rovině není vlastně žádného rozdílu mezi vymezováním pojmu „náboženství“ a definováním obsahu termínu „šintó“; byť ve druhém případě jde o původní termín příslušející kultuře, kterou se zabýváme. Ukazuje se, že i „domácí“, zkoumané kultuře vlastní termíny mají své dějiny, že jejich obsah prochází jistými proměnami a že se odvíjí od složitého kontextu. I původní pojmy tedy lze chápat a vymezovat velmi odlišně: zde narážíme na další problém spojený s emickým přístupem ke zkoumaným jevům, který lze pak jen těžko považovat za „samospasitelný“. Důsledný emický přístup, chápaný čistě jako popis a analýza zkoumaných jevů v pojmech a kategoriích vlastních dané kultuře, nás od teoreticko-metodologických problémů spojených s vymezováním obecných kategorií a pojmů v žádném případě nezachrání.

Vědecká práce se samozřejmě bez zobecňujících kategorií, konceptů a pojmů nemůže v žádném případě obejít, musí však s nimi nakládat s metodologicky podepřenou obezřetností. Viděli jsme, že se to týká nejen obecných termínů typu „náboženství“, ale i původních pojmů, jako je například šintó. Podívejme

²⁷¹ Srov. Teeuwen – Scheid 2002: s. 199.

²⁷² Teeuwen 2002: s. 233–234.

se nyní blíže na další koncept, s nímž se v pracích o náboženských tradicích Japonska často setkáme, totiž na koncepci „japonského náboženství“.

Japonské náboženství

Termín „japonské náboženství“, v angličtině „Japanese religion“, začal být ve vědeckém popisu japonských náboženských tradic používán na počátku 20. století, kdy jej v anglicky psaném pojednání zavedl Anesaki Masaharu (1873–1949),²⁷³ zakladatelská postava japonské religionistiky. Původně anglický termín se pak stává součástí odborné debaty japonských badatelů a již od počátku je poznamenán jistou dvojznačností. Lze jej totiž chápat buď jako jedinečné, jednotné náboženství specifické pro Japonsko a tvořící jeden z osobitých rysů „japonskosti“ anebo je možné jej vnímat prostě jako soubor náboženství a náboženských jevů, které se vyskytují nebo byly uvedeny do japonského kontextu a jež zde na sebe vzájemně působí.²⁷⁴

V anglicky psané odborné literatuře se poměrně často setkáváme s užitím termínu japonské náboženství v prvním smyslu, kdy označuje specifickou, homogenní náboženskou tradici složenou z několika prvků, které však, řečeno s jistou mírou nadsázky, tvůrčí duch japonského národa přeměnil v osobitý celek. Tak například Macumoto Šigeru ve své předmluvě ke knize *Japanese Religion*,²⁷⁵ vydané v roce 1972 péčí japonské vládní organizace pro kulturu (*Bunkačō*), píše o japonském náboženství jako o homogenní tradici. Podle Macumota vzniklo japonské náboženství harmonickým splynutím nově zaváděných náboženských tradic s domácími:

Z historického hlediska Japonsko přijalo různé kulturní a náboženské tradice a následkem toho obohatilo svůj spirituální život. Nově zavedené tradice nevykořenily ty domácí, ale byly bez rozdílu vstřebány do jakési homogenní tradice, jež by sama mohla být nazvána „japonské náboženství“. V tomto procesu vstřebávání vyniká to, že podstatným rysem není střet či neshoda, ale kontinuita a soulad.²⁷⁶

²⁷³ Viz Isomae 2005. Podle Isomae se tak stalo ve spisku *The Religious History of Japan, an Outline* (1907).

²⁷⁴ K dvojímu významu termínu „Japanese religion“, k historii jeho používání japonskými badateli a významům, které mu byly v odborných debatách přikládány viz Isomae 2005.

²⁷⁵ Matsumoto 1972.

²⁷⁶ Tamtéž: s. 12.



Takové pojetí bychom mohli označit jako „esencialistické“ nebo „obrozenecké“, neboť badatel na samém počátku, často již v názvu publikace, konstatuje existenci jednotné tradice japonského náboženství, jehož podstatu a hlavní charakteristiky se pak pokouší dohledat a popsat, a tím zavádí jisté rysy, které považuje za charakteristické pro japonský národ a jeho kulturu. Krátce řečeno, kategorie „japonského náboženství“ je tu základním, výchozím předpokladem a rámcem dalších úvah. Lze říci, že se zde setkáváme s fenomenologickým pojetím náboženství v Japonsku, s přístupem usilujícím o identifikaci a porozumění samotné podstaty japonského náboženství, která se manifestuje v průběhu japonských dějin a sama zůstává nedotčena.²⁷⁷

Použití termínu „japonské náboženství“ může tedy velmi snadno vyvolat dojem, že jde o soubor zvláštních rysů a jevů jedinečných pro japonský národ a, jak ještě uvidíme, je japonské náboženství v mnoha případech tímto způsobem otevřeně koncipováno a prezentováno. Potom může být „japonské náboženství“ snadno ztotožněno s *nihonkjó*, tzv. „náboženstvím“ nebo „naukou Japonska/o Japonsku“,²⁷⁸ které můžeme popsat jako soubor určitých znaků a jevů považovaných za charakteristické pro japonský národ.

Termín *nihonkjó* však bývá určován různým způsobem a bývá také z japonštiny různě překládán. Můžeme se tak například setkat s překladem „náboženství japonskosti“,²⁷⁹ které podle Jana Swyngedouwa spočívá pro mnoho Japonců v přispívání k „harmonii“ – *wa* – malé komunity, v níž žijí a skrze ni k „posvátné důstojnosti“ celého japonského národa:

(...) nejposvátnější hodnota pro mnoho Japonců, zdá se, spočívá v přispívání k *wa* pospolitosti, k níž náleží, a skrze tyto malé pospolitosti k posvátné důstojnosti samotného japonského národa.²⁸⁰

Lze pak říci, že pod významově značně obsáhlý pojem *nihonkjó* bývá obvykle zahrnována celá řada institucionalizovaných kulturních rysů či jevů, jako jsou například komunikační kód, společensko-politické uspořádání či estetické principy, které jsou představovány jako vzájemně provázaný soubor typický pro

²⁷⁷ K fenomenologii náboženství viz Horyna 1994: s. 95–113.

²⁷⁸ Slovo *nihonkjó* je zapsáno pomocí tří znaků, první dva označují „Japonsko“, třetí znamená „víra“, „náboženství“ nebo „nauka“.

²⁷⁹ „Religion of Japaneseness“ – Swyngedouw 1978; týž 1988.

²⁸⁰ Swyngedouw 1988: s. 123.

japonský národ.²⁸¹ Není jisté bez zajímavosti, že vymezení tohoto souboru je utvářeno a šířeno vzdělávacím a politickým systémem Japonska²⁸² a zahrnuje například obraz Japonska jako homogenního národního státu s jedinečnou kulturou nebo soubor ritualizovaného chování spojeného se znaky a jevy považovanými za typicky japonské.

Podívejme se nyní blíže na tři publikace, které mohou sloužit jako příklady obrazu „japonského náboženství“. První dvě práce, jejichž autory jsou nám již známý H. Byron Earhart²⁸³ a Joseph M. Kitagawa,²⁸⁴ spolupracovník Mircey Eliada, jsou sice již několik desítek let staré, přesto však jsou díky své přehlednosti a systematickosti stále populární a nechybějí zřejmě v žádné solidní vědecké knihovně, která obsahuje soubor děl zaměřených na problematiku japonských náboženských tradic. Třetím příkladem je spíše populárně zaměřené dílo záhadného autora píšícího pod pseudonymem Isaiah Ben-Dasan,²⁸⁵ které, jak uvidíme dále, není v západním prostředí tak dobře známé, v Japonsku však dosáhlo značné popularity.

Na první pohled se zdá, že knihy Byrona Earharta a Kitagawy nelze spojovat s populárním, na řadě spekulací založeným Ben-Dasanovým spisem. Pokusíme se však ukázat, že všichni tři autoři ve svých publikacích vycházejí ze stejného, nebo alespoň velmi podobného ideového zázemí a že vychází předpoklady, jako jsou například snaha o nalezení kulturních principů typických pro japonský národ, staví ve svém důsledku jejich práce na obdobnou, ne-li přímo stejnou úroveň, která se nachází za hranicí vyměřenou soudobým pojetím sociálních věd.

H. Byron Earhart o japonském náboženství

Koncepce japonského náboženství, kterou ve svém díle představuje H. Byron Earhart, je spojena s podobnými problémy, s jakými jsme se setkali už v případě autorovy systematizace „cesty *kami*.“ Ve druhé kapitole své známé

²⁸¹ Srov. např. Fitzgerald 1993.

²⁸² Viz tamtéž. K úloze japonského výchovně-vzdělávacího systému při formování japonské národní identity viz Parmenter 1999.

²⁸³ Earhart 1982.

²⁸⁴ Kitagawa 1987.

²⁸⁵ Ben-Dasan 1972.



knihy *Japanese Religion: Unity and Diversity* přichází se šesti „stálými“ tématy japonských náboženských dějin:

- 1) blízkost lidských bytostí, bohů a přírody, 2) náboženský charakter rodiny, 3) význam očisty, rituálů a amuletů, 4) důležitost místních slavností a individuálních kultů, 5) všudypřítomnost náboženství v každodenním životě, a 6) přirozené pouto náboženství a národa.²⁸⁶

Těchto šest distinktivních prvků či témat japonské religiozity je zároveň dokladem existence jednotného „japonského náboženství“ složeného ze „směsi nejméně (*sic!*) pěti hlavních součástí: lidového náboženství, šintó, buddhismu, náboženského taoismu a konfucianství“.²⁸⁷

V publikaci *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*²⁸⁸ pak Earhart rozšiřuje počet složek japonského náboženství na sedm: ke stávajícím pěti přidává ještě křesťanství a nová náboženská hnutí.

Earhartův náhled na japonské náboženství je historický, možná bychom mohli říci evolucionistický, neboť zamýšlí podat přehled vývoje japonského náboženství od „počátků“ k dnešku.²⁸⁹ Historický přístup se také odráží v rozčlenění knihy *Japanese Religion: Unity and Diversity* do tří částí, kdy po úvodní kapitole rozebírající šest trvalých témat japonských náboženských dějin následuje oddíl o počátcích pěti hlavních náboženských tradic, dále oddíl o jejich vývoji v japonském středověku a konečně část věnovaná náboženským dějinám od období Edo do současnosti. Dějinný vývoj japonské religiozity se podle Earharta vyznačuje mimo jiné „úpadkem náboženství“ na jedné straně a rozvojem „nikoli zřetelně náboženských“ či „nenáboženských“ rysů na straně druhé.²⁹⁰

Řekli jsme již, že Earhart ve svém díle opomíjí otázku vymezení náboženských jevů, a lze tedy jen obtížně říci, co mu dovoluje hovořit o „úpadku náboženství“ a na základě jakých kritérií odděluje „náboženské“ od „nenáboženského“. Z logiky věci vyplývá, že Earhart musí jakýsi stav náboženského života Japonců

²⁸⁶ Earhart 1982: s. 7.

²⁸⁷ Tamtéž: s. 1.

²⁸⁸ Earhart 1998. Jde o jedinou knihu věnovanou výlučně náboženským tradicím Japonska, která je dostupná v českém jazyce. Kniha je překladem publikace Earhart, H. Byron (1993), *Religions of Japan. Many traditions Within One Sacred Way*, San Francisco: Harper San Francisco (1. vyd. 1984).

²⁸⁹ Srov. Earhart 1982: s. 22.

²⁹⁰ Viz tamtéž: s. 198–207.

považovat za onen ideální, úplně a dokonale náboženský, který však postupně nějakým důvodem degraduje a mizí. Kromě toho, že je podobný předpoklad jakýchkoli „dokonalejších“ a „úpadkových“ forem náboženství hodnotící, není jasné, jak lze obě kategorie vůbec koncipovat.

Z Earhartovy koncepce také vyplývá důraz na náboženské směry, které by bylo možné označit za *historické, tradiční* nebo „explicitně náboženské“.²⁹¹ Bere sice v úvahu překotný rozvoj nových náboženských hnutí v novodobém Japonsku, věnuje jim však jen krátkou kapitolu v závěru práce, kde pojednává o Tenrikjó, vzniklém v 19. století, a o společnosti Sóka gakkai, založené roku 1930.²⁹²

Autorův přístup k novým náboženským hnutím se však vyznačuje negativním hodnotícím postojem: „Je možné v nich vidět náboženské kultury či náboženské spolky, spíše než nezávislá náboženství s exkluzivními nároky.“²⁹³ Také se dozvídáme, že označení „nové náboženství“ v případě těchto hnutí není zcela namístě,²⁹⁴ protože „nezbytně nejsou úplnými (*sic!*) náboženstvími v západním (*sic!*) smyslu“. Nová náboženská hnutí jsou podle Earharta „otevřeně synkretická“ a „často přebírají nejlepší rysy z buddhismu, šintó a dokonce z křesťanství“.²⁹⁵

Z celkového kontextu publikace se můžeme jen dohadovat, co vlastně Earhart považuje za „úplné“ náboženství v „západním“ smyslu, případně zda „otevřeně synkretistická“ povaha japonských nových náboženství je důvodem pro jejich zjevně hodnotící označení za *pouhé* „kultury“ či „náboženské spolky“. Klademe si otázku, zda a opět na základě jakých kritérií je možné jevy zahrnované pod nálepky „buddhismus“, „šintó“ či „taoismus“ považovat za dokonalejší, zatímco jevy shrnované pod označení „nová náboženství“ za „neúplné“, nedokonalé a „synkretické“, podloudně vykrádající to nejlepší z dokonalých náboženských tradic tvořících „japonské náboženství“.

Ve své předmluvě ke knize H. Byrona Earharta *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*²⁹⁶ vyslovuje český japanolog Robin Š. Heřman názor, že: „Japonské náboženství je obdivuhodně provázaným spojením bytostně národních a bytostně univerzálních prvků“,²⁹⁷ a dodává, že nejpозoruhodnější

²⁹¹ Viz tamtéž: s. 206–207.

²⁹² Kapitola „Two New Religions: Tenrikyo and Soka Gakkai“ (Earhart 1982: s. 172–183).

²⁹³ Tamtéž: s. 168.

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ Tamtéž: s. 189.

²⁹⁶ Earhart 1998.

²⁹⁷ Tamtéž: s. 11.





rysem tohoto náboženství je jeho „metodické východisko“, spočívající v koexistenci protikladů a přijímání mnohosti „ústředního duchovního principu“.²⁹⁸ Vlastními slovy tak rozvíjí charakteristiku japonského náboženství, kterou přináší sám Earhart v textu své knihy, když japonské náboženství označuje jako „celek náboženské zkušenosti, která je bytostně japonská.“²⁹⁹ Vychází přitom z teze o nerozlučně jednotě japonských náboženských představ a praxe s japonskou národní identitou, kterou tvoří svébytný jazyk spolu s uměleckými formami a způsoby estetického vnímání vyjádřenými v nezaměnitelné japonské kultuře. To vše se pak odehrává v životním prostoru japonského národa, jenž na japonských ostrovech tvoří státní politickou jednotku, kterou formuje státní správa podporovaná loajalitou obyvatel japonského státu. Jednotné schéma duchovního života Japonců, tvořeného sedmi tradicemi na jediné „svaté cestě“, je pak ústředním principem japonské kultury, nástrojem k vymezení identity obyvatel Japonska, pro něž je také pramenem duchovní orientace. K hlavním prvkům náboženství Japonska patří rovněž kolektivní povaha jeho praxe, která tradičně byla a dodnes je spojena s určitou skupinou. Organizační struktura japonského náboženství se tak podle Earharta odvíjí v první řadě od základních sociálních jednotek rodiny a místní komunity, dále od vesnické či v moderním Japonsku firemní komunity a „specificky náboženských“ spolků a organizací. „Za nejvyšší funkční jednotku považuje japonské náboženství národ“³⁰⁰ píše Earhart, a vysvětluje, že ze sociologického hlediska je sice národ společenskou či politickou kategorií, avšak: „V Japonsku byl (...) po tisícletí (*sic!*) chápán především jako náboženská entita a jistý kvazináboženský charakter (*sic!*) si uchovává dodnes.“³⁰¹

V tomto pojetí je jasně patrné, že „japonské náboženství“ tvoří podle Earharta jednu z klíčových charakteristik „japonského národa“ a stavební pilíř japonské národní identity – Earhart se tak dostává na pole národně-budovatelských úvah a opouští definitivně doménu vědecké analýzy náboženských jevů.

²⁹⁸ Tamtéž.

²⁹⁹ Tamtéž: s. 15.

³⁰⁰ Tamtéž: s. 109.

³⁰¹ Tamtéž.

Další názorný příklad více méně otevřeně „esencialistického“ či „obrozeneckého“ pohledu na japonské náboženství najdeme v díle Josepha M. Kitagawy,³⁰² pro kterého je japonské náboženství složeninou různých náboženských systémů tvořících jeho jednotlivé prameny. Jde zejména o šintó, konfuciánství, buddhismus a „lidové náboženství“. Všechny tyto tradice se pak projevují v sociálním a politickém životě japonského národa a historická analýza těchto projevů umožňuje podle Kitagawy „ukázat, jak se obecný fenomén zvaný ‚náboženství‘ vyjevoval v dramatu japonských dějin.“³⁰³

Obecný jev „náboženství“ je tedy pro Kitagawu výchozí kategorií, která nabývá různých podob specifických v japonském kontextu, v němž se projevuje jako „japonské náboženství“. To Kitagawa řadí k „národně založeným“ náboženstvím a japonský národ je pak obecnou či veřejnou manifestací posvátna – *hierofanii*,³⁰⁴ posvátnou komunitou, jejíž existenci lze spatřovat již v nejrannější, prehistorické fázi japonského náboženství. Princip japonského národa jako „soteriologické národní společnosti“ a „supercírkev“ s císařem jako veleknězem, posvátným vládcem a žijícím *kami* se dočkala systematického vyjádření v soustavě státní správy zavedené od 7. století a známé pod souhrnným označením *ricurjó*.³⁰⁵

Výrazným rysem japonského náboženství je také splyvání posvátného a profánního rozměru života, které odpovídá jednotě náboženského rituálu (*macurí*) a vlády (*macurigoto*), vyjádřeného principem jednoty náboženství a vlády, *sasisei*čči: „Tento princip (...) zůstal základem japonského náboženství až do konce II. světové války“,³⁰⁶ je přesvědčen Kitagawa.

K distinktivním rysům japonské náboženské tradice dále patří ojedinělé zaměření na tento svět, důraz na hledání cest soubytí s *kami* – „posvátnem“ – a s ostatními lidskými bytostmi a rovněž splyvání náboženské a estetické

³⁰² Kitagawa 1987.

³⁰³ Tamtéž: s. xii. Kitagawa cituje ze své starší práce *Religion in Japanese History*, New York: Columbia University Press 1966.

³⁰⁴ Ke Kitagawově pojetí japonského národa jako „komunální“ hierofanie viz Hambrick 1978. Hambrick zde cituje Kitagawovo starší dílo *Religions of the East*, Philadelphia: Westminster Press 1968. Můžeme se domnívat, že Kitagawa zde uplatňuje Eliadeho princip hierofanie, tedy „vyjevování posvátna“. Srov. Ryba 2000.

³⁰⁵ Kitagawa 1987: „The idea of the Ritsuryō model was (...) rather to make Japan a divine nation – a soteriological community or a ‚super church‘, as it were—with the emperor functioning simultaneously as the chief priest, sacred monarch, and the living *kami*.“ (s. 74)

³⁰⁶ Tamtéž: s. 71.



zkušenosti, postžitelné již ve starých japonských písemných památkách, například v básních sbírky *Manjóšú*. Japonské náboženství Kitagawa řadí k „nezjeveným náboženstvím“ a jako takové má podle něj sklon vytvářet imanentní teokratický model tvořený syntézou politiky, náboženství, společnosti a kultury.³⁰⁷

Během japonských dějin dosáhlo japonské náboženství tří vrcholných syntéz, a to v systému *ricurjó* 7. a 8. století, v období Edo a v době Meidži, která znamenala především návrat k ideálu nábožensko-politického národního zřízení s božským císařem jako ústředním pilířem tohoto systému.

Isaiah Ben-Dasan

Propracované pojetí *nihonkjó* se objevuje také v díle autora písíciho japonsky pod jménem Isaiah Ben-Dasan. Autor se sice prohlašuje za potomka ortodoxních židů z Kóbe, dnes se však obecně má za to, že za pseudonymem se skrývá sám vydavatel Ben-Dasanova díla, japonský křesťan Jamamoto Šičihei (1921–1991).³⁰⁸

V roce 1970 vyšel v japonštině první Ben-Dasanův spis *Japonci a Židé*,³⁰⁹ kterému byla udělena prestižní cena Ooji Sóičiho pro literaturu faktu a který se záhy stal bestsellerem. V knize autor srovnává židovskou a japonskou identitu, nacházejí v nich nejen rozdíly, ale zejména řadu paralel a kromě dalších úvah zde přichází s názorem, že veškerý život Japonců se řídí nepsaným zákonem, který označuje právě pojmem *nihonkjó*. Tento pojem je v anglickém překladu *Japonců a Židů* překládán termínem „nihonism“ a do českého jazyka by mohl být přeložen jako „japonismus“.³¹⁰ Zdá se, že jedním z hlavních cílů Ben-Dasanovy prvotiny je přenést pojetí Židů jako „vyvoleného národa“ na Japonce

a legitimizovat tak japonskou jedinečnost.³¹¹ Po velkém úspěchu *Japonců a Židů* publikoval Ben-Dasan několik dalších knih, mezi jinými *O nihonkjó* (1975),³¹² v nichž dále rozvíjí vymezení *nihonkjó* či japonismu.

„Japonismus“ chápe Ben-Dasan jako náboženství rovnocenné jiným: „(...) tento zákon nad zákon proniká celým japonským životem, aby zaujal postavení víry, která je podle mého mínění stejně tak náboženstvím jako judaismus, křesťanství nebo islám“,³¹³ tvrdí Ben-Dasan, a k *nihonkjó* dále dodává: „Vše, co Japonci dělají, musí být posuzováno podle jeho předpisů, které jsou nakonec potvrzovány nepsaným zákonem, jenž přesahuje všechny právní předpisy.“³¹⁴

Nihonkjó je pro Ben-Dasana spíše implicitní kategorií, která se u Japonců výrazně projevuje na nevědomé úrovni, mimo jiné i proto, že Japonci na rozdíl od Židů: „nikdy nepodstoupivše takové rozehnutí, jsou si méně vědomi sil, které je spojují, zejména oné velké poutající víry, kterou jsem nazval japonismus.“³¹⁵ Tato „víra“ je tedy svým způsobem vlastní všem Japoncům bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost, ať již jde o buddhisty nebo křesťany, protože Japonci sdílejí *nihonkjó*, aniž by si toho byli otevřeně vědomi, prostě proto a právě proto, že jsou *Japonci*. A Japoncem, stejně tak jako Židem, se člověk může stát pouze zrozením, protože získání občanství v japonském státě nemá s pravou podstatou „japonskosti“ nic společného. Cizinec, *gaidžin*, se nikdy nemůže stát „našincem“, byť se narodil a vyrůstal v Japonsku, neboť Japonci, stejně tak jako Židé, věří ve svou jedinečnost, a proto se ani sám Ben-Dasan podle vlastních slov nemůže prohlásit za úplného znalce či zasloužilce do pravidel japonské společnosti.³¹⁶

Nihonkjó je navíc s japonskou podstatou spojeno tak pevně, že je zcela marné pokoušet se obrátit Japonce na jinou víru – snahy křesťanských misionářů v tomto směru pokládá Ben-Dasan za „tragikomické“,³¹⁷ protože jakákoli cizí víra či doktrína se v Japonsku velmi rychle stává pouhou variantou či „sektou“

vhodné k překladu Ben-Dasanova pojmu *nihonkjó*, resp. „nihonism“. Novotvar „nihonismus“ považujeme za neobratný.

³¹¹ K Ben-Dasanovu srovnání židovské a japonské národní identity a k přenosu židovské identity na Japonce viz Goodman – Miyazawa 2000: s. 179–181.

³¹² *Nihonkjó ni cuite*, Tokio, Bungei Šundžú 1975.

³¹³ Ben-Dasan 1972: s. 102. Srov. tamtéž, s. 107.

³¹⁴ Tamtéž: s. 102.

³¹⁵ Tamtéž: s. 107.

³¹⁶ Viz tamtéž: „(...) an outsider, who, like myself, could never be made into an insider“ (s. 106).

³¹⁷ Viz tamtéž: s. 107.





nihonkjó, jak Ben-Dasan vidí nejen japonské křesťanství a buddhismus, ale i marxismus nebo „humanistický kapitalismus“.³¹⁸

Dokladem pro tvrzení, že pravé jádro náboženských systémů v Japonsku tvoří jediná „víra“, tedy *nihonkjó*, je přístup Japonců k obřadům jednotlivých náboženských tradic. Japonci vůbec nezáleží na tom, bude-li oddán podle obřadu šintó nebo křesťanství a pohřben podle buddhistického rituálu právě z toho důvodu, že podstatou všech těchto tradic je v japonském prostředí jediné skutečné japonské náboženství.

I přes nepsanou povahu *nihonkjó* se Ben-Dasan pokouší vystihnout jeho hlavní rysy a zjišťuje, že *nihonkjó* obsahuje rovněž svátosti, jimiž jsou mimo jiné „přirozenost“, chápaná jako přírodní a duševní harmonie doprovázející sociální řád, dále „čistota“ nebo „čistota srdce“, „osoba“ nebo „člověk“ a „řád“ čili společenský pořádek.³¹⁹

Ústředním principem japonismu je ovšem „lidskost“, chápaná v sociálním smyslu:

Protože ve středu japonismu stojí lidskost, nikoli nějaké božstvo, v jeho knize Genesis by mohlo být psáno asi toto: „Duch ani Bůh nestvořili lidský svět. Spíše byl vytvořen bezprostředními sousedy (každého jedince – pozn. aut.) a lidmi žijícími ve třech domech přes ulici“.³²⁰

Samotná podstata *nihonkjó*, povaha „lidskosti“, je však pro Ben-Dasana slovy neuchopitelná: „(...) nic, dokonce ani atomová bomba, se nedokáže prolomit do vnitřní svatyně japonismu.“³²¹ Přesto lze *nihonkjó* postihnout v některých jeho projevech v japonském způsobu života, zejména bližším studiem životních příběhů jedinců, které lze považovat za vtělené projevy japonského náboženství.

Podle Ben-Dasana má *nihonkjó* i své mučedníky, jako například 47 róninů, kteří neváhali obětovat své životy, aby dostali samurajskému kodexu cti a pomstili smrt svého pána.³²² Zvláště však vyzdvihuje jednoho „svatého mučedníka“, kterým se stal Saigó Takamori (1828–1877), jenž byl nejdříve

³¹⁸ Viz tamtéž.

³¹⁹ Podrobněji viz Befu 2001: s. 105–113.

³²⁰ Ben-Dasan 1972: s. 109.

³²¹ Tamtéž: s. 113.

³²² Tamtéž: s. 126–127.

představitelem boje za restauraci Meidži a posléze hlavou samurajské opozice proti opatřením nové vlády a velitelem neúspěšného sacumského povstání.³²³

O principech *nihonkjó* je také možné se poučit z klasických i novějších spisů japonské literatury, zejména z *Kodžiki*, *Nihon šoki*, *Manjósú*, *Příběhu o princích Gendžim* nebo z *Příběhu rodu Taira*. Důležitými písemnými prameny *nihonkjó* však nejsou jen literární památky, ale i dokumenty politické povahy, zejména ústavní zákony. Ben-Dasan tvrdí, že v průběhu japonských dějin nebyly ústavní zákony měněny a vždy, když se objevila potřeba přizpůsobit ústavní pořádek novým podmínkám, nedělo se tak změnou ústavního dokumentu, ale zřízením nových institucí, jejichž úkolem bylo spravovat oblasti, na něž ústavní dokument nepamatoval. Příkladem může být zřízení *Džieitai* čili Sebeobrany,³²⁴ jejíž existence není zakotvena v japonské ústavě. Ben-Dasan je přesvědčen, že ústavní zákony jsou prakticky nedotknutelné, protože „japonské ústavy nejsou právními předpisy, nýbrž klasickými náboženskými díly japonismu.“³²⁵ Tvoří je soubory náboženských příkázání, které sice mohou zastarat, ani potom se však nemění, ale přizpůsobují aktuálním okolnostem pomocí nových výkladů, podobně jako když farizeové v Ježíšově době nově interpretovali ustanovení biblického zákona.

V Ben-Dasanově uvažování o *nihonkjó* hraje důležitou roli také princip „cesty“ – *miči*. „Cesta“ je v jeho koncepci „japonskou životní filosofií“ a „japonským zákonem všehomíra“;³²⁶ a je navíc základem japonských tradičních umění jako jsou čajový obřad neboli „cesta čaje“ (*čadó*) a karate – „cesta prázdné ruky“ (*karatedó*). Principem „cesty“ se ovšem řídí i další tradiční japonské instituce, které nemají termín „cesta“ přímo v názvu.



³²³ Viz Ben-Dasan 1972 : s. 121–131. Příběh Saigóa Takamoriho se stal bezprostřední inspirací pro tvůrce filmu *Poslední samuraj* (2003) režiséra Edwarda Zwicka s Tomem Cruisem v hlavní roli kapitána Nathana Algrena, který se díky zajetí a životu mezi povstaleckými samuraji seznámí s kodexem *bušidó* a překoná tak traumata, která si nese z minulosti. Saigó Takamori je předobrazem velitele rebelů Kacumota, kterého ztělesnil Watanabe Ken. Srov. <http://lastsamurai.warnerbros.com/index.php?c=5> [20. 8. 2008].

³²⁴ Výraz *Džieitai* překládáme jako „Sebeobrana“, což podle našeho názoru vystihuje význam tří znaků, z nichž se výraz skládá, lépe než například „Domobrana“. Obvyklým překladem do angličtiny je sousloví „Self-Defense Force“. Japonské ozbrojené složky vznikly oficiálně roku 1954, a přestože japonská ústava zakazuje existenci pravidelné armády, jde *de facto* o běžné armádní jednotky zahrnující pozemní, námořní i vzdušné síly (viz dále).

³²⁵ Ben-Dasan 1972: s. 116.

³²⁶ Befu 2001: „According to BenDasan (...) ‚the way‘ (*miči*), (...) is best understood as ‚the Japanese philosophy of life‘ or as ‚the Japanese principle of the universe‘“ (s. 108). Autor se blíže zabývá mj. pojetím „cesty“ u Ben-Dasana.



Nezastupitelné místo v pojetí *nihonkjó* má podle Ben-Dasana i japonština, hrající pro náboženství Japonska stejnou roli jako latina pro katolictví.³²⁷ Japonština je pro Ben-Dasana „náboženským“ či liturgickým jazykem, který však autor pojímá v širším smyslu jako komplexní kód, kterým se odehrává komunikace mezi příslušníky *nihonkjó*. Sestává nejen ze samotného mluveného jazyka, ale i z neverbálních a nepsaných zákonitostí, které se projevují v chování, a Ben-Dasan se odvolává na jistého japonského romanopisce, jenž vyjádřil podstatu komunikace mezi Japonci: „(...) komunikují prostřednictvím tichého porozumění, jistým druhem telepatie, neboť pro ně pravda spočívá spíše v nevyjádřeném než ve vyřčeném.“³²⁸

Cizinec samozřejmě nikdy nemůže do podstaty *nihonkjó* zcela proniknout, a proto je pro něj nemožné pochopit zákonitosti komunikačního kódu *nihonkjó*. Sám Ben-Dasan se skromností píše: „(...) dostatečně dobře japonismu nerozumím. Plné porozumění vyžaduje dokonalou znalost japonského jazyka, počítaje v to nejen znalost slov, ale také skrytých významů“,³²⁹ a dodává: „Jelikož je ovládnutí skrytých významů pro cizince vyloučené, pouze Japonci se mohou stát stoupenci japonismu.“³³⁰

Závěr: mnoho tradic a jedna svatá cesta – východisko nebo slepá ulička?

Pro důkladnějším seznámení s teoriemi H. Byrona Earharta, Josepha M. Kitagawy a Isaiaha Ben-Dasana je možné říci, že všichni tři autoři konstatují jisté rysy japonské religiozity, které jim umožňují nabídnout sjednocující obraz náboženského života obyvatel Japonska, který označují jako „japonské náboženství“. Všichni tři autoři vnímají japonské náboženství do značné míry ve smyslu, jež lze označit jako „esencialistický“, neboť se pokoušejí nalézt prvek nebo prvky tvořící *podstatu* japonského náboženství. Důležitou složkou této podstaty je pak pro všechny tři spojení japonského náboženství s japonským národem. V tomto bodě se teorie o japonském náboženství velmi blíží koncepcím šintó, které rovněž vesměs kladou důraz na „národní“ či etnický rozměr „cesty *kami*“ jako náboženství, jež je bytostně spojeno s existencí japonské národní komunity.

³²⁷ K úloze japonštiny u Ben-Dasana viz Befu 2001: s. 108–109. Srov. Ben-Dasan 1972.

³²⁸ Ben-Dasan 1972: s. 111.

³²⁹ Tamtéž: s. 113.

³³⁰ Tamtéž.

Připomeňme zde však kritický pohled současných sociálních věd na koncepci národa, který chápe národ jako „myšlenou pospolitost“ formující se za určitých historických, kulturních, politických a jiných souvislostí, jež do značné míry souvisejí s rozpadem tradičních pospolitostí způsobeným nástupem modernity. Autoři si však vůbec nekladou otázku po podmínkách vzniku japonské národní komunity a vesměs přijímají její historickou existenci jako fakt, který kladou přímo do základů svých koncepcí šintó i japonského náboženství.

Další otázkou je, jaké jevy můžeme v japonském kontextu vůbec označit za „náboženské“. Chceme-li respektovat základní metodologický požadavek vědecké práce, který spočívá v co nejpřesnějším vymezení pojmových kategorií, nelze v tomto případě postupovat způsobem, který bychom mohli označit za apriorní či přímo intuitivní, a rovnou se pustit do popisu a analýzy určitých jevů, které jsou podle nás „náboženstvím“. V každém případě musíme vzít v potaz vliv „západního“ myšlenkového prostředí, které má sklon uvažovat o náboženství implicitně jako o souboru více méně systematického učení, obsahujícího etiku, panteon, mytologii, rituály a společenství kněží a vyznavačů či „věřících“. Chceme-li se zabývat náboženstvím v tomto pojetí, je třeba naše východiska explicitně vyjádřit a náš přístup založit na odpovědné kombinaci emických a etických kategorií.

Již jsme také zjistili, proč se nelze zcela spolehnout na pojmy vlastní zkoumané kultuře a založit naše bádání čistě na emickém přístupu. Viděli jsme, že problematičnost takového pojetí se projeví, pokud chceme naše bádání založit pouze na výpovědích Japonců, běžných návštěvníků svatyní a chrámů, kteří se odmítají označit za „věřící“, „šintoisty“ či „buddhisty“ a své návštěvy a činnosti ve svatyních a chrámech neoznačují jako „náboženství“, *šúkjó*, ale spíše jako „zvyk“ nebo „obyčej“ (*šúkan*).³³¹ Východiskem zde může být otevřená formulace zásad, na jejichž základě v naší práci užíváme termín „náboženství“. Zkoumané práce však tuto problematiku rovněž neřeší.

Musíme se také ptát, zda vytváření konceptu jediného, uceleného „japonského náboženství“, jak ji představují všichni tři autoři, nezachází ve snaze o systematizaci příliš daleko. Podíváme-li se například blíže na šintó, které je podle Earharta jedním ze základních stavebních kamenů japonského náboženství, zjistíme, že i tzv. „cesta *kami*“ je jen konstruktem, který dostává v různých kontextech různé významy. Badatel by se pak měl zaměřit právě na procesy, v nichž se významy určitých pojmů ustavují. Bude-li zavádět nové

³³¹ K pojetí „náboženství“ v japonském kontextu viz např. Breen – Teeuwen 2000; R. Anderson 1991; Reader 1991^a; Reader – Tanabe 1998; Reader 1991^a.



pojmy a kategorie, měl by tak činit odpovědně a s vědomím všech možných souvislostí.

Pomáhá nám skutečně zavedení další, vyšší, sjednocující a zobecňující kategorie „japonského náboženství“ lépe porozumět náboženským jevům v Japonsku? Vystavujeme se riziku, že taková dalekosáhlá generalizace, jako je snaha o vymezení „japonského náboženství“ coby jediné „svaté cesty“, bude otevřeně nebo skrytě spojena s ustanovením třídy zvláštních fenoménů jedinečných pro tzv. japonský národ, který je však možné vnímat jako příklad „myšleného společenství“.³³²

Pokud budeme počítat s „odvěkou“ existencí japonské národní pospolitosti s určitými charakteristikami, které se jako červená nit táhnou celými jejími dějinami, naše výpověď o náboženských tradicích Japonska se stane nezáměrně, avšak výrazně a možná o to účinněji, politicky angažovanou. V každém případě to znamená, že se stane ahistorickou, že bude nekriticky přijímat a uplaňovat pojmy a kategorie, jejichž významy se ve skutečnosti ustávají v jistých konkrétních dějinných situacích, ve specifických kontextech. Pokud tyto historické a sociální procesy naše práce nereflektuje, dostává se mimo hranice vědeckého diskursu a stává se součástí populárních teorií o jednotlivých rysech japonské národní pospolitosti (*nihondžinron*), spojených s procesem „vymyšlení“ japonského národa coby „myšleného společenství“.

V této souvislosti stojí jistě za úvahu, do jaké míry jsou koncepce uvedených autorů ovlivněny různými pojetími japonské národní komunity, která se formuje za určitých specifických okolností moderních japonských dějin. Máme zde na mysli právě možný vliv „teorií o Japoncích“, *nihondžinron*. Harumi Befu ve své dnes již klasické práci na toto téma upozorňuje, že jde o poněkud vágní, mnohoznačný termín, který však lze vystihnout v nejširším smyslu slova jako „zásobárnu“ vědění o japonské kultuře, národě, společnosti a dějinách, či spíše jako soubor tvrzení o japonské kultuře, japonském národě, japonské společnosti a o Japonsku samotném.³³³ Podle Befua jde o žánr, jehož jednotlivá díla nemusejí být nutně podložena pečlivým vědeckým výzkumem a který se zabývá japonskou identitou, pokouší se odlišit japonskou kulturu

³³² Zde je třeba odkázat na práci *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation* (Morris-Suzuki 1998). Přináší kritickou analýzu národní identity Japonců a Japonska jako homogenního národního státu. Zjišťuje, že jde o „myšlenou komunitu“ („imagined community“ – srov. B. Anderson 1991), která se formuje v historických, zeměpisných, politických, sociálních aj. souvislostech.

³³³ Viz Befu 2001: s. 2. Srov. Goodman 2008.

od jiných kultur a dokázat japonskou *jedinečnost*.³³⁴ Befu kromě spisů Ben-Dasana či Daisecu T. Suzukiho (1870–1966) řadí k literatuře *nihondžinron* například i spisy autorů, kteří své práce zaštiťují vědeckými metodami, jako jsou například Nakane Čie (nar. 1926) nebo Doi Takeo (1920–2009) a jsou dodnes doporučovány jako základní spisy pro každého, kdo usiluje o pochopení specifik japonské národní kultury.³³⁵

Jistě stojí za úvahu možná souvislost pokusů o vystižení japonských specifik se západním, v podstatě orientalistickým a kolonialismem podmíněným uvažováním o „Orientu“ jako o představiteli „jiného“.³³⁶ Japonsko je v populárním západním uvažování tajemným císařstvím vycházejícího slunce, vzdálenou a exotickou zemí, jež nepřestává fascinovat. Podobně jako „tajemný“ Tibet či „mystická“ Indie je jedním z prototypů „Orientu“. Západní i domácí autoři pak hledají osobité rysy „národních“ kultur Japonska, Číny, Tibetu³³⁷ nebo Indie, které umožňují vymezení obyvatelstva těchto zemí jako specifických komunit, kulturně i mentalitou odlišných od kultur „Západu“. Orient ale „není jakýmsi neměnným, přírodním faktem. Neexistuje sám o sobě, právě tak jako Západ“.³³⁸ píše Edward Said ve své dnes již klasické práci na téma orientalismu a dodává, že dichotomie „Východ – Západ“ je *představou*, jenž je sice založena na „syrové skutečnosti“, má však vlastní myšlenkovou, imaginativní a terminologickou tradici a historii. „Vztah mezi západní civilizací a Orientem je vztahem moci“.³³⁹ uvádí dále Said.

Přitom je však třeba si uvědomit, že popis Orientu jako „jiného“ se svými specifiky není jednostranným procesem umožňujícím Západu, aby Východu „porozuměl“, „pojmenoval“ jeho zvláštní rysy a ve svém důsledku jej „ovládl“. Východ totiž přejímá tuto strategii, snaží se pojmenovat vlastní specifika a vymezit se tak vůči Západu, například (i když jistě ne výlučně) s cílem čelit

³³⁴ Viz Befu 2001: s. 2.

³³⁵ Spis japonské antropoložky Nakane se stal bestsellerem a je dodnes oblíbeným zdrojem mnohdy zcela nekriticky přijímaných informací o specifické struktuře japonské společnosti – viz Nakane 1972 (srov. Befu 2001; Goodman 2008). O díle japonského psychologa Doiho Takea by bylo možné opakovat totéž, co o spisu Nakane Čie: jeho práce hledají specifické rysy japonské psychiky a lze rovněž říci, že informace v nich obsažené jsou dodnes v mnoha případech nekriticky přejímány – viz Doi 1973 (srov. Befu 2001; Goodman 2008).

³³⁶ Ke koncepci orientalismu viz klasickou práci *Orientalismus. Západní koncepce Orientu* (Said 2003).

³³⁷ O vlivu orientalismu na obraz Tibetu v českém prostředí pojednává Rozeňalová 2005.

³³⁸ Said 2003: s. 15.

³³⁹ Tamtéž: s. 16.



„westernizaci“. Západní badatelé, kteří staví své teorie na emickém přístupu a odvolávají se na výpovědi zkoumané východní, v našem případě japonské kultury o sobě samé, si nemusejí být těchto složitých recipročních diskursivních vlivů vědomi.³⁴⁰

Musíme tedy konstatovat, že autoři jako jsou H. Byron Earhart, Isaiah Ben-Dasan nebo Joseph M. Kitagawa kladou své teorie na základech, jež se zdají být do značné míry pochybné. Začínají stavět své na první pohled plausibilní syntézy, aniž by se hlouběji zabývali kvalitou a zejména *původem* materiálu, který umísťují do jejich základů. Nedomníváme se, že jsou pokusy o systematické vyložení problematiky japonské religiozity k ničemu a předem odsouzeny k nezdaru. Podle našeho názoru je naopak třeba se o tyto systematické výklady dále pokoušet a nezabývat se pouze dílčími problémy, které díky svému úzkému zaměření na určitý, jasně vymezený úsek dat působí bezpochyby méně problematcky. Ucelené syntézy osvětlující historický vývoj konkrétních náboženských tradic, jako je například „cesta *kami*“, jsou bezesporu potřebné – už proto, že při vzdělávání odborníků na problematiku náboženství či na oblast japonských nebo asijských studií je nezbytné posluchačům podat fakta přehledným, systematickým způsobem. Je zjevné, že v tomto ohledu čeká na badatele a pedagogy působící v oblasti japonských náboženských tradic a vycházející z teoreticko-metodologických zásad kritické sociální vědy ještě mnoho práce.

Jakým pravidlem se tedy má řídit badatel, jenž usiluje o přehledný výklad japonské religiozity? V každém případě je nezbytné, aby se ve své práci zabýval co nejširším spektrem názorů na zkoumanou problematiku. Měl by vycházet z principů, na nichž má stát vědecky platné studium náboženství a s nimiž jsme se ve formulaci Jonathana Z. Smithe podrobněji seznámili v úvodní části naší práce: podstatným prvkem je zde rozbor dějin interpretace vybraného problému. Ten bývá bohužel až příliš často opomíjen a badatelé se spokojují s užíváním pojmů, které bez dalšího považují za původní, emické kategorie. To je jim dostatečnou zárukou platnosti těchto pojmů.

Měřítkem vědecké relevance odborné práce pak může být i míra, v níž je badatelovo uvažování ovlivněno všemožnými *předsudky* ve smyslu nekriticky, často nevědomě přijímaných výchozích domněnek, jakou je například tvrzení o šintó jako o „původním japonském náboženství“ či existence „japonského náboženství“. Odborná pojednání na téma japonské religiozity, která si činí

nárok na vědeckou platnost, by se neměla opírat o ideologicky podbarvené předsudky či o osobní dojmy badatele.

Můžeme nyní přejít k poslední části naší práce, v níž se pokusíme na konkrétním příkladu tokijské svatyně Jasukuni osvětlit principy, na nichž může být založen vědecky platný obraz japonské religiozity.



³⁴⁰ Srov. Kubota 1999.