

Setkávání u věci v kontextu japonské kulturality

Autor: Helena Brotánková

Abstract

Meeting at a Thing in the Context of Japanese Culturality. – The author presents a personal insight into some of the features and manifestations of Japanese culturality and offers their projection to anthropological patterns common within Euro-Atlantic cultural space. As a key topic of the whole article the author sees “the Being present at hand together of things that occur” and its fulfilling while being confronted with “alienness” in the frames of existing anthropological patterns. During such processes is pointed to communicating and relation to “a word” as to an important features for understanding “aliennes” *an sich*.

Keywords: wholeness, alienness, logos, existence, culturality, mythology, Japan

Klíčová slova: celek, jinakost, logos, bytí, kulturalita, mytologie, Japonsko

Jakékoliv setkání¹ se nemůže obejít bez komunikace – beze slov ano, ale ne bez komunikace. A právě „setkání u věci“ je asi tím nejvyšším a nejposvátnějším způsobem setkání, neboť zúčastněným se v něm otevírá doslova nový vesmír, prostup horizontem do nového světa. Tento nový svět kromě toho, že skrývá tajemství o těch druhých, skrývá tajemství o nás samotných. Tyto skutečnosti, tyto pravdy bytí, pak z něj teprve musíme vyzdvihnout, vydolovat, doslova vyrvat a jejich – náš – úděl se pak završuje jejich sdílením prostřednictvím sdělování – čili komunikace.

Aby komunikace přinesla své ovoce, je potřeba porozumění, ne pouze roz-umění ve smyslu chápání významu slov, sousloví, vět, ve vyšším řádu i symbolů, ale naladění na vnitřní řád sdělovaného, na bytí mluvčího. Porozumění bytí druhého není možné bez přiblížení se významům jeho protencí a retencí (obsahy vědomí), není možné bez *epoché*, bez odložení vlastní optiky. Splynutí se sdělením druhého pak s sebou přináší velmi specifický zážitek blízkosti, který není blízkostí dvou separovaných individuí, ale setkáním bytostí, které se rozhodly uchopit a pochopit lidství toho druhého.²

Komunikace tedy postuluje vztah nesouměřitelných, nesourodých entit. Je to vztah mezi vypravěčem příběhů a posluchačem, spisovatelem a čtenářem, divákem a hercem, mezi učitelem a žákem, malířem a návštěvníkem galerie. Mezi emitorem a receptorem. Hodnota

¹ Setkání či setkávání u věci je výrazem společného lidství. V českém fenomenologickém prostředí je neoddělitelně spojeno se jménem profesorky Jaroslavy Peškové. V této práci tohoto termínu používám zejména v těch jeho konotacích, které přímo souvisejí s vytvářením niterných vazeb mezi jedinci, vazeb, které úzce souvisejí se vzájemnou pokorou a porozuměním „věci druhého“. Přesto, že bytí u věci je i vnější záležitostí, v předmětném slova smyslu chci zdůraznit zejména tu úroveň souznění, která je schopna překlenout linii rozumění věcem a dosáhnout úrovně „bytí s věcí“ (nikoli tedy v instrumentálním slova smyslu). Takovému bytí je ryze a vrcholně nesamozřejmé.

² „Konverze duše k exterioritě neboli k absolutně jinému či k Nekonečnu není dedukovatelná z identity této duše samé, protože s touto duší není souměřitelná.“ (Lévinas 1997: 46)

komunikace tedy primárně spočívá v odkrývání, v přivádění na světlo – tak jako v platónském mýtu o jeskyni. Ve vztahu ke společnosti – *polis* – se komunikace stává nutností. To je ale komunikace, která neklade přímý důraz na sdílení, je sdělováním. I tak ale vyžaduje alespoň elementární míru souznění, vůli k pochopení.

Setkání u věci, řečeno s prof. Peškovou, je přesně tím typem setkání, kdy tzv. „nevyjdeme s málem“. Při tomto typu setkání potřebujeme doslova celý arzenál dovedností, které jsou součástí jak našeho vědomého já, tak i toho nevědomého, vnitřního, vrozeného, takovéto setkání vyžaduje celou naši osobnost.³

Porozumět světu znamená porozumět celku. Porozumění celku pak znamená především cestu směrem k horizontu a teprve skrze něj ke světu. „Bytí u věci“ pak stanovuje milníky na této cestě, kdy obětujeme a ponořujeme celé sebe do překonání distancí mezi „Já“ a „jiné“. Právě překonávání této propasti – *fugy* – cesta skrze „prázdnou“,⁴ je největším obohacením, které nás na takové cestě může potkat. Průchodem neznámem, říší stínů, smrti, setkáním s jedním z patočkovských referentů životního pohybu, zakládá jedinec skrze sebe nový počátek. A právě v rámci tohoto „počátkování“ se mu otevírá – ne nadlouho či napořád – možnost „prohlédnout“ k horizontu či dokonce snad skrze něj a nahlédnout „to, oč tu běží“ – celek bytí. Jednou z lidských přirozeností (která však bohužel není příznačná pro 100 % populace) je právě zájem o poznání celku, zájem o smysl světa a lidského místa v něm.⁵

Jak vidíme, tak „bytí u věci“ není jenom pohodlným sledováním toho, co se kolem děje, ale je to přímá účast na věcech, vlastní aktivní vydání se do rizika, které ne vždy bude odměněno. Odvaha je v tomto případě velmi nejistou investicí. Na druhou stranu je nezbytné poznamenat, že ale nejsme tak úplně nevybaveni, že nám chybí vedení či zázemí. Ano, jsme na této cestě sami, ale nejsme nutně zcela bezbranní. Naší největší devizou je to, z čeho se nejde tak lehce vyvléknout – je to naše zázemí, domov, tradice, z níž jsme vyrostli, naše „minulé“.

Spojení minulého s přítomným se děje právě skrze tradici.⁶ Jaroslava Pešková podotýká: „V nejobecnějším smyslu tradice znamená tradování, vyprávění toho, co se událo. Zachovává uchování povědomí o tom, co se stalo a co je uchování, vyprávění a následování hodno.“ (Pešková 1998: 27) Tradice tedy slouží k udržení kontinuity vědomí, překlenuje a spojuje paradigmata minulého s paradigmaty přítomného. Post-moderní doba si minulého jaksi nerada všímá – a když už, tak pouze v kritickém a kritizujícím diskursu. Vše

³ „Kdykoli člověk přistoupí ke Druhému, je vytržen z dějin.“ (Lévinas 1997: 37)

⁴ Zde chci upozornit na paralely vyskytující se v mytologických archetypech. Do „prázdná“ (neznáma, chaosu, temna) se vypraví babylonský král Gilgameš, který společně se svým přítelem Enkiduem opouští bezpečí městských hradeb a vydává se na cestu do „neznáma“. V hustém lese pak ustanovuje nové pořádky, podmaňuje si divočinu, zabíjí archetyp zla ztělesněný Chuvavou, vládcem lesa. (Srov. Prosecký a Hruška 2003) Jednoznačným vydáním se prázdností byla i biblická poslušnost Abrahamova či pokora Jobova.

⁵ „Důležitou okolností je i to, že nahlédnutí smyslu celku je možné jen spolu s druhými. Člověk je člověkem právě ve své odkázanosti na druhé a ve své odpovědnosti za druhého. (...) To jediné, co nás spojuje, je lidská dimenze bytí na světě. K porozumění této dimenzi, k porozumění smyslu světa, ve kterém žijeme, při respektování jinakosti rozmanitých individualit, je třeba napřít společné úsilí.“ (Pešková 1998: 38)

⁶ Zde rozumím tradici v nejširším slova smyslu, ne tedy pouze jakýsi korpus zvyků, obyčejů apod., ale jako celou nevědomou historii jedince, jeho komplexní povědomí vztahů a dějů kolem něj (individuální dějinné vědomí).

anachronické již není použitelné. Bohužel ale pak není odkud a od koho se poučit, odkud a od koho nasát zkušenost, naučit se, převzít a dále rozvíjet.⁷

Setkání první – člověk jako *imago Dei*

Navzdory své pověsti coby technologicky nejvyspělejší země světa je Japonsko zemí, kterou si bez tradic, jejich udržování, kultivování a předávání snad ani nelze představit. Pro Středoevropana je až nepochopitelné, s jakou samozřejmostí vedle sebe existují umělými laserovými paprsky vytvořené obrazy lidských bytostí, které se zcela přirozeně pohybují a dokonce zpívají jakýmsi lidsko-syntetickým hlasem, a které spolehlivě zaplní sportovní haly mladými lidmi toužícími po zábavě a odreagování, a prostá roubená svatyně uprostřed městského parku, která má o návštěvníky právě i z řad mladé generace ještě nadlouho postaráno. Zatímco první fenomén je výsledkem chladného kalkulu v kombinaci s ambiciózní snahou posunout hranice toho, „kam až se dá jít“ a co všechno lze prodat (resp. co všechno je člověk ochoten koupit), je fenomén druhý příkladem naprosto čistého vztahu k „minulému“, k předkům, k tradici. A je to právě vztah úcty k předkům, který paradigmaticky udává tón vývoji japonské společnosti v průběhu mnoha generací.

Na rozdíl od židovsko-křesťanského antropologického paradigmatu člověka, jako obrazu božského – *imago Dei* (Pelcová 2010: 58), je japonský pohled na člověka méně upjatý až dogmatický. Jak vlastně vznikl člověk podle japonské mytologie?⁸

Oproti poměrně přesně formulované a diferencované biblické zprávě o stvoření, kterou máme dochovánu ve dvou verzích,⁹ je ta japonská poměrně dost košatá. Geneze božstev je zaznamenána s až zarážející přesností a důsledností. V krátké předmluvě autor záznamu, který sám sebe identifikuje jménem Opo no Jasumaro, lakonicky shrnuje zásadní události stvoření, tedy ztuhnutí pralátky, oddělení nebe a země, pokračuje konstatováním, že u prvopočátku všeho tvoření stála tři božstva, z nichž povstali zásadní aktéři kosmogonických aktivit – Izanaki a Izanami – prarodiče veškerenstva. Ti nejprve stvořili ostrovy (děti – dívky a jinoši), posléze dávají vzniknout dalším božstvům, mezi něž je rozdělena vláda. Stvořitelské činy jsou ale v japonské mytologii i výsledkem rituální očisty (omývání očí) či mocného víření vod oceánů. Božstva se pak ještě rozdělena na ta, která vládou na nebesích, a ta, která vládou na zemi. Autor sám v předmluvě přiznává, že: „Počátek všech věcí je nejasný, ale

⁷ To je také mimo jiné důvod, proč u nás pomalu vymírají řemesla a starobylé zvyky jsou systematicky udržovány a předávány již jen v několika málo lokalitách.

⁸ Klíčovým pramenem pro studium japonské mytologie je kronika *Kodžiki*, jejíž název v překladu znamená „záznamy dávných událostí“. Vzhledem k době svého vzniku (kolem roku 712), kdy se v Japonsku odehrávala amalgamace nového náboženství přicházejícího z Číny s přírodními animistickými kultury původních obyvatel, které se posléze začaly v rámci religionistického a antropologického diskursu označovat souhrnným názvem šintó, bylo pravděpodobně primární snahou autora zapracovat do matérie původní starojaponské mytologie tehdy známé historické milníky a vytvořit tak kompaktní celek, který by mohl poskytnout oporu proti rychle se šířícímu buddhismu. Spíše než obsáhlý záznam mytologických zápasů o „provládnutí“ (srov. Pelcová 2010) kosmu, jsme tak spíše svědky mocenských bojů o nástupnictví mezi prvními zaznamenanými japonskými císaři. (V této práci je citováno z: *Kodžiki – kronika dávného Japonska* 2012; nepostradatelné informace o vývoji japonské literatury in: Švarcová 2005.)

⁹ Ve starší verzi, jejíž autor je nazýván jménem Jahvista, neboť ve všech místech, kde uvádí boží jméno, je vepsán tetragram JHVH, tvoří Bůh člověka z prachu země a oživuje ho stvořitelským vdechnutím (Gn 2, 7). Člověk je ve stvořitelském díle posledním ze stvořených bytostí. Mladší zpráva, tzv. Kněžský kodex, v němž je Bůh nazýván Elohim – odtud pseudonym autora Elohista – přináší jasné vyslovení božského záměru „učíme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“ (Gn 1, 26) a dále přidává zprávu o stvoření ženy (Gn 1, 27).

z prastarých učení víme o věku, kdy byla počata země a zrozeny ostrovy. Vznik světa je vzdálený, ale od dávných mudrců víme o době, v níž mají počátek bohové i lidé.“ (*Kodžiki – kronika dávného Japonska* 2012: 29)

Následuje vlastní „kronikářský“ záznam (první oddíl spisu) se všemi podrobnostmi vzájemných vztahů a souvislostí mezi stvořeními, na jehož úplném konci je zmíněno narození prvního japonského císaře Džinmua, který je uváděn až do dnešních dní i v oficiálních císařských genealogiích. Kde se vzal, tu se vzal, císař a potomek bohů s poněkud bizarními jmény: *Statečný nebeský hoch z domu rodičky*, který se oženil se svou tetou *Vznešenou princeznou posedlou duchy*.¹⁰ (Tamtéž: 129)

Přestože japonská mytologie nevěnuje stvoření člověka samostatnou část, v níž by bylo lidstvo – člověk – specificky vymezeno vůči stvořiteli – božstvu, je tato část mýtu pro pochopení národní mentality Japonců klíčová. Zrození císaře Džinmua totiž o dvě generace dříve předchází „potrestání“ neposlušnosti jednajícího božstva v podobě ztráty nesmrtnosti. Dochází tedy ke zřetelnému diferencování „kvality“ života, je nastolen rozdíl mezi božstvy ne-smrteľnými a těmi ostatními (samozřejmě kromě dělení na ta nebeská a pozemská). Co se tehdy stalo? Praděd císaře Džinmua, *Vznešený rek, bůh pokojných rýžových klasů*, vzplanul láskou ke krásné dceři *Mocného boha velehor* jménem *Vznešená božská dcera z Aty (Princezna kvetoucích stromů)*. Otec ale podmínil schválení sňatku tím, že za ženu pojme i jeho druhou dceru, *Princeznu věčnou a pevnou jako skála*, která ovšem byla doslova tak ošklivá, že v kronice *Kodžiki* stojí: „Když ale ženich onu starší sestru skutečně spatřil, zděsil se, protože mu připadala nesmírně ošklivá a odporná, a hned ji poslal zpět. Ponechal si pouze mladší sestru, *Princeznu kvetoucích stromů*, a strávil s ní noc.“ (Tamtéž: 118).

Otec dívek pak ženichovi vzkazuje, že vůlí bohů bylo obdařit nesmrteľností jeho potomky pouze v případě, že pojme obě dívky. Tím, že se rozhodl jinak, bude život potomků „... kratičkový jako deštivý den, kdy déšť nečekaně překvapí stromy v plném rozpuku jejich květů“. (Tamtéž: 119) Zde má pravděpodobně předobraz klasický příměř všeho pomíjivého ke květu sakury, který je velmi křehký a rychle opadáva.

Oproti tradici židovsko-křesťanské, zmíněné v úvodu tohoto oddílu, je tedy patrný nápadný rozdíl v přístupu k tradici, která hovoří o intimní pravdě v historii národa, etnika či specifickým kulturním fenoménem spojené skupiny lidí (např. v rámci náboženství). V kronice *Kodžiki* není trest uvozen božím hřměním či přehlídkou pozoruhodných atmosférických jevů, ale vše se odehráva jaksimimochodem, formou pouhého konstatování, jako by se vlastně ani nejednalo o něco zásadního – jako by nesmrteľnost či její pozbytí integrálně patřily k řádu bytí.

Ve stvořiteľské starojaponské mytologii jsme svědky toho, jak božstva obývající veškerý stvořený prostor, mytologické „nahore“ a „dole“, scházejí na zem, kterou obydľují ještě jako božstva zemská, aby se posléze v postavě prvního císaře Džinmua kosmické drama završilo spojením nebes a země. Božský původ císaře tedy zaručuje, že i pozemský svět bude

¹⁰ Zde je patrný příklon k animistickým kultům, v nichž významná postavení zastávaly ženy-šamanky. Jednou z nich byla dle dochovaných záznamů a archeologických nálezů i vládkyně-šamanka Pimiko (Himiko). (Srov. Kidder 2007)

„provládnutý“ odpovědně a v souladu s vůlí božstev a božský původ císaře je takto i legitimizován pro budoucí věky.¹¹

Dogma o božském původu japonského císaře je celospolečensky přijímáno až do porážky americkými vojsky roku 1945. Ke všem pohanům, na které muselo poražené Japonsko přistoupit, se pak přidává ještě velmi krutá porážka kulturní – císař, sám potomek bohů, musí ve veřejném rozhlasovém projevu vyhlásit pomýlenost „božského původu“ a oficiálně tento tradiční institut zrušit.¹²

Kronika *Kodžiky* je velmi specifickým pramenem představujícím japonskou kulturní tradici. Jde sice o mytologické příběhy, v nichž vystupují mnohdy dost podivné postavy, nicméně funkční základ vyprávění je překvapivě racionální. Archeologické nálezy stále znovu potvrzují správnost a přesnost údajů uváděných v kronice, dokonce i některé postavy jsou historicky doložitelné. Přechod od mýtu k logu je tak v případě japonského kulturního prostředí téměř bez ostrých kontur – po narození císaře Džinmua dějiny plynule přecházejí a „pokračují“ v lidských pojmových dimenzích. Mýtus je i nadále plně integrován do dějinného základu společnosti, má v něm oporu a není problematizován. A právě takovýto přístup plynulé akceptace jevů (i pokud jde o prvky původem z jiných kultur), jakési amalgamace, postupného přimíchávání jednotlivých komponent, které po důkladném smísení vytvoří nové, svými vlastnostmi unikátní kompozitum, je jedním z příznačných rysů japonské kulturality.

Setkání druhé – slovo jako *logos*

Logos. Málokterý pojem v dějinách lidstva prošel tak dynamicky mnoha významovými spektry a sehrál doslova zásadní roli ve dvou naprosto odlišných kulturně-antropologických systémech. Jde o pojem, který koření v řeckém světě a jehož chápání je i v současnosti stále zaostřováno optikou křesťanského kulturního rámce. *Logos* není jen slovo ve smyslu zvuku, skrze nějž si jedinec lidského rodu je schopen asociovat, vybavit, či k němuž jednoznačně přiřadí věc patřící do světa, který jej obklopuje, a do něhož člověk i věc patří. Tento deskriptivní a nutně zjednodušující přístup ani zdaleka nevystihuje, čím vším *logos* v lidském světě a myšlení byl a je.

Především nešlo o jednoznačně určitelné a přeložitelné slovo, ale o pojem, který jakoby zastřešuje to, co lidské sdělování činí tak významným a vitálním – zahrnuje totiž jak rozumění věci, tak i pochopení jejího pozadí a místa v rámci celku světa. V tomto smyslu jej lze nahlížet jako pořádkující princip chápání světa a vztahování se k němu.¹³ Jan Patočka

¹¹ Zde chci ještě upozornit na další specifikum japonské kosmologické a kosmogonické tradice, totiž že žádný z bohů či božstev není „ten nejvyšší“ a svrchovaně panující nad ostatními.

¹² Tato kulturní facka ze strany USA byla už jen pojistkou proti možnému morálnímu odporu na straně poraženého státu. V očích vítězné mocnosti by pravděpodobně nebyla porážka dvěma atomovými výbuchy již zdevastovaného nepřítele úplná, kdyby neodvolal jeden z nejzákladnějších kulturních fenoménů své historie. Nicméně v myslích Japonců měla a má tato tradice tak hluboké kořeny, že ani přes takto agresivní snahy okupantů se nepodařilo Japonce donutit k masovému odmítnutí „instituce“ císaře a císařství. Císař a jeho rodina se dodnes těší u velké části populace značné oblibě a otázka božského původu prostě již není diskutována.

¹³ K tomu Z. Kratochvíl: „Slovem ‚řeč‘ se pokoušíme překládat výraz *logos*, který může mít velmi mnoho významů, jejichž společným jmenovatelem je to, co umožňuje porozumění. Různé významy jsou například ‚příběh, slovo, věta, řeč, promluva, kniha, řád, úměrnost, důvod, rozum‘, tedy jakkoli velká nebo malá jednotka významu, konkrétní i abstraktní – i sama schopnost významům rozumět.“ (Kratochvíl 2010: 77)

vnímá *logos* jako „... výměr, prázdnou intenci, deficientní modus danosti věci“. (Patočka 2003: 71) Otázka po světě, problém řádu a místa člověka v něm, tak prolíná v mnoha reflexích, a proto snad ani není možné najít jednu společnou definici. *Logos* ale nikdy nemůže být odpovědí, zůstává věčnou otázkou. Tato bytostná otázka, „vnitřní *logos*“, pak dochází svého zvnějšnění ve slovech, v řeči, která je koherentní a která vyjadřuje odpovědnost mluvčího za celek světa.

Vidíme, že otázka po smyslu je klíčovým principem v přístupu k interpretaci pojmu *logos*. Snad nejvýrazněji je tento rys patrný v křesťanské teologii a teleologii, kdy se *logos*, slovo, jímž je svět vyřčen do existence, dokonce stává člověkem, aby boží dílo došlo konečného naplnění, smyslu, v navrácení do lůna věčnosti na konci věků.

Logos je primární jednota, původní celek, který, jak někde uvnitř cítíme, stojí za to zas a znovu obnovovat a ustanovovat, hledat a nalézat. Při každém počátku obrazně řečeno „vyhmatáváme“ *logos* nový, protože jako takový je nepřenositelný. *Logos* nás spojuje se světem, je vždy původním, originálním mostem mezi oběma okraji heideggerovské spáry, je i „vírou“, která nám dovolí vstoupit do „prázdná“ mezi oběma okraji této spáry. A právě v tomto slova smyslu, ve smyslu s-vázání, s-pojení – (*legein*), dává smysl našemu pobytu (*Dasein*).

Rozumět nelze bez vstřícnosti, bez vůle a důvěry. Roz-umění je „umění“. Smysl pro sílu slova provází lidstvo již od úsvitu dějin. Slova jsou prvními prostředky komunikace s „přesažnem“ – slova jsou prvními transmiery lidských přání, tužeb, omluv, proseb, jsou prvními mosty v rámci Buberem diskutovaného vztahu Já-Ty. A přestože první komunikace měla kromě úkolu domluvit se za účelem udržení života rodu, posléze se jejím akcentovaným spektrem stal ritus a posvátno.

V kontextu vnějších atributů japonské kultury k nám promlouvá jiný svět, jiný čas, jiný rytmus, což jsou právě ty základní fenomény, které jednoznačně definují jinakost japonské kulturality doslova na první „pohled“. Ale jak je možné, že k nám sice hovoří jiným jazykem (obrazně i doslova), ale my přesto rozumíme? Jak funguje onen pořádkující „*logos*“ při setkání s jinakostí? Co všechno se při něm děje ve slovech a mimo ně?

Japonská slovesná kultura byla velmi dobře rozvinutá již v době předpisemné, tedy v období kultury Jajoi.¹⁴ Umění slova (*kotowaza*) bylo cíleně rozvíjeno a stejně vysoko jako umění hovořit bylo ceněno i umění naslouchat (*kataribe*). (Švarcová 2005) V rámci vývoje kultur, jmenovitě v jejich před-písenných obdobích, byly i v Japonsku předmětem ústního podání především mytologické příběhy, báje, svými vypravěči často dotvářené či měněné. Společně s tímto typem slovesné kultury se však vytváří i potřeba uchovat, zatím tedy pouze ve verbální podobě, vyprávění a pravidla spojená primárně s výkonem náboženského kultu. Ruku v ruce s pragmatickým požadavkem uchování tradičního výkladu mýtů – odpovědí na bytostné „proč“? – je dokonce nutné slova kultivovat do takové podoby, aby nebylo možné při přednesu rituálních říkadel božstva třeba jen v náznaku rozhněvat.

Naprosto svébytným příkladem japonské péče o slova a hlavně o jejich smysl je vznik systému pravidel pro správné užívání slov – *kotodama*. Tento termín je do češtiny doslovně překládán jako „duše slov“ (*koto* – slovo, *tama*, ve znělé podobě *dama* – duše). Vidíme tedy,

¹⁴ Standardní datace trvání tohoto kulturního období spadá mezi 3. stol. př. n. l. a 3. stol. n. l. (Další podrobnosti např. in Reischauer a Craig 2009: 8.)

že Japonci nepátrají ani tak po smyslu slov či jejich významech, ale jdou přímo k samému jádru výpovědi, k oduševnělé esenci sdělení, k duši. V kontextu japonské kulturality pak ale nejde jenom o formální pochopení faktu, že ve slovech se může skrývat něco víc, ale o skutečně funkční přesvědčení, které musí být následováno a naplněno, jinak není možné dosáhnout uspokojivého výsledku jakékoliv konverzace, interakce. Slova byla a jsou doslova živými bytostmi.

Japonci chápali slova jako posvátná jsoucna, jimiž je možné ovládnout třeba i vesmír. Japonská kultura ale nebyla jedinou, která slovům přisuzovala magickou tvůrčí či určující schopnost. Připomeňme jen biblickou úlohu Adama pojmenovat boží stvoření a tím je ovládnout. Narozdíl od biblické zprávy, kde tuto úlohu člověku dává přímo Bůh, je v japonském prostředí přístup ke slovu konotován jinými religionistickými skutečnostmi. Víra v „duši slov“ úzce souvisí s převládajícím vyznáním, později v souvislosti s pronikáním buddhismu z Číny nazvaným „šintó“, který označoval souhrn původních animistických praktik. Kult „šintó“ přisuzuje všem jsoucnům a přírodním jevům bez rozdílu oduševnělost, v každém jsoucnu či jevu sídlí božstvo „kami“. Jednotlivé slovo má rovněž schopnost vyvolat konkrétní událost, neboť magická moc, která v konkrétním slově sídlí, je iniciována vyslovením tohoto slova. Vyslovená slova představují myšlenky a právě jejich vyslovováním se uskutečňuje svět. V japonské představě řeč (vyslovené) přímo ovlivňuje realitu.

Vědomí moci slov vedlo později v rámci ustalování forem šintoistických modliteb *norito* k vynechávání či obcházení specifických výrazů, jejichž vyslovení by mohlo mít neblahé důsledky. (Bocking 1997: 81) Tato tabuizace pak postupem času nacházela uplatnění i v běžném hovorovém jazyce a dokonce i v současné japonštině po ní najdeme markantní stopy.¹⁵ Zakázaná slova – *imi kotoba* – pak rovněž dala vzniknout poměrně dost komplikovanému systému honorifikace v mluveném i psaném projevu. Nejjednodušší formou této honorifikace je přidávání prefixu „o“ před podstatná jména, poněkud komplikovanější je ale tvorba uctivých tvarů sloves, anebo zcela specifická frazeologie, u níž již záleží na vzájemném postavení jednotlivých účastníků rozhovoru. Japonci rovněž nevyjadřují své myšlenky či požadavky přímočaře a na první pohled jasně, důležitou úlohu totiž přenechávají komunikaci neverbální (řeči těla) a empatii.

Umět se naladit na řečníka je pro Japonce esenciální komunikační dovedností. Intuitivní chápání kontextů je pro cizince velmi tvrdým oříškem, neboť vzájemné vztahy se odhalují kromě mluvnických jevů (užívání subjekt-objektových partikulí, pádových předložek), právě honorifikační frazeologií a mnohé z promluvy bývá zamlčeno s tím, že to vlastně „vyplývá z děje“. Nezvyklé je rovněž vzájemné oslovení, v němž se téměř (vyjma velmi důvěrných vztahů) nepoužívají vlastní jména, ale výhradně tituly odpovídající společenskému či pracovnímu postavení. Rovněž v rodinách se namísto jmen dodnes používá k oslovení slov označujících rodinné vztahy.

¹⁵ V učebnicích japonštiny se dočteme, že vyjádřit realitu zatažené oblohy slovy „zítra bude pršet“ je krajně nemístné, neboť toto vyjádření si přímo říká o to, aby zítra pršelo. Japonec namísto toho raději zvolí méně determinovanou formulaci „myslím, že zítra bude pršet“ nebo „zítra bude pravděpodobně pršet“. Specifickým okruhem tabuizovaných slov jsou pak slova spojená s vyjádřením okolností smrti nebo slova vyjadřující bolest či utrpení. Např. slovo *kuši* – hřeben – je tvořeno z *ku* – strádání a *ši* – smrt. Darovat tedy někomu hřeben se pak rovná skutečně zásadnímu společenskému faux pas.

V souvislosti s uměním slova a s přístupem k „bytí v řeči“ nelze nezmínit další, doslova fenomenologický rys japonské slovesné kultury. Je jím princip MA (間).¹⁶ V současné japonštině je základní čtení tohoto znaku *aida* a znamená „mezi“. Kromě tohoto jednoznačného jazykového významu představuje MA ve významu fenomenologickém ono „nic“, které je nutným komplementem každého jsoucna, které se jeví. Jako takové odpovídá plně heideggerovskému významu jevu „být“, které v sobě nutně zároveň obsahuje i význam „ne-být“, bez něhož by byl neúplný a „ne-pravdivý“.

Samotná vizualita znaku jednoznačně konotuje světlo (ať už denní či noční) procházející spárou, prostupující k našim smyslům, osvětlující něco, co chceme nahlédnout. Tento prostor „mezi“ je tedy esenciální pro pochopení, pro rozumění a zároveň znamená, že pro skutečné bytí, nikoli pouhý výskyt, je důležité procházet právě takovým prostorem, kde není „nic“ (heideggerovská „*die Fuge*“). Není to pouhá náhoda, že princip MA nachází své uplatnění dominantně v uměních souvisejících se slovy a jejich významy.

Interval prázdna v čase a prostoru dává vyniknout právě těm atributům, které jsou pro pochopení „bytí“ klíčové, stejně jako teprve ticho tvoří hudbu, ticho mezi slovy tvoří smysl. V tradičním japonském divadle *nó* a *kabuki*¹⁷ využívá tvůrce¹⁸ zastavení děje na jevišti k akcentaci gesta a za ním skrytých prožitků. Spára tak vytváří prostor, formuje a formuluje pozadí, na němž se teprve ukazuje to podstatné, to, o co jde především, a není to jen prostý děj sám.¹⁹ Vzhledem k časoprostorové neutralitě her divadla *nó*, kdy se pro neznalého diváka prolínají časové platformy bez pochopitelného řádu, je tak tato spára rovněž svébytným prostorem, v němž lze „být“.

Jednoduchá uměřenost gest, scény i námětů vyvěrá a respektuje hluboce zakořeněný cit pro spolu-bytí s přírodou a respektování jejich proměn a dění v ní. Herec je navíc donucen být natolik „u věci“, aby byl schopen vyjadřovat a zprostředkovávat vnitřní pochody své postavy i přes dřevěnou masku, která zakrývá jeho obličej. Hlas za maskou se zachvívá a rezonuje ve zpěvných kaskádách, jimiž je nesené poselství hry, v níž více než o děj minulý či budoucí jde o „bytí teď“, přestože se postava pohybuje i v prostoru „dříve“ a „potom“.

Magické „nyní“ je rovněž nosnou skutečností v poezii *haiku*. Právě v jednoduchosti a přímočarosti japonských trojverší se zrcadlí cesta, motiv prostupující východoasijskými náboženskými systémy, jako synonymum neukončeného hledání moudrého spočinutí. V poezii *haiku* se plně obnažuje rozdíl v rozumění pojmu „bytí u věci“ mezi euroatlantickým a východoasijským světem. Zatímco v západním poetickém myšlení převládá představa o dominantní úloze metafory a autoři prahnu po co nejoriginálnějších přirovnáních a asociacích, v japonské poezii *haiku* po něčem takovém není ani stopy, ba právě naopak –

¹⁶ Jeho význam velmi úzce souvisí s jeho grafickou podobou. V současné době se zapisuje znakem pro „bránu“ 門 a znakem pro „den“ 日, v historickém pojetí byl místo znaku pro „den“ umístěn mezi veřeje brány znak pro „měsíc“ 月.

¹⁷ Zatím nejlepší studií věnovanou japonskému divadlu jako samostatnému fenoménu je práce Dany Kalvodové a Miroslava Nováka *Větr v piniích – japonské divadlo z roku 1975*.

¹⁸ Tvůrcem zde rozumím herce, interpreta, který smysl zas a znovu do textu vkládá prostřednictvím svých gest a manifestací prožitků.

¹⁹ Jednotkou MA je *mie* – základní interval trvání. Prostor MA ale není jen výsadou divadla, je uplatňován i v umění výtvarném nebo v zahradní architektuře.

tvrdšíjné lpění na obyčejnosti a všednosti nutí čtenáře či posluchače k „bytí u obyčejných věcí“. Neznamená to samozřejmě, že japonská poezie *haiku* nezná metafory – tyto jsou ale ukryty jaksi až ve druhém plánu, za paravánem, musejí být teprve vytrženy ze skrytosti a najít svou aktualizaci u každého čtenáře či posluchače samostatně. Nejsou čitelné a slyšitelné pro všechny, jsou až produktem „bytí u věci“.²⁰

*K pěkné budově
vede pěkná cesta –
je to krematorium.* (Taneda Santóka; Líman 2011: 295)

*I nůžky
na chvílku zaváhají
před bílou chryzantémou.* (Josa Buson; Líman 2011: 24)

*Na vršku kdosi
zatlouká kolík
probudí celou horu.* (Jošino Jošiko; Líman 2011: 214)

*Je má mysl jinde
anebo kukačka prostě
nezpívá?* (Ihara Saikaku; Líman 2011: 36)

*Mrtvá světluška –
celá noční obloha
je krásně čistá.* (Uda Kijoko; Líman 2011: 301)

Japonská poezie *haiku* je přesně vyvážená – tvrdá pravda pomíjivosti a konce života je zjemněna záchvěvy nečekaného krásna tak, jak tomu učí zenový buddhismus, tak, jak to graficky znázorňuje symbol jin-jang. V poezii *haiku* dochází japonská kulturalita z pohledu západního myšlení vrcholu v percepci a vyjadřování jedinečnosti každého okamžiku života na pozadí naprosto všedních událostí, které často považujeme až za banální.

Setkání třetí – *zoon politikon* a *homo historici*

Člověk – *zoon politikon* – je antropologickou klasifikací mající původ v myšlení a díle Aristotelově. Bytost společenská a rovněž politická vymezuje své bytí jednotlivce vůči širšímu společenství – ať už rodinného či státního typu. Bytí člověka prostě není designováno jako naprosto nezávislé na vnějších strukturách. Život člověka je opakovaným a de facto nikdy nekončícím bojem ve smyslu vymezování se vůči ostatním jedincům, společenským strukturám či jinak definovaným skupinám.²¹ Koherence takového společenství pak závisí na přesném vyvážení odstředivých a dostředivých sil.

²⁰ Níže uvedené příklady poezie *haiku* jsem vybrala náhodně z Límanovy knihy *Chrám plný květů – výběr ze tří staletí japonských haiku*.

²¹ „Duch *polis* je duch jednoty ve sporu, v boji. Není možno být občanem – *polités* – jinak než ve společenství jedněch proti druhým, přičemž tento spor sám tvoří napětí, tonus života obce, podobu tohoto prostoru svobody, který si občané navzájem poskytují a upírají – poskytují tak, že pro své jednání vyhledávají oporu a přemáhají odpor.“ (Patočka 2007: 40)

Jedním z velmi závažných aspektů soudržnosti společností je jejich etnické složení a v tomto smyslu lze japonskou společnost považovat, a to nejenom v historickém kontextu, ale i v kontextu současných multikulturních trendů, za etnicky homogenní. Kulturní antropoložka Ruth Benedictová (1887–1948) ve své knize *Chryzantéma a meč*, která je věnovaná kulturním a společenským aspektům Japonska, problematiku antropologických paradigmat a na ně navazující aspekty sociální stratifikace a dynamiky poněkud zkresluje. Plně v souladu s řeckou filosofickou tradicí jí květ chryzantémy a meč slouží jako symboly protikladů, které v rámci společenských struktur reprezentují právě výše zmíněný neustálý konflikt.

Bohužel Benedictová ale aplikuje západní způsob výkladu kulturních fenoménů na kulturu, která má zcela jiné kořeny a vzorce vnímání a jejíž kořeny jsou hluboko v „pohanské“ historii, kterým ovšem „současný“ člověk stále „rozumí“. To co euroatlantický způsob uchopení světa nutně vnímá jako boj, východní (konkrétně japonské) myšlení uvádí do dokonalého souladu. Pro japonskou kulturalitu je příznačná snaha harmonizovat protiklady do té míry, že věci a jevy jsou vnímány zároveň ve svém protikladu – bez něj by jim totiž právě „bytí“ ani nebylo umožněno.

Nastíněný koncept pak docela dobře objasňuje i jeden ze základních společenských jevů – paradigma konsenzuálního fungování různých skupin. Shoda, společné stanovisko, jednotný přístup k věcem i postup řešení bývá často mylně vykládán jako nedostatek prostoru pro individualitu a sebevyjádření jednotlivce či jako výsledek vymývání mozků vedoucí k masovosti a potlačení vlastní individuality. Realita je ale daleko méně dramatická a vyplývá z vlivu prostředí a společensko-historických faktorů.²²

Z antropologického pohledu je ale jedním ze základních paradigmat určujících vytváření a modifikaci mezilidských, tedy rodinných a společenských, vztahů geomorfologická charakteristika obývané oblasti. Japonské ostrovy leží v tektonicky nejaktivnější oblasti naší planety a navíc obyvatelná plocha je, vzhledem k celkové ploše čtyř hlavních japonských ostrovů, skutečně téměř zanedbatelná.²³ Nedostatek životního prostoru, akcentace konečnosti lidského života a každodenní aktuální přítomnost smrti jsou tedy konstantními příznaky „bytí“ na japonských ostrovech.²⁴ Pocity při zemětřesení, kdy je člověk

²² Tímto tvrzením samozřejmě nechci generalizovat skutečnost do té míry, že bych popírala existenci negativních společenských jevů, jakými výše zmíněné instrumenty jsou. Závažným společenským problémem byla a je v Japonsku např. šikana (*ijime*), která ovšem měla velmi hluboké kulturní kořeny. Věra Halászová ve své práci *Devět bran k tajemství hory Kóra* k antropologickému pozadí šikany uvádí: „George Samson, zabývající se kulturní historií Japonska, popisuje velmi starý zvyk, který vysvětluje nezbytnost zprostředkující osoby pro malou skupinu, která za ni bude komunikovat s neznámým. Když se Japonci plaví po moři, praví se v knize, vyberou si jednoho, kterého ustanoví ‚držitelem štěstí‘. Ten si pak během plavby nesvazuje vlasy, nemění šaty, nejí maso, nemá ženy a neznavuje se blech. Japonští námořníci věří, že všechno zlé se přihodí pouze jemu, neboť je stáhne na sebe.“ (Halászová 2006: 76–77) Halászová zde cituje ze Samsonovy knihy *A History of Japan to 1334*. Pro současné reflexe problému šikany viz např.:

<<http://www.thejapanrants.com/blog/bullying-ijime-in-japan>>

<<http://www.japantimes.co.jp/text/nm20120714a5.html>> nebo <<http://www.japantoday.com/category/kuchikomi/view/bullying-the-problem-that-wont-go-away>>

²³ Běžně bývá uváděno, že japonské ostrovy obývá téměř 127,5 mil. obyvatel, přičemž hustota zalidnění je cca 337 obyvatel/km². Uváděná rozloha Japonska je necelých 378 tis. km², přičemž obyvatelnou plochu tvoří pouze 25 % území z celkové rozlohy země.

²⁴ Máme ještě v dobré paměti rozsáhlou katastrofu způsobenou vlnou cunami jako důsledku rozsáhlého a silného zemětřesení v březnu 2011. Medializace, které se této události dostalo, lze připsat zejména jadernému ohrožení,

svědkem zkázy nejenom hmotných statků, ale kdy kolem něj umírají a mizí pod troskami členové vlastní rodiny, kolegové, sousedé, se snad dá jediné připodobnit situaci ve válečných zákopech. A zatímco my Středoevropané jsme ve většině mohli zapomenout na válečné hrůzy, v Japonsku je toto memento mori každodenní realitou.²⁵

Blízkost smrti jako kulturní archetyp je v Japonsku zpřítomňována ve velmi propracovaných rituálech, a to nejen v rámci buddhistických pohřebních obřadů, které jsou stále velmi běžné (ne-li přímo výlučné), nýbrž i v rodinných rituálech úcty k předkům (*sosen suuhai* 祖先崇拜) prováděných před domácím oltářem (*butsudan* 仏壇). Úcta k duchům předků je jedním ze základních prvků v životě domácnosti, v jejímž rámci je nezbytné neustále obnovovat a zajišťovat kontinuitu s duchy zemřelých členů společenství. Na oltáři jsou umístěny pamětní destičky (*ihai* 位牌) se jmény, u nichž hoří svíčky a pálí se kadidlo nebo je jako obětina předkládáno jídlo či květiny.

Rituální podhoubí těchto úkonů je možné vystopovat zhruba až do 7. století, kdy nabývají konkrétně definované podoby zejména úkony spojené s uspokojením duší zemřelých a se zajištěním jejich plynulého přechodu do „ráje“ proto, aby neměly potřebu zůstat na tomto světě nebo, v tom horším případě, dokonce škodit živým. Od poloviny století sedmnáctého jsou pak veškeré úkony související s kultem zesnulých předků jednoznačně spojeny s buddhistickými chrámy a jejich kněžími.

Adheze poutající jednotlivce k širšímu společenství má ve světle výše řečeného ještě poněkud jiný rozměr a význam, než jen omezení jeho individuality (viděno očima západního člověka). Vyvěrá z velmi silných všeobecně sdílených a předávaných modelů chování a sebepožívání, které jsou patrné i v širších sociálních kontextech. Jednoznačně určeným výchozím bodem, z něž se člověk vydává na cestu životem, z něž vychází, je rodina, domácnost.²⁶ Japonský termín pro rodinu – *ie* (家) – svým významem odpovídá právě spíše pojmu „domácnost“, který zahrnuje i vzdálené příbuzné nebo dokonce, v historickém kontextu, vztahy povýtce sousedské. V historických dobách to byla právě společenství daná sousedskými vztahy, která byla základní stavební jednotkou vesnic či jiných územně správních celků, v nichž platila pravidla vzájemné odpovědnosti jedněch za druhé. Bylo běžné, že provinil-li se člen jedné rodiny, za jeho vinu pykali i ti členové společenství sousedů, kteří s ním nebyli v příbuzenském vztahu.

Zcela běžným trestem byl i v takových případech trest smrti. Takto etablované společenství sousedů pak ale mělo svou kontinuitu určenou i následnictvím generací v jednotlivých rodinách, přičemž takto pevné a koherentní uspořádání přetrvalo až do počátku

kteří nastalo po devastaci hlavních částí jaderné elektrárny ve Fukušimě. V této souvislosti je zajímavé pozorovat i procesy v politické sféře a změny, které nastaly nejenom na křesle vedení společnosti Tepco, ale i v japonské vládě. Myslím, že čeští politici se ještě musí mnohému učit.

²⁵ Každodenní realita života v Japonsku konstituuje, řečeno s Diltheyem, zcela jedinečnou podmínku „koruptibility života“, ve smyslu nutné a bezpodmínečné otevřenosti životu. Obě podmínky přitom vyvěrají ze sféry, kam moc člověka nesahá. Otevřenost možnostem ale není vykořeněností či nezakotveností, jak by se mohlo na první pohled zdát, nýbrž citlivým nasloucháním novým výzvám.

²⁶ Zde je namísto doplnit význam pojmu rodina, prvotně chápaného jako pokrevní společenství, o pojem rodiny ve smyslu „domácnosti“, kde kromě pravidla pokrevnosti platí i pravidla stojící např. na odpovědnosti, povinnosti či úcty v obecnějším slova smyslu.

20. století.²⁷ Bývalo běžné, že kromě rodového příjmení používali členové takového společenství i „jméno domácnosti“. Jednotlivci přicházeli a odcházeli skrze narození, uzavírání manželství, úmrtí, ale institut „domácnosti“ (i se svým významem) přetrvával a v jisté podobě dosud v myšlení Japonců přetrvává i dnes.

Navzdory dnes již poněkud překonanému modelu „rodinné domácnosti“, lze stopy takto organizovaných vztahů nalézat i v současnosti, a to zejména v uskupeních na pracovištích či ve školách. Zásadním rozdílem oproti skupinovému uspořádání podle principů anglosaských manažerských modelů spolupráce, jsou japonská společenství vesměs striktně hierarchizovaná²⁸ a jejich rudimentárním stavebním kamenem je úcta k autoritě a k sobě navzájem. Všichni ve skupině znají pravidla soužití a spolupráce a (kupodivu) nikdo v zásadě nemá potřebu je nedodržovat, resp. porušovat. Modely řízení se sice mohou na první pohled zdát v japonské firmě méně demokratické, ve skutečnosti ale stojí na dodržování toho, co je nezbytné pro efektivní chod zejména větších a různorodých skupin.²⁹

Velmi známou komunikační technikou právě mezi nebo v rámci nesourodých společenstev je „před-jednaná shoda“ – *nemawaši* (根回し). Jde o před-jednání dohody v rámci rozhodování. Představme si dvě zájmové skupiny, které stojí na vzdálených nebo ne zcela sousedících pólech názorového spektra. Na první pohled je evidentní, že dosažení názorové shody je, a to přinejmenším, jen velmi těžké dosáhnout. V takovém případě ale nenechávají Japonci nic až na poslední chvíli, kdy je již veřejná konfrontace nevyhnutelná. V politice a byznysu je proto pravidlem začít vzájemná jednání jakýmsi „názorovým přibližováním“, kdy jsou diskutovány jednotlivé protichůdné názory, hrany jsou postupně obrušovány a do konečného výsledku jsou promítány názory obou účastníků v míře pokud možno spravedlivé. Je tedy zřejmé, že jednání započínají dávno před tím, než k jednacímu stolu zasednou mediálně známé tváře, aby slavnostně ohlásily dosažení společného stanoviska. *Nemawaši* je poměrně velmi časově náročný proces a nejinak je tomu i v případě rozhodování v obecném slova smyslu.

Vidíme, že praktické užívání vyjednávacích schopností jednoznačně ústí k situaci, v níž není nutné říci „ne“. K tomuto vyjádření nesouhlasu mají Japonci obecně velmi

²⁷ „Rodina hrála v Japonsku významnou politickou i sociální roli. Byla považována za stavební kámen jedinečného japonského sociálního systému, který se označoval termínem národní pospolitost. Její dokonalé ctnosti jako harmonie, solidarita a lojalita se promítaly i do japonského státu. Byla poslední baštou konfuciánských společenských norem v Japonsku.“ (Reischauer a Craig 2009: 200)

²⁸ Pro japonskou společnost je skupinové myšlení jedním ze stavebních kamenů a jedinec se mu učí již od útlého věku v rodině. Rodina je první skupinou, která poskytuje kontext, v jehož rámci jsou pak vytvářeny a modifikovány všechny další vztahy. Dalším a neméně důležitým společenstvím je následně škola nebo skupina na pracovišti. Po této stránce se Japonci profilují jako primárně skupinově fungující jedinci. Vždy berou ohled na ostatní, v běžném životě se zřídka setkáme s vysloveně „západně individualistickým“ vymezováním sebe sama. Paradigmatem určujícím vztahy uvnitř skupin je striktní hierarchizace – vždy je někdo výše a někdo níže, i kdyby šlo jen o děle pracujícího kolegu.

²⁹ V japonských firmách působících mimo území Japonska platí poněkud jiná pravidla. Japonským manažerům je jasné, že pracovní návyky a výkony běžné v Japonsku po zahraničních zaměstnancích nemohou chytit, a tak rozvolňují pravidla v Japonsku zcela běžná. Jedním z takových je např. pravidlo, že pracovník, který chce odejít na dovolenou, ještě před tím, než přinese dovolenku k podpisu svému nadřízenému, předjedná svou nepřítomnost se všemi spolupracovníky (tedy s těmi, jejichž pracovní výkon by mohl svou nepřítomností zpomalit nebo jim ho dokonce znemožnit) a zajistí vše tak, aby neohrozil výkon pracovní skupiny a nenarušil logistické mechanismy potřebné k výkonu pracovní činnosti celého týmu.

ambivalentní vztah – říci „ne“ (*ie*, 否), je považováno za společensky nevhodné a Japonci raději volí fráze vyjadřující neurčitost až nerozhodnost (např. *čotto*, 否鳥渡, ve významu „spíše, raději, možná, trochu“), což je v euroatlantickém pohledu interpretováno jako vyhýbavost, mazanost či neupřímnost.

Zřetelné odmítnutí ale vytváří komunikační propast, nesoulad, disharmonii, která je japonskému myšlení obecně vzdálená. Úcta k řádu a harmonii je základním filosofickým paradigmatem japonského myšlení. V japonském podání ale v žádném případě nejde jen o uhlazené, neposkvrněné a navenek dokonalé podání skutečnosti – při bližším „ohledání“ zjistíme, že Japonci jsou mistry v porozumění celku s jeho nedokonalostmi, mají velmi jemný cit pro přirozenost věcí. Pro ilustraci připomenu snad pouze zenové zahrady nebo dokonale aranžované výklenky *tokonoma* (床の間), v nichž nechybí květinová *ikebana* (生花). Jemné nedokonalosti aranžů, které ovšem plně respektují přirozenost věcí i naše vnímání těchto věcí, pak jen dotvářejí dojem dokonalosti, jíž nic nechybí a přitom tak nečiní nijak křečovitě.

Japonsko je zemí, v níž je organizovanost jednou ze základních podmínek k přežití,³⁰ je to země sice velmi různorodá, ale přesto sjednocená jakýmsi „nadřádem“ – totiž úctou k řádu. Poněkud extrémním příkladem úcty k řádu a pravidlům je případ japonského podporučíka Onody, který „kapituloval“ až 30 let po skončení druhé světové války. Onoda dostal bojový příkaz v roce 1944, a přestože velmi dobře věděl (díky pátracím akcím amerických jednotek v oblasti výsadku), že válka již dávno skončila, trval na tom, že odvolat rozkaz může pouze major Taniguči, který mu rozkaz vydal. Tak silný byl duch „bušidó“, který celá desetiletí následoval. Duch *bušidó* (武士道) není jen vyjádřením loajality (*čuu*, 忠) vůči pánu a vládci, za kterého je nezbytné položit i život, bušidó je duchovním rozměrem formujícím a usměrňujícím jednání a smýšlení jedince, je etickou duchovní hodnotou, která má své místo i v moderní společnosti.³¹

Setkání čtvrté – namísto závěru

*Člověk má trojí šanci, jak si moudře počínat:
nejtěžší cestou je cesta přemýšlení. Nejlehčí je cesta napodobování.
Nejtrpčí cestou je vlastní zkušenost. (Konfucius)³²*

Svou práci jsem začala motivem setkávání, komunikace, sdílení. Setkávání a sdílení „počátkuje“ právě v komunikaci, v případě této práce je to setkávání s kulturou, která je vším

³⁰ Zajímavá z tohoto pohledu je kniha japonského prozaika Murakami Harukiho *Underground* pojednávající o sarinovém útoku v tokijském metru v roce 1995. Ze svědectví přímých účastníků vyplývá, že největší zmatky nastaly proto, že pro takovou situaci jakou, je teroristický útok, prostě neexistoval postup řešení, minimalizace a likvidace následků. Absence jasně formulovaného manuálu tak stála život několik lidí. (In Murakami 2001)

³¹ *Bušidó* – cesta bojovníka – se stal závazným kodexem vládnoucí společenské třídy samurajů, kterým nebyly stanoveny jen zásady a pravidla boje a užívání zbraní, ale rovněž principy etické povahy – silný vztah loajality k pánovi, osobní důstojnosti, úcty, povinnosti a odvahy ukončit svůj život rituální sebevraždou (*seppuku*, 切腹), pokud je to nezbytné pro zachování cti bojovníka nebo jeho pána. Původně se jednalo o ústně tradovaná poučení, která se komplexního výkladu dočkala např. v práci Nitobe Inazihio *Bushido – the soul of Japan* (první vydání z roku 1899).

³² Vliv čínského myšlení na rozvoj zcela svébytných etických principů a hodnot japonského člověka není snad ani nutné nijak zvláště připomínat.

jiným, než fenoménem nám nějakým způsobem blízkým. Dále jsem se pokusila nastínit některé motivy v duši Středoevropana neoddelitelně spojené s myšlením o Japonsku a provázat je s pojmy a fenomény, jež jsou kultuře evropského typu alespoň trochu blízké.

Mé první setkání s japonskou kulturou proběhlo jen několik měsíců před tím, než odvaha a připravenost k novým počátkům byla u obyvatel japonských ostrovů znovu prověřena řáděním přírodních živlů – zemětřesením a následnou vlnou cunami. Toto setkání předčilo všechna má očekávání konstruovaná po měsíce před odletem studiím dostupných materiálů – Japonsko mě uchvátilo. Fenoménu jinakosti se zde nevyhnete – prostě hned od začátku jednoduše ničemu nerozumíte, a to se netýká jen jazyka, protože bilingvní nápisy jsou ve větších městech a turistických zónách samozřejmostí. Řečeno s Lévinasem: „Západní filosofie byla nejčastěji ontologií: redukováním Jiného na Stejnost vkládáním středního a neutrálního členu, který zajišťuje porozumění bytí. Toto prvenství Stejného je učením Sókratovým. Nepřijímat od Druhého nic, co není už ve mně, jako kdybych od věčnosti měl, co mi přichází zvenčí. Nic nepřijímat, čili být svobodný.“³³ (Lévinas 1997: 28)

Japonská skutečnost prověřená dějinným vývojem svědčí o tom, že proces poznávání a „smiřování se“ s Jiným může probíhat i jiným a velmi specifickým způsobem, v kontextu japonské kulturality tento proces nejvýstižněji popisuje termín „*amalgamace*“. Amalgamace je původem řecké slovo označující způsob získávání drahých kovů z rud působením rtuti. Technologie spočívá ve vytvoření sloučeniny rtuti s drahým kovem obsaženým v rozemleté rudě. Ze vzniklé sloučeniny je pak rtuť oddestilována a tím je čistý kov oddělen. V japonské historii probíhalo slučování a odlučování cizích vlivů velmi podobně. Japonci jako by si vždy vybrali to ryzí, které následně velmi sofistikovaně prolnuli do již existujících kulturních a společenských fenoménů a struktur. V rámci vzniklého nového celku pak jednotlivé prvky byly sice patrné, ale nemohly už existovat jeden od druhého odděleně. Jedním příkladem za všechny budiž koexistence buddhismu a šintoismu.

Čím je japonská kulturalita zvláštní, atraktivní, respektive čím nás může obohatit snaha ji poznávat? Na otázku, která prolíná celou touto prací, není vsutku jednoduchá či jednoznačná odpověď. S obecným konstatováním, že poznávání cizích zvyků a zemí nás obohacuje, nevystačíme. Japonská kulturalita je natolik výjimečná, že vtěsnat ji do kategorií euroatlantického názorového rámce je téměř nemožné, vždy bude něco přesahovat, přetékat, porušovat strukturu atd. Japonská kultura je jako *ikebana* aranžovaná z uschlých květů a větví, které, jsou-li vnímány osamoceně, valný dojem neudělají. Ale pokud je zkušena ruka aranžéra upraví tak, že vytvoří mezi jednotlivými artefakty nová spojení a naznačí další významy, celé aranžmá najednou dává smysl. Evropské myšlení ulpívá na detailech, přehnaně studuje jednotlivosti, přikládá jim klíčové významy, ale smysl celku jaksi uniká, *liaisony* vytvářené mezi jednotlivostmi jsou neopodstatněné, vykonstruované a nerespektují přirozenost jako takovou, chybí respekt pro bytí věcí samých a důraz je přenesen na toho, kdo vládne a osmyslňuje, na člověka.³⁴

³³ Lévinas zde hovoří o touze poznávat a vztahu metafyziky k transcendenci. Setkání s Jiným je samo o sobě jistým druhem šoku, jehož dopad na jedince, na Já, lze zmenšit vsunutím jakéhosi neutrálního členu, ontologického filtru, který Jiné přemění na „Stejně“.

³⁴ Zde nechci generalizovat, spíše poukazuji k tendenci nám všem vlastní – nejdříve „mít“ smysl (*vědět proč*), a potom tento smysl vtěsnat a vnořit do hmotného světa. Japonská citlivost pro přírodní a přirozené krásno věcí pracuje opačným postupem – i ošklivé je vlastně krásné, i ošklivé má smysl jako ošklivé a není potřeba jej přetvářet do krásného či jej pro ošklivost zcela ignorovat. Proto nám např. současná japonská vizuální kultura

Dívat se na věci či lidi a vztahy mezi nimi novými očima není jediná motivace, kterou jsem si z Japonska přivezla. Setkávání u věci bylo v mnoha ohledech tam jednodušší právě proto, že to, co jsem potkávala, „vonělo“ neznámem a do jisté míry i tajemnem – představte si jen desítky lákavě vypadajících pokrmů, jejichž jednotlivé ingredience neznáte, ale vůně z nich se linoucí je natolik lákavá, že neodoláte a ochutnáte. A stejně je to i s poznáváním „Jiného“, s bytím u věci, která je „jiná“ – cesta k „Druhému“ (nejen k osobě) vyžaduje odvahu a zároveň pokoru. Odměnou je vhléd za horizont „Druhého“. Život by neměl být jen hromaděním zážitků (o věcech nemluvě), ale účastí na celistvosti bytí „těch druhých“. Jen tímto způsobem se lze naučit vzájemné účtě, tedy atributu, který zásadně a jednoznačně poukazuje k lidství.

(zejména kinematografie) může připadat „drsná“. Na straně druhé je ale japonská spotřební kultura značně kýčovitá.

SEZNAM LITERATURY

BENEDICT, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword – Patterns of Japanese Culture*. New York: Mariner Books, 2006. ISBN 978-06-186-1959-7.

BOCKING, Brian. *A Popular Dictionary of Shinto*. Richmond: Curzon Press, 1997. ISBN 978-08-442-0425-3.

HALÁSZOVÁ, Věra. *Devět bran k tajemství hory Kóra*. Praha: Academia, 2006. ISBN 80-200-1441-1.

INAZO, Nitobe. *Bushido – the soul of Japan*. London: IBC Publishing, 2009. ISBN 978-48-968-4692-8.

KALVODOVÁ, Dana, NOVÁK, Miroslav. *Vítr v piniích – japonské divadlo*. Praha: Odeon, 1975.

KIDDER, Edward J., jr. *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai – Archaeology, History and Mythology*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. ISBN 978-08-248-3035-9.

Kodžiki – kronika dávného Japonska. Praha: EXOriente, 2012. ISBN 978-80-904-2469-2.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1789-5.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-860-0520-8.

LÍMAN, Antonín. *Chrám plný květů – výběr ze tří staletí japonských haiku*. Praha: DharmaGaia a Česko-japonská společnost, 2011. ISBN 978-80-743-6015-2.

MURAKAMI, Haruki. *Underground: The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche*. New York: Vintage, 2001. ISBN 978-00-994-6109-8.

PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-729-8275-2.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-064-5.

PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-736-7756-5.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. ISBN 80-710-6217-0.

PROSECKÝ, Bedřich, HRUŠKA, Blahoslav. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-710-6517-X.

REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M. *Dějiny Japonska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. ISBN 978-80-710-6513-5.

ŠVARCOVÁ, Zdenka. *Japonská literatura 712–1868*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0999-1.

<<http://www.thejapanrants.com/blog/bullying-ijime-in-japan>>

<<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20120714a5.html>>

<<http://www.japantoday.com/category/kuchikomi/view/bullying-the-problem-that-wont-go-away>>

(Mgr. Helena Brotánková vystudovala obor Husitská teologie a religionistika na Husitské teologické fakultě UK a v současnosti je externí doktorandkou na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF. Aktivně se zajímá o japanologická témata, a to zejména z pohledu filosofické antropologie.)