Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra religionistiky

Šintó

konceptualizace japonských náboženských tradic v západní literatuře

Mgr. David Bradna

Školitel: doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D

Disertační práce

2015

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 8. 2015

David Bradna

Poděkování:

Dík patří především dvěma lidem: profesoru Balagangadharovi a docentu Fárkovi, kteří mi byli a jsou intelektuální a lidskou inspirací. Děkuji také všem kolegům a přátelům, kteří mi poskytovali rady a zpětnou vazbu.

ANOTACE

Práce se zaměřuje na otázku konceptualizace japonských náboženských tradic, zejména šintó v západní literatuře 16. až 20. století. Testuje hypotézu prof. Balagangadhary, že náboženské tradice Asie jako buddhismus, hinduismus, šintó atd. nejsou skutečnými entitami, ale produktem teoretického rámce sekularizované křesťanské teologie.

KLÍČOVÁ SLOVA

šintó, Japonsko, Asie, Západ, náboženství, teologie, orientalismus

TITLE

Shintō: the conceptualization of Japanese religious traditions in Western guise

ANOTATION

The work focuses on the problem of conceptualization of Japanese religious traditions, namely Shintō in Western guise between 16th and 20th centuries. It tests the hypothesis by prof. Balagangadhara that religious traditions such as Buddhism, Hinduism, Shintō are not real entities but a product of the theoretical framework of the secularized Christian theology.

KEYWORDS

Shintō, Japan, Asia, West, religion, theology, orientalism

Poznámka k přepisu japonských termínů a jmen osob

V práci používám k přepisu japonských slov českou transkripci (šintó, Kjóto, šúkjó). V bibliografických údajích je u anglických publikací zachována originální forma přepisu. U děl japonských autorů přepisuji titul i jméno autora česky a v seznamu literatury doplňuji japonským originálem. Tam, kde historičtí autoři použili nestandardní přepis (shintau, Xincocu) nechávam termín v původním přepisu. Krom obecně známých termínů jsou japonské pojmy všude tam, kde je to vhodné uváděny v kurzívě a doplněny japonskými znaky. Ženská příjmení přechyluji. U historických osobností v Japonsku nechávám příjmením na prvním místě. Jména moderních japonských autorů píšu západním způsobem, tj. jméno, příjmení.

ÚVOD....9
A – KRITICKÉ ZHODNOCENÍ SOUČASNÝCH PŘÍSTUPŮ ZKOUMÁNÍ ŠINTÓ....19
A. 1 - TRADIČNÍ „PARADIGMA“....20
A. 1.1 – Historická nesprávnost tradičního přístupu....22
A. 1. 2 - Neschopnost tradičního přístupu teoreticky uchopit šintó....22
A. 1. 2. A - Co je šintó: „odpověď“ tradicionalistů....24
Problémy s uchopením šintó a pokusy o jejich odvysvětlení....24
Problematičnost definice šintó....30
A. 1. 2. B - Omezení tradičního paradigmatu: stín západního monoteismu....36
A. 1. 3 - Krize tradičního „paradigmatu“?....49
A. 2 – SYNKRETISTÉ....53
A. 2. 1 - Tošio Kuroda: šintó se ztrácí z historie....53
A. 2. 2 - Postkurodovské kombinatorní „paradigma“....56
A. 2. 3 - Kombinatorní „paradigma“ jako odpověď na problémy tradicionalistů?....68
B – HYPOTÉZA....71
B. 1 – Bálagangádhara: asijské tradice a předpoklady západní vědy....71
B. 2 - Orientalismus a jeho odkaz....75
B. 3 – Na teorii *závislé* pozorování....76
C - EXPLICITNĚ TEOLOGICKÁ FÁZE....81
C. 1 – BIBLICKÝ RÁMEC A JEHO VÝCHODISKA....81
C. 2 – JAPONSKÉ NÁBOŽENSTVÍ JAKO BLUDNÉ A KORUMPOVANÉ KŘESŤANSTVÍ....83
C. 2. 1 - Evropští a asijští pohané....84
C. 2. 2 – Církev: modlářství, zkorumpovaná církev a amorální společnost....87
C. 2. 3 – Doktrína: falešné náboženství a bludy....90
Přišli jsme ukázati jim jejich bludy…....94
C. 2. 4 – „Quoniam omnes dii gentium daemonia“....97
C. 2. 5 – Přikázání japonského pohanství....100
Shrnutí a otázky....103
D – TEOLOGIE V HÁVU ANTROPOLOGIE....105
D. 1. – ENGELBERT KAEMPFER: TŘI JAPONSKÁ NÁBOŽENSTVÍ....105
Šintó....107
Buddhismus....108
Konfucianismus....110
D. 2 – ENGELBERT KAEMPFER: NAPLŇOVÁNÍ KATEGORIÍ ŠINTÓ....111

D. 3 – DOKTRÍNA ŠINTÓ JAKO PSEUDOPROBLÉM: OD KAEMPFERA PO SOUČASNOST 115
E - ŠINTÓ JAKO INDIVIDUÁLNÍ NÁBOŽENSKÁ TRADICE 124
E. 1 - VZNIK A VÝVOJ PŘEDSTAVY INDIVIDUÁLNÍCH NÁBOŽENSKÝCH TRADIC 124
E. 2 – IMAGINÁRNÍ VĚDOMOSTI TVOŘENÉ TEOLOGICKÝM PŘEDPOKLADEM 135
E. 2.1 – Termín pro imaginární systém: babylonské residuum 135
E. 2. 2 – Neexistující tolerance neexistujících náboženství 138
Náboženská tolerance v Japonsku v dílech osvícenských myslitelů 139
Náboženská tolerance v Japonsku ve vědě 19. a 20. století 143
E. 2. 3 – Pseudoproblém: náboženství existujících vedle sebe v míru 148
F - ŠINTÓ JAKO NÁBOŽENSKÝ SYSTÉM 155
F. 1 – CONSENSUS GENTIUM: ZÁPADNÍ DISKURZ O UNIVERZALITĚ NÁBOŽENSTVÍ 156
F. 1. 1 – Teologický předpoklad jako antropologická konstanta 156
F. 1. 2 - Ohrožení shody národů: ateisté a zámořské objevy 158
F. 2 – KONCEPTUALIZACE ŠINTÓ JAKO NÁBOŽENSTVÍ 170
F. 2. 1 - Od teologie po antropologii: 16. – 19. století 171
F. 2. 1. A - Misionáři 171
F. 2. 1. B – Teorie babylonského monoteismu 172
Kaempfer: *History of Japan* 172
Picart: *Religious Ceremonies and Customs* 176
Raynal 178
Thunberg 178
F. 2. 1. C – Původní japonský monoteismus 180
Siebold 180
MacFarlane 183
Hildreth 185
Gardner 187
F. 2.2 - Formování vědeckého bádání o šintó: od teorie k definici 189
F. 2. 2. A - Asiatic Society of Japan – původní japonské náboženství 190
Puini 190
Satow 192
F. 2. 2. B – Šintó jako ne-náboženství? 194
Lowell 195
Birdová 198
Thomas 203

Rein 206
Chamberlain 207
F. 2. 2. C – Argument pro náboženství: kombinace teologie a evoluční teorie 210
Griffis 210
Gulick 215
Terry 221
F. 2. 2. D – Rezignace na diskusi: na teologii „neutrální“ věda 225
Cobbold 226
Rittner 228
F. 2. 2. E - Aston: Consummatum est 230
Teorie původu náboženství 231
Astonova definice náboženství 234
F. 3 – NÁSTIN PROBLÉMŮ SOUČASNÉHO ZKOUMÁNÍ ŠINTÓ 241
F. 3. 1 – Participace na rituálu a náboženskost? 243
F. 3. 2 – Tradice jako vhodnější analytická kategorie? 250
F. 3. 3 – Historicky poslední argument pro náboženství zpochybněn 254
ZÁVĚR 256
BIBLIOGRAFIE 265

ÚVOD

Téma práce a výzkumná otázka

Šintó je tradičně označované jako původní japonské náboženství a náleží do skupiny náboženství světa. Tématem této práce není ani tak šintó, jako spíše druhá část výroku, tedy atributy mu připisované. Na nejvyšší úrovni abstrakce můžeme říci, že se budeme zabývat tím, co vlastně šintó je, respektive tím *jak víme, co šintó je*. Proč je to po téměř jednom a půl století vědeckého zkoumání šintó problém hodný pozornosti?

Konec 20. století přinesl totiž v tomto ohledu zásadní zvraty. Na jedné straně byly vzneseny argumenty proti tomu považovat šintó v předmoderním Japonsku za individuální náboženskou tradici (Kuroda)[1], a vznikla tak celá skupina autorů, která jej nyní vnímá pouze jako komponent synkreze s buddhismem (Breen, Grapard, Rambelli, Scheid, Teeuwen…). Existují i autoři, kteří se domnívají, že vnímat šintó jako samostatné náboženství je problematické i v moderním Japonsku (Bocking). Na straně druhé jsou slyšet hlasy badatelů zpochybňujících pohled na šintó jako na náboženství. Tito autoři ukazují na problematičnost univerzální aplikovatelnosti konceptu náboženství jako takového a na jeho výhodnost jakožto analytického nástroje při zkoumání asijských tradic (Fitzgerald, Masuzawa…). V tomto světle rezonují pochybnosti mnoha tradičních autorů, kteří problematičnost uchopení šintó otevřeně přiznávají (Asoja, Kasulis, Nobutaka, Picken, Pye…).

Mým cílem není zapojit se do výše zmíněných existujících diskuzí, tak jak jsou postavené. Ukazují sice na zásadní problémy komparativní religionistiky a antropologie a daří se jim zpochybňovat dílčí nedostatky dosavadního výzkumu. Poukazování na neexistenci individuálních systémů v předmoderním Japonsku i nevhodnost aplikace teologických konceptů jsou dle mého názoru krokem správným směrem. Postihují ale tyto debaty podstatu problému, tj. identifikují důsledně, co vlastně problémem je? Nebo jsou samy o sobě symptomem stejného fenoménu, tj. není zcela jasné, co je předmětem zkoumání? Tato práce se bude pokoušet aplikovat hypotézu, jež dokáže identifikovat zdroj sady znalostí o Japonsku a jeho náboženství, které jsou v posledních cca třiceti letech předmětem revize.

[1] Kuroda, Tošio, „Shinto in the History of Japanese Religion", *Journal of Japanese Studies*, 7/1: 1-21, 1981.

Pokud je problematické vnímat šintó jako individuální a náboženskou tradici, jakým způsobem došlo k jeho chybné konceptualizaci a proč?

Východiska a cíl práce

Teoretickým východiskem této práce je, že asijské náboženské tradice včetně šintó, jsou primárně produktem západního kulturního rámce, respektive jeho systematického způsobu zacházení s jinými kulturami. Samotný *předpoklad, že „šintó" odpovídá fenoménu reálně existujícímu v japonské realitě, je výsledkem západního historicko-konceptuálního vývoje* (Bálagangádhara) a míry ideové kolonizace Japonska, ať už násilné či dobrovolné (Josephson, Snodgrassová).

Tato idea není na poli komparace kultur ničím novým. V přístupu Západu k Asii je jedním z jejich nejznámějších teoretiků Edward Saíd. Saídova hypotéza spočívá v problematizování toho, jakým způsobem se v představě Západu liší kultury jedna od druhé a v tom, jak se tento diskurz na Západě strukturoval. Pro Saída není Orient pouhým geografickým označením části světa. Je také *ideou žijící vlastním životem v představách Západu nezávisle na realitě*. Je „integrální součástí evropské *materiální* civilizace"[2], která je specificky reprezentována, a která se sama o sobě stává způsobem diskurzu. „Má historii a tradici myšlení, zobrazování a slovní zásobu, která z ní na Západě a pro Západ udělala něco reálného."[3] To znamená, že kdykoliv Západ popisoval Východ – Saíd tomu říká *orientalismus* - byl omezený svým vlastním jazykem, představivostí a koncepty. Západ se choval k „jiným" pouze jako k *variantě sebe sama*, tak jako kdyby jeho kategorie byly univerzálně aplikovatelné.[4]

Na Saída zásadním způsobem navázal Bálagangádhara, který také identifikoval současný stav poznání jako přímého dědice orientalistického diskurzu. Na rozdíl od něj ale velmi dobře odhalil a popsal, v čem spočívaly limity a omezení Západu v konceptualizaci

[2] Saíd, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008, 2; kurzíva v originále.
[3] Ibid,5.
[4] Saíd předpokládal, že cílem orientalismu je udržet západní hegemonii. Tato myšlenka je chybná, jak ukazují příklady typu Japonska, kde k přímé okupaci západními mocnostmi nedošlo. Pro teoretické ukotvení této práce a v konečném důsledku ani pro jeho hypotézu jako takovou není tato jeho dílčí spekulace relevantní.

asijských náboženských tradic. Svou hypotézu formuloval v *Heathen in His Blindness* (1994) a později ji rozvinul v *Reconceptualizing India Stuides* (2012).[5]

Bálagangádhara tvrdí, že 1) náboženské tradice v Asii jako buddhismus, taoismus, hinduismus, šintó atd. nejsou skutečnými entitami, ale produktem konceptualizace, která se uskutečňovala v teoretickém rámci sekularizované křesťanské teologie; 2) konceptuální vzorce asijských náboženských tradic v západní literatuře neodpovídají zkušenosti, jakou mají ze svých tradic a praktik Asiaté.

Základní kontury znalostí o asijských náboženských tradicích začaly být, tvrdí, tvořené v explicitně teologickém rámci. V době osvícenství a později v 19. století se zkoumání Asie zdánlivě sekularizovalo až do podoby moderní humanitní vědy. Její představivost a předpoklady však stále zůstávají - ačkoliv si toho není ve velké míře vědoma - zásadním způsobem zatížené a limitované teologickým pozadím. Ačkoliv neexistuje jednotící teorie náboženství, je náboženství pokládáno humanitní vědou za kulturní - někdy až antropologickou - konstantu. Bálagangádhara však správně upozorňuje, že existence náboženství jako univerzální generické kategorie i existence jednotlivých náboženských systémů v Asii jsou předteoretickým předpokladem, který nebyl nikdy testován! Společně s dalšími kolegy ze svého výzkumného týmu podrobil tuto západní kulturní intuici zevrubné analýze a shledal ji neudržitelnou.[6]

K tomu je nutné dodat, že Bálagangádhara sice zpochybňuje existenci náboženských tradic, tak jak je konceptualizoval Západ. Jeho příspěvek však nelze v žádném z významů považovat za postmoderní dekonstrukci. Právě naopak. Formuluje hypotézu, která je schopna nejenom teoreticky uchopit podstatu současných problémů, ale také dokáže identifikovat proces, který tyto problémy vytvořil. Současně s tím představil vlastní teorii náboženství, která není usazená v sekularizované křesťanské teologii a kterou lze jasně definovaným způsobem falzifikovat.

Cílem této práce je testovat Bálagangádharovu hypotézu na Japonsku. *Jsou východiska křesťanské teologie – ať už ve své explicitní, či sekularizované podobě - zodpovědné za konceptualizaci šintó jako individuální a náboženské tradice?*

---

[5] Bálagangádhara, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar 2013; *Reconceptualizing India Stuides*, New Dehli: Oxford University Press 2012.

[6] Podrobně bude tato část Bálagangángadarovy hypotézy vysvětlena v kapitole B. K rozvinutí argumentu a jasnému zasazení hypotézy do kontextu zkoumání náboženství v Asii je nejprve třeba podrobně vysvětlit podstatu a slabiny dosavadních přístupů.

Relevance Bálagangádarovy hypotézy v širším kontextu zkoumání Asie

Bálagangádharova hypotéza se věnuje primárně náboženství, ale má teoretický přesah do mnoha oblastí (nejenom) humanitních věd týkajících se trans-kulturního nebo univerzalizujícího popisu.

V posledních dvaceti letech vyšlo několik publikací upozorňující na problematiku konceptuálního pokřivení při tvorbě západních vědomostí o Asii. Kupříkladu Johnson, prezident *Japan Policy Research Institut*, ukázal, že západní ekonomické a politické teorie nejsou schopny uchopit mechanizmy, na základě kterých funguje japonská ekonomika a procesy politického rozhodování.[7] Badatelé jako Iwabuči obvinili socio-antropologické teorie, že jsou zkresleny západními předpoklady a že nejsou schopny obsáhnout sociální realitu v Japonsku.[8] Autoři jako Nisbett nebo Juki ukázali na psychologických a psychosociálních testech, že existují fundamentální kognitivní rozdíly mezi obyvateli Západu a Východní Asie[9] a omezený počet trans-kulturních neurovědeckých a genetických studií tyto závěry potvrzují.[10]

V konečném důsledku se tento problém netýká pouze otázky Západ-Východ. Taylor skvělým způsobem ukázal, že i chápání antické filosofie může být zásadně pokřivené koncepty, které byly zformovány křesťanskou teologií, převzaty, sekularizovány a rozvinuty osvícenskými filosofy.[11]

Západ tedy neměl a nemá rozvinutou metodu, jak jasně pozorovat, interpretovat a dávat do kontextu fenomény mimo svůj konceptuální rámec, ať už geograficky či historicky. Bálagangádharova hypotéza je tedy v širším kontextu revize trans-kulturních znalostí aktuální.[12]

Předmět a metoda výzkumu

---

[7] Chalmers, Johnson A., *Japan: Who Governs?*, New York: Norton & Company 1995.
[8] Iwabuči, Koiči, „Complicit Exoticism: Japan and its other", *Continuum,* vol. 8, 1994.
[9] Nisbett, Richard, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why*, London: Free Press 2004.
[10] Např. Kim & Sherman, „Culture, distress, and oxytocin receptor polymorphism (OXTR) interact to influence emotional support seeking", *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, 2010.
[11] Taylor, Richard, „Ancient Wisdom and Modern Folly", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, University of Notre Dame Press 1988.
[12] Na platformě teoretického souboje mezi biologickou a kulturní podmíněností stojí Bálagangádhara někde uprostřed. Připouští společný biologický základ lidských bytostí, ale současně kritizuje některé neopodstatněné, tj. západem předpokládané ale empiricky neprokázané, antropologické konstanty (náboženství, hodnoty, světonázor atd.).

Předmětem mého výzkumu bude *západní literatura týkající se japonských náboženství* (primárně šintó) *a jejich konceptualizace*. Metodou bude *analýza a interpretace vybraných textů na základě Bálagangádharovy hypotézy*.

Práce bude dominantně teoretická, ale v místech, která to svou povahou dovolí, hodlám doplňovat teorii vlastními zkušenostmi z Japonska a dlouholetého osobního kontaktu s Japonci a japonskou kulturou.

Zkoumané materiály nejsou omezeny typem. Budu užívat dopisy, cestopisy, obecná shrnutí, encyklopedie, filozofické a vědecké práce, učebnice atd. Metodologickým záměrem nelze rozlišit mezi primární a sekundární literaturou, protože pro západní konceptualizaci japonských náboženských tradic jsou svou povahou sekundární zdroje taktéž primární literaturou.

Chronologicky bude spodní hranice vymezena zprávami prvních západních návštěvníků Japonska. Těmi byli především jezuitští misionáři ve druhé polovině 16. století.[13] Dále budu analyzovat literaturu a autory v době osvícenství a počátku 19. století. Horní hranici budou představovat práce rodících se vědních oborů konce 19. a počátku 20. století.

Cílem sice je důkladná sonda, nicméně její omezení jsou následující. Zaprvé, fáze shromažďování a analýzy materiálů byla omezena charakterem výzkumu, tj. disertační práce. Zadruhé, zcela jistě existují materiály, které by nebyly dostupné ani při větších časových možnostech. Některé práce jsem vynechal záměrně, protože se svým obsahem překrývají s jinými chronologicky či významem zásadnějšími.

Zúžení předmětu výzkumu

Řada oblastí, které by tuto práci mohly zajímat, již byla jinými autory zpracována. Tato práce se bude zajímat jen okrajově o 1) konceptualizaci buddhismu v západní literatuře a o 2) míru přijetí západních konceptů samotnými Japonci.

1) Almond ve své *The British Discovery of Buddhism* podrobně zpracoval konceptualizaci buddhismu v západní literatuře především 19. století. Velmi dobře ukázal, jak byly jeho hlavní koncepty tvořeny a naplňovány obsahem v rámci západních předpokladů a představ o náboženství. Z buddhismu se ve viktoriánské době, tvrdí Almond, stalo vědomé

[13] Příchod prvních Evropanů je datován do roku 1542.

individuální náboženství. Byl to Západ a kontext jeho diskurzů, který stvořil buddhismus jako jedno z náboženství světa. Západ identifikoval zakladatele a vytvořil z něj historickou osobu. Vybral a interpretoval některé texty jako buddhistický kánon a začal fabrikovat buddhistickou etiku, sociální praktiky atd.[14]

Tato práce se proto soustředí pouze na doplnění Almondových poznatků o období, které mu předcházelo. Pokusím se mimo jiné prokázat, že buddhismus byl známý Evropě jako individuální náboženský systém již v první polovině 18. století, a že viktoriánští badatelé pouze navazovali na již existující znalosti svých předchůdců. Jinde bude buddhismus zmiňovaný pouze tam, kde to bude vhodné pro kontext konceptualizace šintó či japonských náboženství jako takových.

2) Míru přijetí konceptů západního politického, vědeckého i náboženského života samotnými Japonci rozpracovali skvělým způsobem Josephson a Snodgrassová. Jaké jsou závěry jejich výzkumu?

Ve druhé polovině 19. století Japonsko čelilo ze strany západních mocností nucenému otevření přístavů a oprávněně se obávalo invaze. Ve vzájemné interakci se Japonci setkávali s celou řadou termínů a konceptů západního kulturního rámce, které byly Japoncům v této době nejenom neznámé ale také neuchopitelné. Mezi koncepty, pro které museli Japonci vytvářet novou terminologii nebo jim přiřadit termíny již v japonštině existující ale s odlišnou sémantickou náplní patřily koncepty jako „jedinec“, „společnost“, „láska“, „práva“, „svoboda“ atd. Patřil mezi ně i termín „náboženství“ a „pověrečnost“, respektive slovní spojení jako „náboženská svoboda“ atd.[15]

> „Když se japonští překladatelé setkali s termínem ‚náboženství‘, neměli ponětí, co znamená. Vytvořili několik verzí amerických dopisů interpretujících ‚náboženství‘ celou řadou termínů, při kterých každý z nich vyjadřoval něco zcela jiného. V japonštině tehdy neexistovalo žádné slovo, které by bylo ekvivalentem anglického termínu a pokrývalo alespoň přibližně stejný rozsah významů.“[16]

Křesťanství bylo nesystematicky označováno slovy jako *šú* 宗 (rituální škola), *kjó* 教 (ortopraxe školy/instituce), *ha* 派 (směr, proud, škola). Poslední dva jsou termíny, které byly

[14] Almond, Philip C., *The British Discovery of Buddhism,* Cambridge: Cambridge University Press 1988.
[15] Josephson, Jason, Ánanda, *The Invention of Religion in Japan*, London: University of Chicago Press 2012, 74.
[16] Ibid, 1.

významově tak široké, že zároveň pokrývaly rozdílné školy v obecném slova smyslu. Později si nejvíce překladatelů, pokračuje Josephson, začalo půjčovat termíny z buddhistických škol jako *šúhó* 宗法 (zákon/nařízení rituální instituce) nebo *šúši* 宗旨(instrukce rituální instituce), tj. termíny označující specifické interpretace *buppó* 仏法 (Buddhova metoda, respektive metoda buddhistické školy). „Jinak řečeno, *‚náboženství' byl buddhismus (nebo jeho podmnožina). Buddhismus na druhou stranu nebyl náboženstvím*.". [17]

Ve druhé polovině 19. století však došlo k zásadnímu obratu, který lze připsat na jedné straně japonským politikům a státníkům, na straně druhé první generaci učenců vzdělaných Evropany a Američany v západních vědách. Japonsko čelící akutní hrozbě invaze začalo prudce modernizovat. V rámci omezených znalostí o Západu přebírali japonští politici a státníci relativně nekriticky téměř všechny instituce, o kterých si mysleli, že jsou zásadním způsobem zodpovědné za západní technologický a civilizační pokrok. Japonsko se inspirovalo v armádě, námořnictvu, politickém zřízení, technologiích, společenském životě a také v „náboženství". Aniž by věděli, co „náboženství" je, byli ubezpečování, že křesťanství je výrazným prvkem zodpovědným za současnou vyspělost západního světa. Japonští státníci se rozhodovali, zdali nepřijmout křesťanství také, ale nakonec bylo rozhodnuto o domácí tradici, ze které byla uměle vytvořena státní ideologie. Japonci začali tvořit vědomě a systematicky novou generickou kategorii.

Paralelně k tomuto vývoji se objevily první generace učenců, kteří byli vzděláváni v západních vědách (v západních konceptech a v západním intelektuálním a teoretickém kontextu). Celá řada autorů jako Inoue Enrjó, Inazó Nitobe, Anesaki Masaharu atd. se začali podílet na předefinování dosavadní japonské tradice, což mělo dalekosáhlý dopad na formování nového pohledu na buddhismus a šintó.

> „Jako součást procesu modernizace cizinci, vládní úředníci a tisk více a více identifikovali buddhismus jako pověrečný a zpátečnický. V reakci na to buddhističtí představitelé oddělili tradiční buddhistickou kosmologii a praktiky podle nově vytvořených kategorií ‚pověrečnost' a ‚náboženství'. Pověrečnost byla označena za ‚ne ve skutečnosti

[17] Josephson, Jason, Ánanda, „When Buddhism Became a ‚religion': Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enrjó", *Japanese Journal of Religious Studies*, 33/1: 143-168, 144; kurzíva moje.

> buddhismus' a odstraněna, zatímco zbytek byl utvořen *podle západních představ o náboženství*."[18]

Tvorbu „náboženství" v japonském kontextu jako generické kategorii doplňuje Snodgrassová. Ukazuje, že lze z části tento proces vnímat také ve světle vědomě fabulovaného obrazu předkládaného Západu z jasně strategických pohnutek. Snodgrassová analyzovala pro konceptualizaci japonského buddhismu důležitou událost, kterou byla světová výstava v Chicagu (1893), respektive její podsekce takzvaného *Parlamentu náboženství.* Japonci se v druhé polovině 19. století potýkali se Západem na poli nacionální i náboženské evoluční teorie, tj. otázka, který národ a které náboženství stojí na pomyslné nejvyšší příčce žebříčku evolučního vývoje. Tato otázka byla pro Japonce o to palčivější, že právě tuto teorii využily západní mocnosti, aby si na Japonsku vynutily uzavření nevýhodných smlouvy. V Chicagu měla japonská delegace úkol prezentovat svou zemi a své „náboženství" v co nejlepším světle. V rámci toho přistoupili Japonci na západní debaty, které nejenom že nepostihovaly realitu v Japonsku, ale také jeho obraz vůči Západu významným způsobem pokřivily.

> „Měli [účastníci japonská delegace] dobrou zkušenost s křesťanskými postoji, byli předem upozornění na možnou křesťanskou agresi a přišli na ni připraveni. Nicméně pokus udělat japonský buddhismus přijatelný a relevantní v této severoamerické protestantské aréně vnutil určitá omezení jeho reprezentaci a tím pádem i jeho západní znalosti."[19]

Japonci sami prezentovali japonský buddhismus, tvrdí Snodgrassová, ze strategických důvodů jako plnohodnotnou variantu křesťanství. A nejenom to. Buddhismus byl představený jako:

> „racionální, vědecké náboženství budoucnosti, nejkratší cestou k vrcholu náboženské evoluce. Protože o duchovním vývoji se předpokládalo, že provází společenskou evoluci, doplňovalo toto tvrzení o náboženské nadřazenosti požadavek na světovou prestiž."[20]

[18] Ibid, 143; kurzíva moje.
[19] Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 64.
[20] Ibid, 196.

Také tomuto tématu, tj. vlivu japonských autorů na konečnou konceptualizaci japonských náboženských tradic jako individuálních a náboženských systémů, se budeme věnovat jen okrajově. Důležitost jejich příspěvku při formování kategorie náboženství v Japonsku zcela přehlížet nelze. Bálagangádhara ale tvrdí, že rozhodující vliv na formování asijských náboženských tradic je třeba spatřovat v Západu a jeho systematickém, kulturně pokřiveném zacházení s Asií. Já se pokusím prokázat, že vliv japonských autorů na konceptualizaci japonských náboženských tradic sice existoval, ale byl v konečném důsledku relativně nedůležitý. Tj. v období, kdy došlo k pevnému usazení orientalistických znalostí o šintó do vědy (druhá polovina 19. a začátek 20. století), nehrály hlasy japonských intelektuálů žádnou zásadní roli při ovlivňování představ jejich západních kolegů.

Struktura práce

Tato práce bude rozdělena do celkem šesti kapitol (A až F). Nejprve se budu zabývat dosavadním stavem bádání o šintó (kapitola A). Představím dva hlavní proudy, které nazývám „tradiční“ (A. 1) a „synkretistický“ (A. 2). Nezůstanu ale u pouhého představení těchto proudů a jejich hlavních myšlenek. Pokusím se také kriticky zhodnotit jejich potenciál šintó analyticky uchopit a shrnu jejich přínos optikou teorie vědy.

Následovat bude podrobné představení té části Bálagangádharovy hypotézy, která je relevantní v kontextu této práce (kapitola B).

V hlavní části práce budu analyzovat západní literaturu pojednávající o šintó. Nejprve představím teoretický rámec křesťanské teologie a jeho vliv na počátky konceptualizace japonského náboženství (kapitola C). Budu analyzovat práci katolických misionářů, jejich předpoklady (C. 1) a zkušenost z reality v Japonsku (C. 2).

V další části budu testovat linku mezi explicitní křesťanskou teologií a vědou počátku 20. století. Nejprve prozkoumám, zda a jak byla teologická východiska a jimi tvořené znalosti o Japonsku sekularizovány osvícenskými mysliteli (kapitola D). Hlavní osou této části bude dílo Engelberta Kaempfera, který se stal jedním z nejvýznamnějších informačních zdrojů o Japonsku pro evropskou inteligenci 18. století.

V posledních dvou kapitolách budu sledovat proces sekularizace na dvou oddělených liniích. Nejdříve se pokusím vystopovat, jakým způsobem došli evropští autoři k závěru, že je šintó individuálním systémem (kapitola E. 1) a jaké mělo toto zjištění konsekvence pro

tvorbu imaginárních znalostí o japonských náboženstvích (E. 2). Následně budu analyzovat proces, skrze který došli Evropané k závěru, že je šintó náboženstvím (kapitola F). Především mě bude zajímat, jako co bylo mezi 16. a 20. století šintó interpretováno.

Závěrem bude potvrzení, respektive vyvrácení hypotézy, že současné znalosti o japonských náboženstvích nejsou na křesťanské teologii neutrálními empirickými daty.

A – KRITICKÉ ZHODNOCENÍ SOUČASNÝCH PŘÍSTUPŮ ZKOUMÁNÍ ŠINTÓ

Všechno ale ukazuje, že termín „šintó“ nemá pro převážnou většinu Japonců žádný význam, nezávisle na generaci. Japonci navštěvují svatyně a prosí kami o festivalech a dalších příležitostech, ale nejsou si vědomí toho, že jejich aktivita tvoří cosi nazývané „šintó“, nebo že oni sami jsou „šintoisté“.
BREEN & TEEUWEN, SHINTŌ IN HISTORY, 2000

V této kapitole představím hlavní směry věnující se zkoumání šintó, jejich teze a hlavní představitele. Nezůstanu však na úrovni neutrálního popisu, pokusím se především ukázat, jaký mají jednotlivé přístupy při zkoumání šintó potenciál analyticky postihnout fenomén, který zkoumají, respektive jaké vykazují problémy.

V současnosti se setkáváme se dvěma hlavními přístupy: 1) „tradičním“ (někdy také „neotradicionalistickým“[21]) a 2) „kombinatorním“ (nebo „synkretistickým“), přičemž druhý z proudů má tendence hodnotit sebe a svého konkurenta jako soupeřící paradigmata. To lze však dedukovat pouze z názvu knih, respektive kapitol (např. *Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*[22]), protože filozofie vědy není nikde v teoretických úvodech reflektována. Oba směry[23] se rozcházejí v pohledu na postavení a důležitost šintó vůči ostatním tradicím, především buddhismu. Tradiční směr chápe šintó jako nezávislou náboženskou tradici existující v Japonsku od nejstarších dob po současnost a která zásadním způsobem ovlivňovala tradice ostatní. Kombinatorní směr odnímá šintó status nezávislého systému a vnímá jej v předmoderním Japonsku dominantně jako systém existující pouze v synkrezi s buddhismem.

Přísně vzato lze v tomto smyslu, tj. interpretace vzájemného vztahu jednotlivých systémů, identifikovat i třetí směr, který je reprezentován japonským historikem Tošio Kurodou. Ten tvrdí, že v předmoderním Japonsku šintó jako systém (ani samostatně ani v synkrezi) neexistovalo a bylo integrální součástí buddhismu. Standardně bývá Kuroda považovaný za součást synkretistického proudu, respektive za jeho motivační prvek.

[21] Tento termín používá například Bocking. Viz Bocking, Brian, „Shinto“ v *encyclopedia.com* [online], [citováno 2014-2-1], <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3424502846/shint.html>.
[22] Rambelli, Fabio & Teeuwen, Mark (Eds.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge 2002.
[23] Nepoužívám slovo paradigma, protože dále v práci budu argumentovat, že nejde o soupeřící paradigmata, ale o soupeřící teorie (výzkumné programy) v rámci jednoho paradigmatu.

A. 1 - TRADIČNÍ „PARADIGMA“

Tradiční pohled vnímá šintó jako původní japonské náboženství s kontinuální existencí trvající od nejstarších dob do současnosti. Současně vnímá šintó jako něco esenciálně japonského, co vystoupilo z dějin v kontrastu s importovanými tradicemi jako buddhismus nebo západní myšlení. Hlavní myšlenkou je představa, že šintó se jako náboženská tradice stala uvědomělou a dostala jméno v 6. století právě díky příchodu buddhismu.[24] Bunce říká, že vliv nově příchozího náboženství z kontinentu byl tak velký, že „způsobil přijetí termínu šintó“.[25] Konkrétněji o tom hovoří Earhart:

> „Teprve ve styku s kontinentálními naukami se poprvé objevuje slovo šintó, a to *jako označení duchovní reality*, která byla dosud považována za samozřejmou a absolutní, a tudíž ji *nebylo třeba vymezovat či pojmenovávat*.“[26]

Picken píše:

> „Zdá se, že do šestého století nemělo [šintó] jméno. Postupný nástup buddhismu přinutil původní domácí kulty, aby se odlišily od *butsu-dō*, cesty Buddhy. Tak byl vytvořený termín *shin-dō* (později *shin-tō*).“[27]

Mezi nejznámější japonské autory propagující ideu nezávislé kontinuální tradice patří Hirai. „Šintó je jméno, které bylo dáno tradičnímu japonskému náboženství. Náboženství, které existovalo nepřetržitě od počátků japonského národa podnes“.[28] V japonské encyklopedii Kódanša najdeme u hesla „šintó“:

> „Šintó je bohatým a složitým systémem náboženských praktik, myšlenek a institucí, který se pomalu vynořil na počátku japonských dějin, krystalizoval jako náboženský systém

[24] Někteří autoři se kloní k 13. století, ale motivace „odlišení od buddhismu a konfucianismu“ zůstává. Např. Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 2.
[25] Bunce, William, *Religions in Japan: Buddhism, Shinto,* Christianity, Tokio: Tuttle 1955, 104.
[26] Earhart, Byron, *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor 1998, 49; kurzíva moje.
[27] Picken, Stuart, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*, Wesport: Greenwood Press 1994, XXII.
[28] Hirai, Naofusa, „Shintó„ v Mircea Eliade (Eds.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan 1987.

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 konfuciánstvím.“[29]

Druhým aspektem tradičního proudu je to, že autoři vnímající šintó jako původní japonskou nezávislou náboženskou tradici, je vidí také v širším kontextu jako něco, co překračuje hranice náboženství a stává se jakousi vágní podstatou národního charakteru, která je sdílená obecně všemi Japonci geograficky i historicky. Ono píše v *Šintó: The Kami Way:*

„Ze všeobecného hlediska je šintó *víc než jen náboženská víra*. Je to amalgám přístupů, idejí a způsobů dělání věcí, který se po dobu dvou tisíciletí a víc stal integrální součástí způsobu života Japonců.“[30]

Ian Reader říká jinými slovy totéž:

„Šintó je japonská náboženská tradice, která se soustředí na vztah mezi Japonským národem a místními božstvy, *kami*, a která je úzce spjatá na národní i komunální úrovni s *japonskou identitou a se společenskou a kulturní sounáležitostí*.“[31]

Nebo Kasulis:

„Šintó je obzvláště obtížné vysvětlit dokonce i pro většinu Japonců. Protože jeho základní hodnoty a vzorce chování prosákly do japonské kultury jako součást tradice, neodkazuje většina Japonců na šintó jako na ‚náboženství‘, na kterém vědomě participují.“[32]

Nebo Edwin Reischauer:

[29] *Kodanša VII*, Kodanša Ltd., Tokio 1983, 125; překlad Jakub Havlíček.
[30] Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 3; zvýraznění moje.
[31] Reader, Ian, „Shintó“ v Sawyer, John & Simpson, John (Eds.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, Oxford: Elsevier Science Ltd. 2001, 89; kurzíva moje.
[32] Kasulis, Thomas, *Shinto: The Way Home*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

> „Bylo by těžké představit si Japonsko bez šintó a šintó kdekoliv jinde než v Japonsku. Ta dvě nejsou samozřejmě synonymy. Japonsko je mnohem víc než šintó. Ale *žádný element japonské kultury neprochází tak vytrvale celou historií japonského lidu* od jejich nejranějších počátků až do současnosti a nezformoval jeho přístup k životu a světu kolem. *Šintó bylo a je neměnným provazem*, do kterého byly vpleteny bohaté a různorodé nitky v jinak stále se měnících vzorcích japonské civilizace.“[33]

Mají tyto dvě ústřední ideje - které se staly standardem popisu šintó v téměř všech populárních, popularizačně vědeckých a (do osmdesátých let 20. století) vědeckých prací - nějaké nedostatky? Odpověď je jednoznačné ano! První je historicky chybná, druhá analyticky nevhodná.

A. 1.1 – Historická nesprávnost tradičního přístupu

Centrální myšlenka tradičního proudu o existenci šintó jako původního japonského náboženství, které se díky kontrastu s buddhismem v 6. století stalo vědomým, je chybná. Kuroda v 80. letech ukázal, že termín šintó (v té době pravděpodobně čtený *džindó*) neodkazoval k náboženské tradici, ale ke konkrétním božstvům (ne-buddhům). O možnosti spojovat šintó s konkrétní historickou rituální institucí lze hovořit teprve mnohem později ve středověkém Japonsku. Není ho tedy možné považovat za *původní japonský* nezávislý náboženský systém. Za další, rituální praktiky a představy týkajících se *kami* (šintó božstev) byly po převážnou část japonské historie propojeny s praktikami a představami buddhistických institucí. Není tedy možné hovořit o šintó v předmoderním Japonsku ani jako o *nezávislé* náboženské tradici. Konkrétněji budeme o těchto výtkách ze strany kombinatorního přístupu hovořit později (kapitola A. 2).

A. 1. 2 - Neschopnost tradičního přístupu teoreticky uchopit šintó

Více než historickou nesprávnost tradičního přístupu vnímám jako důležitější problém jeho neschopnost vysvětlit fenomén, který se pokouší zkoumat. Naprostá většina autorů se

[33]Reischauer, Edwin, předmluva k Picken, Stuart, *Shinto: Spiritual Roots of Japan*, Tokio: Kodanša 1980, 6; kurzíva moje.

shoduje, že není jasné, o jaký fenomén se jedná. „Termín ‚šintó' je notoricky vágní a složitý definovat"[34], „Čím víc se člověk přiblíží šintó, tím složitější je uchopit jej v konceptuálním souhrnu"[35], „Je velmi obtížné odpovědět na otázku ‚co je šintó?'"[36], „Šintó je obzvláště komplikované vysvětlit, dokonce i pro většinu Japonců"[37], „Šintó je asi jedno z mála náboženství, jež je velmi obtížné definovat nebo srovnat do nějaké doktríny" a ani „vyznavači" šintó, ať už jsou to „obyčejní lidé" nebo lidé „profesně spojeni např. se svatyněmi, nejsou většinou schopni jasně srozumitelným jazykem formulovat, v čem šintó spočívá"[38], „Šintó je obzvláště složité definovat nebo dokonce vysvětlit"[39], „Jakkoliv jasné mohou kontury moderního šintó být, v některých směrech je také velmi složité jej uchopit"[40].

Shoda, která panuje mezi badateli, je zarážející; zvlášť vezmeme-li v potaz, že západní literatura se šintó věnuje již od konce 17. století. Jak tedy vypadá způsob, jakým autoři objekt svého výzkumu uchopují? Podrobný a analyticky užitečný koncept nebo definice šintó buďto zcela chybí, je příliš všeobecný [41], nebo vágní a výsledkem je, že místo toho aby pomáhal fenomén čtenáři pochopit, spíše jej zamlžuje. V některých případech si definice (i v rámci práce jediného autora) protiřečí, nebo se zdá, jako by se týkaly zcela odlišných fenoménů bez poskytnutí dalšího vysvětlení. Brian Bocking říká, že „čtenáři, kteří nahlížejí do různých prací, mohou být zmatení, komu věřit"[42]. Já k tomu dodávám, že problém není pouze problém „komu" věřit, ale také *čemu* vlastně, protože žádný z autorů tohoto proudu nevnáší do konceptualizace šintó analyticky užitečné světlo.

Při bližším zkoumání autorů tradičního proudu jsou zřejmé dvě hlavní věci, které jsou navzájem kauzálně spjaté. (A) Ani oni sami nemají v popisovaném fenoménu jasno a jsou v zásadě málo kritickými následovníky předchozích teorií a interpretací, které sahají do konce

[34] Inoue, Nobutaka, „What is Shinto?" v Teeuwen, Mark & Breen, John, *Shinto: A Short History*, London: Routledge 2003, 1.
[35] Pye, Michael, „Shintó and the Typology of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion*, 1989, 1/2: 186-195.
[36] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition" v Larbig, Thorsten & Wiedenhofer, Siegfried (Eds.), *Tradition and Tradition Theories: An International Discussion*, Muenster: Lit 2006, 49.
[37] Kasulis, Thomas, *Shintó the Way Home*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, 1.
[38] Kraemerová, Alice v Knotková-Čapková, Blanka (Eds.), *Základy asijských náboženství*, Praha: Karolinum2005, 116.
[39] Picken, Stuart, *Historical Dictionary of Shinto*, Plymouth: Scarecrow Press 2011, XI.
[40] Breen, John & Teeuwen, Mark, *A New History of Shinto*, Oxford: Willey-Blackwell 2010, 1.
[41] Například: „Šintó je uctívání KAMI, starých japonských božstev" v Leeming, David (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York: Springer 2010; velká písmena v originále.
[42] Bocking, Brian, „Shintó" v *encyclopedia.com* [online], [citováno 2014-2-1], <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3424502846/shint.html>.

19. století, v řadě případů i do dob debat osvícenských myslitelů, nebo dokonce až k misionářům 16. století. (B) Jsou příliš omezeni analogií s abrahámovským monoteismem.

A. 1. 2. A - Co je šintó: „odpověď" tradicionalistů

Tato podkapitola je rozdělena do dvou částí. Nejprve se budeme věnovat pokusům tradicionalistů poradit si z výše deklarovanou obtížností uchopit šintó. Následně představím jejich definice šintó a u obojího se pokusím ukázat, v čem jsou problematické.

Problémy s uchopením šintó a pokusy o jejich odvysvětlení

Pokud bychom používali terminologii filozofie vědy, nazvali bychom deklarovanou složitost uchopení šintó problémem/anomálií a tradicionalistický přístup teorií, která problém identifikuje a snaží se jej v rámci sebe sama vysvětlit, tj. imunizovat, tak aby problémem být přestal. Povedlo se tradicionalistům problém imunizovat? Odpověď je již dopředu částečně jasná a to právě z toho důvodu, že problematičnost uchopení šintó je stále znovu a znovu v úvodech deklarovaná. Pojďme ale podrobněji kriticky analyzovat jednotlivé pokusy o odvysvětlení problému. Tematicky je lze rozlišit do několika okruhů (ačkoliv se u některých autorů prolínají). Identifikuji tři hlavní: (1) šintó se nechová jako monoteismus abrahámovské tradice, (2) částečný sekulární přesah šintó, (3) vzájemné ovlivnění s buddhismem.

(1) Prvním z pokusů spočívá podle některých autorů v tom, že se šintó nechová jako monoteismus abrahámovské tradice. Což je paradoxní, protože, jak si později ukážeme, ačkoliv je problematika analogie s monoteismem na teoretické úrovni známa, naprostá většina autorů tradičního proudu na ni nereflektuje dostatečně a stále s definienty křesťanství více či méně nevědomě operuje. Výborným příkladem takového upřímného doznání je Benz.

> „1. Naše západní křesťanské myšlení je podmíněné ve svých nejhlubších filosofických a metodologických myšlenkách personalistickou ideou Boha. (…)
> 2. Polyteismus hinduismu a šintoismu mě postavil ještě před další problém. Zkrátka jsem *nebyl schopný pochopit*, proč věřící preferuje v celém rozsáhlém panteonu pouze jednoho boha nebo bohyni. (…) Křesťanská teologie nastínila doktrínu o svaté trojici,

> někdy interpretované v polyteistickém slova smyslu, takovým způsobem, že *porozumění skutečnému polyteismu již není možné*.
> 3. Za třetí. Hinduismus, stejně jako buddhismus nebo šintoismus, postrádá další rozlišení, které je tak fundamentální pro naše křesťanské myšlení: základní esenciální rozdíl mezi stvořením a Stvořitelem. Pro naše západní křesťanské myšlení je takto absolutní oddělení Stvořitele a stvořeného normativní, ale v šintoismu nebo buddhismu neexistuje. Jiný základní předpoklad (…) je priorita, kterou obvykle přisuzujeme teologii, doktrinální součásti našeho náboženství, když přijde na interpretaci forem náboženského vyjádření. Tato priorita je specifickým znakem křesťanství.“[43]

Zatímco Benz otevřeně připouští možnost, že šintó (a další asijské tradice) není možné konceptuálně pojmout, protože jeho jedinou dostupnou metodou je analogie jeho vlastního kulturního rámce, jiní toto téma sice zmiňují, ale jako nepřekonatelný problém jej nevidí. V předmluvě k *Historical Dictionary of Shinto* se editor snaží zasadit šintó do kontextu ostatních náboženství a vysvětluje výjimečnost složitosti uchopení šintó následujícím způsobem.

> „Šintó se odlišuje mnoha způsoby od ostatních náboženství popisovaných v této řadě historických slovníků náboženství. Na rozdíl od většiny není monoteistické. Právě naopak, má značné množství božstev. Nemá žádné psané, dokonce ani orální texty, ke kterým bychom mohli vše vztahovat; namísto toho má tradice. Teologie je *relativně* nedůležitá a obřady, rituály, svátky a ceremonie jsou naopak nanejvýš důležité. Nemá žádnou striktní hierarchii; namísto toho má téměř matoucí decentralizaci.“[44]

Toto vymezení má dva hlavní problémy. Zaprvé tvrdí, že se šintó liší od ostatních náboženství „mnoha způsoby“. To by platilo, pokud by existovala teorie nebo definice náboženství, která by měla za vzor abrahámovskou tradici. Potom by bylo možné hledat rozdíly v absenci té či oné části definice. Ve skutečnosti existuje pouze jediný rozdíl: šintó není variantou náboženství abrahámovské tradice.

[43] Benz, Ernst, „On Understanding Non-Christian Religions“ v Eliade, Mircea & Kitagawa, Joseph, (Eds.), *The History of Religions: Esseys in Methodology*, Chicago: The University of Chicago Press 1959, 120-124; kurzíva moje.
[44] Picken, Stuart, *Historical Dictionary of Shinto,* Plymouth: Scarecrow Press 2011, XI.

Zadruhé, znamená tvrzení, že „teologie je *relativně* nedůležitá“, že šintó teologii má? V takovém případě by bylo vhodné se zmínit, v čem spočívá a podle jakých kritérií ji autoři identifikují. Nerozumím také tvrzení o její „relativní“ nedůležitosti. Relativně vůči čemu? Pokud je tím míněno, že v křesťanství je teologie důležitou součástí systému a šintó křesťanství není, jakou teorii náboženství mají autoři na mysli?

Někteří autoři při „analýze“ složitosti vysvětlení fenoménu šintó kladou důraz pouze na některé konkrétní aspekty náboženství podle vzoru křesťanství. Doktrína je z nich zmiňována nejčastěji. Ještě do konce 19. století bylo šintó bez výjimky přímo nazýváno „doktrínou“ nebo „vírou“ Japonců[45]. Ve druhé polovině dvacátého století byl již tento komponent problematizován. Ale protože v analýze šintó není mezi tradicionalisty uplatňovaná alternativní teorie náboženství, působí absence doktríny pro uchopení šintó jako náboženství problémy. Dva příklady ze současné odborné literatury:

> „Šintó zůstává extrémně kontroverzní a co pozorovatel to názor. Na rozdíl od buddhismu a křesťanství nemá diskutovatelné racionální jádro. Nemá doktríny, ze kterých by se daly derivovat implikace pro uchopení morálních nebo sociálních životních problémů nebo vztahu k přírodě.“ [46]

Nebo:

> „Můžeme vyjmenovat další charakteristiky, ale *doktrína* je zřídkakdy zmiňována. Šintó je známo svou doktrinální liberálností a minimálním stupněm věroučných požadavků kladených na své následovníky. Poslední zmíněné rysy jsou tím, co dělá šintó *tak složité u uchopení jako náboženství.*“[47]

Problém nespočívá v šintó jako objektu zkoumání, ale v teoretických předpokladech badatelů. Jak si ukážeme později (kapitola F), byly ve druhé polovině 19. století japonské tradice konceptualizované jako varianta křesťanství a absence některého z definient

[45] Například Rein: „Šintoismus se překládá jako ‚japonská doktrína kami‘“. (Rein, Johannes*, Japan: travels and researches*, London: Hodder and Stoughton, 1884. Nebo Huish: „Doktrína bohů” (Huish, Marcus, *Japan and its Art*, London: The Fine Art Society 1892, 47).
[46] Picken, Stuart*, Historical Dictionary of Shinto,* Plymouth: Scarecrow Press 2011, xiii.
[47] Swanson, Paul & Chilson, Clark (Eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006, 15; kurzíva moje.

vzbuzovala pozornost. Především v posledních dvou desetiletích 19. století již bylo jasné, že šintó není s křesťanstvím (co se týká jeho základních definientů) analogické. Od té doby se stalo běžnou praxí uchopovat šintó skrze negativní definici, tj. „šintó nemá…" a jak se ukazuje, je tato metoda u tradicionalistů běžná dodnes. Svou podstatou však nemůže být analogicky vhodná, protože je sémanticky prázdná. Nehledě na to, že sama o sobě byla ve své době pokusem o únik z palčivého problému - fakt, který neotradicionalisté ignorují. Pokud je složité uchopit fenomén a zároveň je třeba jej uchovat v dosavadní kategorii – v našem případě náboženství – je nevyhnutelné vystoupit z úrovně definice na úroveň teorie. To se v tradičním proudu neděje.

(2) Další zmiňovaným aspektem, který údajně přispívá ke komplikovanosti vysvětlit šintó, je jeho částečný sekulární charakter nebo také „přesah do kultury". Někteří autoři upozorňují, že je totiž značně obtížné stanovit demarkační linii mezi tím, co je ještě šintó a co je již japonská kultura nebo způsob života.

> „Ve svých ‚obecných aspektech' je šintó více než náboženská víra. Je to amalgám přístupů, idejí a způsobů jak konat, který se za více než dvě milénia stal integrální součástí japonského způsobu života."[48]

Pro Asojaovou jsou tyto dva aspekty, tj. neexistence doktríny a přesah do kultury, kauzálně propojené. „Protože šintó je způsobem života Japonců, není nutné vyvinout doktríny a kázat je."[49] Jinde se ale zdá, jako by nebylo jasné, kterým směrem kauzalita směřuje. O transformaci šintó do japonské kultury říká: „Již od dob, kdy se japonská kultura začala stylizovat, našlo si šintó cestu do samotných životů Japonců a způsob života je něco, co nepotřebuje vysvětlení slovy"[50]. Pokud argumentuje, že šintó se překrývá se „životem Japonců", a proto nepotřebuje vytvářet doktrínu, čím bylo před tím, než se z něj, jak tvrdí, součást kultury stala?

Jak potom rozumět jejímu rozdělení tradice šintó na: „(1) tradici *matsuri*[51], (2) historii šintó svatyň, (3) klasické knihy šintó (včetně *Kodžiki* a *Nihon šoki*, kompilované kolem

[48] Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 3.
[49] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition", 50.
[50] Ibid., 49.
[51] 祭 svátky nebo festivaly; kurzíva v originále.

osmého století) a (4) historii *myšlenek šintó* [zde kurzíva moje]“[52]. Jak nemá být čtenář zmatený, když v předcházejícím textu tvrdila, že šintó nemá doktrínu a „nepotřebuje vysvětlení slovy“?

Dejme tomu, že jsou „myšlenky šintó“ odlišné od „doktríny“ a jsme pouze ochuzeni o to, kterou teorii náboženství má autorka v hlavě, a která je, podle ní, schopna pojmout obojí, abrahámovskou tradici (s doktrínou) i šintó (bez doktríny). Spíš se ale zdá, že se jedná o variantu bodu 1), tj. argument, že šintó se nechová jako křesťanství nešťastně kombinovaný s výroky dalších badatelů, kteří s šintó doktrínou explicitně či implicitně počítají.[53]

Co by ovšem chybět nemělo, je rozbor zmiňovaného způsobu života Japonců, kterž lze stále identifikovat jako šintó. Asojaová jej totiž prezentuje jako klíčový charakteristický rys. Čtenář je ovšem i zde zanechán na pochybách, protože je zmíněný pouze jediný příklad:

> Například, většina Japonců navštěvuje svatyně na Nový rok. (…) Vezmeme-li v úvahu sezónní *macuri*, *šičigosan* (které se podstupuje, když je dítěti sedm, pět, nebo tři roky) a další slavnosti, sňatky ve stylu šintó, návštěvy vzdálených svatyní a domácí praktiky, je pravděpodobně bezpečné říct, že kolem 90% Japonců je *nějakým způsobem* se šintó spojených.[54]

Znamená to, že ten komplikovaný charakteristický rys šintó, kvůli kterému je tak „složité najít někoho, dokonce i šintó kněze, kdo by dokázal šintó srozumitelně vysvětlit“[55], spočívá v tom, že se Japonec několikrát do roka (u některých za život) zúčastní rituálu ve svatyni, aniž by pro to musel mít vědomé racionální vysvětlení?

Dalším autorem, který vnímá přesah do kultury jako zásadní problém pro uchopení šintó, je Kasulis.

> „[Šintó je obtížné vysvětlit] protože jeho základní hodnoty a vzorce chování prosákly do japonské kultury jako součást tradice. Většina Japonců zřídkakdy nahlížejí na šintó jako

[52] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition“, 50; kurzíva v originále, krom posledního příkladu.
[53] Tímto tématem se ještě budeme zabývat, proto pouze ilustrační příklad toho, co mám na mysli. Robert Bellah ve své *Tokugawa Religion: Cultural Roots of Modern Japan* implicitně počítá s doktrínou šintó, když říká: „Nebudeme se zabývat, například, výkladem doktrín buddhismu, konfucianismu nebo shintó jako takových.“ (London: Collier Macmillan Publishers 1985, 2).
[54] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition“, 49; kurzíva moje.
[55] Ibid., 49.

> na „náboženství“ na kterém soustavně participují. Pro ně není šintó ani souborem vyznání formalizovaných do náboženského učení, ani identifikovatelný akt víry.“[56]

Také Kasulis naráží na podobný problém jako Asojaová. Jak může tvrdit, že šintó mělo své charakteristické „vzorce chování“ a „ základní hodnoty“, které se následně staly součástí kultury? Šintó tedy mělo původně (ještě nejaponské) vzorce chovaní a hodnoty? Jaké hodnoty má autor na mysli?

(3) Tematicky třetí pokus o vysvětlení složitosti uchopení šintó spočívá v tom, že se společně s buddhismem vzájemně ovlivňovaly a není možné postihnout jeho původní („pravou“) esenci.

> „Někteří lidé se domnívají, že se Japonsko stalo buddhistickou zemí v období Heian, když buddhismus prakticky absorboval šintó. Ale není zrovna tak pravdivé, že se *buddhismus podrobil étosu toho nejasného japonského náboženství*, *které leželo hlouběji než viditelná náboženská struktura*, která je obyčejně nazývána šintó? (…) Argument tohoto odstavce mluví sám za sebe navýsost výmluvně, když ukazuje na to, že šintó je velmi obtížné definovat (…)“[57].

Slabinu tohoto argumentu prokázal Kuroda a následně zástupci kombinatorního přístupu, kteří prokázali, že samostatné náboženství zvané ve starém Japonsku šintó je mýtus.

Závěrem je třeba říct následující. Ani jeden z výše zmiňovaných pokusů ve skutečnosti podstatu problému nepostihuje. První z nich ukazuje na zjevný fakt známý od druhé poloviny 19. století, že šintó není variantou křesťanství. To samo o sobě neříká vůbec nic o tom, čím tedy šintó je. Z historických pramenů je zřejmé, že tento pokus je přímým dědicem starších diskurzů, ovšem bez kontextu jejich doby (viz kapitola F. 2). Spíše se zdá, jako by byla absence doktríny, posvátných textů atd. pokusem uvést šintó do kontextu pro ty, kteří si nedokáží představit náboženství mimo abrahámovskou tradici. Druhý pokus se snaží tvrdit, že šintó je integrální součástí japonského způsobu života. Současně ale nejsou jeho autoři schopni – krom několika elementárních postřehů – ukázat, v čem spočívá. Třetí pokus stojí na předpokladu, který již historická analýza vyvrátila.

---

[56] Kasulis, Thomas, *Shintó the Way Home*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, 1.
[57] Picken, Stuart, *Sourcebook in Shinto: Selected Documents*, Westport: Praeger Publishers 2004, 290; kurzíva moje.

Pokud by šintó byl fenomén s esencí, který je přítomný v japonské realitě, tak jak o něm tradicionalisté hovoří a zároveň by byl v rámci dosavadních teorií náboženství uchopitelný jen za cenu značných komplikací, je legitimní se ptát, kde jsou práce věnující se alternativním teoriím náboženství, které by měly lepší analytický potenciál? Prozatím je čtenář nucený spokojit se s povrchními a značně problematickými spekulacemi bez řádného argumentu.

Tradiční proud nedává uspokojivou odpověď na otázku, proč je po více než třech stoletích tak problematické šintó teoreticky uchopit. Domnívám se, že ani uspokojivou odpověď dát nemůže, protože jeho autorům není jasné, o jaký fenomén se jedná. Jaké závěry tradičního proud dosud přinesl? *Co je podle tradicionalistů šintó*?

Problematičnost definice šintó

Naprostá většina autorů se vyhýbá jasně deklarovanému teoretickému ukotvení, tj. teorii nebo alespoň definici náboženství. Nejčastěji přímo přistupují k etymologii termínu šintó, údajným historickým kořenům, definientům (svatyně, mýty, festivaly, koncept rituální čistoty atd.) nebo k typologii (lidové šintó, státní šintó, šintó ve svatyních, sekty šintó). Jen málo autorů se pokouší o definice, ale u těch, kteří se o to pokusí, je výrazně vidět, jak málo tradiční proud šintó rozumí. Platí Bockingova námitka, že „čtenáři, kteří nahlížejí do různých prací, mohou být zmatení, komu věřit“[58]. I po více než jednom století vědeckého zkoumání šintó se setkáváme s celým spektrem definic, které nezůstávají bez otazníků.

Převážná většina publikací tohoto proudu začíná popisem charakterizujícím šintó jako „původní náboženství Japonska“[59]. Ten je následovaný velmi povrchními a historicky i konceptuálně problematickými popisy, které ovšem nejsou navzájem vždy kompatibilní a v řadě případů, jak si ukážeme, stojí ve vzájemném protikladu. Encyklopedie *Britannica* má pod záznamem „šintó“ následující úvodní pasáž:

[58] Bocking, Brian, „Shintó“ v *Encyclopedia.com* [online], [citováno 2014-1-2], URL: <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3424502846/shint.html>.
[59] Underwood, *Shintoism: The Indigenous Religion of Japan*, Pomona Press 2007; Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962; Kitagawa, Joseph, *On Understanding Japanese Religion*, Chichester: Princeton University Press 1987; Hori, Ičiró, *Folk Religion in Japan*, London: University of Chicago Press 1968; atd.

> „Šintó, původní japonské náboženské *vyznání* [beliefs] a praktiky Japonska. Slovo šintó, znamenající doslova „cesta kami", se začalo používat k rozlišení původního japonského vyznání od buddhismu, který se do Japonska dostal v 6. století. Šintó nemá žádné zakladatele, žádné posvátné texty v užším smyslu a žádná ustálená dogmata, ale uchovalo si po věky svůj charakter vůdčí víry"[60]

Encyklopedie Kodanša předkládá tuto definici: „Šintó je bohatý a složitý *systém náboženských praktik, myšlenek a institucí*."[61] Pro *Wikipedii* je šintó „původní *spiritualita* Japonska a japonského národa. Je to soubor praktik, které je třeba pečlivě provádět, aby bylo ustaveno spojení mezi současností Japonska a jeho minulostí.[62] Ono definuje šintó dvěma způsoby. Rozlišuje na „osobní aspekt" a „obecný aspekt". V prvním případě šintó „implikuje víru v kami, obyčeje praktikované v souladu s myslí kami, spirituální život dosažený jejich uctíváním a skrze spojení s kami." V druhém případě je „šintó *víc než jen náboženská víra*. Je to amalgám přístupů, idejí a způsobu dělání věcí, který se po dobu dvou tisíciletí a víc stal integrální součástí způsobu života Japonců."[63] Ueda přiznává, že „šintó je složité postihnout definicí", ale přece jenom se o velmi obecnou a vágní definici pokouší. Šintó „v nejvšeobecnějším slova smyslu představuje hodnotovou orientaci Japonců v nejrůznějších formách, které převzalo". [64] Další autoři vidí společného jmenovatele šintó v uctívání přírody. Japonci patřící do skupiny následovníků šintó prý uctívají přírodu a přírodní síly a fenomény. *The Popular Encyclopedy of World Religions* říká:

> „Šinto je *prosté klanění se přírodním silám* uctívaným pod termínem *kami* (…) Každý objekt uctívání může být *kami*, včetně rostlin, kamenů, ptáků, zvířat, výjimečných lidí, a samozřejmě přírodních sil."[65]

---

[60] *Encycloaedia Britannica* [online], 2014 [citováno 2014-7-3], URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497151/shinto>.
[61] *Kodanša VII*, Kodanša Ltd., Tokio 1983, 125; kurzíva moje.
[62] *Wikipedia* [online], [citováno 2014-1-16], URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shinto>; kurzíva moje.
[63] Ono, Sókjo*, Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 3; zvýraznění moje.
[64] Ueada, Kendži citovaný v Swanson, Paul & Chilson, Clark (Eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006, 16.
[65] Wolff, Richard*, The Popular Encyclopedy of World Religions*, Eugen: Harvest House Publisher 2007, 66.

Pro Fisherovou je šintó jedno z „živých náboženství“, jak implikuje název její knihy. Jde údajně o původní japonské náboženství, které je úzce spjaté s „přírodou a neviditelným světem“[66] a které „harmonizuje lidi se světem přírody“[67].

> „Ve své podstatě uctíváním přírody, které šintó bylo a je původním japonským náboženstvím (i když nyní existuje v kompromisu s buddhismem), má kolem 80 milionů následovníků. Obsahuje v sobě nesčetné přírodní aspekty se „spirituální“ silou, včetně Slunce, Země, moře, řek, větru, zvířat, stromů, skal a hor.“[68]

Unikátní pozici ve spektru definic má soupeření uctívání přírody s uctíváním předků. To jsou tak diametrálně odlišné věci, že je až překvapivé, že v nazírání na šintó panuje taková nejednoznačnost. Kató o tomto stavu informuje výmluvně:

> „Některé autority nás ujišťují, že japonské náboženství má kořeny v uctívání předků, zatímco jiní to popírají a namísto toho trvají na tom, že to bylo uctívání přírody, které stálo na počátku japonského náboženství a že uctívání předků bylo importováno z Číny (…)“[69]

Holtom na tento problém upozorňuje také, když představuje „deset nebo celý tucet *dobrých* definic“, které „se liší podle individuálního stanoviska“[70] „Ve své nejčistší a původní podobě je [šintó] *uctíváním přírody;* zatímco jiní tvrdí, že šintó, správně chápané, je *uctíváním předků*; nebo ještě jinak, jde o směs uctívání přírody a předků (…)“[71]

Šintó je také vnímáno jako *a priori* spiritualita. A to buď osobní nebo obecně celého japonského národa. Pro Evansovou je šintó „spirituální tradice, která zdůrazňuje posvátnou podstatu každého člověka.“[72] V *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart* se můžeme

[66] Fisher, Mary, Pat, *Living Religions*, London: Prentice Hall 1991, 188.
[67] Ibid., 188.
[68] Schadé, Johannes (Eds.), *Encyclopedia of World Religions*, Concord Publishing 2006; číslovaní stránek v této publikaci chybí.
[69] Kató, Genči, *A Study of Shinto*: *The Religion of the Japanese Nation*, New York: Routledge 2011, 24; poprvé publikováno 1926.
[70] Hotom, Daniel, *The National Faith of Japan*, London: Routledge 1996, 5; kurzíva moje.
[71] Ibid., 5-6; kurzíva moje.
[72] Evans, Ann, Llewellyn, *Shinto Norito: A Book of Prayers*, Victoria: Trafford Publishing 2001; úvod (stránkování v této publikaci chybí).

dozvědět, že „(d)louhá historie šintó je hluboce spojena s japonskou spiritualitou a mytologií (…) a toto náboženství je považované za přímé kořeny japonské spirituality.“[73]

Narazíme také na definice, které se snaží postihnout celé spektrum fenoménů, které jsou šintó tradičně připisovány, takže nakonec neříkají téměř nic a jsou analyticky nepoužitelné.

> „Šintó může být považované za soubor protichůdných, ale charakteristicky japonských typů náboženských vyznání, sentimentů a přístupů, které byly zformované a podmíněné historickou zkušeností japonského lidu od prehistorických časů po současnost.“[74]

Existují i autoři, kteří – ať už ze snahy postihnout komplexitu šintó nebo s motivací obsáhnout důležité autority a tradiční pohledy – poskytují definic více. Takovým příkladem je Kraemerová. Na jedné a té samé straně poskytuje hned tři definice, které se ne zcela překrývají. Podle první je šintó „bohatý a složitý systém náboženských praktik, idejí i institucí“, podle druhé pak „velmi volně definovaný systém pravidel, praktik a víry“. Podle třetí definice jde o emocionální prožitek, na který působí „mystické rituály, přírodní jevy a sounáležitost s přírodou“ [75]. Pro čtenáře je velmi obtížné představit si jejich vzájemnou kompatibilitu nemluvě o analytické potenci.

Autoři tradičního přístupu se v otázce definice shodují pouze v jedné věci: šintó je původní japonské náboženství. Hned vzápětí se však rozcházejí v tom, jestli jde původně o uctívání přírody, nebo kult předků. Někteří vidí v šintó uctívání přírody nebo „sounáležitost s přírodou“ stále. Jak do tohoto schématu ale zapadají kami, která nemají s přírodními fenomény nic společného? Rituály spojené s „očistou“ nebo ochranné amulety nejsou součástí šintó? A to není zdaleka jediná otázka. Breen a Teeuwen tvrdí, že - i když lze tuto „ideu nalézt v mnohých anglicky psaných publikacích na téma šintó, jak z pera japonských, tak nejaponských autorů“ - spojení šintó a uctívání přírody je relativně nové téma. Upozorňují i na další nesrovnalosti.

---

[73] Jamakage, Motohisa, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, Tokio: Kodansha International 2007, nestránkovaný úvod na obalu.
[74] Kitagawa, Joseph*, On Understanding Japanese Religion*, Chichester: Princeton University Press 1987, 139.
[75] Kraemerová, *Základy asijských náboženství*, 116.

> „Tento blízký vztah [šintó a přírody] je navíc proklamovaný na anglických stránkách webu NAS [National Assotiation of Shrines], na kterých se objevují diskuse o šintó ‚uctívající a vážící si přírody'. Je nicméně zajímavé, že se žádná zmínka o šintó a přírodě nevyskytuje na japonských stránkách NAS."[76]

Šintó je podle některých také „vyznání" nebo „víra v kami". Zde se však můžeme společně s Asojaovou ptát „co to znamená", že ačkoliv „se odhaduje, že přes 90% lidí se chodí poklonit do svatyň", „jen 1.3 % Japonců říkají, že *věří* v šintó"?[77] V jasné kontrapozici k tomuto tvrzení je i Earhart, když argumentuje, že je „absolutně klíčové chápat, že náboženská náležitost a praktikování náboženství v Japonsku *nejsou primárně podmíněné institucí víry*."[78] Další otazníky přináší Fitzgerald, když reaguje na zjevné protiklady v tvrzeních Lewise[79]. Lewis na jednu stranu říká, že vývoj městských továren nemusí znamenat sekularizaci, protože počet prováděných rituálů se může zvyšovat. Na druhou stranu tvrdí, že účastníci rituálů nevěří v jejich efektivitu a že hlavním důvodem jejich participace je „pocit závazku nebo povinnosti"[80]. Fitzgerald se velmi správně ptá: „pokud tento pocit povinnosti nepochází z víry v účinnost nadpřirozené technologie, z čeho tedy vychází?"[81] Tento příklad se samozřejmě dotýká konkrétního rituálu, ale Fitzgerald ji zasazuje do širšího kontextu „víry v božstva"[82] a ukazuje, že aplikování Durkheimovy definice náboženství je pro japonskou realitu analyticky nevhodná.

Jak v tomto ohledu máme rozumět hlasům tvrdícím, že šintó je současně „více než víra", protože se stalo základem „japonskosti", „způsobem dělání věcí"? Znamená to, že šintó je současně víra v kami a jakási vágní entita, která se téměř překrývá s tím, co bychom nazvali kulturou nebo mechanismy fungování společností? Pokud tomu tak je, minimálně dvě otázky si žádají odpověď. Podle jaké teorie je instituce víry podskupinou nebo součástí kultury/sociálních mechanismů, tak aby šintó zůstalo náboženstvím? Zadruhé, v jakém kontextu je analyticky užitečné užívat slovo „náboženství", aby si uchovalo sémantický obsah

[76] Breen, John & Teeuwen, Mark, *A New History of Shinto*, Oxford: Willey-Bralckwell 2010, 208.
[77] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition", 49; kurzíva moje.
[78] Earhart, Byron, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont: Dickenson Publishing Company 1969, 15; kurzíva moje.
[79] Lewis, David, „Religious Rites in a Japanese Factory" v Šimozono, Susumu & Swanson, Paul (Eds.), *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley: Asian Humanities Press 1993.
[80] Ibid., 170.
[81] Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press 2000, 175-176.
[82] Jméno podkapitoly je „Religion Defined as ‚Belief in Gods' in Japan". (Ibid., 172).

a zcela se nepřekrylo s konceptem „kultura“? Fitzgerald poskytuje výborný příklad důležitosti druhé z otázek. Na výroku Earharta, že: „Náboženský svět společnosti spočívá ve formování a užití sociálních jednotek (jedinců nebo skupin) za účelem uchovávání, oslavovaní a předávání náboženství“[83] dokazuje, že užívání slova „náboženství“ je sémanticky prázdné a tudíž analogicky nevhodné. „Mohl stejně dobře říct“, tvrdí o Earhartovi, že:

> *„Sociální svět náboženství spočívá ve formování a užití náboženských jednotek za účelem uchovávání, oslavovaní a předávání náboženství*. Jaký by v tom byl rozdíl? Tato slova nevyjadřují žádný jasný význam (…) Vágní a neurčitý koncept náboženství a společnosti k analýze ničím nepřispívá.“[84]

Dokud tyto otázky nebudou zasazeny do teorie, která je bude schopna je uspokojivě zodpovědět, zůstávají spekulace o vztahu šintó a japonské kultury *ad hoc* imunizacemi bez analytického potenciálu.

Kromě již výše zmíněných definic se setkáváme i s další výraznou skupinou, která dává rovnítko mezi šintó a „spiritualitu“, „spirituální život (nebo „tradice“) „zdůrazňující posvátnou podstatu člověka“. I zde se ptám, na základě jakých pozorování a s použitím jakých metod dospěli autoři k tomuto závěru? Když Mason v *The Meaning of Shinto* tvrdil, že spiritualita „musí být definovaná, když člověk touží po porozumění sobě samému a světu v analytickém smyslu jako něčemu odlišnému od materiálního a mechanického“[85], byla jeho hypotéza zasazená do jasného teoretického rámce – liberální protestantské teologie. Jeho varianta křesťanství[86]vnímala svět jako pochopitelnou a vysvětlitelnou entitu, která v jeho interpretaci motivovala k „touze rozumět“. Jako pozitivní inkluzivista Manson také předpokládal, že tato touha je univerzální zrovna tak jako šintó bylo (nedokonalou) variantou křesťanství motivovanou zjevením.

Moje otázka je, jakou teorii mají na mysli ti, kteří stále vnímají spiritualitu jako antropologickou konstantu, pokud nechtějí být implicitně teologičtí? Dále, jak se vyrovnají s výše zmíněným tvrzením (které z vlastní zkušenosti z Japonska potvrzuji), že participace na

[83] Earhart, Byron, *Religions of Japan*, San Francisco: Harper and Row 1984, 69.
[84] Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press 2000, 172; kurzíva v originále.
[85] Mason, 47.
[86] V tomto ohledu lze hovořit o křesťanství obecně.

„náboženských“ rituálech je dominantně motivovaná „tradicí“[87] (včetně povinnosti/chuti se účastnit) úzkého sociálního rámce, při které je hovořit o individuálních (nábožensky podmíněných) duševních nebo duchovních motivech značně problematické? [88] Navíc Bálagangádhara přesvědčivě argumentuje, že předpoklad aktivity zasazené v doktríně nebo víře je přímým dědicem křesťanské teologie[89]. (Podrobně v kapitole F. 3).

Definicemi popisující šintó obecně a vágně jako „systém praktik, idejí a institucí“ se zde zabývat nehodlám, protože nejsou - právě pro svou obecnost a vágnost – napadnutelné. Zrovna tak jako nejsou ničím analyticky užitečné.

A. 1. 2. B - Omezení tradičního paradigmatu: stín západního monoteismu

Doposud jsme si ukázali, že autoři tradičního přístupu nemají jasno v tom, jak uchopit fenomén, který zkoumají a co oním fenoménem vlastně je. Více či méně otevřeně přiznávají, že jde o palčivý problém. Nesetkáváme se ale se soupeřícími teoriemi náboženství, jak by se dalo předpokládat v situaci, kdy většina souhlasí s existencí a důležitostí analytických komplikací a kdy „není nadsázkou říci, že je to [vymezení šintó] *nejkritičtější téma* pro všechny studenty studující šintó“.[90] Namísto toho se tradicionalisté spokojují – a nutí k tomu i čtenáře – s *ad hoc* spekulacemi a úpravami se značně povrchními argumenty, které ale spíše generují nové otázky a problémy, než aby vnášely do současného stavu analyticky užitečné světlo.

Jako druhý ze zmíněných charakteristických rysů tohoto přístupu lze vnímat přílišnou omezenost definienty západního monoteismu. Co to znamená? V předchozí části (A. 1. 2. B) jsem ukázal, že řada autorů si ji vědoma faktu, že šintó není typově shodné náboženství s křesťanstvím. Navzdory tomu se dopouštějí následujících metodologických pochybení: a) ačkoliv situace přímo volá po teorii, zůstávají v uchopení konceptu náboženství na úrovni definice; b) stále používají křesťanství jako mustr, pouze v negaci; c) nepřestávají křesťanství implicitně (nebo lépe řečeno intuitivně) projektovat do japonských tradic.

[87] V uvozovkách proto, že Termín „tradice“ má na Západě jiné konotace než v Asii. Rituály úzkého sociálního rámce se v Japonsku jeví rigidními, ale mohou se mezigeneračně značně proměnit, aniž by to pro Japonce znamenalo odchýlení se od dané „tradice“.
[88] K údajné spiritualitě v šintó se ještě vrátíme.
[89] Bálagangádhara, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar 2013.
[90] Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition“, 49; kurzíva moje.

V řadě encyklopedií a souhrnných sbornících světových náboženství nacházíme kapitoly tříděné do značné míry podle vzorce, který lze vystopovat až k explicitně teologickým autorům 17. století. Tématy jsou: doktrína, svatyně, rituály, církev, posvátné texty, spirituální prožitek, osoba zakladatele atd. Často pak úvodní věty jednotlivých kapitol ale začínají slovy „šintó nemá…“, aniž by následně čtenáři autor poskytl alternativní model pro uchopení východních „náboženství“. Jinými slovy *křesťanství stále, stejně jako 16. století, zůstává šablonou – prototypem - podle kterého jsou obrysy šintó stanoveny*. Šintó zůstává fenoménem patřící do stejné kategorie s ostatními náboženstvími a k jeho představení slouží vzorec: *K (křesťanství) mínus (definienty) X1, X2…Xn*. Tím, že se autoři vyhýbají pozitivním definientům, vlastně jen říkají, čím šintó není a nepřímo tak přiznávají, že nevědí, co zkoumají.

Kitagawa předpokládá, že aplikováním této rovnice přispěje k tomu, že si čtenář z jiného kulturního rámce bude moci lépe představit, co je šintó. Říká: „Nemá zakladatele, žádné oficiální posvátné texty, žádný fixní systém etiky nebo doktríny.“[91] Stejně Picken: „Nemá žádnou doktrínu a žádné posvátné texty, od kterých by mohla být odvozována náboženská autorita. Nemá identifikovatelného historického zakladatele (…)“[92]. Nebo *Encyclopedia of World Religions*: „Šintó se liší od většiny hlavních světových náboženství tím, že nemá žádného zakladatele, žádné oficiální posvátné texty a tudíž i žádné dogma, o kterém by se dalo hovořit“[93]. *The Essence of Shinto* má přímo v seznamu kapitol „šintó nemá zakladatele; šintó nemá doktrínu; šintó nemá přikázání nebo morální předpisy“[94]. Nebo Nelson: „To, že Šintó postrádá centralizované dogma, charismatické vůdce a posvátné texty napomáhá institucionální flexibilitě a participaci širokého spektra veřejnosti.“[95]

Proč není mezi definienty zahrnuta „sekularizace“, tj. údajný přesah do kultury? Řada autorů, jak jsme si ukázali, s tímto aspektem počítá, respektive o něm čtenáře informuje. Když se pak ale podíváme na řazení (pojmenování kapitol nebo sekcí), zjistíme, že se vrací zpět k původnímu vzorci a tomuto „klíčovému“ charakteristickému rysu není věnována

[91] Kitagawa, Joseph, *On Understanding Japanese Religion*, Chichester: Princeton University Press 1987, 139.
[92] Picken, Stuart, *The A to Z of Shintó*, Scarecrow Press 2006, 1.
[93] Schadé, Johannes (Eds.), *Encyclopedia of World Religions*, Concord Publishing; číslovaní stránek v této publikaci chybí.
[94] Jamakage, Motohisa, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, Tokio: Kodansha International 2007, seznam kapitol.
[95] Nelson, John, *Enduring Entities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000, 11.

adekvátní pozornost. Většinou na něj narazíme pouze v úvodu nebo představení problematiky uchopení šintó.

Z hlediska formální logiky je negativní definice sémanticky téměř prázdná, obzvláště v absenci zastřešující teorie. Tvrzením, že šintó nemá některé definienty křesťanství, puze logicky dokazujeme elementární fakt, že šintó není křesťanství. Tím větší se jeví problém, který jsme výše označili jako c). Řada autorů se chytá do neuvědomělé pasti: *po negaci definientů abrahámovské tradice je více či méně zjevné, že s nimi intuitivně počítají*. Stále jim věnují kapitoly, jako kdyby to nepředstavovalo logický rozpor.

Pojďme se nyní podrobněji podívat na některé příklady, které dle mého názoru ilustrují intuitivní aplikaci křesťanství jako prototypu náboženství nejlépe. Otázkou „víry" jsme se již zabývali a některé argumenty již byly vzneseny[96]. Podrobněji se jí budeme zabývat později (kapitola F. 3), proto ji nyní přeskočme a přesuňme se k dalším, kterými jsou: doktrína, posvátné texty, spiritualita a exkluzivita (okrajově se dotkneme i osoby zakladatele).

Doktrína: Jedním z nejvýraznějších definient křesťanství aplikovaných na šintó je doktrína. Mnoho autorů, jak jsem demonstroval výše, tvrdí (nebo spíše replikuje tvrzení mající počátek v druhé polovině 19. století[97]), že šintó nemá doktrínu. Jsou ale autoři, u kterých je z následujícího textu explicitně nebo implicitně jasné, že intuitivně s doktrínou pracují. Dobrým příkladem explicitní diskrepance je Fisherová, která se snaží tvrdit, že šintó je od buddhismu odlišné protože se nepřekrývají oblastní zájmu. Šintó se prý orientuje na tento život, buddhismus na život příští. Nejdříve tvrdí, že šintó doktrínu nemá. V následujícím textu ale můžeme najít následující výrok.

> „Buddhismus je stále praktikovaný ruku v ruce se šintó. Fakt, že se *jejich teologie* [!] *liší tak významně,* byl lidmi přijatý, protože pokrývají různé situace. Japonci časté chodí do šintó svatyň kvůli událostem stvrzujícím život, jako jsou početí, narození a svatba a do buddhistických chrámů na rituály týkající se smrti.**"**[98]

[96] Pro podrobnější argumentaci viz Staal, Fritz, *Rituals and Mantras: Rules without Meaning*, Motilal Banarsidass 1996 nebo Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press 2000.

[97] „[Šintó] *nemá žádný etický nebo doktrinální kód*. Připouští život v záhrobí, ale neví nic o pekle nebo očistci. Nemá žádné učení týkající se života na onom světě." (Thomas, Joseph, *Journeys Among the Gentle Japs*, London: Sampson Low, Marston&Co. 1897, 233; kurzíva moje).

[98] Fisher, *Living Religions*, 196; kurzíva moje.

Robert Bellah ve své *Tokugawa Religion: Cultural Roots of Modern Japan* implicitně počítá s doktrínou šintó, když říká: „Nebudeme se zabývat, například, výkladem *doktrín* buddhismu, konfucianismu nebo šintó jako takových.“[99] Ono říká: „Zatímco šintó *učí* [!], že mají být lidé uctíváni jako kami, zpravidla se jim kami neříká.“[100] Co šintó „učí“, pokud to není doktrína?

Příliš horlivá aplikace západních definic náboženství samotnými Japonci - například v zákonodárství - tento problém podtrhuje. Dessi upozorňuje na zajímavý případ, kdy „instituce šintó“ samy kritizovaly definici „náboženských organizací“ (*šúkjó dantai* 宗教団体) v „Zákoně o náboženských právnických osobách“ (*šúkjó hódžin hó* 宗教法人法)[101] následujícím způsobem.

> „Zákon o náboženských právnických osobách předkládá seznam požadavků k uznání náboženské organizace. Nicméně, *šintó nemá doktrínu*. Tudíž nemá texty, které by vyjadřovaly doktrínu šintó slovy. V tomto bodě, pokud by byl zákon aplikován doslova, by bylo pro šintó svatyně obtížné obdržet uznání jako legální náboženské instituce.“[102]

***Posvátné texty**:* U celé řady autorů jsme nejdříve ujištěni, že díla jako *Kodžiki*, *Nihon šoki* (někdy také *Kogo shūi, Engishiki*, *Norito*) nejsou posvátnými texty v západním slova smyslu. Proč jsou těmto dílům následně věnované celé kapitoly, jasné není. Není ani vysvětleno, jak k nim má čtenář přistupovat a jak zapadají do konceptu šintó jakožto náboženského systému. Earhart píše v kapitole nazvané „Mytologické materiály a formativní šintó“, že je neadekvátní hovořit o *Kodžiki* a *Nihon šoki* jako o

> „mytologickém povodí, ze kterého jsou všechna další japonská náboženství (především šintó) derivována. (…) Pro Japonce *není žádný jeden posvátný mýtus nebo set posvátných textů*. (…) Není to otázka cizího vlivu, protože všechny mýty a texty jsou již

[99] Bellah, Robert, *Tokugawa Religion: Cultural Roots of Modern Japan*, London: Collier Macmillan Publishers 1985, 2.
[100] Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 7; zvýraznění moje.
[101] Článek 2: „Náboženské organizace“ jsou následně zmíněné organizace, jejíž „hlavním cílem je síření své doktríny, vykonávání rituálů, dále vzdělávání a vychovávání věřících“. (「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする左に掲げる団体をいう.) *E-Gov - denši seifu no sógó madoguči*, [online], [citovené 2014-1-20], URL: <http://law.e-gov.go.jp/htmldata/S26/S26HO126.html>.
[102] Dessi, Ugo, *Japanese Religion and Society*, New York: Routledge 2013; 17; kurzíva moje.

> syntetickými výpověďmi; je zkrátka faktem, že *Kodžiki* a *Nihongi nebyly nikdy tak populární*.“[103]

Kodžiki a *Nihon šoki* nebyly pro Earharta autoritativním textem v křesťanském slova smyslu a je třeba je vidět i z politicko-mocenské perspektivy. V tom případě ale nechává čtenáře na pochybách, proč a jak jsou pro šintó důležité, že je jim třeba věnovat tolik prostoru. Pokud definienty křesťanství neplatí do důsledku, jakou jinou analogii - nebo ještě lépe teorii náboženství - má čtenář použít k uchopení „náboženství“ Japonska? Zmatení je kompletní, když celá pasáž končí těmito slovy:

> „Výhrady týkající se *Kodžiki* a *Nihongi* byly zmíněny ne pro to, abychom minimalizovali jejich důležitost pro historii náboženství v Japonsku, ale spíš proto, abychom je postavili do správné perspektivy, tak *abychom jim mohli lépe rozumět*.“[104]

Earhart a jemu podobní alespoň analogii s křesťanstvím problematizují, i když nepřichází s alternativní teorií vyjma vágního přesahu do kultury nebo „japonskosti“. Najdeme totiž řadu prací, které analýzu nebo charakteristiku uvedení zmiňovaných textů přeskakují a spokojí se s tím, že je nazvou neutrálně jako „příběhy“, „legendy“, „mýty“ atd., abychom jinde v díle nalezli zmínky, které prozrazují, že s nimi práce (intuitivně) zachází znovu v analogii s křesťanstvím. Ono tvrdí:

> „Šintó nemá žádné posvátné texty, jaké můžeme nalézt u mnohých jiných náboženství (…) Musíme zdůraznit, že žádný z těchto textů *není považovaný za posvátné knihy* v tom smyslu, v jakém je tento termín používaný v křesťanství nebo islámu. Jsou *primárně historickými záznamy*, které, krom jejich dynastických a politických zájmů, představují staré formy víry v kami.“[105]

Na témže místě ale můžeme nalézt poznámku, která ale přece jenom jistou analogii připouští a pro čtenáře je matoucí. Na jednu stranu Ono tvrdí, že *Kodžiki* a *Nihon šoki* nelze vnímat

[103] Earhart, Byron, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont: Dickenson Publishing Company 1969, 15; kurzíva moje.
[104] Ibid.; kurzíva moje.
[105] Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962, 10-11.

v analogii s posvátnými knihami abrahámovské tradice, ale přesto o nich tvrdí, že jsou „považované za *autoritativní* a představují jeho [šintó] historický a *spirituální základ*.“[106]

Příkladem vnitřního rozporu mezi intelektuální schopností chápat problematičnost „posvátných“ textů v šintó a intuitivním vnímáním textů jako základního definientu náboženství je *Encyclopedy of Religion*. Pod heslem „šintó“ se o *kiki*[107] jako o součásti japonského náboženství krom historické interpretace nedozvídáme nic. Buďto se autor snaží teoretickému ukotvení vyhnout, nebo bere nevhodnost analogie s posvátnými texty abrahámovské tradice jako všeobecně přijatý truismus. Další hesla jako „scriptures“ (posvátné texty) ale staví *kiki* do jasnějšího světla.

> „Homér v pozdní antice; pět (nebo šest, devět, dvanáct, či třináct) ‚klasiků‘ (jing) a čtyři ‚knihy‘ (shu) v tradiční čínské kultuře; velké sanskrtské eposy *Mahábhárata* and *Rámájana* v Indii a *Nihongi* (Japonské kroniky) a *Kodžiki* (Záznamy o starých věcech) v tradici šintó. Takové texty *mají kvality ‚posvátných textů‘ jako uctívání, které inspirují, a autorita, kterou vyžadují, a tudíž mohou být považované v určitém kontextu za ‚posvátné knihy‘.“*[108]

Kiki jsou posvátnými texty, i když pouze v určitém kontextu? Jaký přesně kontext mají autoři na mysli, zůstává čtenáři skryto. Rozhodující je, že jsou autoritou, která „inspiruje k uctívání“. Jak bude tento výrok vypadat, postavíme-li jej do kontrastu s výše citovaným výrokem Earharta? Jak je možné, že se odborníci na náboženství rozcházejí v tak zásadní věci?

Na jiném místě *Encyclopedy of Religion* pokračuje:

> „Japonské *Kodžiki* a *Nihongi*, Aveste, Veda a pět čínských klasiků jsou všechno *příklady posvátných textů*, kterým je připisována úctyhodná starobylost. Autorita posvátných textů je garantována jak jejich božským nebo nadpozemským původem, tak jejich posvátným charakterem jakožto letitým pokud ne odvěkým záznamem, který byl uchován kontinuálním a věrným předáváním každou jednou generace další. Tyto charakteristiky jsou platné, ať už posvátné texty zosobňují božská zjevení, uchovávají

[106] Ibid., 10; kurzíva moje.
[107] Zkratka pro *Kodžiki* a *Nihon šoki* (někdy také *Nihongi*).
[108] *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan 2005, 8195; kurzíva moje.

učení mistrů nebo moudrost starých mudrců, podávají zprávu o posvátných mýtech, historii komunity nebo zprávy inspirované výroky věštců a proroků.“[109]

Snaha vyplnit křesťanskou kategorii „posvátné texty“ je pochopitelná, i když ne ospravedlnitelná. Není totiž dostatečně vyargumentované, proč a podle jakých kategorií byla vybrána některá díla a ne jiná. *Kiki* nemají božský ani nadpřirozený původ, neobsahují boží zjevení a nejsou dílem proroků. Je to snad proto, že v nich (alespoň v některých pasážích) vystupují *kami*? Proč tedy není zmíněna *Manyōshū*, sbírka poezie, nebo lidové příběhy které jsou také staré a *kami* zmiňují? Je to tedy tím, že obsahují pasáž o stvoření světa? Čím potom tedy autoři vysvětlí téměř absolutní podružnost a nezajímavost této části pro šintó rituály? Chybí také kritická reflexe historie diskurzu. V 19. století byly *kiki* interpretovány jako posvátné texty právě proto, že byly variantou bible obsahující taktéž mýtus o stvoření světa. Tento pohled byl později revidován, zařazení *kiki* do kategorie posvátné texty nikoliv. I přesto je jim z pravidla věnovaná relativně vysoká pozornost zpravidla v podobě samostatné kapitoly.

***Spiritualita**:* Na rozdíl od kategorií jako doktrína, přikázání, církev, posvátné texty, instituce víry, o které šintó přišlo, jsou definienty, které naopak prázdné místo nahradily. Jedním z nich je spiritualita. Jsou autoři, kteří spojují - po vzoru křesťanství - spiritualitu s čistotou duše:

„Šintó je spirituální tradice, která zdůrazňuje posvátnou podstatu každého člověka. Lidé jsou potomky kami, spirituálních bytostí, které existovaly od doby, kdy se vesmír zahustil. Jako potomci kami máme vrozenou čirost. Čas od času se může tento zdroj jasu zakalit skrze nečistotu a nesprávné jednání. Nicméně, rituály šintó se *můžeme očistit*, obnovit původní zdroj světla a nelézt velikou radost v našich životech.“[110]

Nebo jinde Ellwood:

[109] Ibid., 8202; kurzíva moje.
[110] Evans, Ann Llewellyn, *Shinto Norito: A Book of Prayers*, Victoria: Trafford Publishing 2001; úvod (číslování stánek v této publikaci chybí); kurzíva moje.

> „*Duchovně* zdůrazňuje [šintó] důležitost čistoty, protože kami a jejich svatyně jsou považované za velmi čistá místa a člověk může očistit svoji mysl a srdce tím, že se jim přiblíží.“[111]

Tyto a jim podobné pasáže jsou problematické hned ze čtyř důvodů. Zaprvé, co je na rituální očistě spirituálního? Pokud přiveze Japonec do svatyně auto, nebo je kněz pozvaný do továrny, aby očistil pozemek[112], či celý obrovský Boing 777[113], znamená to, že auta, továrny nebo letadla jsou nositeli spirituality? Co si potom myslet o lidech, kteří se obřadu účastní ve světle výše zmíněného Lewisova tvrzení o „povinné účasti“? Na dotaz, zda participanti věří v účinnost rituálu, jsem se setkával s vyhýbavou odpovědí obsahující výpověď typu „nevěřím“, ale stejně se vyplatí rituál provést „pro jistotu“, „chtěli jsme mít jistotu, že jsme udělali všechno dostupné“ apod. (podrobněji v kapitole F. 3). V každém případě nerozumím tomu, jakou úlohu v rituálu očisty může hrát pro lidi poskytující takové výpovědi spiritualita a čistota srdce. Nelson také upozorňuje, že lidé účastnící se rituálu ze strany svatyně jako instituce, nemusí mít se šintó nebo jeho údajným obsahem nic společného.

> „Poprvé? [V reakci na zjištění, že lidé vybraní pro rituál budou jeho součástí poprvé v životě.] Většina odborníků orientujících se v komparaci náboženských praktik by byla překvapena, kdyby se dozvěděli, že mladí lidé vybraní pro rituál nemají prakticky nic společného s ‚životem‘ svatyně náležící jejich komunitě, kromě návštěvy na Nový rok.“

Neslon poskytuje také velmi zajímavý podnět k domněnce, že rituální nečistota není Japonci vnímaná jako něco spirituálního. Výpověď jednoho z kněží naznačuje, že namísto spirituální podstaty je rituální nečistota pojímána materiálně a jako něco co ulpívá na povrchu těla nebo objektu namísto toho, aby to afektovalo přímo duchovní podstatu člověka.

> „V ideálu by měly být očisty prováděné venku na kamenech, kde mohou nečistoty spadnout na zem a být smyté deštěm nebo vodou, kterou se místo po dokončení rituálu postříká. (…) Také je dobré říct, že by se nemělo používat *haraigushi*[114] více než jednou, protože si ho vždy představuji jako něco, co nečistotu rozežene a při tom se trochu

[111] Ellwood, Robert & Alles, Gregory, *The Encyclopedia of World Religions*, New York: DWJ BOOKS 2007, 422.
[112] Tzv. *činkonsai* (地鎮祭, obřad prolomení země).
[113] Tvz. *óharai* (御払い, obřad očisty).
[114] 払串 hůlka s pruhy bílého papíru, kterou se nad místem, osobou nebo objektem zamává.

> ušpiní. Ale finanční situace svatyně je, jaká je a požadavky na nás tak vysoké, že se nedá nic dělat a my musíme být pragmatičtí.“[115]

Jistě, toto tvrzení je generalizováním a neexistuje žádná studie, která by zkoumala, jak Japonci rituální nečistotu vnímají (pokud s ní vůbec někdo mimo svatyně vědomě pracuje). I tak je vhodným příkladem toho, že spojení rituálu očisty se spiritualitou je legitimní problematizovat.

Za další, není pravda, že by se člověk mohl očistit přiblížením se ke kami nebo svatyni. Úspěšná očista se nesestává z příchodu do komplexu svatyně, nebo dokonce přiblížení se ke kami, ale z konkrétního rituálního úkonu, nejčastěji s užitím očistného agenta[116]. Je také možné být svědkem situace, kdy Japonci sami nebudou ochotni přiblížit se ke svatyni, právě proto že jsou rituálně nečistí[117] a nechtějí prostor „kontaminovat“. To může být například případ člověka, který měl nedávno úmrtí v rodině atd.

Třetím problematickým aspektem je, že očistný rituál nemusí provádět šintoistický kněz ve svatyni, ale lze se setkat i s rituály, které provádí buddhistický mnich (i za použití *haraigushi*). Znamená to, že i buddhismus zahrnuje „vrozenou čistotu“, kterou se lidem dostává od kami? Nebo je mnich zároveň šintoistou? Co by to znamenalo pro výrok, že šintó je „spirituální tradicí zdůrazňující posvátnou podstatu každého člověka“? Nebylo by logičtější nespojovat rituální čistotu s šintó jako takovým?

Za čtvrté, s ohledem na výše zmíněné nedává „očista srdce a mysli“ v japonském kontextu smysl a je legitimní se ptát, zdali nejde o - až příliš horlivě a nekriticky aplikovanou - analogii s křesťanskou doktrínou. Pokud bychom si mohli dovolit intelektuální cvičení po vzoru Fitzgeralda, jak by vypadala první citace, pokud bychom termíny ze šintó nahradili termíny křesťanství? Nenalezli bychom v ní v podstatě variaci na křesťanskou teologii?

---

[115] Nelson, John, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, Seattle: University of Washington Press 1996, 104; kurzíva v originále.

[116] Misogi 禊: očista vodou (moře, vodopád), někdy také fyzicky a psychicky namáhavou aktivitou (například v bojových uměních repetitivně sekání mečem po dlouhou dobu). Oharai 御払: nejčastěji se myslí očista, kterou provádí kněz za pomocí *haraiguši*, nebo rozsypávání soli (pasivně, uložení kupiček soli u vchodu), či rozlívání sake.

[117] Je otázkou, do jaké míry Japonci s tímto konceptem vědomě pracují a do jaké míry je to pouhá tradice nebo rituál (ve smyslu činnosti, která je prováděna bez ohledu na smysl všemi členy úzkého sociálního rámce). I tato otázka by si zasloužila bližší prozkoumání.

> „Křesťanství je spirituální tradice, která zdůrazňuje posvátnou podstatu každého člověka. Lidé jsou stvoření Bohem, nejvyšší bytostí, která existuje od počátku věků. Jako boží dítka máme vrozenou čirost. Čas od času se může tento zdroj jasu zakalit skrze nečistotu a nesprávné jednání. Nicméně, skrze boží milost se můžeme očistit, obnovit původní zdroj světla a nelézt velikou radost v našich životech."

Netvrdím, že Japonci účastnící se očistného (nebo jakéhokoliv jiného) rituálu nemohou mít duševní prožitek. To jistě mohou a v případě, že se jedná o komunitní podnik, může být tento prožitek i intenzivní. Takový prožitek ale mohou mít lidské bytosti obecně v celém spektru situací (emocionálně nabitý film, přechodové rituály jako svatba atd.). Prozatím nevím o vědeckém důkazu (například aktivace specifických mozkových center), který by dokázal prokazatelně a kros-kulturně[118] identifikovat „náboženskou" spiritualitu jako specifický fenomén. Výše zmíněné ukazuje spíše na to, že je „náboženská" spiritualita před-teoreticky předpokládána jako antropologická konstanta a následně jsou hledány důkazy a příklady v dalších kulturách. To je *petitio principii* – vědecky neobhajitelná metoda. Pro hypotézu předpokládané univerzality spirituality mluví i nereflektovaná logická diskrepance. Jak může být šintó „spirituální tradice, která zdůrazňuje posvátnou podstatu *každého člověka*"[119], když potomci kami jsou pouze Japonci a ne všichni lidé? Křesťanská teologie je v této sekci až příliš mnoho přítomná, než abychom mohli brát spiritualitu ve spojení s čistotou v šintó jako analytický model vážně.

Nakonec jsem nechal příklad hovořící sám za sebe. Když si návštěvník otevře internetové stránky *Džindža hončó* (神社本庁, Association of Shinto Shrines), najde v anglické verzi následující témata: „Festivals and Rituals", „Spritual Beliefs", „Ise Jingu" atd. Po rozkliknuti sekce „Spiritual Beliefs" se objeví v textu následující pasáže:

> „Každá kultura má svoji mytologii a legendy. Jsou tím, co *předává spiritualitu dávných předků* na jejich potomky (…) Staří Japonci měli za to, že *všechny věci na tomto světě mají svou spiritualitu, protože se zrodily z božské dvojice*. (…) To [vysoká míra zalesnění v Japonsku v kontextu odlesňování planety] není pouze japonským klimatem nebo jeho

[118] Spirituální prožitek u západního křesťana a japonského šintoisty jsou stejným fenoménem nebo alespoň patřící do stejné skupiny „náboženského" prožitku.
[119] Kurzíva moje.

> hornatostí, ale spíše díky vlivu prastaré civilizace, která si vážila lesů a přistupovala k nim i *ve spirituálním slova smyslu*.“[120]

Na těchto pasážích by nebylo nic překvapivého. Ostatně jak jsme si ukázali, vyskytují se v literatuře o šintó pravidelně. Jak potom ale vysvětlit fakt, že v *japonské verzi sekce „Spiritual Beliefs“ zcela chybí?*!

***Exkluzivita**:* Šintó je v tradičním proudu vnímáno jako *individuální* náboženský systém existující vedle dalších náboženství jako buddhismus, křesťanství atd.

Problematičností tohoto tvrzení se budeme podrobně zabývat při představení synkretistického proudu (kapitola A. 2) a analýze konceptualizace šintó jako nezávislé náboženské tradice v západní literatuře 16. až 20. století (kapitola E). Synkretisté prokázali, že existují dobré důvody si myslet, že šintó jako nezávislá tradice po většinu japonské historie neexistovalo. Já se pokusím testovat hypotézu, že hlavní podíl na tomto chybném vnímání je limitovaný konceptuální aparát Západu. Prozatím je mým cílem naznačit, že a) i exklusivita patří mezi specifika křesťanského mustru, podle kterého je šintó konceptualizováno a b) generuje otázky, na které v rámci tradičního paradigmatu neexistuje adekvátní bezproblémová odpověď.

Výborným příkladem prvního bodu je Kraemerová, která předpokládá na základě předobrazu, který poskytuje křesťanství, že je třeba se zabývat osobou zakladatele[121]. O šintó tvrdí, že zakladatele nemá, čímž by se zařadila mezi mainstreamové popisy. Kraemerová ovšem spekuluje o opaku. Jak jinak si vyložit tvrzení, že šintó „svého zakladatele nemá, nebo *lépe řečeno nezná*“?[122] Jako charakteristický rys abrahámovské tradice se také jeví soupeření s ostatními náboženstvími, jmenovitě s buddhismem.

> „Importování čínské kultury a hlavě buddhismu do Japonska mělo *paradoxně* za následek nikoliv vymýcení šintó, ale posílení vyššího významu šintó jakožto základního

[120] *Džindža hončó*, [online], [citováno 2014-1-30], URL: <http://www.jinjahoncho.or.jp/en/spiritual/index.html>; kurzíva moje.

[121] Vybírám Kraemerovou z toho důvodu, že jde o publikaci relativně novou (2005) a z toho důvodu, že je nejlepším příkladem (o kterém vím) rozvinutí otázky zakladatele. Naprostá většina autorů, která zakladatele jako téma zmíní, jej totiž přejdou prostou negací. Kraemerová také výborně ukazuje, jak velmi komplikované je i přes skvělou erudici pro západní badatele nereflektovat (i nevědomě) křesťanství jako intuitivní prototyp náboženství.

[122] Kraemerová, *Základy asijských náboženství*, 113; kurzíva moje.

> rysu japonské identity. Zdůraznilo praktikování rituálů šintó a zároveň posílilo význam těch rodových klanů, které se uvolily nové náboženství (buddhismus) přijmout.“[123]

Proč paradoxně? Toto tvrzení dává smysl pouze v omezeném kontextu. Bylo by třeba vnímat šintó jako nezávislou tradici, která by byla příchodem nového náboženství ohrožena, a jejímž rysem by bylo - jako u abrahámovské tradice - exkluzivita. Pokud soupeření probíhalo na úrovni rituální (tj. zdali je výhodnější obracet se na Buddhy raději než na kami v motivaci zajistit si déšť a tedy i dobrou úrodu, zamezit nemocem a povstáním, ochránit se před zlými duchy atd.), nesoupeřilo šintó a buddhismus, ale kami a Buddhové, respektive instituce na jednotlivé bytosti specializované v rámci jednoho rituálního vzorce[124]. Jak by do takovéto představy zapadalo propojení nově importovaného rituálu do dosavadní praxe? Předčítání súter například posilovalo moc místních kami a jejich potenci zajistit déšť a dobrou úrodu. Téměř nutnou součástí buddhistických komplexů byly svatyně věnované kami které poskytovaly komplexu ochranu. Vymýcení jednoho náboženského sytému jiným by předpokládalo především jejich existenci podle vzorce abrahámovské tradice. To, že se rituály vůči kami z historie neztratily, nebylo „paradoxní“, ale v daném kontextu normální. O síle (i neuvědomělé) intuitivní představy omezující konceptuální představivost svědčí i další pasáže jako například spekulace, že krom zakladatele „vzhledem k absenci písma *nezná ani první šiřitele*“.[125]

b) Vnímání šintó a buddhismu jako individuálních tradic tvoří anomálie. Ty jsou imunizovány pokusy, které se jako teorie tváří, ale kvalitu teorie postrádají. Na mysli mám zvyk Japonců kombinovat rituály ve svatyních a chrámech, respektive vůči kami a Buddhům. *Encyclopedia of Religion and Society* poskytuje příklad, který se v západní literatuře o šintó opakuje s drobnými variacemi od konce 19. století[126].

> „V současnosti většina Japonců praktikuje kombinaci šintó a buddhismu. Zvláštní rituály šintó jsou běžné pro takové životní události, jako jsou narození, svatby, dosažení

[123] Ibid., 103.
[124] Víc na toto téma Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992.
[125] Kraemerová, 113.
[126] Kdy byla stále ještě aktuální otázka, jak mohou jednotlivá náboženství, vedle sebe existovat v míru a vzájemné snášenlivosti. „Zjevná“ anomálie byla, jak si podrobně ukážeme, produktem pokračujícího - z části ještě teologického diskurzu - předpokládajícího exkluzivitu za jeden z nutných definientů náboženství.

dospělosti. Zatímco se většina Japonců účastní těchto rituálů, pouze asi 10% provádí šintó pohřeb; většina preferuje rituál buddhistický.“[127]

Ukážu (kapitola E), že ještě v 19. století toto zjištění představovalo skutečný akutní problém a vznikala celá řada spekulativních hypotéz, která však stále měla společného jmenovatele v přesvědčení, že víra v transcendentní bytosti je klíčovým a základním definientem náboženství. „Šintoista“ byl v 19. století termín označující příslušníka specifického náboženského systému, který v něj věřil a jeho participace na buddhistickém rituálu byla anomálií. Západní autoři byli zmateni, jak mohou jednotlivá náboženství vedle sebe existovat v míru a vzájemné snášenlivosti. Tato „zjevná“ anomálie byla, jak si podrobně ukážeme, produktem pokračujícího - z části ještě teologického – diskurzu, který si neuměl představit neexkluzivní náboženství. Klíčové pro náš argument je ovšem pozdější vývoj. První proměnná v rovnici byla totiž, jak jsme si již ukázali, v druhé polovině 20. století problematizována, ale závěr zůstal beze změny, ačkoliv by bylo logické jej zpochybnit. Variace výše zmíněné pasáže o kombinaci praktik se objevuje ve většině literatury a je legitimní se ptát, jak je možné, že bez existence alternativní, explicitně proklamované teorie, která by nahradila původní teologické předpoklady, se z původní anomálie stal standardní charakteristický rys japonského náboženství. Jediná možnost, která přichází u tradičního paradigmatu v úvahu je, že jde stále o anomálii.

Šintoisté? Na tomto místě je vhodné zmínit se ještě o jedné kategorii, které sice nebývá věnována zvláštní pozornost - například speciálně věnovanou kapitolou -, ale zato má značný potenciál ukázat problematičnost tradičního přístupu. Pokud je šintó nezávislá tradice patřící do skupiny „náboženství světa“, co potom dělá ze šintoisty šintoistu? Odborníci se shodují, že participace na rituálech je časově limitována. V některých případech (*šičigosan*, *činkonsai*, *jakudoši oharai* atd.) jde o rituál konaný jednou za život. V dalších jednou za rok (*hacumóde*, *macuri*, *kócú anzen oharai* atd.). Znamená to, že z Japonce je šintoista pouze několikrát za život na několik hodin? Jaký pak dává smysl hovořit o šintó jako o náboženství? Která současná teorie náboženství dokáže do sebe takový vzorec zahrnout, zvlášť vezmeme-li v potaz, že otázka víry v transcendentní bytosti nemusí být (a často není) nutně součástí rituálů?

[127] Swatos, William H., *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek: Alta Mira Press 1998, 466.

Sami Japonci se v naprosté většině za šintoisty nepovažují. Japonský Úřad pro kulturu (*Bunkačó* 文化庁) organizuje pravidelné průzkumy, jejichž součástí jsou i statistiky náboženské příslušnosti[128]. Tyto statistiky vykazují, že cca 100,000,000[129] Japonců se hlásí k šintoismu (*šintó kei* 神道系)[130]. Breen a Teeuwen ale upozorňují na rozpor mezi tímto obrazem, který tradicionalistická literatura přebírá a realitou.

> „Všechno ale ukazuje, že [termín] ‚šintó' – na rozdíl od například *džindža* nebo kami – nemá pro převážnou většinu Japonců žádný význam, nezávisle na generaci. Japonci navštěvují svatyně a prosí kami o festivalech a dalších příležitostech, ale nejsou si vědomí toho, že jejich aktivita tvoří cosi nazývané „šintó, nebo že oni sami jsou ‚šintoisté'. Zcela jistě se nehlásí k náboženství šintó. Tyto překvapivé statistiky, jak se ukazuje, jsou opatřované vládním Úřadem pro kulturu (*Bunkačó*), který žádá kněží ve svatyních, aby jim předali počty farníků; čísla samotná jsou získávána z místního vládního registru obyvatel."[131]

Závěrem je třeba říci následující. Tradiční přístup vykazuje zásadní teoreticko-metodologické nedostatky a to jak v uchopení objektu svého výzkumu, tak ve schopnosti řešit problémy, na které naráží, respektive sám tvoří. Je třeba si položit zásadní otázku: má tradiční přístup stále legitimní místo v moderním zkoumání Asie?

A. 1. 3 - Krize tradičního „paradigmatu"?[132]

Tradiční přístup trpí dvěma kritickými symptomy chybného paradigmatu: A) Nemá dostatečný analytický potenciál a i po více než jednom století vědeckého bádání není schopný uspokojivě uchopit šintó a vysvětlit o jaký fenomén se jedná. „Návštěvník

[128] „*Wa ga kuni no šindžasú*" (我が国の信者数), tj. „Počty věřících v Japonsku".
[129] 102,756,326 k roku 2011.
[130] Bunkačó – Agency for Cultural Affairs, [online], [citováno: 2014-2-6], URL: <http://www.bunka.go.jp/shukyouhoujin/toukei/index.html>.
[131] Breen, John & Teeuwen, Mark (Eds.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000, 3.
[132] Tato podkapitola čerpá především z přehledu Godfreyho-Smithe (Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, London: The University of Chicago Press 2003).

současného Japonska uvidí důkaz šintó na každém rohu“[133], ale při bližším zkoumání hypotéz, co je oním takřka všudypřítomným fenoménem, zjišťujeme, že se na tom odborníci nedokáží shodnout. Pokud by mělo dosavadní paradigma přežít, bylo by legitimní očekávat směřování energie do vhodnějšího (v naprosté většině bohužel alespoň nějakého) teoretického ukotvení a opuštění aplikování západního monoteismu jako mustru. Nevhodnost křesťanství jako prototypu je více či méně reflektována i uvnitř tradičního paradigmatu, ale i přesto zůstává problematizace a/nebo negace křesťanských definientů nepřekonaným metodologickým limitem. Výsledkem je, že namísto postupného osvětlování reality v Japonsku jsou *generovány nové otázky, které rozšiřují množinu problému dosavadních*.

B) Druhým symptomem chybného paradigmatu je nejenom počet a charakter anomálií, které generuje - a které není schopen úspěšně imunizovat - ale i způsob, jakým s nimi nakládá. Anomálie nejsou nutně něčím, kvůli čemu by měla disciplína dosavadní paradigma bezprostředně odmítnout. Popper sice vyzývá k revizi paradigmatu, jakmile se anomálie objeví, ale Kuhn správně upozorňuje, že pokud by měli vědci okamžitě odmítnout paradigma, jakmile narazí na problém, vědecký pokrok by se zastavil. Naopak ukazuje, že anomáliím čelí všechna paradigmata. Dokud jich není příliš mnoho, „normální věda“ pokračuje v zaběhnutých kolejích a anomálie figurují jako výzva: paradigma není odmítnuto - zůstává, dokud není nahrazené paradigmatem jiným.

Radil by Kuhn opustit tradiční paradigma? Jeho kritéria jsou následující: 1) nakupil se kritický počet anomálií a 2) objevilo se nové paradigma. Co se týká prvního bodu, narážíme u Kuhna na problém. Nespecifikuje, jak poznáme, že se nakupil „kritický“ počet anomálií, paradigma ztratilo důvěru a již není pravděpodobné, že vnitřní reformací obnoví vysvětlovací potenciál. Na tuto otázku přináší částečně řešení Lakatos. Výzkumný program[134] se podle něj skládá ze dvou základních komponent: „tvrdého jádra“ (soubor základních myšlenek, které jsou pro výzkumný program esenciální) a „ochranného pásu“ (souboru méně základních myšlenek, které jsou používané k aplikování tvrdého jádra na skutečný fenomén). Co se týká principů proměny výzkumného programu, předkládá Lakatos dvě základní pravidla. Změny

[133] Ellwood, Robert & Alles, Gregory, *The* Encyclopedia of World Religions, New York: DWJ BOOKS 2007, 421.
[134] Lakatos nepoužívá pojem „paradigma“, ale nahrazuje ho termínem „výzkumný program“, který se ovšem s Kuhnovým „paradigmatem“ (v jeho širokém slova smyslu) zhruba překrývá. Také se od Kuhna liší tím, že předpokládá existenci několika paralelních výzkumných programů v jedné vědecké disciplíně. (Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, London: The University of Chicago Press 2003, 104).

mohou být prováděny pouze v rámci ochranného pásu a (což je pro náš argument klíčové) musí být progresívní! To znamená, že výzkumný program musí vykazovat (a) schopnost aplikovatelnosti na širší a širší spektrum případů nebo zpřesnění vysvětlení případů dosavadních; (b) schopnost zvyšovat svůj potenciál předvídat. Pokud jsou změny prováděné pouze za účelem pokrytí dosavadních problémů a nedochází k rozšiřování programu na nové případy, pak takový výzkumný program *degeneruje*. Jinými slovy, pokud nestačí na imunizaci anomálií nebo se soustředí pouze na to, je to kritérium ukládající upuštění od výzkumného programu / paradigmatu. Lakatos ovšem neradí direktivně vybrat mezi výzkumnými programy ten, který vykazuje dynamický progres a opustit ty, které degenerují. Je pro něj přijatelné výzkumný program vykazující degeneraci po nějaký čas „chránit", protože se může „zotavit". Návod, jak dlouho čekat Lakatos nedává, pouze označuje participaci na programu vykazujícím symptomy degenerace za „vysoce riskantní".

Na rozdíl od Poppera Kuhn a Lakatos jsou v otázce anomálií jakožto kritérií pro opuštění paradigmatu sice za jedno z hlediska jejich důležitosti: jde o primární symptom „krize" (Kuhn), respektive „degenerace" (Lakatos) paradigmatu. Oba dva jsou však nejednoznační v tom, kdy je toto kritérium naplněno. Klíčovým se proto stává kombinace schopnosti paradigmatu vypořádat se s anomáliemi a druhého bodu, tj. *existence alternativního paradigmatu*. Kuhn nabádá, jak jsme si výše uváděli, k opuštění starého paradigmatu objeví-li se anomálie, které se nedaří vysvětlit a je-li k dispozici alternativní paradigma. Lakatos není tak direktivní, ale upozorňuje, že existuje-li alternativní paradigma vykazující progres, je vysoce riskantní držet se paradigmatu degenerujícího. V tomto bodě přichází s významným příspěvkem do diskuze Laudan[135]. Zrovna tak jako Lakatos i on tvrdil, že může paralelně vedle sebe existovat několik soupeřících paradigmat. Představil ale inovativní myšlenku, že přístup vědců k teorii lze rozdělit na „přijetí" (acceptance) a „sledování" (pursuit). Přijetí je pro Laudana cosi blízkého „víře" (belief): přijmout teorii znamená přistupovat k ní jako by byla pravdivá. Sledování je ale odlišné kvality. Zahrnuje *racionální rozhodnutí* zabývat se ideou a prozkoumat ji z jiného důvodu než jistoty, že je pravdivá. Tímto kritériem je *potence řešit problémy*. Jinými slovy, pokud máme dvě a více soupeřících paradigmat, je nutné vybrat takové, které dokáže vysvětlit to, co pokrývají ostatní a je současně schopné imunizovat (alespoň některé) anomálie.

[135] I když Laudan nesouhlasil s Lakatosem v tom, že paradigma (výzkumný program) musí nutně rozšiřovat svoji působnost na další případy.

Jak už jsme si ukázali, tradiční paradigma nejenom generuje anomálie, se kterými si není dlouhodobě schopné poradit, ale dokonce některé z nich používá standardně jako explanans, které má k uchopení šintó přispět. Z hlediska filosofie vědy vykazuje stav „krize“ (Kuhn), respektive „degenerace“ (Lakatos). Protože ale, jak jsme si ukázali, není filosofie vědy schopná poskytnout jasná kritéria, díky kterým bychom mohli tradiční přístup přímo odmítnout,[136] musíme se ptát, zdali existuje paralelní paradigma s vyšším explanačním potenciálem. V rámci zkoumání šintó existuje skupina autorů, pro které je odpověď jednoznačné „ano“.

[136] Je více než sto let dostatečně dlouhá doba, nebo je stále možné, aby se tradiční paradigma reformovalo a imunalizovalo anomálie?

A. 2 – SYNKRETISTÉ

Ke konci 20. století začal narůstat počet autorů vymezujících se proti tradiční představě šintó jako individuálního náboženského systému existujícího od nejstarších dob a nesoucího v sobě jakési fluidum japonskosti. Tito autoři mají také tendenci vnímat sebe sama jako nové paradigma tradiční paradigma nahrazující. Já je nazývám „kombinatoristé“ nebo „synkretisté“. Proč taková nejednoznačnost v označení? Oni sami žádný souhrnný název pro svůj směr nepoužívají. Termín „kombinatorní“ derivuji z názvu stěžejní práce *Buddhas and Kami in Japan: Combinatory Paradigm*[137]. Termín „synkretisté“ je pracovní a derivuji jej z rétoriky objevující se v jejich pracích a z kontextu historie vývoje zkoumání šintó. Má to také svůj praktický důvod - označení „kombinatoristé“ je v češtině nevhodný. Tvrzení, že považují svůj přístup za nové paradigma, indikuji také pouze z výše zmíněného názvu práce. V jejich dílech není jasné teoretické ukotvení reflektováno.

Co se stalo v západní vědě, že prošel pohled na šintó na konci 20. století tak radiální proměnou?

A. 2. 1 - Tošio Kuroda: šintó se ztrácí z historie

Ve druhé polovině 19. století došlo na poli vědeckého zkoumání šintó k převratné události, která otřásla základy (axiomy) tradičního přístupu. Na začátku osmdesátých let 20. století se japonský historik Tošio Kuroda vymezil proti konceptualizování šintó jako dalšího „náboženství vedle buddhismu a taoismu“ a argumentoval, že představa šintó jako staré, původně japonské tradice procházející celou japonskou historií jako červená nit, „není nic než iluze vytvořená termínem, který pojí dohromady nesouvisející fenomény“[138]. Také kriticky napadl myšlenku, že šintó představuje jakousi kulturní esenci, která jde za hranice náboženského systému a která je z tohoto důvodu někdy reprezentována jako fenomén přesahující až do oblasti sekulární. Kuroda říká: „Všeobecně se má za to, že původní sebeuvědomění je přítomné ve slově šintó. Já tvrdím, že původní význam slova se lišil od

[137] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003.
[138] Kuroda, Tošio , „Shinto in the History of Japanese Religion”, *Journal of Japanese Studies*, 7/1: 1-21, 1981.

toho, jak mu rozumíme dnes“[139]. Toto „sebeuvědomění“ se týká zmíněné spekulace tradicionalistů, že termín „šintó“ byl uměle vytvořen kvůli odlišení původní tradice od nové, importované z kontinentu. Právě na základě kontrastu s buddhismem si prý začali být Japonci svého náboženství vědomi.

Na čem Kuroda stavěl? S kritickým odstupem analyzoval práci Cudy, který studoval výskyt slova „šintó“ v klasické literatuře a objevil následující problém. Záznamy z *Nihon šoki*, o kterých se myslelo, že hovoří o původním japonském náboženství[140], odkazují podle Kurody na něco jiného. Prý jsou možné dvě interpretace: A) Pokud vezmeme v potaz pouze první dva záznamy, je docela dobře možné, že termín znamená „původní japonské náboženství“, protože v Číně stejný termín (神道 *šchentao*) odpovídal také významu „místní kult“, „taoismus“, někdy i „buddhismus“ a kompilátoři *Nihon šoki* poměry v Číně znali. V kontextu se záznamem číslo tři však tato interpretace možná není, protože zde termín *džindó* jasně odkazuje k „autoritě, síle, aktivitě nebo skutkům *kami*“[141] a ne náboženskému systému.

B) Další možná interpretace je, podle Kurody, taoismus. Termín šintó byl v tomto významu v Číně používán a v době, kdy byly *Nihon šoki* kompilovány, byl již vliv taoistických konceptů v Japonsku na ceremonie místních komunit prokazatelně silný.[142] Následuje výčet taoistických prvků, které prý byly původně kontinentální: uctívání mečů a zrcadel jako náboženských symbolů, používání titulů jako *tennó* (天皇 taoistický pán a osa vesmíru - v japonštině císař), *mahito* (真人 taoistický dokonalý – v japonštině nejvyšší z osmi dvorských pozic), *hidžiri* nebo *sen* (仙 taoistický nesmrtelný – v japonštině něco mezi mnichem a kouzelníkem[143]), *taiči* (大極 taoistický neuchopitelný zdroj všech věcí – symbol označující bohyni slunce *Amaterasu* ve svatyni Ise) atd. Pokud je tomu tak, uzavírá Kuroda, pak „staré

[139] Kuroda, Tošio , „Shinto in the History of Japanese Religion”, *Journal of Japanese Studies*, 7/1: 1-21, 1981, 3.
[140] 1) 天皇信佛法,尊神**道** - Císař věřil v [účinnost] Buddhovy metody a ctil *džindó* (předmluva k vládě císaře Jómeie); 2) 尊佛法,輕神**道**,**斬**生國魂社樹– Císař ctil Buddhovu metodu a/ale *džindó* bral na lehkou váhu, [jelikož] nechal pokácet stromy ve svatyni Ikukunitama (předmuva k císaři Kótoku); 3) Výraz „jako kami“ (*kamunagara*) znamená podřídit se *džindó*. Také to znamená nechat se *džindó* posednout (Taika 3/4/26). *Nihon shoki* [online], [citováno 2013-12-17], URL: <http://nihonshoki.wikidot.com>.
[141] Kuroda, Tošio , „Shinto in the History of Japanese Religion”, *Journal of Japanese Studies*, 7/1: 1-21, 1981, 6; kurzíva v originále.
[142] Ibid.
[143] Standardní překlad je „svatý“ (někdy přepisovaný znakem 聖). Zdá se mi ale, že tento termín je až příliš zatížen křesťanskými konotacemi.

japonské populární kulty nebyly ani tak původním japonským náboženstvím, jako spíše lokálními variacemi taoismu a slovo šintó jednoduše znamenalo taoismus.“[144]

Argument Kuroda uzavírá tak, že:

> „není zatím možné rozhodnout, která z nich [A nebo B] je správná (…) co mají společného, je to, že ani jedna nepohlíží na staré populární kulty jako na *nezávislé náboženství a žádná neužívá slova šintó jako specifický termín pro takové náboženství*. Dále, nemáme žádné důkazy o tom, že by existoval nějaký jiný specifický termín. (…) Šintó nemusí implikovat formální náboženství jako takové a nemusí indikovat něco unikátně japonské.“[145]

Kritika pojímání šintó jako původního, sebe uvědomělého a nezávislého náboženského systému, nezůstala jedinou oblastí, kterou Kuroda napadá. Podle něj je problematické hovořit o šintó i jako o nezávislé náboženské tradici nejenom před příchodem buddhismu, ale po celou dobu předmoderní historie. Namísto toho vnímá šintó jako součást takzvaného *kenmicu taisei* – ve své podstatě buddhistického systému esoterických a exoterických kultů, který ale zahrnoval i nebuddhistické prvky (krom lokálních kultů kami zahrnoval i původně čínské praktiky jin-jang). V rámci tohoto systému, tvrdí Kuroda, nelze vnímat praktiky svatyní spojených s místními kami jako kulty s buddhismem paralelní, ale jako integrální součást buddhistických tradic.

> „Mezi koncem osmého a jedenáctým stoletím se šintó a buddhismus postupně sloučily (*šinbucu šúgó*[146]) – nebo spíše uctívání *kami* bylo absorbováno buddhismem skrze celou paletu doktrinálních inovací a nových náboženských forem. Mezi doktrinální vysvětlení *kami* patří následující: 1) *kami* si uvědomila, že jsou sama chycena do pasti tohoto světa samsáry a transmigrace a hledala osvobození skrze buddhistickou nauku; 2) *kami* jsou benevolentní bytosti, které chrání buddhismus; 3) *kami* jsou transformacemi Buddhů manifestovaných v Japonsku, aby zachránily všechny cítící bytosti (*hondži suidžaku*[147]); a 4) *kami* jsou čistou esencí Buddhů (*hongaku*[148]).“[149]

[144] Ibid.
[145] Ibid., 7; kurzíva moje.
[146] 神仏集合, amalgám kami a hotoke, tj. kami a buddhů.
[147] 本地垂**迹**, doslova „původní půda, zanechaný otisk“.
[148] 本**覚**, imanentní osvícení.

Jak upozorňují Teeuwen a Rambelli, *kenmicu* („exoterický a esoterický“ buddhismus) neodkazuje v Kurodově chápání ke konkrétním buddhistickým školám. Namísto toho označuje „komplikovanou institucionální strukturu pozdně klasického a středověkého kultovního systému“, ve kterém byly jednotlivé prvky a témata kombinovány do té míry, že lze jen stěží hovořit o nezávislých školách[150]. Tímto téměř kompletním propojením *kami* a *hotoke* (仏 Buddhů) na doktrinální, institucionální i rituální úrovni se Kurodovi podařilo téměř vymazat šintó z historie.[151]

A. 2. 2 - Postkurodovské kombinatorní „paradigma“

Kurodova práce přinesla do vědeckého zkoumání šintó klíčový zvrat, který je zásadní ve dvou rovinách. První z nich je obecného charakteru a týká se humanitních studií jako takových. Jsme svědky toho, jaký přínos má v popperovském slova smyslu zásah nezápadních autorů do po staletí formovaných západních představ o jiných kulturách. Tomuto tématu se budeme velmi zevrubně věnovat v hlavní části práce, pojďme se proto soustředit na rovinu druhou. Ta je klíčová pro tu doménu náboženských studií (potažmo komparativní antropologie atd.) specializující se na japonské náboženské tradice. Kuroda předložil velmi závažné argumenty ukazující, že koncept šintó je třeba podrobit značné revizi. V jednom z možných směrů se této revizi začala věnovat skupina autorů, které jsem označil jako synkretisty.

Synkretisté sice přejímají hlavní Kurodovu myšlenku, že šintó není původní japonská náboženská tradice a že v předmoderním Japonsku neexistovalo jako nezávislé náboženství vedle buddhismu. Zároveň ale upozorňují, že ani Kurodův přístup není bezproblémový. Breen a Teeuwen například kritizují Kurodu, že odebírá japonské náboženské scéně její dynamismus stejným způsobem, jako to udělali tradicionalisté a chybně nahradil šintó jako hlavní zdroj vlivu na náboženskou scénu Japonska buddhismem.

---

[149] Ibid., 9.
[150] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 5.
[151] Breen, John & Teeuwen, Mark, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000, 5.

> „Hirai postuluje šintó jako hladké kulturně-náboženské pozadí, kterému se všechna náboženství, včetně buddhismu, přizpůsobují. Kuroda na druhou stranu připisuje funkci ne zcela odlišnou buddhismu: buddhismus je tím všeobsažným definujícím fenoménem, v rámci kterého jsou všechny náboženské fenomény časem transformovány až do ‚úplného vymazání'. (…) V procesu se ale dostává velmi blízko k místu, kde vymazává z japonské historie nejenom ‚šintó', ale i svatyně, jejich kněží, kami a také významné náboženské praktiky."[152]

Takový přístup ale, tvrdí Breen a Teeuwen, přehlíží další dimenze japonské náboženské scény a přikládá buddhismu potenci „vysvětlit vše". Synkretisté se proto pustili do pokusu šintó alespoň částečně zachránit. Svojí kritiku staví na následujících bodech: (1) V prvním bodě se snaží dokázat, že určité prvky, které mohou být spojovány se šintó, lze vystopovat ve více či méně nepřerušené linii po celou dobu předmoderní historie Japonska. Připomínají, že mnohé svatyně (kněžská linie, víra v kami, rituály) a císařský kult (symboly, mýty a některé rituály) vykazují značný stupeň kontinuity po velmi dlouho dobu. Argumentují, že symboly jako *torii* nebo *šimenawa*¸ praktiky a víry lokálních kultů (potřeba rituální očisty, tleskání atd.) jsou prokazatelně velmi staré fenomény. To samé tvrdí o rituálech císařského kultu (jako *niinamesai*[153] nebo jeho variaci *daidžósai*[154]), které představuje propojení císařského rodu s Bohyní slunce *Amaterasu*. Symbolismus císařského kultu (ačkoliv podléhal vlivu taoismu), tvrdí dále Breen a Teeuwen, nebyl nikdy nahrazen nebo zpochybněn „žádnou skupinou intelektuálů" v předmoderním Japonsku.[155] (2) V bodě druhém zpochybňují esenci buddhismu v Japonsku jako esenciálně buddhistickou a ukazují, jak silný vliv na něj měly domácí tradice. „Nejenom, že buddhistické myšlenky a rituální formy ovlivnily praxi svatyň a myšlení šintó, ale buddhistické myšlenky a praxe se taktéž transformovaly pod vlivem kultů kami."[156] Jedním dechem také kritizují tendence japonských odborníků na buddhismus opomíjet systematicky ty aspekty japonského buddhismu, které byly spojené s kami a vyčleňovat je z „pravého" buddhismu.[157] Ve stejném smyslu jako Breen a Teeuwen hovoří i Grapard. Navazuje na Kurodu, když říká, že idea šintó a buddhismu jako nezávislých tradic

[152] Breen, John & Teeuwen, Mark, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000, 5.
[153] 新嘗祭 „rituál ochutnávání [rýže] z nové sklizně" prováděný každoročně na podzim.
[154] 大嘗祭 „rituál velkého ochutnávání [rýže]", který se transformoval do inauguračního rituálu nového císaře.
[155] Ibid., 6.
[156] Ibid., 7.
[157] Ibid.

bylo dílem „ideologů Meidži“[158] a souhlasí s kritikou na adresu těch autorů, kteří oba systémy pojímají a studují odděleně. „Rozlišení ustanovená v období Meidži neplatí jako kategorie pro porozumění minulosti. Historie japonského náboženství musí být přepsána.“[159] Současně se ale rozchází s Kurodou v jeho pokusu zahrnout vše pod buddhismus. Tvrdí, že nic takového jako „čistý“ buddhismus v předmoderní historii neexistovalo.

> „Někteří autoři se pokusili ukázat, že v japonské tradici bylo něco jako ‚čistý‘ buddhismus. Žádná taková entita nicméně v předmoderním Japonsku nebyla. Studium například esoterismu sekty šingon, které nebere v potaz ne-buddhistické formy rituálu a doktríny v Indii, taoistický nános v Číně a místní nános v japonském kontextu, je odsouzeno k nezdaru. Vice versa, jakékoliv studium šintó, které nevezme v potaz čínské, korejské a buddhistické elementy a asociace je fundamentálně chybná.“[160]

Nebo na jiném místě:

> „Některé chrámy byly ústředím buddhistické školy[161] (Kófukudži například byl centrem školy Hossó), ale mniši kteří v těchto chrámech studovali, nebyli sektáři, protože *studovali a praktikovali i jiné školy vedle své vlastní*. V důsledku pak najdeme v chrámu elementy různých škol, jak doktrinální tak rituální a také elementy ze sousedících svatyň, se kterými chrámy po staletí interagovaly. *Jak potom můžeme hovořit o sektách*?“[162]

Jak napovídají tituly knih a kapitol[163], závěr postkurodovského paradigmatu je následující. Souhlasí s Kurodou v tom, že idea šintó jako nezávislé náboženské tradice existující od nejstarších dob po současnost je chybná. Zároveň ale zpochybňují úplné odmítnutí šintó jako historického fenoménu a přijetí buddhistického rámce jako ústřední osy pro uchopení japonských náboženských tradic v předmoderním Japonsku. Namísto toho navrhují nové

[158] Termín, který užívá Kuroda.
[159] Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992, 9.
[160] Ibid., 8.
[161] V originále „lineage“.
[162] Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992, 8; kurzíva moje.
[163] „Neither Shinto, nor Buddhism, but Combinative“ (Grapard); „*Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*“ (Teeuwen & Rambelli).

paradigma, jehož základní myšlenkou je synkreze šintó a buddhismu.[164] Rambelli a Teeuwen pokládají otázku:

> „I když se podaří izolovat jednu nit z klubka, zůstane složitá otázka, jakou relevanci měla v kontextu propletence. (…) Vnucuje se otázka, proč byly zdánlivě neslučitelné elementy kombinované v rituálním a doktrinálním kontextu, že se nám to často zdá až překvapivě libovolné. Jaký byl smysl všeho to promíchávání tradic a proč byl tento fenomén tak všudypřítomný? Zkrátka, musíme se sami sebe ptát: *máme brát celý tento ‚synkretismus' vážně*?"[165]

Jinde ve stejném smyslu Grapard:

> „Tato studie nechce tvrdit, že japonská religiozita je cosi jako pureé, nebo že všechno pod sluncem je kombinatorní. Ale jestliže analýzy konkrétních kultovních lokalit konkrétních škol ukazují, že kombinace byly ústřední součástí jejích existence, *musíme brát kombinace vážně*."[166]

Nebo McMullin:

> „Po tisíc let, od poloviny období Heian po moderní dobu, (…) byly všechny takzvané buddhistické instituce alespoň částečně šintó a takzvané šintó instituce alespoň částečně buddhistické. Jinými slovy, všechny hlavní náboženské instituce v Japonsku kombinovaly jak buddhistické, tak šintó elementy ve složitých, jednotných celcích. Tento institucionální amalgám zároveň reflektoval a generoval budhisticko-šintó doktrinální a rituální syntézu."[167]

Proces *šinbucu šúgó* (神仏集合 propojení kami a Buddhů) je procesem, v rámci kterého byla postupně zahrnuta některá kami do buddhistické praxe a představ. Tento proces započal

[164] Do kombinatorního vzorce zahrnují i taoismus, i když dominantně hovoří o šintó a buddhismu.
[165] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 3; kurzíva moje.
[166] Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992, 9; kurzíva moje.
[167] McMullin, Neil, „Historical and historiographical issues in the study of pre-modern Japanese religions", *Japanese Journal of Religious Studies*, 16/1: 3-40, 1989, 8.

vnímáním některých kami jako cítících bytostí uzavřených, stejně jako lidé, v kruhu přerodů a kulminoval s rozvojem praxe usazené v konceptu *hondži suidžaku* (本地垂迹 originální forma božstva a její místní projev)[168]. Historicky lze proces propojování šintó a buddhismu a jejich vzájemného vztahu rozdělit následovně.[169]

(a) ***Buddhové jako cizí kami***. V polovině 6. století byly do Japonska importovány rituální prvky a bytosti pocházející z kontinentu a přes politickou nevoli některých rodů se brzy staly součástí jejich kultovního systému. *Adašikuni no kami* („kami z cizích zemí" - Buddhové) se v praxi lišily specifickými rituály, ale v charakteru se shodovaly s kami domácími. Buddhové byli považováni, zrovna tak jako lokální kami, za bytosti, které – za předpokladu, že byl rituál správně provedený[170] - mohou zajistit dobrou úrodu, ochranu proti nemocím a neštěstí. Naopak, v případě, že byli zanedbáváni, bylo v jejich moci způsobit nemoci, neštěstí a přírodní pohromy.[171] Archeologické průzkumy také ukazují, že i nové instituce (chrámy) kopírovaly rituální představy a organizaci institucí dosavadních.[172]

V této fázi ještě nedocházelo k propojování kami a Buddhů, ale již bylo možné v určitém slova smyslu spatřovat formování hierarchického vztahu. Buddhové (respektive instituce mající schopnost Buddhy rituálně kontrolovat) se například ukázali jako schopní pacifikovat kami v případech kácení stromů v době stavebního boomu spojeného s expanzí raného státu *Jamato*.[173]

(b) ***Institucionální propojení svatyň a chrámů***. První známky propojování Buddhů a kami lze pozorovat ke konci sedmého století a to prozatím dominantně na bázi institucionální. Tato fáze zahrnuje dva paralelní fenomény. Zaprvé, začaly být v blízkosti některých svatyň budovány takzvané *džingúdži* (神宮寺 „chrám ve svatyni"). Tyto chrámy měly specifický úkol: zvyšovat „magickou" potenci kami předčítáním súter. Princip této praxe spočíval v představě, že kami jsou *cítící bytosti* chycené v kruhu přerodu a že čím blíž budou k osvícení, tím vyšší bude jeho potence přimět „vítr a déšť zavlažit ve správný čas půdu a pět

[168] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 7.
[169] Krom bodu a) se rozcházím s rozdělením navrhovaným Teeuwenem a Rambellim. Pro jejich variantu viz úvodní kapitola (Ibid.).
[170] To zahrnovalo nejenom ortopraktické provedení rituálu, ale také včasné a vhodné obětiny.
[171] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 7.
[172] Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992, 21.
[173] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 8.

druhů obilovin vydat dobrou úrodu“. Je otázka, zdali lze tuto praxi interpretovat jako implantaci nebudhistických prvků do buddhismu, nebo zdali šlo o představu již tak obecnou (podobně jako bylo automatické počítat s vlivy jin-jang), že je komplikované rozlišovat hranice mezi „buddhismem“ a ostatními tradicemi. Minimálně tento příklad ukazuje, že koncept znovuzrození směřujícího k osvícení (a tedy i vyšší magické potenci) neměl konkurenci a byl přijímaný rituálním institucemi automaticky jako jediný a zastřešující[174].

Druhým fenoménem patřící do fáze institucionálního propojení byla implementace svatyň do chrámových komplexů. Kami v těchto svatyních sloužila (vedle čtyř nebeských králů[175] a pěti králů moudrosti[176]) jako ochranná božstva chránící jak komplex jako takový, tak i *Buddhovu dharmu*[177]. Počátek rozvoje této praxe lze spatřovat v *Hačimanově*[178] kultu. V polovině 8. století vydal císař Šómu příkaz ke stavbě obří bronzové sochy Buddhy Vairocany (a také bezprecedentně velkého chrámu)[179]. Když se stavba ocitla v nesnázích, byla ke dvoru doručena věštba údajně z úst *Hačimana*, ve které přislíbil, že „v čele nebeských a pozemských kami zajistí zdárné dokončení [sochy]“[180]. Ochranné svatyně zasvěcené *Hačimanovi* – jmenovanému nově „ochráncem dharmy“ – byly následně na počátku 8. století vztyčené v řadě významných chrámů.[181] Výsledkem bylo, uzavírají Teeuwen a Rambelli, že „propojení kultu kami s buddhismem bylo institucializováno ještě dalším způsobem: nyní existovaly jak chrámy ve svatyních, tak svatyně v chrámech“.[182]

(c) ***Propojení kami a Buddhů***. Třetí fáze spočívala v několika úrovňovém propojení kami a Buddhů. Některá kami se v závislosti na kultu a místě personálně překryla s některými Buddhy.[183] Tato praxe se nazývá *hondži suidžaku* - kami jako otisky Buddhů. *Honji* doslova znamená „původní půda“ a *suidžaku* „zanechaný otisk“. Tyto termíny mají původ ve škole *Tendai*[184]. Patriarcha školy Zhiyi (538-97) ve svých komentářích k *Lotosové sútře* rozlišoval

[174] Nejsem si vědomý, kdo tuto myšlenku dříve vyslovil a kde.
[175] *Šitennó* 四天王.
[176] *Mjóó* 明王.
[177] *Buppó* 仏法; Buddhova metoda.
[178] 八幡 (možná *Jahata*); kami uctívané ve svatyni Usa na Kjúšú.
[179] Největší dřevěná stavba světa do roku 1998. Na této stavbě tím, či oním způsobem participovalo téměř tři miliony lidi. (Nakamura, Šúja, *Šoku nihongi no sekai*, Kjóto: Šibunkaku šuppan 1999, 12-13).
[180] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 14.
[181] Ibid., 14.
[182] Ibid., 14.
[183] Více o logice výběru viz Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992.
[184] Původně čínská škola *Tientai* (天台).

mezi historickým Buddhou, jemuž přisoudil termín „otisk“ a principem buddhovství, jež pojmenoval „původní půdou“. Taková byla jeho interpretace jedné z pasáží, v níž Šákjamuni říká, že nedosáhl osvícení v tomto životě, ale před nesčíslnými kalpami, což implikovalo, že historický Buddha není víc než dočasnou manifestací věčného Buddhy. Teeuwen a Rambelli tvrdí, že aplikace této představy na lokální božstva bylo specificky japonským fenoménem.[185] Itó ale připomíná, že tato praxe může být vnímána jako obecnější rys působení Buddhismu i mimo teorii školy Tientai. Spíše než na praxi této školy,

> „bylo *hondži suidžaku* v Japonsku odvozeno od základnější myšlenky sdílené všemi buddhisty, že se božstva mohou ‚dočasně projevit‘ v různých podobách na různých místech. Jak se buddhismus rozšířil z Indie do dalších zemí, lokální kami nebo historické osobnosti byly často identifikovány jako ‚dočasné projevy‘ Buddhů nebo bódhisattvů jako metoda jak zakořenit buddhismus v nových kulturách. Tudíž *hondži suidžaku* nebyl unikátně japonským fenoménem; ani nebyl exklusivně aplikován na božstva v Japonsku.“[186]

Personální propojení kami a Buddhů mělo tři varianty. Pro zjednodušení můžeme říct, že jsou i variantami historickými. V první variantě, jejíž začátek se datuje do 9. století, začala být kami vnímána jako lokální fenomenální projev Buddhů a bódhisattvů, kteří „zjemnili svou záři a promíchali se s prachem“ (*wakó dódžin* 和光同塵). Kami byla vnímána jako *suidžaku* a Buddhové jako *hondži*. V teorii to znamenalo, která se Buddhové dočasně zjevili v Japonsku ztělesnění v místních božstvech, aby dopomohli místním lidem úspěšně nalézt a aplikovat Buddhovu metodu. Kami tak byla „povýšena“ z potenciálně nebezpečných duchů na bytosti plné moudrosti a soucitu. V praxi to znamenalo, že skrze rituály vůči kami bylo možné využít magických schopností (*rijaku* 利益) Buddhů nebo dosáhnout vstoupení do Čisté země (*džódo* 浄土) Buddhů Amidy, Kannon nebo Jakuši.[187]

Ve 12. a 13. století došlo ještě k dalšímu posunu ukotvení kami v systému buddhistické praxe a představ. Během tohoto období začala být některá kami asociována

[185] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 16.
[186] Inoue, Nobutaka (Eds.), Itó Satoši, Endó Džun, Mori Mizue, *Shinto a Short History*, New York: Routledge Curzon 2003, 69; kurzíva v originále.
[187] Teeuwen, Mark, „The kami in esoteric Buddhist thought and practice“ v Breen, John & Teeuwen, Mark (Eds.) *Shinto in History*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000, 95.

s bohyní slunce Amaterasu vnímanou jako ztělesnění univerzálního osvícení vesmírného Buddhy Dainičiho. V této fázi byla některá kami přesunuta z kategorie *suidžaku* do kategorie *hondži* a bylo vlastně mezi kami a Buddhu položeno rovnítko. V rituální praxi to mohlo například znamenat, že skrze určitý rituál[188] bylo možné dosáhnout sjednocení s kami, takzvané *kaji* (加持), a protože kami bylo ve své podstatě vesmírným Buddhou, bylo tím pádem takto možné dosáhnout stavu osvícení.

15. století bylo svědkem ještě dalšího posunu. Jošida Kanemoto, hlava linie[189] *Júicu šintó*[190] (唯一神道 „Jediné šintó"), předchozí rovnici předefinoval převratným způsobem tím, že obrátil vztah kami a Buddhů, tzv. *han hondži suidžaku* (反本路衰弱 „obrácené *hondži suidžaku*"). Jošida prohlásil veřejně 1481 na rituálním shromáždění v multiplexu Kitano, že kami jsou původní esencí a Buddhové jsou jejich otiskem. „Amaterasu zmírnila svůj svit a smísila se s prachem [saṃsáry]", aby dala zrod Šákjamuniho v Indii.[191]

(d) ***Rozdělení kami a Buddhů****. Šinbucu šúgó* (amalgám[192] kami a Buddhů) byl ve druhé polovině 19. uměle zrušen. V roce 1868 vydala japonská vláda dekret nařizující odloučení kami a Buddhů, tzv. *šinbucu bunri* 神仏分離. Na abstraktní úrovni byla kami, asociována s některým z Buddhů, reinterpretována jako samostatné bytosti. V rámci tohoto procesu došlo k umělému vytvoření nových kami buďto přejmenování starých, nebo jednoduše fabrikací. V praxi to znamenalo, že tisíce mnichů a mnišek se muselo vrátit k „laickému" životu a mnohé sochy, malby, texty, rituální vybavení nebo celé budovy byly zničeny, prodány, ukradeny, spáleny nebo zakopány (nazývané termínem *haibucu kišaku* 廃仏毀釈; doslova „opuštění Buddhů, zničení Šákjamuniho").[193]

---

[188] Například očistný rituál *oharai* (お祓) v praxi *rjóbu šintó* stavící v analogickém vztahu vedle sebe vnitřní a vnější svatyni Ise s mandalami sfér diamantové a mateřského klína; *kandžó* (灌頂 rituální zasvěcení), při kterém je skrze recitace manter a vytváření muder dosažené sjednocení s kami atd. (Teeuwen, Mark, „The kami in esoteric Buddhist thought and practice" v Breen, John & Teeuwen, Mark (Eds.) *Shinto in History*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000).

[189] Grapard upozorňuje, že termín „sekta" (šú 宗) je v tomto kontextu nevhodný. Teorie a rituály byly otázkou transmise, ale nemusely si nutně odpovídat, tj. určité rituály nemusely nutně doprovázet určitou teorii a naopak. (Grapard, Alan, „The Shinto of Yoshida Kanemoto", *Monumenta Nipponica*, 47/1: 27-58, 1993, 47).

[190] V tom smyslu, že jako jediné naplňuje v Japonsku nepřerušenou linii vytvořenou starými japonskými kami. Božstvo *Kjokušinnó* (**極神皇** krále polárky) předalo toto „šintó" (metodu – rituál a teorii) božstvu *Amenokojane mikoto* (天児屋**命**), od kterého obdržel rod Urabe (starý rod zastávající ve starém Japonsku významnou roli v císařském kultu, jehož potomkem Jošida údajně byl).

[191] Breen, John & Teeuwen, Mark, *A New History of Shinto*, Oxford: Wiley-Blackwell 2010, 50.

[192] Termín, ze kterého se stal *terminus technicus.* Budu ho proto užívat i já.

[193] Grapard, Allan, „Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji and a Case Study: Tōnomine", *History of Religions*, 23/3: 240-265, 1984.

Na závěr je nutno dodat, že koncept *hondži suidžaku* má svoje výjimky. Sató například argumentuje, že absolutní rozdělování na kami a Buddhy neplatí. Uvádí několik zdrojů ze středověkého Japonska[194], ze kterých je zjevná jiná logika. V těchto pramenech se totiž objevují Buddhové, kteří jsou zařazení mezi *suidžaku*. Sató argumentuje, že s kami sdílejí jeden základní charakteristický rys: existují ve světě *sahá* (世間 fyzický svět). Sató doslova říká:

> „Buddhové, kteří se objevují v *kišómon* jako Velký Buddha z Tódaidži, Daišó Kandžizai z Tódaidži Nigacudó, Išijama Kannon, Šákjamuni ze Seirjódži a další, jsou bez výjimky uctíváni v podobě sochy v konkrétním chrámu v Japonsku. Dále, Buddhové z posmrtného světa jako je Amida gokuraku džódo, se neobjevují nikdy. Buddhové vzývaní v *kišómon* (…) jsou omezeni na ty, které mají viditelný tvar ve formě řezby nebo malby ve světě *sahá.* Jakmile je jejich zobrazení uložené v některém chrámu na japonských ostrovech, začnou být vnímaní jako existující ve stejné dimenzi jako japonská kami.“[195]

Teeuwen a Rambelli také upozorňují, že některá kami byla systematicky před propojením chráněna. Argumentují tím, že v některých kombinovaných institucích byly rituály stále rozdělené do rituálů vůči kami a rituálů vůči Buddhům s tím, že každý z nich byl vykonávaný jinou skupinou - laickými úředníky nebo kněžími, respektive mnichy. „Samotný tento fakt indikuje, že kombinatorní tlaky byly kompenzovány houževnatou tendencí izolovat kami od buddhismu a nikdy nedosáhly stavu kompletní asimilace.“[196]

Prvky odmítání buddhistických rituálů lze spatřovat prakticky od začátku, kdy byly do Japonska importovány v 6. století[197]. V historických pramenech lze nalézt řadu takových zpráv o kami, která směřovala svůj hněv na nově budované chrámy na jejich územích.[198]

---

[194] Například *kišómon* 起請文, psané přísahy, ve kterých se dotyčný odvolává k řadě božstev, respektive na sebe přivolává jejich trest, pokud by přísahu porušil.

[195] Sató, Hiró, „Shinbutsu Shúgó and Jingi Fuhai“, *Kokugakuin* [online], [citováno 2014-2-19], URL: <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf>.

[196] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 21.

[197] V *Nihon šoki* je záznam o přijetí Buddhovy sošky z korejského království Paekče. Císař určil rod Soga, aby „vyzkoušel“ jeho uctívání, protože původní japonské dvorské rody proti přijetí nového kami protestovaly. Později se rozšířila epidemie spalniček a jako zdroj nákazy byl identifikován hněv lokálních božstev. Soška Buddhy byla proto vyhozena do kanálu Naniwa a chrám zbudovaný k jejímu uctívání spálen do základů. (Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600,* Cambridge: Cambridge University Press 2005, 15-16).

Docházelo také k tabuizaci buddhistických prvků při rituálech kultu *džingi*[199] (神祇 doslova „nebeská a pozemská kami“). Zvláštní místo má v tomto ohledu císařský kult. Císařské výnosy[200] zakazovaly praktikování buddhistických rituálů ve všech císařských úřadech v době konání důležitých obřadu. V době jejich konání a také ve fázi přípravné purifikační abstinence byl také zakázán vstup mnichům a mniškám do císařského paláce. Ke konci období Heian byl zvyk tabuizace buddhistických komponent při stěžejních rituálech císařského kultu již ustálenou praxí.

Lze se domnívat, že hlavní motivace nebyly náboženského charakteru (soupeření mezi kultem *džingi* a buddhismem *per se*), ale ekonomicko-politicko-mocenského.[201] V Japonsku 8. století došlo k zásadní události v rámci zápasu mezi mocnými institucemi (dvorskými rody, svatyněmi a chrámy) o nadvládu nad rituálními praktikami a tedy ekonomicko-politickým vlivem – aspekty raného státu spolu vzájemně propojenými[202]. Mnich Dókjó získal v druhé polovině 8. století značný vliv na císařovnu Šótoku a jeho politický vliv začal strmě stoupat. Císařovna začala jmenovat mnichy do Státní rady (*Daidžókan* 太政官). Dókjó byl nejprve jmenován Prvním ministrem a mistrem meditace (*Daidžódaidžin* 太政大臣禅師) a poté *hóó* (法王 doslova „král dharmy“). Císařovna se jej pokusila dokonce jmenovat příštím císařem. Díky jeho vlivu začaly - jak v rámci císařského dvora, tak v provinciích – budhistické instituce (a tím pádem i buddhistické rituály) nabírat navrch. Dókjó nechal dokonce zbudovat *džingúdži* ve svatyni v Ise.

Po smrti císařovny Šótoku byl Dókjó odstraněn a spolu s ním do značné míry i vliv buddhistických institucí. Ze svatyně v Ise byly odstraněny buddhistické komponenty a *džingúdži* byl zbourán. Dále byla ve svatyních Ise, Kamo a v nejdůležitějších dvorských rituálech týkajících se císaře tabuizována buddhistická terminologie. Byl také vydán soubor restrikcí pro buddhistické instituce a nakonec bylo rozhodnuto i o přesunutí hlavního města z Nary do Nagaoky vzdálené bezprostřednímu vlivu chrámů.[203]

---

[198] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 22.
[199] Termín používaný dominantně pro praktiky císařského dvora a mocných dvorských rodů.
[200] *Džógan šiki* (871), *Engi šiki* (927).
[201] Takatori, Masao, 1979, *Šintó no seiritsu*, Tokio: Heibonša 1979.
[202] Pro mocensko-politická uskupení bylo nutné prokázat svoji legitimitu v pokud možno co nejstarší a nepřerušené tradici.
[203] Bowring, Richard*, The Religious Traditions of Japan, 500-1600,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 97-98.

Síly jin-jang a duchové. Kami a Buddhové nebyli jedinými proměnnými v rovnici. Obrázek kombinace praxí doplňovaly další bytosti a síly, které měly specifické praktiky a představy. Do setu bytostí, s nimiž Japonci počítali, báli se jich a využívali jejich magických schopností, patřily například tzv. *gorjó* (御霊 duše/duchové zemřelých) nebo také *onrjó* (怨霊 rozzlobení duchové). Lidé, kteří zemřeli předčasně nepřirozenou nebo násilnou smrtí, měli v představách Japonců moc škodit živým (přírodní pohromy, epidemie nemocí atd.). Tyto duchy, zrovna tak jako *ekidžin* (疫神 duchové způsobující nemoci)[204], bylo možné uklidnit a usmířit (tzv. *činkon* 鎮魂, doslova „uklidnění duše“) rituály *gorjóe* 御霊会. Z *gorjóe* se na začátku 9. století stala populární praxe[205] zahrnující také celou řadu prvků zábavy (písně, tance, zápasy, závody koní, lukostřelba atd.).

I tato praxe zapadala do kombinatorního paradigmatu. Podobně jako byly buddhistické instituce a rituál schopné pacifikovat kami, měly také potenci uklidnit lidem škodící duchy skrze magickou sílu spočívající v recitaci súter[206]. Zároveň měl koncept *gorjó* (bytosti zodpovědných za nemoci) kořeny v tradičním pohledu na kami. Kami byla od prvních psaných záznamů kvalifikována termíny jako *aramitama* (荒霊 / 荒御霊 hrubý, divoký duch) a *nigimitama* (和霊 / 和御霊 mírný duch). Tyto termíny neodkazovaly na jednotlivé bytosti, ale na osobnostní aspekty jednoho daného kami. [207] *Gorjó* mohly být také transformovány na bytosti méně škodlivé. Existují historické záznamy ukazující případy, kdy byly přetvořeny přímo na kami. Nejčastěji citovaným příkladem je případ jednoho z ministrů v 9. století.

Sugawara Mičizane dosáhl přízně císaře Udy, ale stál mocensky v cestě tehdy nejmocnějšího rodu Fudžiwarů. Po smrti císaře byl nejprve zbaven vysokých dvorských hodností, a následně poslán do odlehlé provincie na Kjúšú, kde také zemřel. Po jeho smrti ale hlavní město zasáhla série pohrom. Epidemie, sucho, následná smrt císařova syna, blesky zasahující císařský palác – to všechno bylo interpretováno jako hněv rozhněvaného ducha Sugawary. Následovala celá řada úkonů mající za cíl jeho ducha uklidnit. Byly mu navráceny dvorské hodnosti a všechny zmínky o exilu byly smazány. V hlavním městě byla zbudována svatyně Kita no Tenmangú věnovaná přímo jemu a kterou dokonce navštívil i sám císař. O

[204] O *ekidžin* více v Como, Michael, „Horses, Dragons, and Disease in Nara Japan“, *Japanese Journal of Religious Studies* 34/2: 393-415, 2007.
[205] Dvůr se pokusil v druhé polovině 9. století soukromé *gorjóe* zakázat a inicioval oficiální státní rituál, ale jeho snahy neměly úspěch.
[206] Kuroda, Tošio , „The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion“, *Japanese Journal of Religious Studies,* 23/3-4: 321-351, 1996, 326.
[207] Ibid.

několik desítek let později byl Sugawarův duch transformován na kami Tenman Tendžin 天満天神.

Plejáda bytostí dosud jmenovaných je nutné doplnit také o neosobní sílu, která ovšem měla, podobně jako kami, Buddhové nebo duchové významné místo v rituálech starého Japonska. Touto silou byla tzv. *onmjó* (japonské čtení *jin jang* 陰陽) a praktiky s ní spojené se nazývaly *onmjódó* (陰陽道 metoda/způsob nakládání s *onmjó*). Spočívaly ve vykládání znamení spatřených v přírodě, astrologii, geomantii, věštění, stanovení šťastných a nešťastných dnů, léčení a pacifikaci/ovládání duchů. Po konsolidaci státu na začátku 8. století byl zřízen specializovaný úřad *Onmjórjó* (陰陽寮 Úřad pro záležitosti *jin jang*), který – po boku úřadu *Džingikan* (神祇官 Úřad pro záležitosti nebeských a pozemských kami) a státem spravovaných chrámů – zajišťoval ochranu a prosperitu státu, dvora a císaře.

I praktiky a představy *onmjó* byly sdílené ostatními institucemi a *vice versa*. *Onmjódži* (陰陽師 specialista na *jin jang*) si například přisvojili recitaci purifikačních formulek rodu Nakatomi (jednoho z rodů majícího vysoké postavení v praxi *džingi*). Na druhou stranu, ritualisté *džingi* přejímali fráze a techniky *onmjó.*[208] Taoistická božstva byla postupně transformována na Buddhy[209] a elementy *onmjó* pronikly do esoterické praxe buddhistických chrámů. Do jedné rituální praxe byly propojeny Polárka a bódhisattva *Mjóken* 妙見菩薩 a rozvinula se také praxe obětování nebeským objektům (Polárka, Ursa Major, Venuše) zaručující dlouhý život. Důležitost nebeských objektů se netýkal pouze chrámových rituálů; tato praxe se rychle rozšířila mezi všechny vrstvy populace.[210] Další praxí, kterou adoptovala škola Tendai a která se široce rozšířila, byla tzv. *kóšin* 庚申. Představa, že je nutné zůstat vzhůru celou noc každých šedesát dnů v den opice, aby bylo zabráněno *sanši* (三尸 červům žijícím v lidském těle) podat zprávu nebeské byrokracii o přečinech, kterých se člověk dopustil.[211]

[208] Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003, 24.
[209] Ueda, Masaaki, *Kami to Hotoke no Kodaishi*, Tokio: Kobukan 2009, 119.
[210] V roce 796 (a opět v 799) byla císařským výnosem zakázána s odůvodněním, že dvořané „ (…) opouští úřady, zapomínají pracovat a scházejí se; jsou pospolu muži a ženy, což vytváří problém s rituální čistotou". 棄職忘業、相集其場、男女混, 事難潔清 (*Nihon kóki*, záznam pro éru Enrjó, 15 rok, 3 měsíc; *Nihon bungaku denshi toshokan* [online], [citováno 2014-2-25], URL: <http://www.j-texts.com/chuko/koukiall.html>.
[211] Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 175.

Mezi další praktiky *onmjó*, které byly všeobecně rozšířené, patřila geomantie *fúsui* (風水, doslova „vítr voda“). Rozložení a místo stavby - ať už budovy nebo celého města – se řídilo komplexním systémem pravidel, který zajišťoval její harmonizaci s přírodními fenomény a světovými stranami. I umístění chrámů vůči hlavnímu městu bylo určeno tímto systémem, aby byla zajištěna co nejefektivnější ochrana dvora. Velmi zajímavé omezení vycházelo z tzv. *kataimi* (方忌 zakázané směry). Vycházelo z představy, že se některé škodlivé bytosti[212] neustále přesouvaly z místa na místo a bylo třeba, aby na ně člověk na cestách nenarazil. V praxi to znamenalo, že cesta z bodu A do bodu B se mohla sestávat z mnoha nechtěných oklik. Z deníků aristokratů je zjevné, že této praxe bylo využíváno jako výmluvy k prodloužení pobytu u milence či milenky nebo k tomu, aby se vyhnuli nechtěným setkáním.[213]

A. 2. 3 - Kombinatorní „paradigma“ jako odpověď na problémy tradicionalistů?

Synkretisté na řadě historických analýz dokázali, že hovořit o šintó jako o původně japonské nezávislé náboženské tradici je chybné. Zároveň je z jejich výzkumu zřejmé, že ve stejném ohledu nelze v předmoderním Japonsku hovořit ani o nezávislém buddhismu nebo taoismu. Naše otázka je: splňuje tento proud kritéria filozofie vědy, abychom jej mohli považovat za nové paradigma a tradiční proud s konečnou platnosti odmítnout?

Termín „kombinatorní paradigma“ naznačuje, že tato nová výzkumná tradice má tendenci vnímat sebe sama jako nový a převratný posun. Ačkoliv jde o zatím nejvýraznější posun ve zkoumání japonských náboženských tradic, na teoretické úrovni a v historickém kontextu se tak výrazným posunem nejeví. V předchozím textu jsem ukázal, že tradiční přístup je příliš omezený představivostí západního monoteismu a jako takový, nejenom že nedokáže fenomén šintó adekvátně vysvětlit, ale také vytváří nepřekonatelné anomálie. Kombinatorní přístup udělal pouze to, že reinterpretoval jeden z definientů. Prokázal, že japonské náboženské tradice se v otázce exkluzivity nechovají jako západní monoteismus. Ostatních problémů se dotýká v tom smyslu, že je bere v potaz, ale nové odpovědi neposkytuje. Namísto toho aby se pokusil poskytnout teorii, co vlastně je oním fenoménem,

[212] Taiiči 大一, Taihaku 太白, Kondžin 金神, Ósó 王相.
[213] Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 176.

který jeví kombinatorní sklony a jaký dává smysl v kontextu japonské kultury, se soustředí pouze na historickou reinterpretaci.

> „Je zřejmé, že ‚šintó' je jako termín dostatečně vágní a jako instituce volně organizovaný, aby poskytoval prostor pro celou řadu interpretací a reinterpretací. *Není pochopitelně na nás vymezit, co znamená*. [!] Cílem historické metody, kterou jsme v této knize použili, není identifikovat neměnné jádro šintó, ale prozkoumat, jak se koncept šintó v průběhu času proměňoval a jak a kdy (pokud vůbec) měl vliv na svatyně, mýty a rituály v jejich minulých a současných manifestacích."[214]

Jinými slovy jedinou oblastí tradičního přístupu, na který komparatisté útočí, je otázka *samostatného* šintó. Všechny ostatní problémy ponechávají nezodpovězené. Ještě jinak, z celé množiny anomálií tradičního přístupu řeší pouze anomálii kombinace praxí. Ke všem ostatním přistupují tak, že je sice připouští, ale adekvátně neřeší.

Je pravda, že lze sledovat tendenci vyhýbat se konceptům a termínům, které je možné přímo označit za teologické. Kombinatoristé přestávají používat termíny jako doktrína, víra, spiritualita, posvátné vs. profánní atd., nebo je dávají do uvozovek. Například texty, ke kterým tradicionalisté explicitně i implicitně přistupují jako k „posvátným" (či „autoritativním", což je v historicko-konceptuálním kontextu úpravou kosmetickou), jsou neutrálně označovány jako „mýty", ale argumentace pro zařazení mýtů do skupiny fenoménů definujících náboženství chybí. Zrovna tak jako na konci 19. století jsou jim věnované kapitoly ovšem s tím rozdílem, že tentokrát bez ukotvující teorie. Vložení termínů a konceptů správně identifikovaných jako problematické do uvozovek, označení je za nejisté a vágní, tvrzením, že významy jednotlivých slov se v minulosti proměňovaly, uznání neexistence adekvátního trans kulturního překladu atd., je sice správné (tj. nenapadnutelné); chybí v nich ale jasné definování problému a praktické implikace pro teorii náboženství. Jinými slovy, není možné uznat teoretický problém a pak jej odmítat na teoretické úrovni řešit. Nedomnívám se, že by ignorování teoretických problémů bylo metodou, kterou se lze zbavit vědecké odpovědnosti.

[214] Breen, John & Teeuwen, Mark, *A New History of Shinto*, Oxford: Willey-Blackwell 2010, 223; kurzíva moje.

V této práci budu na historicko-konceptuálním vývoji představ o japonských náboženských tradicích demonstrovat, že i kombinatorní „paradigma“ je v důrazu na náboženské systémy limitované představivostí, kterou můžeme nazvat teologickým dědictvím v humanitních vědách. Ještě do začátku 20. století bylo údajné paralelní praktikování dvou a více náboženství anomálií. Ukážu, že tyto anomálie byly přímým výsledkem vnímání náboženské tradice v západním monoteismu ukotvené představy praxe pevně zasazené v teorii (doktríně), a budu argumentovat, že nikdy nedošlo k prezentaci alternativní teorie, která by nahradila teorii teologickou. V tomto kontextu je *analýza postavená na náboženských systémech a míře jejich kombinace* metodou, která je přímým dědicem předchozích diskurzů, tj. dává smysl právě jenom v dosavadním paradigmatu. Není pochyb, že synkretisté otevřeli pro zkoumání japonských náboženských tradic nové obzory a přispěli novými daty neporovnatelné relevance, kvality a množství. Zároveň se ale ukazuje, že se nedokáží oprostit od před-teoretických (teologických) východisek, respektive přeceňují jejich analytickou důležitost.

Z hlediska filozofie vědy není proto možné označit tento proud za nové paradigma. Jeho vztah s tradičním proudem je následující: *jde o soupeřící teorii v rámci jednoho a toho stejného paradigmatu*!

B – HYPOTÉZA

Ptali jsme se, jak je možné, že po více než století výzkumu šintó je současné teoretické uchopení šintó tak neuspokojivé. Ukázali jsme si, že tradiční přístup naráží na řadu problémů, které není schopen adekvátně řešit. Navíc je spoluzodpovědný za vytváření problémů nových. Na teoretické úrovni se soustředí na odvysvětlení dosavadních problémů a nevykazuje schopnost rozšiřovat své působení na další nové oblasti. Slovy filozofie vědy, vykazuje množství anomálií a nízký explanatorní potenciál.

Ukázali jsme si také, že nové tzv. „kombinatorní paradigma“, které mělo za cíl původní přístup nahradit, ve skutečnosti tak zásadní teoretický posun nepřináší. Podařilo se mu pouze zpochybnit pouze jedinou kategorii západního monoteismu - předpokládanou exkluzivitu náboženství, tj. existenci paralelních individuálních tradic. Na všechny ostatní problémy a otázky odpověď nepřináší. Naprostá většina problémů trápící tradiční přístup by zůstala výzvou i pro přístup kombinatorní, kdyby na ně byl ovšem ochotný reflektovat a nesoustředil se pouze na historickou analýzu.

Když máme dvě soupeřící teorie v rámci jednoho paradigmatu a obě nejsou schopny adekvátně řešit problémy, je logické hledat odpověď v oblasti, kterou oba dosavadní přístupy sdílejí: *teoretická východiska* paradigmatu.

B. 1 – Bálagangádhara: asijské tradice a předpoklady západní vědy

Je odpovědí na problémy v uchopení šintó pouze příliš horlivě aplikovaná analogie s abrahámovskou tradicí? Částečně ano, ale je to odpověď pouze dílčí a neřeší problém zásadnějšího charakteru. Indo-belgický badatel Bálagangádhara tvrdí, že současné problémy v chápání asijských tradic mají společnou jednu věc. Nespočívají v komplikovanosti těchto tradic, ale v teoretických východiscích badatelů, kteří je zkoumají.

Co je oním fenoménem, který je v západní literatuře identifikovaný jako šintó? Obě soupeřící teorie dosavadního paradigmatu se rozcházejí v tom, jak se v předmoderním Japonsku chovalo. Pro obě dvě je ale jasné, že jde o *náboženství*. Je potom ovšem zvláštní, že *odborná literatura na téma japonské náboženské tradice zcela rezignovala na definování*

kategorie, kterou používá. Je obsah slova „náboženství“ tak samozřejmý, že jej není třeba definovat? Stěží!

> „Pole studia náboženství je poseto těly odmítnutých definic, které byly shledány buď *příliš vágními*, *než aby měly nějakou podstatnou hodnotu*, nebo *příliš specifickými na to, aby zahrnuly všechny typy náboženství*, které se nachází na druhém konci spektra; nebo možná příliš těžkopádné na to, aby byly něčím víc než souhrnným popisem typických charakteristik těch tradic, které jsou všeobecným konsensem zařazeny do oblasti komparativních studií náboženství.“[215]

Nebo Fitzgerald:

> „Slovo ‚náboženství‘ je používáno *různými způsoby různými autory v různých situacích*. Nejenom že nemá jasné a konsistentní užití, ale ve skutečnosti představuje bariéru v porozumění“.[216]

Jak víme, že šintó a buddhismus (respektive jejich kombinace) jsou náboženství, když nedokážeme náboženství uspokojivě definovat? Bálagangádhara v devadesátých letech 20. století samozřejmost univerzality náboženství zpochybnil. Netvrdí, že náboženské systémy Asie jako hinduismus, buddhismus, taoismus, šintó atd., jsou něčím jiným než náboženstvím. Podle něj jsou konstruktem, který neodpovídá žádnému konkrétnímu fenoménu. Na toto téma se vedle Bálagangádhary vyjadřovalo několik autorů jako Masuzawa, Fitzgerald[217] atd., ale Bálagangádhara překládá preciznější argument a zatím jako jediný dokázal jasně vystihnout podstatu problému.

Bálagangádhara upozorňuje, že západní věda rezignovala na jasná kritéria toho, co dělá z fenoménu fenomén náboženský. Také díky kontrastu s předpokládanými náboženstvími Asie a Ameriky sestoupila západní věda o úroveň níž a snažila se řešit tehdejší problémy na úrovni definice, tj. její *ad hoc* modifikací.

---

[215] Lott, Eric: *Vision, Tradition, Interpretation: Theology, Religion and the Study of Religion*, Berlin: Mouton de Gruyter 1988,15 v Bálagangádhara, *Heathen*; kurzíva moje.
[216] Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press 2000, 87; kurzíva moje.
[217] Masuzawa, Tomoko, *Invention of World Religions*, London: University of Chicago Press 2005; Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies,* New York: Oxford University Press 2000.

Definice jsou pro vědu užitečné, když je třeba zabránit nedorozumění, respektive vymezit téma diskurzu. Na druhou stranu v sobě skrývají mnohá úskalí. Definice vycházejí z teorie (ať už explicitní nebo implicitní). Pokud se objeví případy, které nedokáže definice podchytit, ale měly by (sic!) ke stejné kategorii náležet, nelze řešit problém na úrovni definic, ale na úrovni teorie. *Ad hod* modifikacemi definic problém neřešíme, natož abychom postihli jeho podstatu. Naopak jej odsouváme stranou. Jinými slovy, díky *ad hoc* modifikaci definice se vyhneme nutnosti teoreticky podchytit podstatu zkoumaného fenoménu.[218] S tím je spojeno další riziko. Při rozšíření definice se můžeme dostat do situace, že sice postihneme větší množinu fenoménů, ale za cenu přílišné vágnosti. Díky tomu ztratí definice svoji primární funkci: redukovat popis na nutné minimum, které si udrží explanatorní potenciál. Další rizika se naplno projeví, když se z *ad hoc* modifikace stane standardní metoda. Můžeme být svědky situace, kdy jsou podle vnitřního přesvědčení toho či onoho autora pozměňovány definice tak, aby do zkoumané kategorie zapadaly (nebo z něho byly vyňaty) další fenomény. V absenci teorie pak vedle sebe existuje celá řada definic, které jsou navzájem nekompatibilní.

Bálagangádhara správně upozorňuje na problém vyvstávající z pokusů jednotného uchopení současně abrahámovské tradice a tradic asijských, děje-li se tak na úrovni definice v absenci teorie náboženství.

> „Některé vlastnosti jsou nutné pro některé tradice (judaismus, křesťanství, islám), aby byly náboženstvími. Pokud tuto premisu přijmeme, plyne z toho zdání, že jiné kultury náboženství vůbec nemají. Z toho či jiného důvodu (…) se o ostatních kulturách říká, že mají náboženství také. Ale předpoklady, na základě kterých jiné kultury mají mít náboženství, jsou přesně ty, podle kterých bude pro semitská náboženství nemožné být náboženstvími. Jinými slovy, pokud jsou semitská náboženství tím, co náboženství jsou, jiné kultury náboženství nemají. Pokud mají jiné kultury náboženství, potom semitská náboženství náboženstvími nejsou. Rozpor spočívá v trvání na tom, že obě tvrzení jsou pravdivá.“[219]

[218] Bálagangádhara, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar 2013.
[219] Bálagangádhara, S.N. , *Reconceptualizing India Stuides*, New Dehli: Oxford University Press 2012, 22.

Mnozí autoři se pokusili tento problém obejít užitím Wittgensteinovy teorie rodinných podobností. V čem spočívá? Slovo může mít mnoho významů, které se vyvinuly v kontextu jeho užívání, respektive může být v různých situacích užito s rozdílnou sémantickou náplní. Wittgenstein užívá příklad slova „hra“. Lze nalézt vlastnost, kterou by sdílely hry jako baseball, šachy, fotbal atd.? I když na tuto otázku, tvrdí Wittgenstein, neexistuje uspokojivá odpověď, stejně všechny tyto aktivity patří do stejné kategorie. Význam slova v takové situaci je třeba hledat v jazykovém úzu - teorie rodinných podobností. Je problém slova „náboženství“ stejného charakteru, tj. nedává smysl ptát se po podstatě, kterou by všechna náboženství sdílela?

Analogie se slovem hra je chybná hned z několika důvodů. Zaprvé, je anachronická. V současnosti již existují definice hry včetně pokusů zasadit je do širší teorie (například evoluční psychologie). Je tedy, na rozdíl od „náboženství“, prostor k falzifikaci tvrzení či definic. Daleko zásadnější výtku ale přináší Bálagangádhara. Může nám být Wittgensteinova odpověď užitečná?, ptá se.

> „Mohla by být, pokud by byla odpovědí. Nicméně není; pouze rozplétá hnízdo problémů. Lingvistická praxe našich komunit, které nás učí užití slov, mají kulturní historii. Tato historie je historií komunity, která nás učí mluvit tím či oním způsobem. Na Západě je historie historií křesťanství. Proto se naší otázkou stává následující: proč jsou lidé ovlivněni touto kulturní historií přesvědčeni o tom, že jiné kultury mají náboženství také?“[220]

Co tím Bálagangádhara říká? Tvrdí, že problém existence náboženství mimo semitské tradice spočívá v samotné západní kultuře. Ta systematicky tvořila jak kategorii náboženství, tak teorii, do které byla zasazena. Současně byla tato teorie podstaty, která nutila vidět náboženství jako univerzálně přítomný fenomén (podrobněji v kapitole F. 1).

Bálagangádhara se ovšem v žádném případě nespokojuje s konstatováním, že termín „náboženství“ (a ostatní teologické termíny jako „spiritualita“, „uctívání“, „bůh“ atd.) je analyticky nevhodný, nebo že se západní literatura mýlí. K jasnému podchycení problému je třeba, tvrdí, vytvořit *teorii* (!), která dokáže dvě věci: A) nejenom ukázat, že dosavadní stav

[220] Bálagangádhara, S.N. , *Reconceptualizing India Stuides*, New Dehli: Oxford University Press, 27.

poznání je chybný, ale *zároveň* (!) B) vysvětlit, proč a jak byly předchozí generace nuceny dojít k těmto chybným závěrům.

V tomto ohledu Bálagangádhara nepatří do stejné skupiny s autory jako Masuzawa nebo Fitzgerald (někdy označované jako postmoderní dekonstruktivisty), kteří sice na existenci problému poukazují, ale nepřinášejí alternativní teorii.

B. 2 - Orientalismus a jeho odkaz

Bálagangádhara identifikuje současný stav poznání jako přímého dědice systematického zacházení Západu s cizími kulturami – saídovskými „others". Narozdíl od Saída ale Bálagangádhara velmi dobře odhalil a popsal, v čem spočívaly limity a omezení Západu.

Evropané přicházející do Asie interpretovali a systematizovali jednotlivé zkušenosti z cizí kultury v optice své vlastního kulturního rámce do struktury, která jim byla smysluplná. Západ přistupoval dlouhodobě a systematicky k Orientu jako k reálné geografické entitě, zároveň z něho ale vytvořil ideu, která žila svůj relativně nezávislý život v představách Evropanů.

> „Nic z toho však neexistovalo pouze v představách, protože Orient je také nedílnou součástí evropské *hmotné* civilizace a kultury. Orientalismus toto však vyjadřuje a reprezentuje v oblasti kulturní i ideologické – je to jistý druh diskursu s vlastními institucemi, slovníkem, vědou, představami, doktrínami a dokonce i koloniální byrokracií a styly."[221]

Limity a omezení západního konceptuálního aparátu a představivosti propůjčovaly ucelenost jejich kulturní zkušenosti, ale zároveň způsobily to, že v západních popisech jiných kultur byla smazána jejich ‚jinakost'".[222] Koncepty, které Západ užíval k popisu sebe sama a které odrážely historicko-konceptuální vývoj a soudobou realitu Evropy, používal jako mustr i pro popisy a uchopení neevropské reality. Orient *ztratil možnost lišit se*. V 16. století se řešila otázka asijského pohanství, korupce církve a jeho vlivu na společnost; ve století 18. otázka tolerance náboženství; v 19. století vývojové stádium (jak společnosti, tak náboženství),

[221] Saíd, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008, 11-12.
[222] Bálagangádhara, S.N., *Reconceptualizing India Stuides*, New Dehli: Oxford University Press, 40.

v současnosti je to otázka lidských práv, demokratičnosti režimů atd. Pokud nedává smysl řešit otázku genderu v Evropě 16. století a pohanství v Evropě 21. století v kontextu jeho vlivu na stav společnosti, není složité si představit, jaká data a vědomosti generoval orientalismus fungující systematicky a dlouhodobě po několik století.

Západní kognitivní limity nejenom určovaly způsob nazírání asijských kultur, ale také spoluvytvářely západní diskurzy. Oboje se spojovalo v hermeneuticko-epistemologickém kruhu. Zprávy misionářů, cestovatelů obchodníků, úředníků, vojáků atd. vykazovaly vysokou úroveň sdílení předteoretických předpokladů. Současně byly tyto zprávy zpětně reflektovány a systematizovány v rámci dosavadních teorií a diskurzů.[223] Jinými slovy, zprávy z Asie se staly hlavním zdrojem „etnologických dat" diskurzů, které se je následně snažily vysvětlit.[224]

V rámci tohoto procesu vytvořil Západ „orient" jako entitu, která neměla referenční bod v asijské realitě. Existovala pouze v západních představách, literatuře a diskurzech.

B. 3 – Na teorii *závislé* pozorování

Bálagangádhara pokládá v tomto kontextu velmi důležitou otázku. Jak je možné, že generace nejlepších vzdělanců a myslitelů své doby nedokázaly rozpoznat epistemologické úskalí popisu cizích kultur? Copak všichni halucinovali nebo lhali? Nikoliv, říká Bálagangádhara. Problém *není v neexistenci aktivit a předmětů, které popisovali*. Není ani v mentální integritě autorů. Spočívá v oblasti mezi pozorovatelem a pozorovaným. Jejich *popisy nereflektovaly na asijskou realitu ale na jejich zkušenost z reality*. Jakou měli možnost být si tohoto faktu vědomí? Velmi malou. Teorii lze falzifikovat, ale žádná fakta nebo důkazy nemůžou vyvrátit zkušenost. Pokud někdo vidí dva odstíny jedné barvy jako stejný odstín, empirická spektrální analýza nemůže zkušenost z reality změnit.[225] Misionáři v 16. století „museli" vidět v japonských božstvech ďábla (viz kapitola C. 2), Voltaire „musel" vidět bezprecedentní náboženskou toleranci (viz kapitola E. 2) atd. Problém orientalismu není pouze

[223] To neznamená, že by se neozývaly zprávy dosavadní předpoklady zpochybňující (například neexistence náboženství v Americe, Číně atd.). Tyto zprávy (nebo jejich autoři) však byly systematicky zpochybňovány nebo ignorovány a v konečném důsledku hrály malou nebo žádnou roli ve formování znalostí o Asii. Pro podrobnosti viz Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729*, New Jersey: Princeton University Press 1990; De Roover, Jakob, „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion", *Numen-International Review for the History of Religions*, 61/1: 5-32, 2014.

[224] Bálagangádhara, S. N., „Orientalism, Postcolonialism and the 'Construction' of Religion", *Rethinking Religion in India,* Bloch Esther, Keppens Marianne, Hedge Rajaram (Eds.), London: Routledge 2010, 137.

[225] Bálagangádhara, S. N., *Reconceptualizing India Studies*, New Dehli: Oxford 2012, 42.

epistemologický, je z části kognitivního charakteru. K tomu je ještě nutné připočíst, že v pozadí jejich kulturní zkušenosti stála náboženská doktrína a zpochybnění jejich východisek by mělo zásadní dopady - mentální a/nebo teoretické. Saíd upozorňuje na konsekvence, které to představuje pro množinu informací o Orientu.

> „Tyto informace (o Orientu) se zdají být *morálně neutrální a objektivně platné*. Zdají se mít epistemologický status, podobný jaký má historická chronologie nebo geografická lokace. Ve své nejzákladnější formě nemůže být orientalistický materiál napadnutelný žádným objevem, ani se nezdá, že by mohl být někdy zcela přehodnocen.“[226]

Do 60. let minulého století byl standardně uznávanou metodou logický empirismus, tj. metoda, která zobecňovala pozorovaná data a indukovala z nich koncepty a postuláty.[227] Pozorování byla považovaná za – na teorii neutrální - zdroj znalostí o světě. Od té doby ale prošel vztah mezi „fakty“ (daty) a teorií přehodnocením. Přesvědčení, že jednotlivá fakta mají jakousi základní, atomární povahu a jejich vzájemný vztah je určený až teorií, byl zásadně zpochybněn.[228] Konsensus teorie vědy nyní sdílí ideu, že fakta nejsou nějaké na teorii nezávislé entity existující v přírodě nebo kultuře:

> „Pozorování nemůže sloužit jako nestranný způsob testování teorií (nebo větších celků jako paradigmata), protože soudy vznesené na základě pozorování jsou ovlivněné teoretickými předpoklady pozorovatele.“[229]

Ještě konkrétněji:

> „Teorie má hlavní úlohu v určování: 1. co může být měřeno nebo jinak pozorováno především jako data, 2. která data jsou relevantní, 3. jak jsou surová data zpracovávána,

[226] Saíd, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin Books 1995, 205.
[227] Feigl, Herbert, „The „Orthodox“ Viev of Theories: Remarks v Defense As Well As Critique“ v Radner, Michael & Winokur, Stephen (Eds.), *Theories and Methods of Phisics and Psychology*, vol. 4, Minneapolis: University of Minneapolis Press 1970.
[228] Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, London: The University of Chicago Press 2003.
[229] Ibid., 156.

4. jak jsou interpretována a 5. jak jsou interpretovaná data legitimně používána při konstrukci a konfirmaci teorií atd.“[230]

Orientalismus je v tomto ohledu diskurzem, který je svou metodou pozitivním empirismem. Jeho úskalí spočívá v tom, že se a) zdánlivě jeví jako diskurz, který popisuje nezápadní kultury, a zároveň b) nedokáže na svou zkušenost přímo reflektovat. Orientalisté, tvrdí Bálagangádhara, vytvořili asijské náboženské tradice jako své zkušenostní entity. Pod pojmy jako buddhismus, hinduismus, šintó atd. nepopisovali to, co reálně existuje v asijských kulturách. Namísto toho tvořili neexistující entitu se strukturou a vzorci, které propůjčovali celistvost jejich kulturní zkušenosti v Asii.

Bálagangádhara předkládá velmi ilustrativní analogii o „hipkapi“. Představme si, že na naši planetu zavítal mimozemšťan, který se zájmem sleduje následující fenomény: tráva je zelená, mléko po nějakém čase zkysne, ptáci létají, některé květiny voní. Mimozemšťan je přesvědčen, že tyto jevy jsou spolu úzce propojeny a vidí v nich „hipkapi“. Přítomnost „hipkapi“ rovněž vysvětluje, jak jsou spolu tyto jevy provázány, kromě toho že říká, proč vůbec tímto způsobem existují. Postupně přistávají další mimozemšťané a rovněž vnímají v těchto i dalších jevech „hipkapi“. Je to jejich vysvětlení, které dává zkušenostem na neznámé planetě strukturu a činí z nich koherentní celek. Nejenom, že je „hipkapi“ synonymem pro tyto fenomény, ale také se ukazuje, že je i jejich vysvětlením. Tímto způsobem mimozemšťané vytvořili „hipkapi“ - stává se jejich zkušenostní entitou a hovoří o ní systematickým způsobem.[231]

Data, která byla v Asii orientalisty pozorovaná, interpretovaná a dávaná do kontextu dávala smysl v kontextu užitého paradigmatu. Jinými slovy, byla „zatížena teorií“[232]. Tuto teorie suplovala v otázce náboženství křesťanská teologie. Její vliv na orientalistický diskurz lze shrnout následovně:

„1. Samotný koncept náboženství vychází ze staletí křesťanského myšlení. Je nezbytně nutné jej analyzovat v souvislosti s dalšími důležitými koncepty teologického paradigmatu, jako je specifické pojetí božství, stvoření světa, pojetí uctívání, atd. Jinými

[230] Fajkus, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia 1997, 135.
[231] Bálagangádhara, S. N., „Orientalism, Postcolonialism and the ‘Construction‘ of Religion“, *Rethinking Religion in India*, Bloch Esther, Keppens Marianne, Hedge Rajaram (Eds.), London: Routledge 2010, 136-137.
[232] „theory-laden“, Laudan, Larry, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley: University of California Press 1977.

slovy, je nutné jej zvažovat v optice kontinuity základních východisek této myšlenkové metastruktury.

2. Jako takový se stal koncept náboženství samozřejmou součástí teoretické výbavy evropských dobyvatelů, misionářů, cestovatelů a dalších, kteří přinášeli zprávy o vzdálených kulturách. Jednotlivé zkušenosti byly interpretovány v této optice a systematizovány do myšlenkové struktury, která byla pro Evropany smysluplná. Předpoklad univerzálnosti náboženství tak nikdy nebyl předmětem systematického empirického testování.

3. Kumulativní popis evropských zkušeností s jinými kulturami je tak jen zdánlivě potvrzením o přítomnosti náboženství v jiných částech světa. Ve skutečnosti je dokladem trvajícího vlivu teologického paradigmatu, na základě kterého Evropané systematizovali a interpretovali svou zkušenost s jinakostí indických a dalších tradic."[233]

Otázka je, co se stalo v době osvícenství, kdy se rodila západní sekularizovaná věda. Zbavili se teologických metastruktur cestovatelé, úředníci a vojáci, kteří neměli primární zájem na předkládání apologetických důkazů, byli zastánci racionalismu, nebo byli dokonce ateisté? Reflektovali na jejich zprávy osvícenští myslitelé neteologicky a rozpracovávali nová data do sekulárních diskurzů? Vystoupila antropologie 17. a 18. století z teologického paradigmatu a začala být pozorovaná a interpretovaná data konečně pozitivní?

Standardní pohled tvrdí, že osvícenství, jinak také nazývané „věkem rozumu", úspěšně bojovalo proti vlivu církve a náboženství na společenský, politický a ekonomický život a vytvořilo moderní sekulární teorie.[234] Mnozí autoři s tímto popisem oprávněně nesouhlasí. Osvícenští myslitelé sice vystupovali jako odpůrci všech organizovaných náboženství a někdy dokonce náboženství *per se.* Současně ale od křesťanství, a zejména jeho protestantské varianty, přejímali témata a myšlenky, které sekularizovali, tj. prezentovali je jako na teologii neutrální a racionální.[235] Témata jako odluka církve od státu, náboženská tolerance atd. byla rozvíjena mimo teologické kruhy a stala se politickou doktrínou. Také univerzalita náboženství jako antropologická konstanta byla rozvíjena mezi osvícenskými mysliteli na základě teologických předpokladů, ačkoliv byla prezentována jako

[233] Fárek, Martin, *Indie očima Evropanů. Orientalistika, teologie a náboženství*, Praha: Karolinum, (v tisku).
[234] Kors, Alan, *Encyclopedia of Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press 2002.
[235] Bálagangádhara, S. N., „Orientalism, Postcolonialism and the ‚Construction' of Religion", *Rethinking Religion in India*, Bloch Esther, Keppens Marianne, Hedge Rajaram (Eds.), London: Routledge 2010, 142.

výsledek sekulárních a racionálních úvah.[236] Moderní humanitní vědy byly v době svého vzniku přímými dědici teologických východisek.

V následujících kapitolách budu testovat Bálagangádharovu hypotézu, že za současné problémy v uchopení šintó je zodpovědný především západní orientalistický diskurz, který je přímým dědicem křesťanské teologie a že současných představ o šintó byly zásadním způsobem ovlivněny jejími předpoklady.

To hodlám dělat následujícím způsobem. Budu analyzovat západní literaturu od 16. po začátek 20. století, abych zjistil: 1) jaký vliv měla křesťanská teologie a její předpoklady na konceptualizaci šintó (kapitola C); 2) jak se koncept šintó vyvíjel v rámci teologie i mimo ni v diskurzech osvícenských myslitelů (kapitola D) a později nově se formujících vědních oborů (kapitoly E a F). V práci budu sledovat dvě linie. Budu analyzovat, jak se v západní literatuře ze šintó stala a) *individuální* náboženská tradice (kapitola E); b) individuální *náboženská* tradice (kapitola F).

[236] Pro detail „sekularizace“ jednotlivých témat viz Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, New Jersey: Princeton University Press 1986; De Roover, Jakob & Bálagangádhara, S. N., „John Locke, Christian liberty, and the predicament of liberal toleration“, *Political Theory: an international journal of political philosophy*, 36: 523-549; De Roover, Jakob, „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion“, Numen-International Review for the History of Religions, 61/1: 5-32, 2014.

C - EXPLICITNĚ TEOLOGICKÁ FÁZE

Myslel jsem v té chvíli na Báalovy kněze a na jeho chrám, který se nemohl od toho, co jsem viděl, mnoho lišit. Toužil jsem mít s sebou druhého Eliáše, aby s nimi naložil tak, jak to udělal s těmi, kdo sloužili Báalovi na Jezabelin příkaz.

VIELA, CARTAS

První kontakt mezi Evropou a Japonskem se odehrál v roce 1543, kdy tři portugalští obchodníci dorazili na palubě čínských džunek do přístavu Tanegašima, ostrovu na jih od Kjúšú. Zanedlouho byly zřízeny obchodní stanice v přístavech Hirado, Jamagawa, Hidži, Funai a Nagasaki[237], která se stala synonymem evropského obchodu s Japonskem. 27. července 1549 dorazili do Japonska z portugalské Goa první tři křesťanští misionáři v čele s Františkem Xaverským[238] přinášejícími dary pro „Krále Japonska". Do konce století byly v Japonsku přítomny tři katolické řády: jezuité, dominikáni a františkáni.[239]

Když Evropané do Japonska přišli, nepřicházeli do země zcela neznámé - alespoň v teorii. Předtím, než začaly do Evropy proudit první zprávy, měli už znalosti o Asii a jejích obyvatelích. Jak je ale možné, že věděli, co - nebo spíš koho - v Japonsku najdou, když byli Portugalci prvními Evropany, kteří na japonskou půdu vstoupili? I když je odpovědí elementární truismus, tvrdím, že se jedná o jeden z nejdůležitějších momentů, který zásadně ovlivnil celý další diskurs o japonských náboženských tradicích s následky do současnosti. Jakého charakteru tedy byly znalosti, které Evropané měli o Východní Asii?

C. 1 – BIBLICKÝ RÁMEC A JEHO VÝCHODISKA

Nejdůležitějším faktorem předmoderního objevování a popisu východních náboženství byl biblický interpretační rámec. Zároveň je také nejsnáze přehlédnutelný právě proto, že je tak všudypřítomný. Jak připomíná App, Západ „velmi snadno zapomněl, že ještě ve dvacátých letech 19. století Evropané, až na pár výjimek, věřili, že země je jen několik tisíc let stará, že

[237] Obchodní stanice byly zřizovány výhradně na ostrově Kjúšú.
[238] Dalšími dvěma byli Cosme de Torrés a João Fernandes.
[239] Pro podrobnosti viz např. Elison, George, *Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1988.

národy lze vystopovat až k Noemově arše a že křesťanství je naplnění a cíl všech náboženství.“[240] Pro Evropany přicházející do Asie v 16. století to platilo dvojnásob. Jejich světonázor se opíral o zdroj, který byl považovaný za pravdivou historii lidstva. Křesťanství fungovalo jako kulturní brýle, skrze které byla „realita“ vnímána. Křesťanská teologie představovala interpretační rámec, v rámci kterého byla pozorování selektována [241] interpretována a dávána do kontextu.

Evropané očekávali exotické země plné zvláštních tvorů a překypující bohatstvím, o kterých věděli z nebiblických zdrojů[242]. Kromě toho ale měli Evropané o Asiatech vědomosti jiného rázu. Takové, *které o sobě sami Asiaté mít nemohli*. Teorie babylonského původu vyústila ve dvě fundamentální očekávání: 1) lidé, se kterými se objevitelé setkali v zemích neznámých, *museli mít náboženství*[243]; 2) předpokládali, že jejich náboženství bude buďto křesťanské, před-křesťanské, nebo to budou pohané. V prvním případě s nimi bylo nutno navázat kontakt a pokud možno je získat pro katolickou církev. Ve druhém případě nemuseli mít, jako potomci Noa, přístup k učení Ježíše Krista. Tato možnost přinášela vážné znepokojení, že jejich náboženství může být bludné nebo dokonce přímo pohanské. V obou případech by byla nevyhnutelná konverze k pravému náboženství, aby byly jejich duše ochráněny od vlivu ďábla[244].

Zde je shrnutí základních tezí křesťanské teologie, které byly relevantní pro konceptualizaci asijských náboženských tradic (tj. objevují se jako témata v dílech autorů o Japonsku píšících nebo na tato díla reflektujících):

1) Lidé, kteří neměli pravé náboženství, byli buďto (pokud „zbloudili“) heretici nebo (pokud nebyli součástí křesťanského světa) pohané.
2) Lidé věřili, že bůh stvořil svět, udělal to s nějakým záměrem a lidé by jej jako takového měli rozpoznat a uctívat. Ti, kteří byli svedeni k tomu, aby uctívali *stvořené* namísto *Stvořitele*, uctívají *falešného* boha a jejich náboženství je také *falešné*.

[240] App, Urs, *Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010, xiii.
[241] To znamená, že určovala, která data budou relevantní a která budou přehlížena.
[242] Například historie Alexandrovi vojenské kampaně, texty Strabóna a Ptolemaia, zprávy z cest Megasteanése a Plinia.
[243] Bálagangádhara, 1994, 85.
[244] Ibid., 68.

3) Pohané, pokud uctívali falešného boha nebo jeho vyobrazení, byli modláři a idolatrie byla považovaná za jedno z největších pochybení s přímou vazbou na ďábla.
4) Náboženství, spolu s etickým kodexem, bylo darem boha lidstvu. Mít náboženství bylo tedy hlavní podmínkou a základem morálky.
5) Náboženství musí být netolerantní (a proto exklusivní) v tom smyslu, že ti, co mají pravé náboženství, mají také jasnou představu toho, co vnímají jako nekompatibilní s jejich pravdami, za předpokladu, že tyto pravdy jsou zároveň normativní autoritou a zdrojem smyslu věcí.[245]

K tomu je třeba dodat ještě jeden bod, který není sice přímo součástí křesťanské teologie, ale byl integrální součástí předpokladů týkajících se náboženství.

6) Náboženství je systém vzájemně propojených komponentů, které mohou existovat pouze v podobě pevně provázané množiny. Tzn. objekty víry, tvrzení a praktiky, které byly teologií rozpoznané jako náboženské, nemohou existovat samy o sobě nezávisle na ostatních.

Biblický rámec tedy nepředpokládal, že Japonci budou mít náboženství *typově podobné* s křesťanstvím. Předpokládali, že bude *přímo variantou křesťanství*; pouze si nebyli jistí stupněm bludnosti a korumpovanosti.

C. 2 – JAPONSKÉ NÁBOŽENSTVÍ JAKO BLUDNÉ A KORUMPOVANÉ KŘESŤANSTVÍ

Z dopisů Jezuitů se dozvídáme, že Japonsko je také zvané zemí „Xincocu[246], zemí duchů", které nazývají „camy" (sic!). Tito duchové byli, pokračují zprávy, původními japonskými božstvy. To je prozatím hranice, kam se v rané fázi dostaneme v rozpoznání šintó. Dozvídáme se také o dalších sektách, které přišly do Japonska z kontinentu. Jmenovitě to byla „sekta

[245] Assmann, Jan, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press: 2010, Bálagangádhara, S. N. 2005, De Roover, Jakob & Claerhout, Sarah, „Rethinking religion in India: the colonial construction of Hinduism", *Routledge South Asian Religion Series*, 2011, 4, 164-183.
[246] „šinkoku" v české transliteraci, 神国„země kami".

modlářů z Indie“ (buddhismus) a „sekta morálních filosofů“ (konfucianismus).[247] Všechny tyto sekty však ještě nevnímali jako rozdílná náboženství, nýbrž podle misionářů náležely do stejné kategorie – *pohanství*.

V následujícím textu budeme analyzovat, jak konkrétně interpretovali misionáři japonské pohanství. Explicitně teologická fáze potvrzuje bezezbytku předpoklad, že Evropané interpretovali Japonsko jako variantu sebe sama, tj. že vědomosti získávané o Japonsku byly ve své podstatě projekcí soudobé západní kulturní zkušenosti. Jaká témata Západ zajímal a jaká data o Japonsku na jejich základě misionáři tvořili?

C. 2. 1 - Evropští a asijští pohané

Debaty o povaze pohanství měly své důležité místo v křesťanském myšlení od dob rané církve. Teologicky se dají námitky proti modlářství shrnout následovně. Být dobrým křesťanem znamená uznat, že existuje pouze jediný pravý bůh, který je vládcem a tvůrcem světa, skrze uctívání potvrzovat, že jeho plán a vůle jsou vyjádřeny ve stvořeném a že vlastní existence je součástí tohoto plánu. Kdo přisoudí tento status něčemu jinému než pravdivému bohu a uctívá stvořené namísto stvořitele, dopouští se modlářství, a tudíž těžkého hříchu, protože „služba modlám nehodným jména je počátkem, příčinou i koncem všeho zla.“[248]

Předpoklady biblického rámce měly za to, že je Asie obydlena pohany oddávajícími se modlářství[249]. Tyto předpoklady byly „potvrzeny“, neboť přesně tak interpretovali misionáři pozorovaná „fakta“ a jejich čtenáři v Evropě neměli důvod jim nedůvěřovat. Misionáři, až na sporadické výjimky, referovali o Japoncích výhradně jako o „pohanech“. Jediné možné vysvětlení pro ně bylo, že asijští pohané věří, že v modlách uctívají boha, zatímco „ve skutečnosti“ se klaněli ďáblu.

Proč byla tomuto tématu věnovaná taková pozornost? K tomu je třeba chápat soudobý historický kontext na Západě (což se ostatně netýká pouze teologických, ale v pozdějších stoletích i témat sociálních, politických atd.). V té době šlo o jedno z nejvýraznějších problémů, které Evropa řešila. Modlářství bylo - kromě degenerace a

[247] Ayres, *Pinto e o Japão* 1906 v Schurhammer, Georg, *Shin-tō: The Way of the Gods in Japan*, Kurt Schroeder 1923, 18-19.
[248] Kniha moudrosti, 14: 27 v Bálagangádhara 1994, 86.
[249] Pro další detaily viz Bálagangádhara, 1994 nebo App, *Birth of Orientalism*, 2012.

korupce náboženství, vztahu člověka a boha, otázka pravdy atd. – jeden z nejožehavějších problémů evropských teologických disputací 16. a začátku 17. století. Luteránský a kalvínský protestantismus zpochybňoval papežskou autoritu tvrzením, že není v zásadě rozdíl mezi pohanstvím a praktikami katolické církve pokud jde o obrazy, relikvie, svaté a katolickou mši *per se*. Jinými slovy, tvrdili, že jejich církev náleží ďáblu a katoličtí preláti a věřící nejsou ničím jiným než modláři.

Společně s tím jak postupovala zámořská expanze a narůstal počet zpráv, Evropa získávala další a hlubší poznatky o „falešném východním náboženství". Zprávy cestovatelů a misionářů byly použity k ilustraci a posílení křesťanského porozumění modlářství a také sloužila jako vítaná munice v náboženských disputacích. Mimoevropskému pohanství a modlářství bylo dovoleno, jak říká Bálagangádhara, „svědčit v náboženských bitvách o pravdu".[250]

Výborným příkladem je takzvaný „kalikatský motiv" objevující se v *Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese*[251]. Jde o obraz indického krále v podobě ďábla s papežskou čepicí na hlavě. Když Michael Herr, reformovaný lékař ze Štrasburku, vydal 1515 německý překlad, přeložil v popisu obrázku „perdono" v „*Ca come uene gran numero de gente ad. xxv. de Dece[m]brioa passo a Calicut a pigliar il perdono*"[252] jako „*gnad und ablas*" (milost a odpustky), což byla jasná narážka na praktiky katolické církve. Tento motiv se stejnými konotacemi se objevuje v protestantské kritice u řady dalších autorů v německých zemích, Francii a Anglii.[253]

Druhý příklad ukazuje vnímání antického a asijského pohanství jako fenoménů patřících do stejné kategorie náboženské zkušenosti. Je z pera Pierra Mussarda, hugenotského ministranta v Londýně, který podobně argumentoval proti katolické víře a praxi. Ve své *The Conformity Between Modern and Ancient Ceremonies* připodobňuje půst praktikovaný v katolické církvi k praktikám indických brahmínů a egyptských kněží.

---

[250] Bálagangádhara, 1994, 91.
[251] Varthema, Ludovico di, *Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese etc.* (Roma, 1510), fol. Lxii. v Gelders, Raf*, Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, 2010 Ghent University 2010 (nepublikovaná disertace).
[252] „Velký počet lidí, který se shromáždil v Kalikatu 25. prosince, aby přijal odpustky".
[253] Pro další detaily a hlubší elaboraci na toto téma viz např. Rubiés, Joan-Pau, „Ethnography, and the Historicization of Idolatry", *Journal of the History of Ideas*, 67/4: 571-596, 2006, University of Pensilvania Press, nebo Gelders, Raf, *Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, 2010, Ghent University 2010 (nepublikovaná disertace).

„Odepírání si masa je rovněž pouhou imitací pohanství. Indičtí *Brachmans*, říká *Du Choul*, přijímají do svého řádu jen toho, kdo je ochotný abstinovat na mase a víně. … *egyptští* kněží si vždy odepírali maso a víno. Nejedí ani vejce, ani mléko. Říkají vejcím tekuté maso a mléku krev v jiné barvě. Lehávají na zemi majíce palmový list za lůžko a stolici za podhlavník. Někdy se postí i dva či tři dny, aniž by co cokoliv pozřeli. *Indičtí* gymnosofisté měli za pokrm pouze jablka, rýži a mouku. *Jupiterovi* kněží na ostrově *Kréta* abstinovali od masa a všeho vařeného.“[254]

Nutno dodat, že i katolická strana používala metodu připodobnění modloslužebnických praktik asijských a starověkých pohanů k praktikám protestantských duchovních (i když mnohem méně). Louis Richoeme, francouzský humanista a jezuita, například v roce 1608 publikoval *L'Idolatrie Huguenot figuree au patron de la vieille payenne* (Hugenotské modlářství reprezentované patronem starověkých pohanů)[255], ve které ve stejném duchu identifikoval paralelu mezi protestantismem a pohanstvím. V jedné z kapitol nazvané *Deformovaná indická modla obnovená hugenotskými ministranty* použil stejný argument s tím rozdílem, že tentokrát byl předobraz služebníků ďábla umístěn do soudobé Indie.

Krom geografické analogie umožnil biblický teoretický rámec i analogii historickou. Protestantští reformátoři i jejich katoličtí oponenti vytvořili ve svých disputacích spojení mezi událostmi v Evropě na jedné straně a Afrikou, Amerikou a Asii na straně druhé. Zároveň zařadili soudobé idolatrie do stejné kategorie s antickými kulty. Antické texty sloužily jako zdroj, který pomáhal vysvětlit náboženské praktiky a víru současných pohanů a stejným způsobem byly praktiky pohanů v Asii nápomocné v chápání antického náboženství.

Vizitátor Valignano zmiňuje v dopise řádu benediktýnů v Avis datovaném 6. října 1571 detaily o modlářských praktikách chrámů v okolí Mijako (sídlo císaře, dnešní Kjóto). Původ uctívání některých božstev v Japonsku vysvětluje na základě euhemeristické analogie s antickým Římem:

[254] Mussard, Pierre, *The Conformity Between Modern and Ancient Ceremonies*, 52 (můj překlad; kurzíva v originále). Jeho dílo zůstalo populární i v 17. a 18. století. Německý překlad byl publikován 1680 v Curichu a 1695 v Lipsku. Anglický v Londýně v letech 1732, 1745, 1889 a 1889.
[255] Richome, Luis, *L'Idolatrie Huguenot figuree au patron de la vieille payenne*, Lyon 1608 v Gelders, Raf, *Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, 2010, Ghent University 2010 (nepublikovaná disertace).

> „Zrovna tak jako měli Římané, mají i oni [Japonci] některé muže ze starých časů, které uctívají jako bohy“.[256]

Ve stejném duchu hovoří i Viela. Popisuje multiplex Kasuga a představuje si, že starověké pohanské praktiky mohly vypadat podobně, jak tomu byl svědkem zde.

> „Navíc měl [Kasuga] velmi dlouhý dům, ve kterém byly ženy, v určitém smyslu čarodějnice, které na požádání tančili před pagodou. První věc, kterou návštěvníkovi pagody nabídnou je právě tento tanec. Myslel jsem v té chvíli na Báalovy kněze a na jeho chrám, který se nemohl od toho, co jsem viděl mnoho lišit. Toužil jsem mít s sebou druhého Eliáše, aby s nimi naložil tak, jak to udělal s těmi, kdo sloužili Baalovi na Jezabelin příkaz.“[257]

Misionáři nemuseli provádět empirický výzkum. Jejich teoretické ukotvení jim interpretaci výrazně usnadňovalo. Pohanství v antickém světě, soudobém Japonsku i Evropě bylo pro ně *jedním a tím samým fenoménem*!

C. 2. 2 – Církev: modlářství, zkorumpovaná církev a amorální společnost

Japonci byli identifikováni jako pohané a jejich společnosti byly shledány jako vysoce amorální a zkorumpované. Nechme dosvědčit Girama, jezuitského misionáře v Japonsku, jak moc platila první část tvrzení:

> „Město Firoscima [Hirošima] se přímo *utápí v modlářství pod nadvládou nesčetných bonzes* [z japonského *bonzó*, mnich]. Každému je při pohledu jasné, jaký strach a pověrečnost jeho obyvatelé projevují při uctívání modly, která je známá po celém Japonsku, takže musí mít svůj vlastní ostrov na tři míle vzdálený od města Firoscima.“[258]

Pro ilustraci univerzality tohoto konceptu si uveďme příklady i z jiných částí *Orientu*. Misionáři nevnímali žádný zřejmý rozdíl mezi různými asijskými národy a jejich

[256] *Cartas*, 325 v Schurhammer, Georg, *Shin-tō: The Way of the Gods in Japan*, Kurt Schroeder, 1923, 18-19.
[257] Ibid., 63
[258] *Annuae Jap. 1562-1614*, 135 v Schurhammer 1923, 54; kurzíva moje.

„náboženské“ zkušenosti. „Pravda“ byla až příliš zřejmá. Barbosa referuje o králích Malabaru, že jsou „pohané a modláři“.[259] Pires píše, že celá provincie je „plná modlářství, čarodějnictví a dalších pohanských praktik“.[260]

Podle jezuitů se Japonci se oddávali pověrám a praktikovali modlářství pod taktovkou moci a vlivu japonské „církve“ a jejích „kněží“. Zrovna tak jako v Indii a Číně, byla i v Japonsku identifikovaná *ekklésia* a byla jí přisouzena zodpovědnost za šíření negativního vlivu na společnost a náboženství. Tato idea přímého propojení degenerace náboženství a kněží byla Evropanům, ať už reformistům nebo katolíkům, něčím bytostně známým. Obě skupiny sdílely předpoklad, že bůh dal při stvoření světa lidstvu pravé náboženství. Brali také za samozřejmé, že to stejné náboženství podléhalo korupci snahou a vlivem ďábla. Tudíž náboženství, tak jak jej křesťané vnímali, bylo především podnikem církve a kněží (věřící měli pouze jednat podle toho, co jim bylo řečeno) a jeho „pravost“ nebo „korupce“ byla odvozovaná od toho, jak věrni byli původnímu daru. Protestantismus tuto představu nezměnil. Právě naopak; pro protestanty to bylo právě kvůli jejím neřestem, že katolické církev korumpovala pravé náboženství a propadla moci ďábla.[261]

Podle teologického rámce byla tři témata - amorálnost společnosti, korupce náboženství a korupce církve – vzájemně propojená. Asijské společnosti jsou amorální kvůli svému amorálnímu náboženství a jejich náboženství je amorální, protože je v moci amorálních kněží, kteří byli svedeni ďáblem. Francisco Cabral prohlásil v roce 1596 na účet Japonců následující: „Nikdy jsem neviděl národ tak marnivý, chamtivý, vrtkavý a neupřímný jako Japonce … Jsou tomu učeni od dětství. Učí je nevyzpytatelnosti a falešnosti“.[262]

Kdybychom nahradili slovo „Japonci“ kterýmkoliv národem Asie, dostali bychom i popis ostatních zemí tak, jak se objevovaly ve zprávách Evropanů. V Indii to byli bráhmani, kteří byli identifikováni jako kněží „hinduismu“. V Číně a Japonsku to byla kasta *bonzes*.[263] Všichni měli jedno společné. Byli zdrojem špatného stavu svých národů. Vedle identifikování některých japonských praktik jako „náboženských“ (konkrétně pohanských) dostaly některé instituce a jednotlivci štítek s nápisem japonská verze západní církve a jejich aktivity, charakter a společenská funkce byly podle toho interpretovány. Tato kategorie zůstala

[259] Barbosa v Bálagangádhara, *Heathen in His Blindness*, 1994.
[260] Ibid.; Pires v Cortesão, 73.
[261] Gelders, Raf, *Mantras of Anti-Brahmanism*, Economic and Political Weekly, 38/ 43, October 25, 2003 [online], [citováno 2013-11-6], URL: <http://www.epw.in/special-articles/mantras-anti-brahmanism.html>.
[262] Ibid.; Pires in Cortesão, 73
[263] Buddhistický mnich. Z japonského *bonzó* 凡増.

faktoidem v příštích stoletích nekriticky adoptovaným antropologií, etnologií a komparativní religionistikou, a především v 19. století vytvořila v hlavách vědců nemalý zmatek. Nemohli totiž pochopit, jak je možné, že japonští „doktoři teologie“ nemají ponětí o svém vlastním náboženství. K tomu se ale ještě dostaneme.

Pojďme se nyní podívat, jak konkrétně byla západní kategorie „kněží“ vyplněna ve zprávách Jezuitů. Nevím o žádné zprávě, která by je stavěla do dobrého světla. Jejich popis je seznamem invektiv a obvinění z amorálností. V podstatě nebyli pro misionáře nikým jiným než lháři podvádějícími obyčejné lidi a uchylujícími se k obžerství a hromadění bohatství. Následující citace jsem vybral z *Tratado* (traktáty), jejichž autorem je Frois a které jsou seznamem šest set jedenácti způsobů „jakým se Evropané od Japonců lišili“.

> „Naši lidé vstupují do náboženských řádů kvůli pokání a spáse. Bonzes vstupují do řádů, aby unikli práci a žili v zahálce a luxusu. Zavazujeme se k čistotě duše a neposkvrněnosti těla … oni [se zavazují] zcela k pošpinění svých útrob a ke všem hanebným hříchům těla … My nadevše nenávidíme a hnusíme si ďábla. Bonzes jej zbožňují a uctívají, budují mu chrámy a podávají mu veliké obětiny.[264]“

Následující citace je popisem indických bráhmanů z pera Františka Xaverského, který si s předchozím popisem japonských kněží Cabrala a Froise nezadá. Ačkoliv popisují oba dva zcela odlišné skupiny lidí vzdálených od sebe tisíce kilometrů, jejich interpretační pozadí je identické.

> „Jsou [bráhmani] tak perverzní a hříšní, že by takové člověk pohledal … Jsou to lháři a podvodníci až do morku kostí. Jejich hlavní starostí je jak co nejvychytraleji zneužít jednoduchost a ignoranci obyčejných lidí.“[265]

Zrovna tak jako si byli misionáři jistí, že amorální společnost v Japonsku přímo souvisí se stavem japonské církve, nebylo v jejich očích pochyb, proč tomu tak je. Japonští pohané byli přivedeni na scestí, protože uvěřili ve falešné a bludné náboženství.

[264] Gill, Robin, *Topsy Turvy 1585*, Paraverse Press, 2004, 259-288.
[265] Coleridge, Henry, *The Life and Latters of St. Francis Xavier*, London: Burns and Oates 1874, 157-158.

C. 2. 3 – Doktrína: falešné náboženství a bludy

Pojďme se nejprve podívat, jaké bylo Evropské pozadí konceptu *pravdivé* vs. *falešné* náboženství? Již v prvních stoletích existence křesťanství byla tato dichotomie jedním z ústředních témat a římské *religio* se stalo prototypem falešného náboženství. Podle Bálagangádhary šlo o koncept nový. Na jeho pozadí stálo obviňování Židů a křesťanů Římany z toho, že nemají *religio*, tj. nejsou tradicemi a nenáleží jim plnohodnotný status. Židé na to reagovali, tvrdí Bálagangádhara, dvěma způsoby. Za prvé se snažili ukázat, že tradici mají a to značně starobylou. Filón Alexandrijský a řada dalších se snažili prokázat, že židovská tradice je nejenom velmi stará ale dokonce starší než řecká. Za druhé, museli poskytnout pro své starobylé zvyky filosofickou oporu.

> „Je důležité rozeznat novost židovské apologetiky. S různými stupni úspěšnosti se pokoušeli poskytnout teoretické ospravedlnění, proč jim jejich tradice nedovolila „hledat cizí bohy". Nestačilo ukázat, že se Židé drželi starých zvyků, kterých se jim dostalo od Mojžíše. Museli také obhájit to, že jim jejich zděděná praxe zakazovala uctívat rozličná římská božstva."[266]

Apologetika, kterou Židé rozpracovali, aby obhájili nezpochybnitelné a starobylé *traditio* zakazující uctívání jiných božstev se točila kolem ústřední osy, kterou byly jejich texty - především jejich *pravdivost*.[267]

Křesťané stáli před podobným problémem. Museli, zrovna jako Židé, dokázat, že i oni mají *traditio*. Zároveň ale nemohli použít tu samou strategii, protože odmítli Mojžíšův zákon. Obvinění, že „odpadli od božstev svých otců, které zachovává každý národ"[268] museli čelit svým vlastním způsobem. Židé se snažili dokázat, že jejich *traditio* je starší a že jsou této tradici věrni. Křesťané obrátili objekt dokazování. Namísto toho aby ukázali, že jsou věrni původní *praxi*, argumentovali, že jejich *doktríny*[!] jsou starší a tudíž *pravdivé*. Zároveň v procesu ustanovování své starobylosti viděli sebe sama jako někoho, kdo překonal

[266] Bálagangádhara 1994, 45.
[267] Ibid., 48.
[268] Eusebius v Droger, Arthur J., *Homer Or Moses?: Early Christian Interpretations of the History of Culture,* Mohr Siebeck 1989, 175.

judaismus jako jeho naplnění.[269] To vedlo, společně s aplikováním faktoru „pravdivosti“ doktríny, k dalšímu radikálnímu posunu. Z historie křesťanství se stala historie lidstva. Předkřesťanští myslitelé byli zahrnuti do teologického rámce jako *Praeparatio evangelica.*

> „Ačkoliv prokazatelně neměli *traditio* žádného národa, tvrdili křesťané, že jsou *religio*. Za druhé, mající „religio“ všech lidí (rozpor v termínech, jestliže je mé tvrzení o *religio* a *traditio* správné) si křesťané činili nárok na výjimku z nutnosti dodržovat tradice měst, protože všechny byly chybné. Jak toho mohli docílit? Jenom tak, že postavili svoji víru – to znamená svou teologii - proti převládajícím praktikám. Fundamentální posun byl hotový: náboženství bylo postaveno do opozice k tradici.“[270]

Křesťanství postulovalo vztah, který byl podle Bálagangádharovy argumentace v antickém světě nový. Kritikou praxe skrze kritiku víry vystavělo předpoklad, že „[náboženská] praxe vyjadřuje a ztělesňuje [náboženskou] víru“. Pohanství se stalo vyjádřením falešné nebo korumpované víry“[271] a římské náboženství se stalo jeho prototypem. O tom, jak došlo k vytvoření analogie mezi asijským a antickým náboženstvím, jsme si již říkali.

Pojďme se nyní znovu vrátit do Japonska 16. a začátku 17. století. V předchozím textu jsme si ukázali, co stálo za východiskem misionářů, že byli Japonci svedeni ďáblem k praktikování falešného a bludného náboženství. Pokud bychom měli shrnout axiomy jejich paradigmatu (které v Saídovském slova smyslu zamlžily vnímání reality v Japonsku), dostali bychom tři hlavní: a) náboženství je univerzální; b) náboženství je doktrínou, ve které je zasazena praxe - kritika praxe se odehrává na doktrinální úrovni; c) náboženství lidí je primárně ovlivněno působením církve. Není proto překvapením, že hlavním cílem misionářů v pomyslném souboji o japonské duše byl apologetický útok na *bonzes* a jejich doktrínu.

Apologetické disputace s japonskými „teology“ byly postavené na pokusech porazit je na poli *pravda-blud*, zesměšnit je a dokázat, že je jejich učení falešné. Jen tak bylo možné, jak si misionáři představovali, zbavit se největší překážky bránící hladké konverzi laiků.[272]

---

[269] Bálagangádhara, 1994, 50.
[270] Ibid., 51.
[271] Ibid., 93.
[272] „Kdyby nebylo opozice Brahmínů, dávno bychom je byli všechny obrátili k náboženství Ježíše Krista“, říká František Xaverský (Coldrige, Henry, *Life and Letters of St. Francis Xavier*, London: Burns and Oates 1881, 159).

Jednou z taktik byla konverze mocných. Jejich zkušenost z Indie ukázala, že získání společenské elity mělo na následnou konverzi jejich poddaných zásadní vliv. Obzvláště v Japonsku roztříštěném občanskou válkou na změť relativně nezávislých knížectví bylo klíčové získat přízeň mocných šlechticů, a ideálně samotných knížat. Od samého začátku svého působení pracovali jezuité vertikálně. Frois mluví o tomto přístupu jasně:

> „Musíme bojovat, abychom dosáhli a udrželi přízeň králů, princů a pánů, kteří vládnou zemí tak, aby bylo všem zřejmé a aby všichni viděli, jaké lásky, respektu a reputace se hlasatelé Svatých Evangelií těší. Protože bez těchto prostředků bude mezi nimi sklizeno málo nebo žádného ovoce.“[273]

Na rozdíl od Indie, kde se jezuité setkali převážně s nezájmem bráhmanů proti jejich pokusům je pokřtít, v Japonsku přinesly jejich snahy částečný úspěch. Nejenom že se jim podařilo „konvertovat“ několik mocných daimjó[274], jako byli Ótomo Sórin, Arima Harunobu nebo Ómura Sumitada, ale málem našli svého císaře Konstantina. Oda Nobunaga, muž, jehož pragmatismus ho přivedl na pozici nejmocnějšího muže země, shledával strategické partnerství s cizinci potenciálně užitečné. Chtěl využít Jezuity, aby skrze ně dosáhl na evropskou vojenskou technologii palných zbraní. Zároveň v nich nalezl vítaného spojence v boji proti mocným rituálním institucionálním komplexům, tzv. multiplexů[275]. V dlouhodobé perspektivě se ale partnerství s mocnými pány ukázalo jako vysoce nestálé. Naděje, že se podaří konvertovat Odu, se ukázaly jako liché. V období Sengoku (válčících knížectví)[276] bylo mnoho patronů přemoženo jejich protivníky a v řadě případů ztratili jezuité jistou půdu pod nohama téměř přes noc, jak tomu bylo kupříkladu v případě Ótomo Sórina v provincii Bungo.[277]

Strategie postavená na vybudování pevných pozic získáním si mocných pánů byla úspěšná jen částečně. Logickým a nevyhnutelným krokem byl proto přímý útok na zdroje

[273]Frois, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, Asia Major, 1926 v Ellison, Deus Destroyed, 1988, 26.
[274] 大名 doslova „velké jméno“; do češtiny překládaný jako „kníže“ nebo „feudální pán“ vládnoucí provincii.
[275] Grapardův termín. Oda obléhal po jedenáct let komplex Hongandži v Ósace patřící sektě ikkó (jedné ze sekt džódo; tj. sekty čisté země) a nakonec jej nechal spálit. To samé potkalo chrámový komplex Tendai na hoře Hiei. Také sektě šingon hrozil stejný osud.
[276] 戦国時代, sengoku džidai – období válčících knížectví. Periodizace se rozcházejí, ale můžeme říci, že se jedná zhruba o období od konce 15. do konce 16. století.
[277] Elison, George, *Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1988.

amorálnosti a korupce, kterou byli domnělí japonští kněží *bonzes*. Jak jsme si ukázali, byla praxe, v myslích misionářů, neoddělitelně spojená s vírou. Učení japonského modlářství se tudíž stalo hlavním cílem. Následující příklad je příznačný právě tím, že jezuité útočili na rituál, konkrétně jeho funkčnost, ale závěrem a prioritou bylo zpochybnění víry. Cabral ve svém dopise z Cotchinu generálovi řádu datovanému 9. září 1576 referuje o tom, jak potkal skupinu „Cannuxis, kteří jsou druhem ženatých *bonzes*, kteří slouží Camis a kteří jsou z pravidla velkými čarodějníky." Podle Cabrala „tvrdili, že pronášejí magická kouzla a provádějí exorcismus, aby jej [Vizitátora Valignana] posedl ďábel". Cabral využil této příležitosti, aby je vystavil zkoušce a dokázal jim „falešnost jejich náboženství".

> „Abych ukázal všem *vašim stoupencům lživost toho, co tvrdíte*, pokud máte moc nechat ďáblem posednout kohokoliv si zamanete, pak seberte všechno svoje magické umění a zkuste to na mně. Moje podmínka je následující. Pokud se vám to nepodaří i potom, co vynaložíte všechno svoje umění, co máte, potom musíte přiznat, že vše, co jste tvrdili o otci Vizitátorovi, je prázdná nepravda a *vaše náboženství je falešné*."[278]

Apologetický podnik misionářů měl v některých případech před-fázi. Řada japonských sekt poskytovala lákavou analogii s křesťanskou teologií, což přimělo jezuity k domněnce, že nalezli společnou půdu jako východisko k případnému konvertování japonských *bonzes*. Nutno říct, že tato očekávání se ukázala jako lichá. Poté, co se misionáři pustili do disputací, ukázalo se (a to platilo v celé Východní Asii), že zjevné podobnosti přinášejí znepokojivé implikace. V Indii podezřívali misionáři bráhmany, že ve skutečnosti znají a drží doktrínu, která jim nakazovala uctívat jednoho stvořitele[279], zatímco současně systematicky lžou laikům, aby od nich dostávali peníze a další dary.[280] Ve stejném duchu byli i japonští *bonzes* podezříváni, že mají alespoň nějaké vědomosti o křesťanství. Xaverského počáteční porozumění japonské „teologii" postavené na informacích získaných od Paula de Santa Fe (japonský konvertita původním jménem Andžiró, který jezuitům tlumočil) bylo takové, že v samotném srdci uctívání *bonzes* je kosmologický princip *sui generis* a že *de nychy* (Dainiči) je ekvivalentem latinského *Deus*. V disputacích, jak se zdálo, byla alespoň částečná shoda. To

[278] Eglauer, Anton, *Die Missionsgeschichte Spaterer Zeiten*, 201-203, Augsburg: Nicolaus Doll 1794; kurzíva moje.
[279] „Jedním z těchto tajemství bylo, že existuje jen jeden Bůh, Stvořitel a Pán nebes a země, kterého mají lidé uctívat, protože modly jsou zkrátka obrazem ďábla. Bráhmani mají jisté posvátné knihy, které obsahují, jak říkají, boží zákony". (Coldrige, *Life and Letters*, 1881, 161).
[280] Coleridge, *The Life and Latters of St. Francis Xavier*, Burns and Oates, 1874, 161.

se ale změnilo ve chvíli, kdy byl Xaverský veřejně zesměšněn poté, co se ve snaze zjistit, jak moc toho Japonci vědí o dalších teologických bodech, dotazoval na téma svaté trojice.

> „Poté, co nás [bonzes] vyslechli, zdálo se, že ačkoliv se lišíme ve slovech, jazyce a oblečení, je jádro jejich učení stejné s tím, které otec kázal. … Otec mistr Francisco reagoval, jak mu to jen jazykový um dovolil, na spokojenost a radost bonzes s tímto Dainiči a rozmlouvaje s bonzes se jich dotázal na tajemství Svaté Trojice a to, jak byla svatá osoba z Trojice inkarnována, stala se člověkem a zemřela na kříži, aby spasila lidstvo. Bonzes o tom neměli ani potuchu a jsouce daleko od toho tomu uvěřiti, myslili, že jde o povídačky a jiní se tomu smáli, když otce slyšeli.“[281]

Pro boj s falešnou doktrínou se ukázalo jako nezbytné shromáždit dostatek informací o učení jednotlivých sekt, které by pak bylo možné užít jako munici pro agresivnější politiku přímého výpadu proti japonským *bonzes*. V souladu se strategií Tomáše Akvinského byl i pro Františka Xaverského a ostatní misionáře monoteismus racionální doktrínou spíše než něčím spoléhajícím na víru. Z disputací je zřejmá strategie ukázat nadřazenost křesťanské teologie na základě racionality s implicitním přesvědčením, že jen ona má potenci odpovědět na všechny otázky. Když se jezuité dozvěděli, že „Xaca“ a „Amida“ žili po stovky let, nebo že se znovuzrodili, začali argumentovat, že nebylo možné, aby byli „moudrými muži z dávnověku ale čistým výtvorem ďábla.“[282] Pojďme se ale podívat na domnělé *bludy* japonských modlářských sekt systematičtěji.

Přišli jsme ukázati jim jejich bludy…

Apologetika misionářů sdílela několik hlavních témat, neboli *bludů*, jak byla označována. Nejčastější z nich byla skupina následujících šesti: a) uctívání stvořeného; b) uctívání skutečných historických osob; c) pozornost zaměřená na světský profit; d) malé nebo žádné znalosti o stvoření světa; e) uctívání nebeských objektů.

[281] Rubiés, Joan-Paul, „Real and Imanigary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 2012: 447-449, 465.
[282] Xaverský, František *Epistolae,* 2:263 v Rubiés, Joan-Pau, „Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55: 469-470, 2012.

O prvním *bludu* jsme se již zmiňovali výše a dále v práci bude následovat doplnění, takže pouze krátké doplnění. Uctívání kami a také jakákoliv praxe spojená s tímto modlářstvím byla považovaná jako závažný blud a každému dobrému křesťanu muselo být jasné, že pohany čeká boží trest. Pakliže se ovšem nenechají konvertovat a neučiní pokání. Frois poskytuje explicitní vyjádření této představy. Ve svém dopise generálovi řádu z 13. února 1583 zmiňuje pověru, které se údajně Nobunaga Oda oddával:

> „Když cestoval skrz Meaco [Mijako], navštívil další Modlu pojmenovanou Atanghu [Atago] tři míle za městem, aby vyjádřil vděčnost za vítězství. Přinesl mu, krom dalších věcí, obětní dary v ceně 2500 korun[283]. Krom toho se oddával dalším pověrám, mezi nimiž bylo i to, že se svlékl a myl sněhem v zimním období. Za tyto ďábelské činy se mu nicméně dostalo brzy odplaty. [Byl brzy nato zabit.]“[284]

Pojďme se nyní přesunout k dalším bodům. *Sumario de los herrores* z roku 1557 překládá zprávu o Japoncích jako o pohanech, kteří se modlí ke skutečným lidem. Alespoň tak byla vnímána v teorii misionářů „Camy“. Ta, podle nich, nebyla žádnými nadpřirozenými entitami, ale lidskými bytostmi, které někdy v historii existovaly a které byly nakonec zbožštěny. Zrovna tak jako tomu bylo, dodávají jedním dechem v předkřesťanském Římě. Při apologetických disputacích byla tato teorie v některých případech navíc samotnými Japonci, alespoň v rámci toho jak jim byli misionáři schopni porozumět, potvrzena. *Sumario* o tom hovoří následovně:

> „V první řadě se modlí k dvaceti božstvům, které nazývají Camis. Přiznávají, že byli skutečnými lidmi ze starých časů, a ještě k tomu obyvateli tohoto království. Podle toho co říkají, to oni začali budovat první města a vesnice v této zemi, a díky tomu se Japonsku říká země Camis‘“.[285]

[283] V orig. „crowns“.
[284] Eglauer, *Die Missionsgeschichte: Briefe aus Japan* 1798, 188; kurzíva moje.
[285] *Sumario de los herrores q tienen los gentiles de la yindia de Japon y de las gentilidades y setas en q proncipal mente confian*; v Schurhammer 1923, 165.

V dopise z 6. října 1571 věnovaném benediktýnům v Avis píše Viela o chrámech poblíž Mijako, že „zbývající chrámy jsou, na mou věru, zasvěcené ďáblu, nicméně ale, zrovna tak jako měli Římané, i oni mají nějaké muže z dávných časů, které považují za bohy.“[286]

Další z bludů, které Japoncům misionáři vytýkali, byl fakt, že neměli žádnou nebo jen chabou znalost o stvoření světa. František Xaverský píše v dopise z roku 1552, že nenašel žádné mýty o stvoření a že „japonské sekty v tomto ohledu mlčí“.[287] Jiní jako Vilela nebo Valignano o mýtech hovoří. Pokud už byl nějaký případ v mytologii nalezen, byl misionáři označován jako „povrchní“, „nepravdivý“ nebo „směšný“. Nejenom že při dotázání poskytovali japonští pohané rozdílné příběhy, ale jejich mýty také nesahaly dostatečně hluboko do historie, aby mohly být alespoň residuem „skutečnosti“. Měli také pouze vágní povědomí o detailech a nebyli schopni o nich hovořit. Krom toho se za to, k údivu misionářů, ani nestyděli. Z dopisů a disputací je zřejmé, že japonské příběhy identifikované jako mytologie byly považovány za „holé nesmysly“ a z rétoriky misionářů je cítit jasný pocit nadřazenosti. Vizitátor Valignano píše:

> „Camis jsou stará japonská božstva. Všeobecně řečeno byli králi, jiní proslavení mužové, kteří v Japonsku žili. O těchto božstvech si vyprávějí *neuvěřitelné, obscénní a směšné historky, jaké jsou pohanským bohům vždy připisovány*.“[288]

Mýty o stvoření světa, které misionáři „objevili“, měly obecně dvě verze. První byla ta z *Kiki*[289], ale v několika různých variantách. V této verzi byl svět původně amorfní a tvořený z látky připomínající bahno. Poté pár božstev, „*Yanamin* a *Yanagui“* (nebo také „*Yzanami* a *Yzanagi“*)[290], bodli do bahna hůl, trojzubec nebo lžíci a z kousku jílu, který vytáhli, byl vytvořen ostrov. Druhá verze shledávala původ všeho ve velkém vejci, ze kterého po rozloupnutí vznikl svět. Lehčí bílek se proměnil v nebesa, z hustšího žloutku se stala země. Ani není nutné dodávat, že obě verze byly stejným způsobem misionáři zesměšňovány.

Další věcí, která musela být vykořeněna, byla víra v moc nebeských objektů. To se týkalo především kultu uctívání Slunce a Měsíce. Z řady zdrojů je patrné, že tato praxe patřila z perspektivy biblického rámce mezi ty nejzavrženíhodnější. Byla zmiňována jako jeden

[286] Ayres, *Pinto e o Japão* 1906 v Schurhammer 1923, 30.
[287] *Monumenta Xaveriana*, Matriti 1900, 27.
[288] *Monumenta Xaveriana*, Matriti 1900, 112; kurzíva moje.
[289] Ustálená zkratka pro *Kodžiki* a *Nihon šoki*.
[290] Izanami a Izanagi.

z nejtěžších bludů a byla také přímo spojená s uctíváním ďábla. *Summary* říká, že „většina Japonců považuje Slunce a Měsíc za živé bytosti a za nejpřednější Camis, které existují".

Posuďme tuto spíše informativní zprávu s následující pasáží o téměř sto let mladší z pera Kaempfera, který nebyl misionářem a kterého lze jen stěží obviňovat z apriorního boje o „pravdivé náboženství". Ve své *History of Japan* (vydané 1727) informuje: „V roce 1622 mluví misionáři o sektě zvané Daigan, která *uctívala Slunce a Měsíc jako Kami*."[291] Také se nezapomněl zmínit o tom, že takovéto praxe lze nalézt po celém Japonsku. Říká, že „v Japonsku lze stěží najít město nebo vesnici, které by neměly jeden nebo více chrámů slunce".[292] Na jiném místě podává informaci o tom, že Japonci „[s]kládají přísahu málo a když už, tak se *odvolávají na Slunce*[293]. Nevzývají žádné modly ve formě zvířat. … Mnozí *uctívají Slunce, jiní Měsíc*."[294]

Doposud jsme mluvili o japonské církvi, jejím korumpovaném kněžstvu a bludných doktrínách. V logice křesťanské teologie bylo výše zmíněné u falešného náboženství logicky propojené s dalším výrazným konceptem – osobou ďábla. Byl to on, který svedl pohanské kněžstvo na scestí a jehož Japonci uctívají.

C. 2. 4 – „Quoniam omnes dii gentium daemonia"[295]

Modlářství bylo uctíváním „stvořeného", ergo přímo spojené s ďáblem a jeho konáním. Jím, pokud si vypůjčíme slova Bálagangádhary, byli „pohané uvedeni v omyl a svedeni k tomu, aby přijali falešnou víru za pravou. Ďábel a jeho nohsledi zlákali lidi k uctívání falešných božstev, hlavně jeho samého." [296] Japonští pohané nemohli, v očích Evropanů, dělat nic jiného než se oddávat modlářství a následně zbožňovat ďábla nebo jeho pomocníky ve formě

[291] Kaempfer, 1904, 36; kurzíva moje.
[292] Ibid., 37; kurzíva moje.
[293] Zřejmě má na mysli takzvané *kišómon* 起請文, přísahy, kdy se člověk zavázal přísahou, jejímž porušením by na sebe sám vědomě přivolal trest některého z božstev v přísaze zmíněné. Jedním z božstev hojně se v *kišómon* objevujících byla vedle např. Taišaku 帝釈(Indra) nebo *Bonten* 梵天(Brahma) byla i Tenšókódaidžin 天照皇大神, což je jiné označení pro *Amaterasu* 天照, božstvo slunce. Více informací v Sató, Hiró, *Wrathful Deities and Saving Deities* v Teeuwen & Rambelli (Eds.), *Buddhas nad Kami in Japan: Honji Suijaku as a combinatory paradigm*, London: Routledge 2003.
[294] Ibid., 38; kurzíva moje.
[295] "Božstva pohanů jsou všechna ďáblové". (*Life and Letters of St. Francis Xavier*, Coldrige 1881).
[296] Bálagangádhara, 1994, 60.

nebeských objektů nebo zvířat. Zrovna tak, jak to mu bylo i jinde v Asii.[297] Nejdříve se pojďme podívat na první případ. Poté si ukážeme, jak byl tento koncept spojený s dalšími objekty uctívání. Z dopisů, jako byl například ten, jehož autorem je Origantino, se dozvídáme, že japonští pohané uctívali přímo ďábla v jeho pravé a čisté podobě. V dopise datovaném 6. Října 1577 píše:

> „Tři míle od Mijako je na hoře chrám. Je zasvěcený výslovně ďáblu, *kterého Japonci mají v úctě, a ke kterému se modlí* především, aby prokleli své nepřátele a přinesli na ně trest.“[298]

Vizitátor Valignano referuje daleko podrobněji o tom samém. Ve svém dopise ze 17. srpna 1561 píše:

> „Ďábel má značně velké chrámy poblíž Mijako. Už jen tím, jak jsou umístěné, se holedbá svou pýchou, protože je pravidlem, že jsou postavené na velmi vysokých horách, kde je ve své pravé podobě uctívaný, kde ho nazývají jeho pravým jménem, a kde se jim pravidelně zjevuje. Obzvláště je uctívaný na velmi vysoké hoře blízko tohoto města, kde bylo kdysi prý 7000 chrámů. … Ďábel se jim všem zjevuje ve snech a přesvědčuje je, že v jeho uctívání spočívá jejich spása a, ukážou-li se vlažnými, povede se jim špatně v hodinách nouze. … Je tudíž chován ve velkém strachu, uctívají jej a prosí o pomoc“.[299]

Tyto dvě pasáže poskytují obrázek o tom, že katolickým misionářům musely připadat praxe v chrámových komplexech poblíž hlavního města jako uctívání samotného pána pekla. K celkovému dojmu přispěl i charakter božstev místních kultů. Byli totiž dost pravděpodobně svědky mimo jiné i kultu věnovanému božstvu *Kagucuči* (jinak také *Ho musubi no kami* nebo *Atago gongen*) – kami ohně na hoře Atago poblíž Kjóto. Toto kami bylo ve starém Japonsku značně obávané, protože bylo považované za zdroj a původce požárů (nebo také jejich účinné prevence). Podle *Engišiki* (*Procedury éry Engi*, dokončené 927) byly rituály vůči *Kagucuči*, neboli *Hi šizume no macuri*[300] organizované na císařském dvoře dvakrát do roka.

---

[297] Ibid.
[298] *Cartas*, 398 v Schurhammer 1923, 31; zvýraznění moje.
[299] Ibid., 28-29.
[300] 火鎮祭 Festival/rituál usmíření ohně. Tento rituál prováděl klan Urabe vždy šestého a dvanáctého měsíce ve čtyřech rozích palace jako prevenci proti pořárům. Philippi, Donald, *Norito: A Treanslation of the Ancient*

V tomto případě byla představa explicitního vzývání samotného ďábla jasná. Co na první pohled jasné není, je, jestli byla takto vnímána všechna *kami*. Pokud ovšem vezmeme v potaz výše zmíněné paradigma a existenci několika pasáží, které tomu nasvědčují, je tento předpoklad pravděpodobný. Jedna z těchto zmínek je datovaná 20. února 1565 a jejím autorem je Frois. Druhá se objevuje v dopise z roku 1606 napsaném Giramem. Z prvního dopisu se dozvídáme o chrámu situovaném ve městě Nara, kde je uctívaný „démon zvaný Casuga“[301]. Druhý implicitně tvrdí, že *Amaterasu* 天照 (jinak také nazývána *Tendžódaidžin* 天上大神) je sám ďábel. Giram vypráví o pohanovi, který byl ochotný nechat se konvertovat ke křesťanství. Vymiňoval si nicméně podmínku, aby mu bylo dovoleno pokračovat v uctívání svého původního božstva.

> „Vyhrazoval si podmínku, že bude moci pokračovat ve své oddanosti k Tenzo Daisin Cami, božstvu jehož modlitby jsou na každém rtu v království Ixu [provincie Isu], a od kterého se mu dostalo mnohých znamení přízně. Tato podmínka byla zavrhnuta, protože *nikdo nemůže sloužit zároveň Bohu a Ďáblu.* Teprve potom, co pochopil tuto lekci, mu bylo povoleno podstoupit křest.“[302]

Z výše zmíněného je zřejmé, že alespoň tři božstva byla vnímána jako samotný ďábel. Lze ale předpokládat, zvlášť vezmeme-li v potaz biblický rámec, že japonské modlářství mělo toto označení všeobecně. Jako podpůrný důkaz poslouží citace z Kaempferova pozorování o sto let mladšího. Mluví o již zmíněné sektě Daigan, která měla, podle něj, „*přímý vztah s ďáblem* a činila zázraky pod jeho vlivem“.[303]

Obrázek bude téměř kompletní, když si povíme o tom, jak byla nazírána zvířata patřící tak či onak k svatyním. Ve zprávách misionářů lze nalézt velmi jasné a explicitní příklady týkající se jelínků chovaných na ostrově Icukušima v samé blízkosti města Hirošima. Nedomnívám se, že bude velkým překvapením fakt, že v těchto zvířatech nespatřovali nikoho jiného než služebníky samotného ďábla. Referuje v nich ve svých zprávách celá řada

---

Japanese Ritual Prayers, Princeton: Princeton University Press 1990, 8, 51, 30; Nakamura, Hadžime, *A Comparative History of Ideas*, Delhi: Motilal Banarsidass 1998, 30.

[301] Nejpravděpodobněji se jedná o *Ame no kojane* 天児屋命 ze svatyně Kasuga 春日. Pro další detaily viz Grapard, *The Protocol of the Gods*.

[302] Pasio, *Relaio Historica 1603-1606*, Moguntiae 1610, 247 v Schurhammer 1923: 41; zvýraznění moje.

[303] Kaempfer, 1904, 36; kurzíva moje.

pozorovatelů. Například Viela se pouští do detailnějšího popisu jelínků a spekuluje o tom, proč jsou tak přísně chráněni:

> „Nechává se [ďábel] uctívat také v podobě jelínků. Existuje ostrov, který je nazývaný ostrovem jelínků a tam je uctívaný. A aby přiměl lidi v jeho kult věřit, dopouští nemoci a strádání na ty, kteří by jelínka zabili. Proto v něho věří a uctívají ho ve formě jelínků.“[304]

Takovýchto popisů a interpretací je celá řada. Dozvídáme se, že Japonci uctívali stejným způsobem i další zvířata jako ryby, lišky atd. Poslechněme si znovu Vielu, co o tom říká:

> „[Japonci] Mají tolik směšných objektů uctívání, protože do této jámy lvové je ďábel dovedl. Jsou tací, kteří se modlí k liškám, jiní k hadům, kravám, jelenům, kmenům stromů nebo kamenům. Větší zaslepenost nemůže být.“[305]

Další příklady nejsou nutné. Japonci v očích misionářů věřili a vzývali ďábla nejenom v podobě božstev, ale i v nebeských objektech jako Slunce a Měsíc a zrovna tak i v podobě zvířat. Z výše zmíněného lze bezpečně dedukovat, že předporozumění postavené na biblické „pravdě“ nedalo misionářům a jiným představitelům Západu jinou možnost, než vidět očekávané. Také imaginární fakta v Asii pozorovaná do jejich paradigmatu nejenom zapadala, ale také jej potvrzovala.

C. 2. 5 – Přikázání japonského pohanství

Pojďme se nyní soustředit na další položku ze seznamu bludů, ze kterých byli japonští pohané obviňováni – náboženství jako zdroji morálky. I v tomto případě Evropané „objevili“, co hledali, a v tom smyslu, že je jejich konceptuální rámec přiměl vnímat jistá specifická data jako primární a interpretovat je jako vzájemně propojená a na sobě závislá. Pokud bychom měli v krátkosti shrnout, s jakou představou morálky přicházeli misionáři do Asie a proč cítili takovou potřebu spojovat ji s náboženstvím, dostaneme následující obrázek.

[304] Ibid., 58.
[305] *Cartas, 58* v Schurhammer 1923, 58.

Zaprvé, křesťanství postulovalo specifický vztah mezi konáním a náboženským přesvědčením. Teologie stanovila přímé a pevné spojení mezi morálkou a bohem – člověk nemohl být považovaný za morálního, pokud se neřídil jeho zákony. Tato představa byla povýšena na náboženské dogma. To znamenalo také to, že pouze praví křesťané mohli konat dokonale morálně. Z toho také vyplývalo, že ostatní, kteří nenásledovali pravé náboženství, byli v moci falešného boha (tzn. ďábla) nebo jeho služebníků a, i když toužili po tom být dobrými, byli podváděni a přinuceni chovat se amorálně. Jak říká Assmann, „bezpráví, pokřivená morálka a obscénnost se staly atributy pohanství.“[306]

Zadruhé, teologie předpokládala, že náboženství bylo božím darem lidstvu. Logicky tedy musí existovat nějaké stopy po morálce v pohanských náboženstvích, a to i přes to, že jsou korumpovaná a bludná. Jinými slovy, nebylo myslitelné, aby dříve nebo později nebyl objeven nějaký druh etických nařízení. Výsledky na sebe nedaly dlouho čekat. Misionáři „objevili“ hned dva[307] explicitní seznamy „přikázání“.

Důsledkem bylo, že teologická východiska dala vzniku ilusorním disputacím, které následně žily svým vlastním životem v západní literatuře. Zdroje morálky zůstaly důležitým tématem až do 19. a začátku 20. století[308]. Prozatím ale zkoumáme zdroje morálky, které jsou explicitně teologické a v očekávání jistého druhu – bludné.

V předchozím textu jsem se již věnoval předpokládanému spojení mezi církví, společností a morálkou. V této sekci budeme věnovat poslednímu zbývajícímu aspektu této problematiky, kterým jsou morální „přikázání“ – v představách misionářů vnímaných jako residuum původního babylonského monoteismu.

Xaverský si vyložil *gokai* (五戒 pět zákazů/nabádání; Pañca-sīlāni v Páli) jako ekvivalent křesťanského desatera. Tato „přikázání“ japonských *bonzes* byla interpretována jako nástroj, skrze který zneužívali korumpovaní „kněží“, aby oklamali lajky a přinutili je do nerovného obchodu. *Bonzes*, údajně, měli za „lajky přikázání dodržovat za podmínky, že je lidé budou živit a budou je ctít“.[309] Pro Xaviera bylo na seznamu těchto pět položek: „Tento Xaqua [Šaka, historický Buddha Šákjamuni] učil, že je jen jeden Bůh, Stvořitel všech věcí; a napomínal své následovníky, aby přijali pět přikázání: 1. nezabít; 2. nekrást; 3. nedopouštět

[306] Assmann, Jan, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010, 52.
[307] Pokud je mi známo.
[308] Pro výrazné příklady viz Lowell 1894, Griffis 1895, Gulick 1903, Terry 1910.
[309] Henry Coldrige, *Life and Letters of St. Francis Xavier*, London: Burns and Oates 1881, 220.

se smilstva; 4. nenechat se ovládat vášněmi pro věci, kterým nelze pomoci; 5. odpouštět křivdy“.[310]

Sumario identifikuje a vypočítává následujících pět přikázání. Misionáři si byli jistí, jak už jsem dostatečně prokázal výše, jejich ďábelským původem. „Nebyla [přikázání] jim zanechána Camis, ale byla bonzes ve spánku zjevena ďáblem v podobě Camis a následně sepsána.[311] (…)

1) Nejíst žádné hovězí, zvěřinu nebo vepřové, obzvláště když se je [kami] chystají uctívat.
2) Žena se nesmí objevit před Cami v době svých nečistých dnů; nesmí ani spát a jíst se svým manželem, ani nesmí být pokrmy jí určené připravovány na stejném ohništi, na jaké jsou připravovány jídlo pro jejího manžela a ostatní členy domácnosti. Musí jíst a spát samotná v odděleném domě, dokud není zase čistá. To jsou příkazy jim určené, protože nečisté dny jsou považovány za veliké pošpinění a jako největší urážka Cami.
3) Když žena porodí dítě, stejné věci jsou ji zapovězené jako po dny nečistoty.
4) Když něčí otec, syn nebo některý z blízkých příbuzných zemře, musí dotyčný zůstat [osamocený] a je mu zakázáno objevit se po dobu 40 dnů před Cami nebo před králem či pánem, kterému slouží.
5) Když jim někdo ukřivdí nebo si přeje jim ukřivdit, pak jdou ke Cami a prosí je, aby usmrtili ty, jež jsou původci toho provinění, nebo aby je potrestaly.“[312]

Oba příklady jsou problematické tím, jak jsou zasazeny do kontextu. Druhý příklad je ovšem specifický i tím, že poskytuje skvělý příklad toho, jak byly fenomény interpretovány a dávány do kontextu nezávisle na tom, zda tyto interpretace byly srozumitelné samotným Japoncům. Nejenom že byly výše zmíněné body nazírány jako „přikázání“ – která mají v křesťanské teologii specifický význam -, ale byla také uměle sestavena se vzájemně nesouvisejících rituálních pravidel a praxí. První čtyři jsou vlastně rituálními omezeními spojenými s konceptem *kegare* 穢, neboli rituální nečistotou praktikovanými jakoukoliv institucí, ať už to byly multiplexy, císařský dvůr nebo domácnosti rodů. Tato omezení byla obecně nazývána *imi* 忌nebo *monoimi* 物忌 a jsou většinou badatelů překládaná jako „tabu“. Rituální čistota

[310] Ibid., 211; Je zřejmé na první pohled, že se Xaverského seznam liší od běžného *gokai:* 1) 不殺生戒 fuseššókai, Nezabíjet živé bytosti; 2) 不偸盗戒 fučútókai, Nekrást; 3) 不邪淫戒 fudžainkai, Nedopouštět se nevhodného sexuálního chování; 4) 不妄語戒 fumógokai, Neříkat lži; 5) 不飲酒戒 fuondžukai, Nepít alkohol.
[311] V Schurhammer 1923, 164-165.
[312] V Schurhammer 1923, 165.

byla (a stále je, i když do určité míry nevědomě) v Japonsku esenciálním tématem a byla nutností pro jakýkoliv důležitý rituál nebo stavbu. Tento koncept dokonce vedl až k izolaci celé skupiny lidí, u kterých se věřilo, že jsou původci a nositeli rituální nečistoty[313]. Koncept *kegare* prošel v historii změnami, ale domnívám se, že pro náš účel je bezpečné redukovat jej na věci týkajících se krve, zabíjení, nemocí a v důsledku i jezení masa, menstruace a porodů.[314]

Páté „přikázání" se v seznamu objevuje poněkud překvapivě a nejsou mi zcela jasné motivace jeho zařazení. Nápadně připomíná rituál zvaný *uši no toki mairi* 牛の時参り („návštěva svatyně v hodině krávy"). Tento rituál spočíval v tom, že, pokud měl někdo nepřátele, přišel do svatyně mezi jednou a třetí hodinou ranní, v hodině „krávy" podle čínského horoskopu, přibil na *šinboku* 神木 (strom kami[315]) slaměnou figurku a poprosil kami, aby dotyčnému nepříteli způsobilo újmu. Problémem je, že tento rituál se vyvinul do široce rozšířené praxe až v období Edo (1603-1867), takže se nepřekrývá s dobou, kdy bylo *Sumario* sepsáno (1557). V tomto ohledu je zřejmě nutné zapátrat, zda a jak přišli misionáři do kontaktu s praxí *jamabuši* (horských asketů a kouzelníků) a jejich rituálním repertoárem, který byl, podle Nelsona, rituálu *uši no toki mairi* inspirací.[316]

Každopádně druhý ze seznamů lze považovat za první případ explicitního ustanovení kategorie „etická přikázání" patřící jedné z modlářských sekt později identifikované jako šintó.

Shrnutí a otázky

Minimálně ve fázi, kterou jsem nazval explicitně teologickou, se Bálagangádharova hypotéza potvrdila bezezbytku. Pozorování byla zásadním způsobem ovlivněna teorií. Misionáři aplikovaná křesťanská teologie společně se soudobými evropskými tématy vytvořily z Japonska téměř dokonalou variantu Evropy. Očekávaný a obávaný fakt, že Asie je zalidněná pohany oddávajícími se modlářství, byl „potvrzený". Byla identifikována církev, která je na

[313] Nagahara, Keidži, „The Medieval Origins of the Eta-Hinin", *Journal of Japanese Studies*, 5/2, 1979.
[314] Hall, John Whitney, *The Cambridge History of Japan* vol. I, Cambridge: Cambridge University Press 1993; Grapard 1992; Bowring, *The Religious Traditions of Japan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
[315] Jsem si vědomý toho, že můj překlad je vzdálený běžnému překladu. Má motivace je vyhnout se termínu „posvátný" z toho důvodu, že nevidím jako vhodné užívat meta-jazyk křesťanské teologie k popisu konceptů mimo křesťanství.
[316] Nelson, John, „Freedom of Expression: The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine", *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1-2: 117-153, 1996, 143.

popud ďábla a jeho služebníků učila falešnou doktrínu. V rámci apologetického boje s japonskými kněžími byly identifikovány bludy jejich doktríny. Kněží byli také identifikováni jako zdroj amorálnosti modlářské společnosti. V neposlední řadě byla identifikována nebo vykonstruována „morální přikázání“. Seznam byl doplněný fakty jako že japonští pohané znají některé koncepty křesťanské teologie, např. nesmrtelnosti a čistoty duše nebo nejvyšší bytosti.

Myšlenka kulturně pokřiveného pozorování je stěží překvapivá a mým záměrem není obviňovat misionáře z doby před čtyřmi sty lety z intelektuálního a konceptuálně-kognitivního omezení. Jejich příspěvek je však možné odložit stranou jako bezpředmětný pouze v případě, že jejich závěry neměly vliv na pozdější konceptualizaci japonských náboženství. Bylo tomu však skutečně tak? *Byly vědomosti o japonských náboženstvích v pozdějších stoletích revidovány a získávány na křesťanské teologii neutrálně*? Podařilo se osvícenství a jeho učencům zbavit kategorií a konceptů dané teologickými předpoklady? Tyto otázky si budeme klást v následujících kapitolách.

D – TEOLOGIE V HÁVU ANTROPOLOGIE

Neodporuje zdravému rozumu a přirozenosti věcí domnívat se, že jsou Japonci potomky prvních obyvatel Babylonu, a že japonský jazyk je jedním z těch, které svaté knihy zmiňují a které vševědoucí prozřetelnost uznala za vhodné vlít do myslí domýšlivých stavitelů babylonské věže jako trest.
ENGELBERT KAEMPFER, HISTORY OF JAPAN, 1727

D. 1. – ENGELBERT KAEMPFER: TŘI JAPONSKÁ NÁBOŽENSTVÍ

Jedním z nejdůležitějších zdrojů informací o Asii a Japonsku pro osvícenské myslitele a komparativní teology byla práce Engelberta Kaempfera. Kaempfer (1651-1716) byl německý přírodovědec, lékař a cestovatel. Na svých cestách navštívil mezi roky 1683 a 1693 řadu asijských zemí jako Rusko, Persii, Indii, Siam a Japonsko. První z jeho prací byla *Amoenitatum Exoticarum* publikovaná roku 1712. Tato kniha byla významná svými lékařskými pozorováními a také tím, že byla prvním rozsáhlým popisem japonské flóry. Po Kaempferově smrti odkoupil jeho dosud nepublikované manuskripty Sir Hans Sloane. Ten je převezl do Anglie, kde byly přeloženy jeho knihovníkem Johnem Gasparem Scheuchzerem. Z původního manuskriptu *Heutiges Japan* přeložil Scheuchzer *History of Japan* vydané posmrtně v Londýně v roce 1727. Dílo se stalo téměř okamžitě jedním z hlavních zdrojů západních vědomostí o Asii.[317]

Data, která Kaempfer sesbíral, byla oceněna širokým okruhem čtenářů, především těmi, kteří nechtěli spoléhat pouze na katolické zdroje. Osvícenští myslitelé byli zaměstnáni tématy jako náboženství, přirozeností člověka, povahou státní moci a politiky a také povahou a směřováním lidské historie. Kaempferovo dílo bylo učenci velmi vítáno, protože sloužilo jako zdroj nesmírně cenného komparativního materiálu. Ve všech výše zmíněných okruzích nově se formujícího vědeckého (tzn. v ideálu neteologického) bádání byla Kaempferova „antropologická“ data interpretována a usazována do kontextu současných teorií o náboženství a člověku a plnila stránky mnoha slovníků a encyklopedií. Z jeho prací čerpal

[317] Bodart-Bailey, Beatrice, *Kaempfer's Japan: Tokugawa Culture Observed,* Honolulu: Universtiy of Hawai's Press 1998.

například Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Brückner, von Haller, Bayle, Diderot[318], Charlevoix, Kant, Castilhon nebo Herder.[319]

Kaempferův hlavní příspěvek ke konceptualizaci (nebo lépe řečeno ke konstrukci) japonských náboženských tradic lze rozdělit do dvou částí. Zaprvé, jako první identifikoval šintó, buddhismus a konfucianismus jako *individuální náboženské systémy*! Také pokračoval, stále v teologickém duchu, naplňováním kategorií jednotlivých systémů přesně podle mustru, který poskytovalo křesťanství včetně vytvoření „doktríny" šintó.

Toto je jeho seznam náboženství údajně přítomných v Japonsku, které podává v knize třetí, kapitole první nazvané *The State of Religion in JAPAN*.

> *„1. Sintos*, Staré Náboženství, neboli uctívání model, Japonců.
> *2.Budsdo*[320], uctívání cizích model, které byly přineseny do *Japonska*, ze *Siamského* království a *Čínského* císařství.
> 3. *Siuto*[321], Doktrína jejich Moralistů a Filosofů.
> 4.*Deivus,* neboli *Kiristando*, je cesta Boží a Kristova, čímž se rozumí Křesťanské Náboženství." [322]

Čím se vzdálil od původní typologie misionářů? Pro ně, jak jsme si říkali, spadaly jednotlivé sekty do jednotné kategorie pohanství přesně podle jejich typologických potřeb a strategií. Kaempfer měl již k dispozici teorii, podle které nebylo *Sintos*, *Budsdo* i konfucianismus v původu stejné. Demarkační linie spočívala v rozdílu mezi původním babylonským monoteismem a egyptským modlářstvím (nebo také „východním pohanstvím"). Vyznavači šintó, stejně tak jako ostatní babylonské národy, „uctívali posvátnou Omnipotenci vzýváním Slunce a dalších svítících těles nebeské klenby, přesně podle zvyku Chaldejců." [323] Buddhismus nebyl naopak ničím jiným než pohanským náboženstvím Egypta.[324]

---

[318] Diderot doslova okopíroval Kaempferovy myšlenky týkající se původu a povahy buddhismu (Diderot, Denis, *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des science, des artes et des métiers*, Paris 1751).
[319] App, Urs, *Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, 2012.
[320] Bucudó 仏道, „cesta buddhy/ů".
[321] Pravděpodobně chyba ve výslovnosti *džudó* 儒道, termín označující konfucianismus.
[322] Kaempfer, 1727, 203-204; kurzíva a velká písmena v originále.
[323] Kaempfer, 1727, vol. I., 37.
[324] Ve stejném duchu rozpracovávali svoje pekulace o individuálních tradicích v Asii i autoři jako Ricci (Čína) nebo Kircher (Indie). Ricci rozdělil vývoj náboženství v Číně na raný monoteismus, pozdější tři náboženství (buddhismus, taoismus a konfucianismus), a „nevyslovitelnou korupci" (Barrett, T. H., „Chinese Religion in English Guise", *Modern Asian Studies* 39/3: 509-533, 2005).

Šintó

Charakter šintó se, pro Kaempfera, točí kolem diskurzu o původu Japonců. Jinde v *History of Japan* se totiž objevuje pokus vymezit se proti myšlence, že Japonci pocházejí z Číny. Jeho první argument byl postavený na biblickém příběhu zmatení jazyků v Babylonu a jeho údajných praktických dopadech pro lidstvo. Protože je možné, píše Kaempfer, vystopovat původ národů nazpátek v historii zkoumáním vývoje jejich jazyků a vlivu, které na sebe navzájem měly, je také možné stanovit, do jakých jazykových rodin ten který jazyk patří. Díky tomu je také možné stanovit vztah a původ jednotlivých národů. Na základě této teorie Kaempfer tvrdí, že Japonci musí být jiného než čínského původu, protože jejich jazyk je „čistý" a nevykazuje žádné výrazné podobnosti s jazykem žádné ze sousedních zemí. Tento bod nelze dostatečně zdůraznit. Dovolím si proto odcitovat přímo Kaempferova slova.

> „Je nepopiratelně pravdou, že jazyky a jejich vlastnosti mají jasné a jisté znaky, takže je možné předvést, rozeznat a vystopovat nejenom *skutečný původ Národů*, ale také stanovit, jak se v průběhu času rozšiřovaly a do dalších Národů včleňovaly. (…) Jazyk, kterým se mluví na krymském poloostrově nebo Taurském Chersonésu stále obsahuje mnoho německých slov, takže se dá předpokládat, že se tam usadila gótská kolonie *kolem roku 850 po Potopě*. (…) Ale abychom aplikovali, co již bylo řečeno, pro náš účel, odvažuji se tvrdit, že pokud by měla být japonština veskrze a rigorózně prozkoumána, objevili bychom, že je zcela čistá a zcela prostá jakýchkoliv příměsí jazyků svých sousedů do takové míry, že je možné usuzovat na její originální původ na ostatních nezávislý."[325]

Druhý argument je stejného druhu, jen se netýká jazyka ale náboženství. Pokud by byli Japonci čínského původu, Kaempfer uvažuje, muselo by si jejich náboženství zachovat původní náboženství svých kontinentálních předků. Protože se Kaemperovi podařilo „identifikovat" unikátní japonské náboženství – šintó – byl jeho argument o původu Japonců podpořen dvojnásob.

> „Pokud by byli Japonci čínskou kolonií, museli by si nepochybně přinést na neobydlené japonské ostrovy náboženství svých předků a propagovat jeho slávu mezi svými potomky. Očividně tomu ale bylo jinak. Staré a pravděpodobně původní japonské náboženství,

[325] Kaempfer, 1727, vol I., 83-84; zvýraznění moje.

> které oni nazývají *Shintos* a Božstva a Modly, Sin a Came [šin, kami] uctívané jejich přívrženci, jsou specifické pouze pro toto císařství. Jejich původní náboženství nikdy nebylo přijaté, jejich Božstva uznaná a uctívaná a jejich náboženský způsob života napodobovaný Číňany, nebo jakýmkoliv jiným pohanským národem.“[326]

Tyto dva argumenty opřené o biblickou autoritu přivedly Kaempfera k „nejpravděpodobnějšímu“ závěru, že Japonci byli jedním z původních kmenů, který údajně opustil Babylon po zmatení jazyků, dorazil do Východní Asie a obydlel japonské ostrovy.

> „Neodporuje zdravému rozumu a přirozenosti věcí domnívat se, že *jsou* [Japonci] *potomky prvních obyvatel Babylonu*, a že *japonský jazyk je jedním z těch, které svaté knihy zmiňují*, a které vševědoucí Prozřetelnost uznala za vhodné vlít do myslí domýšlivých stavitelů Babylonské věže jako trest. To, alespoň mě, připadá jako nejpravděpodobnější hypotéza, ať už se dostali do Japonska jakkoliv a jakkoliv dlouhý čas strávili na svém prvním putování.“[327]

Buddhismus

Další náboženství, které Kaempfer „objevil“ a identifikoval jako individuální, bylo *Budsdo* – uctívání cizích model. I toto náboženství mělo podle něj své místo v biblickém rámci a Kaempfer je nazýval „všeobecným“ nebo také „východním“ pohanstvím. Jeho teorie předpokládala, že existuje přímé spojení mezi učením Buddhy, kterého nazýval *Siaka* a starým egyptským modlářstvím. Tuto linku potvrzuje následujícím způsobem. Zaprvé, nachází podobnosti mezi „dvěma články [pohanské doktríny]“, konkrétně zobrazování jejich božstev ve formě zvířecích monster a doktríně transmigrace duší.[328]

Tuto teorii převzal pravděpodobně od Kirchera v Indii, kde strávil Kaempfer šest měsíců. Nejenom že byl dobře seznámený s indickými praktikami interpretovanými Evropany jako uctívání lidských monster, byl také dobře seznámený s prací Athanasia Kirchera. Ten vystavěl teorii o tom, jak se egyptské pohanství dostalo do Asie a od kterého svůj druhý

[326] Ibid., 85.
[327] Ibid., 86; zvýraznění moje.
[328] Kaempfer, 1728, 38.

argument prakticky okopíroval. V *China Illustrata* (1667) Kircher popisuje, jak byl egyptský kult přenesen do Indie.[329]

> „Sochy byly rozdrceny v prach. Obrovské obelisky byly převrženy. Apis, veliký egyptský bůh, posvátný býk, který byl chovaný v jisté ohradě, byl zabit samotným Kambýsésem. Celé zástupy kněží a náboženských pomatenců byly rozsekány na kusy a zničeny v těch stejných plamenech, které zničily jejich hieroglyfické monumenty, nebo byli nuceni prchnout do vyhnanství. Protože cesty na souši byly obsazené bandami jejich nepřátel, které by jim nepovolily bezpečnou cestu, nalezli nakonec cestu po moři podél arabského zálivu, který Egypt omývá. Tak se dostali až do Indie, dnes zvané Hindustán.“[330]

Kaempfer také, ve shodě s Kircherovou hypotézou, identifikoval osobu memphiského kněze. Podle této hypotézy jím nebyl nikdo jiný než Buddha, nebo také Siaka. Jediný rozdíl mezi Kaempferem a Kircherem byl v tom, že druhý jmenovaný předpokládal, že Siaka nebyl původem přímo z Egypta, ale byl „velmi hříšným brahmínem“, který přijal učení egyptských kněží a následně jej rozšířil po celé zemi.[331] Jejich hypotéza byla v očích obou autorů podpořena tím, že se doba údajného příchodu memphiského kněze Siaky do Indie shodovala s dobou, kterou „Siamité“ připisovali smrti svého „svatého“.

> „Pokud vezmeme v úvahu, že Siamité odvozují Soncarad, neboli eklektickou epochu, z data úmrtí svého velkého Světce, spadá jejich 2233-4 do našeho roku 1690 po Kristově narození. Zdá se, že tato epocha souhlasí s dobou (…) kdy prominentní memphiský kněz, kterého nazvali Buddha, Siaka, nebo také velký Svatý, uprchl společně se svými bratry do Indie, kde vyhlašoval svou Doktrínu, která byla tak dobře přijata, že se rozšířila do všech koutů Orientu.“[332]

Další podpůrný argument pro svou hypotézu spatřoval Kaempfer ve vzhledu Buddhy. I když Almond uvádí, že to byl „pravděpodobně“ Jones (1790), který poprvé spojil Indii a Egypt na základě vzhledu Buddhovi sochy, byl to Kircher, na kterém Kaempfer stavěl, kdo si této

[329] Bodart-Bailey, 1998; App, 2012.
[330] Kircher, Athanasius, *China Illuistrata*, v App, *Birth of Orientalism,* 2012, 121, 145.
[331] Ibid., 141.
[332] Kaempfer, 1727, 38.

podobnosti o sto dvacet let dříve všímá (1667).[333] Zmíněný argument se opírá o to, že Buddhova socha vykazuje „jasně“ africké rysy.

> „Tento Světec je znázorňovaný s kudrnatými vlasy, jako černoch. Je zde tedy prostor k tomu domnívat se, že není původem z Indie, ale že se narodil v horkém klimatu Afriky. Vezmeme-li v potaz, že podnebí v Indii nevytváří na svých černých obyvatelích kudrliny, ale dlouhé a černé vlasy, dosti rovné a velmi málo zakroucené (…) je tudíž daleko pravděpodobnější, že Buddha byl afrického spíše než siamského původu.“[334]

Konfucianismus

Třetím nezávislým náboženským systémem, který Kaempfer identifikoval, byl konfucianismus, *Suito*, jak ho nazval. Je patrné, že ohledně tohoto systému byl na rozpacích. Na jedné straně jej zařadil do seznamu japonských náboženství vedle buddhismu, šintó a křesťanství. Na straně druhé ovšem připouštěl, že o náboženství nejde. Věnujme prosím pozornost jeho argumentu, protože nás bude zajímat i dále v práci. Tvrdil, že *Siudosju* (nejpravděpodobněji *džudóšu* 儒道主), neboli „filosofové“, „nemají vůbec žádného náboženství“ protože (!) „nepřipouštějí nijakého Boha, nemají žádných chrámů a žádného druhu uctívání.[335] Jinými slovy, konfucianismus nemá charakteristické kategorie křesťanství, ergo není náboženstvím. Jeho rozpaky se zařazením vycházejí z toho, že u těchto japonských „filosofů“ objevil ideu prvotního hybatele, tzn. residuum křesťanského boha.

> „Nepřipouštějí převtělování duší, ale věří v *Animam mundi*, universální Duše, Ducha nebo síly, rozptýlené po celém světě, která oživuje všechny věci, a která se znovu ujme duše po smrti. (…) Tuto univerzálního ducha si pletou s nejvyšší bytostí, a připisují jednomu stejné posvátné vlastnosti, které náleží pouze druhému. Často používají slova *Ten*, Nebe (…).“[336]

[333] Almond, Philip C., *The British Discovery of Buddhism,* Cambridge: Cambridge University Press 1988, 20.
[334] Kaempfer, 1727, 38.
[335] Kaempfer, 1727, 249-250.
[336] Kaempfer, 1727, 249-250.

Teoretické ukotvení, které ovlivňovalo v případě konfucianismu Kaempferovu interpretaci konfuciánských učenců, bylo určeno již existující teologickou disputací zažehnutou francouzskými jezuity a františkány. (podrobně kapitola F. 1)

D. 2 – ENGELBERT KAEMPFER: NAPLŇOVÁNÍ KATEGORIÍ ŠINTÓ

Říkali jsme si, že portugalští misionáři interpretovali fenomény v Japonsku jako náboženské na základě kategorií a konceptů, které dávaly smysl pouze ve světě, ze kterého přicházeli. Kaempfer nejenom navázal na jejich práci, ale pokračoval ve stejném teoretickém rámci, který byl stále explicitně teologický. Kaempfer viděl šintó jako *variantu křesťanství*. Mělo víru (!), která byla exklusivní, měla své následovníky, svoje božstva, církev, doktrínu, posvátné texty, a která byla „veskrze zkažená" a „směšná".

> „Sinto, které je také nazýváno Sinsju, a Kamimitsi, je starým modlářstvím praktikovaným v této zemi. Sin a Kami označují modly, které jsou *objekty uctívání*. Jo a Mitsi jsou, jak bychom my řekli, metoda nebo způsob uctívání těchto model. Siu *označuje Víru nebo Náboženství*. Shinsja, nebo v plurálu Shinsju, jsou lidé, kteří jsou *stoupenci tohoto Náboženství*."[337]

Rituály, instituce, legendy (ve kterých se objevují kami) byly jistě positivně historickými fenomény. Kaempfer je ale interpretoval a zasazoval do kontextu způsobem, který dával smysl pouze v křesťanském teologickém rámci.

To, že šlo o „variantu křesťanství", nesmí být chápáno abstraktně ve smyslu, že šintó i křesťanství náležely do stejné zastřešující kategorie náboženství. Pro Kaempfera šlo o identický historický fenomén. Křesťanství i šintó sdílelo v minulosti čas i prostor:

> „Toto náboženství [šintó] se zdá být tak staré jako národ samotný. Pokud je to tak, a to je v každém případě pravděpodobné, že první Japonci byli potomky Babyloňanů, dostalo se jim ještě v Babylonu nějakého ponětí o pravém náboženství, stvoření světa a stavu před tím, tak jak se praví v posvátných spisech."[338]

[337] Kaempfer, 1727, 204; kurzíva má, velká písmena v originále.
[338] Kaempfer, 1727, 205.

Šintó bylo pro Kaempfera *de facto* křesťanstvím! (Pouze korumpované a bludné).

V následujícím textu představím, jaké kategorii šintó připisoval a jakým obsahem je naplnil.

Církev. Tento náboženský systém měl, podle Kaempfera, svoji církev a chrámy. Dokonce identifikoval v osobě *dairi* (内裏 císař) japonského „papeže", který si pro sebe „uchvátil výhradní právo a autoritu prohlašovat za božstva a kanonizovat ostatní (…) na základě posmrtného zjevení jejich Duše nebo na základě zázraků jimi způsobených".[339] O chrámech Kaempfer říká následující. „Sinsju, následovníci náboženství Šintó, nazývají své chrámy nebo kostely Mia, což znamená, jak jsem měl možnost vypozorovat, místo, kde dlí nesmrtelná Duše. V porovnání jsou nejblíže Fana starých Římanů."[340] Co se týká církve, Kaempfer vidí v institucích a jedincích provozujících rituály „řád" šintó kněží, kteří „jsou nazýváni *Negi*, *Canusi* a *Sianin*[341]. Všímá si, že jde o „řád" netvořený kněži nebo duchovními, ale světskými ženatými muži.

Posvátné texty. Další věc interpretovaná a zasazená do kontextu podle křesťanských teologických kategorií jsou japonské legendy ať už v písemné nebo orální podobě. Zde není řeč o ničem jiném než o *Kodžiki* (*Zápisy o starých událostech*) a *Nihon šoki* (*Japonské anály*). Kaempfer v nich viděl ekvivalent, samozřejmě „chimérický a vybájený", biblického příběhu o stvoření světa. Japonci v těchto příbězích spatřovali, podle Kaempfera, pravdivou historii svého národa a „mezi sebou [je] považovali za posvátné, zrovna tak, jako se těší autoritě posvátné Knihy mezi křesťany".[342] Ve stejném duchu interpretoval i „Fokekio" (*Hokkekjó*, Lotosovou sútru) jako buddhistickou bibli. Když představoval *jamabuši* (山伏 horské askety) říká následující.

> „Někdy stojí dva pospolu, každý s malou protáhlou knihou položenou před sebou (…) Tato kniha obsahuje části *jejich Fokekio, neboli Bible*, vytištěné ve významném a učeném jazyce."[343]

[339] Kaempfer, 1727, 206.
[340] Kaempfer, 1727, 208.
[341] *negi* 禰宜 je v terminologických slovnících překládán jako "senior priest"; *kannuši* 神主 označuje obecně člena svatyně, obvykle zodpovědného za její chod; *šanin* 社人, ve slovnících jako *džinin*, je termín pro „lower-ranking priest".
[342] Kaempfer, 1727, 100.
[343] Kaempfer, 1727, vol. II., 436; kurzíva moje.

Myšlenka, že dělá z *kiki*[344] variantu křesťanské bible je - krom Kaempferovi spekulace, že jsou obě legendy vnímané Japonci jako posvátné a autoritativní texty – podpořena i tím, že se domnívá, že i pro Japonce jsou zdrojem „pravdivého" příběhu o stvoření světa a jejich božstvech. Z Kaempferova textu je totiž zřejmé, že se právě jeho domnělou pravdivost snaží zpochybnit a vyvrátit. Opět na základě racionálních argumentů, přesně podle strategie užívané jezuity. Následující citace je ukázkou takové argumentace, kterou lze bez obtíží nazvat teologickou apologetikou.

> „Ani není třeba vyvracet jejich [*kiki*] nepravdivost. Jsou samy o sobě slabé již ve své podstatě, jak nám ostatně napovídá pouhý zdravý rozum. Někteří lidé snad budou patrně považovat za nepravděpodobné, že se za těmito dvěma sukcesemi božstev a polobohů alegoricky skrývá příběh o zlatém a stříbrném věku řeckých autorů, nebo prvním věku světa před a po Potopě. Jak ale jinak vysvětlí rozdíl mezi tím nekonečným časem, po který Japonci *předstírají*, že jejich duchovní bytosti vládly světu a tím malým počtem let, které uběhly od Stvoření, jak nás o tom spravují svaté texty. Japonci, zdá se, nezůstávají pozadu za Egypťany, Chaldejci, Brahmíny a dalšími svými sousedy na Východě, kteří – v souladu s pýchou a ješitností vlastní východním národům - datují svůj původ tak hluboko do historie, jak mohou a pyšní se tím, že mohou ukázat dlouhou řadu panovníků, kteří jim vládli."[345]

Nejvyšší bytost. Kromě „podřadných božstev" jsou si, podle Kaempfera, vědomi konceptu nejvyšší bytosti, která, „jak věří, dlí vysoko v nebi". Právě v božstvu *Tenšó daidžin* (天照大神 bohyně slunce, jinak také *Amaterasu ómikami*) viděl variantu křesťanského boha. Přikládá mu nejdůležitější místo v panteonu šintó a zároveň upozorňuje, že jde o božstvo tak důležité, že jej uznávají i příslušníci ostatních náboženství. Doslova říká, že přívrženci všech ostatních sekt, dokonce i velcí filosofové a ateisté mu vzdávají úctu a uctívají ho pro jeho jméno a památku, jako kdyby byl jejich prvotním rodičem"[346].

Přikládá mu také vlastnosti, které patří křesťanskému bohu (tak, jak jej Kaempfer vnímal). *Tenšó daidžin* je pro Japonce, v Kaempferově interpretaci, „nejvyšším božstvem,

[344] Termín užívaný souhrnně pro *Kodžiki* a *Nihon šoki*.
[345] Kaempfer, 1727, 100; kurzíva moje.
[346] Kaempfrer, 1727, 98.

vládcem celému vesmíru“[347] a je samotnou esencí života. Je, zrovna tak jako křesťanský bůh, samotným „životem, duší a světlem“[348]. Právě „z toho důvodu“, spekuluje Kaempfer, jej „oddaně uctívají všichni věrní stoupenci starého japonského náboženství“.

Podle euhemeristické teorie o původu božstev u pohanů šlo původně o reálnou osobu, která kdysi v Japonsku žila a vládla. *Tenšó daidžin* „vykonal nejen za své vlády mnoho vznešených a hrdinských činů, ale je věrohodně prokázáno, že i potom, co opustil tento svět, jak se píše v japonských kronikách, způsobil mnoho zázraků.“[349]

***Doktrína*.** Kaempfer byl prvním, který začal explicitně „rozpoznávat“ doktrínu šintó. Uvozovky proto, že na místě je spíše slovo „vytvářet“. Doktrína byla pro Kaempfera jednou z kategorií, která náboženskému systému chybět nesmí a bylo třeba jí něčím naplnit. Jak budu později demonstrovat, je koncept doktríny jedním z neproblematičtějších. Zaprvé, její očekávání u systému mimo abrahámovskou tradici byla jedním z přímých důvodů zařazení daného systému do kolonky „náboženství“. Zadruhé, naplňování kategorie „doktrína“ daty přisoudilo šintó řadu přinejmenším zavádějících charakteristik a stálo u zdroje generování mnoha pozdějších diskurzů, jako byly například otázka primitivnosti a ignorance japonských „kněží“, náboženské tolerance nebo vnímání šintó jako přírodního náboženství či uctívání předků.

Krom konceptu absolutní bytosti, který Kaempfer následovníkům šintó připisoval, mělo šintó i další koncepty předobrazu, který poskytovalo křesťanství. Jedním z nich bylo pojetí nesmrtelné duše a s ní spojené posmrtné blaženosti. Již Kaempferovi však připadlo, že, i když ho mají, je pro Japonce „nejasný a nedokonalý“. Neexistence důležitosti posmrtného života duše by však představovala, v rámci jeho chápání, praktiky Japonců daleko větší problém. Předpokládám, že bylo pro něho snazší vidět sice nedokonalou a primitivní doktrínu, o které sami „kněží“ vědí málo, než si představit, že to, co identifikoval jako šintó, není náboženstvím.

Na svou dobu přišel proto Kaempfer s logickým vysvětlením. Šintó se soustředí na dosažení „štěstí na tomto světě“ a jeho následovníci se „tím více starají o uctívání těch božstev, o kterých věří, že mají obzvláště podíl na vládnutí a správě tohoto světa, čím méně

[347] Kaempfer, 1727, 98.
[348] Ibid.
[349] Ibid.

se zaobírají tím, co přijde v budoucím [životě]“[350]. Tato spekulace motivovaná vysvětlením zdánlivé anomálie generované chybnými předpoklady se pevně uchytila v západní literatuře a v různých variantách přežívá dosud (podrobně kapitola E. 2. 3).

Kaempferův teologický předpoklad, že šintó má doktrínu, se díky osvícenským myslitelům sekularizoval. Zatímco Kaempfer doktrínu aktivně hledal jako jeden z nejdůležitějších aspektů náboženství, osvícenští myslitelé jeho závěry nekriticky přejímali a ve svých debatách rozvíjeli. Jak evropští myslitelé přistupovali ke kategorii, která existovala pouze v jejich představách. Na jaké problémy díky tomu naráželi? Protože vývoj představy doktríny šintó patří mezi ty oblasti, které jsem již zpracoval, můžeme se jí věnovat detailně.

D. 3 – DOKTRÍNA ŠINTÓ JAKO PSEUDOPROBLÉM: OD KAEMPFERA PO SOUČASNOST

Aplikování kategorií jednoho kulturního rámce (nebo předpokládaný úzký vztah dvou a více kategorií) na jiný nejenom nepostihuje zkušenost z reality těch, o kterých se hovoří. Generuje také iluzorní data, jejichž důsledkem jsou „anomálie“. Těmi myslím pozorování, která jsou nečekaná a je třeba je vysvětlit. Vznikají pak diskurzy, které, nejenom že nepomáhají realitu osvětlit, ale také generují další data, často implicitně rasistického nebo imperialistického charakteru a vytváří z příslušníků pozorované kultury buďto přímo hlupáky, lháře, amorální nebo přinejmenším nekonzistentní primitivy. Jezuité viděli v japonských *bonzes* někoho, kdo úmyslně klame lidi kvůli odměnám, pohodlnému životu (atd.) a zaujímá nejvyšší příčku na pomyslné stupnici zavrženíhodnosti. Ukázali jsme si, že tento závěr byl spíše derivátem ovlivněným aplikovanou teorií o provázanosti církve, doktríny, morálky a charakteru uctívaného božstva než hodnověrným antropologickým pozorováním. Kaempfer v tomto smyslu aplikuje další provázané kategorie křesťanského paradigmatu – církev a doktrínu. Předpokladem byl pro něho „fakt“, že praxe je ukotvená v doktríně a doktrína je jedním z nejzákladnějších pilířů náboženství.[351]

Hypoteticky, jak by to vypadalo, kdyby představitel Západu s představivostí omezenou teologickými mantinely narazil na kulturu, která nemá systém postulující takový

[350] Kaempfer, 1727, 204.
[351] Myšlenku, že Západ intuitivně považoval praktiky za výraz víry, rozvinul Bálangangadhára. Jeho hypotézu a argumentační kroky si podrobně představíme později v kapitole F.3.1.

vztah? Lze si představit, že prováděné rituály (které jsou pozitivním historickým faktem), mohou, ale také nemusí být zasazené v teorii (doktríně). Za další, tato teorie, pokud by vůbec existovala, nebo byla součástí vědomého konání, by nemusela být konzistentní, protože by bylo pravděpodobné nepředpokládat její dogmatický charakter. Co by naopak bylo možné očekávat (v případě, že by teorie existovala), by byla její variabilita, a to jak na úrovni jednotlivců, tak na úrovni očekávaného systému jako celku. V prvním případě by zástupci kultury chápající náboženství[352] jako systém stojící na pevném vztahu doktrína-praxe, naráželi a) na jedince, kteří v závislosti na kontextu[353] předkládají rozdílné variace (jedinec 1 je nositelem doktríny A, B, C). Pokud by, stále hypoteticky, k takové situaci došlo, byl by jedinec 1 chápaný jako přinejmenším teoreticky nekonzistentní, což je eufemismus pro hlupáka nebo primitiva. V horším případě by mohl být označený morálně nekonzistentním, což je v zásadě pouze eufemismus pro lháře.

Druhá možnost je, že by naráželi na jedince (o kterých by bylo „známo“, že patří do stejného náboženského systému), z nichž by každý předkládal rozdílnou „doktrínu“ (jedinec 1 je nositelem doktríny A, 2 – B, 3 – C). V takovém případě, by bylo logické činit stejný závěr a poukázat na ignoranci nebo morální nekonzistenci.

Třetí možností je hodnocení mimo argument *ad hominem*. Je totiž možné, že problém spočívá v samotné podstatě doktríny, ne nutně v nekonzistenci kněží.

Pojďme se ale vrátit zpátky na začátek této hypotézy. Dosud jsme spekulovali, jak by to vypadalo v těch případech, kdy by existovala nějaká teorie, ale neměla by primární důležitost a neměla by ani dogmatický a univerzální (pro celý systém) charakter – tzn., nabírala by nejrůznější podoby v závislosti na kontextu a osobách; podobně jako různé varianty příběhu (kde není důležité, jestli je pravdivý), které by se lišily podle toho, kdo jej vypráví, s jakým úmyslem, a kdo je posluchačem. Představme si i takový příklad, kdy za rituálem, pro toho, kdo jej poskytuje (nebo objednává)[354] teorie není, ale vykonavatel je na ni dotázán. Zde lze opět předpokládat několik verzí se stejným závěrem. Když vykonavatel (nebo i objednavatel) rituálu projeví nad takovou otázkou zmatení či rozpaky, bude označen za lháře (ví, ale nechce říct), nebo ignoranta (měl by vědět, ale neví). V opačném případě,

[352] Připomínám, že jsme stále v období, kdy jiná náboženství jsou chápána jako varianty křesťanství se stejným původem.
[353] Například v závislosti na kapacitě nebo míře „zasvěcení“ posluchače.
[354] Představte si, kupříkladu, že dvůr, mocný rod, vesnice, nebo jednotlivec si objedná rituál na umírnění sil způsobujících požár nebo nemoci u multiplexu, chrámu, svatyně, nebo jednotlivého ritualisty.

pokud sáhne k racionalizaci (teorii na požádání vytvoří), hrozí nebezpečí, kterého jsme se již dotkli - jeho výroky budou budit znání, že jsou nekonzistentní (vůči jeho ostatním výrokům i vůči ostatním představitelům daného systému) nebo povrchní či primitivní.

Pokud by došli pozorovatelé k tomu, že pozorované výroky budou saturovat, znamenalo by to pro „náboženský" systém, kterého jsou výše popsaní jedinci představiteli následující. Toto náboženství by mělo církev, jejíž kněží jsou buďto ignoranti nebo lháři a jehož doktrína je nelogická, nekonzistentní a primitivní (rozuměj hloupá).

V každém z jednotlivých vláken, která jsme dosud sledovali, vedou závěry teologického paradigmatu v principu ke stejnému závěru. Japonští kněží musí být „logicky" lháři, pokrytci, primitivové nebo hlupáci a (nebo) to samé platí o jejich doktríně. Namísto toho, aby byly přehodnoceny předpoklady – což nebylo v zásadě ani možné – bylo snadnějším řešením *hledat chybu v pozorovaném*. *Tvrdím, že toto je na obecné rovině přesně to, co se stalo v Japonsku*.

V následujícím textu budu na již konkrétních příkladech demonstrovat, že výše zmíněný předpoklad existence doktríny (data imaginárního charakteru) jako integrálního definientu šintó - nejprve jako jedné ze sekt japonského pohanství a později od konce 17. století (vydané na začátku 18.) samostatného náboženství - měl v západní literatuře o Japonsku praktické implikace. A to prakticky po celou dobu od jezuitů po badatele, misionáře a cestovatele 19. a začátku 20. století. Ještě před Kaempferem píší jezuitští misionáři o japonských „kněžích" hanlivě a s předpokladem, že jejich pohanství je primárně víra a doktrína. Torres píše:

> „Uctívají všechno, dokonce i samotného ďábla, protože drží, že je také Bohem, i když je jeho stvořením. Jsou mezi nimi velcí čarodějové, kteří si vydělávají mnoho peněz. Jsou velmi *ignorantní a je snadné jim jejich omyly vyvrátit*."[355]

Kaempfer navazuje na jezuity v tom smyslu, že pokračuje v tradici vnímání doktríny jako základního definientu náboženství a předpokládá jej, jako misionáři, u náboženských systémů v Japonsku. V čem je inovativní, je rozšíření hypotézy a její částečná sekularizace. Misionáři předpokládali dvě možnosti: a) že doktrína *bonzes* (do kterých spadali i *kannuši*) je pokřivená nebo přímo od základu falešná vlivem ďábla; b) že *bonzes* aktivně a promyšleně

[355] Shurhammer, Georg, *Shintō: The way of the gods in Japan*, Kurt Schroeder 1923, 38-39.

laikům lhali a pravou doktrínu jim zamlčovali. V prvním případě již na stupnici morálnosti nemohli japonští „kněží“ upadnout níž, v druhém případě byli lháři. Kaempfer nedostatky „kněží“ přesouvá do roviny lidského pochybení a prosté ignorance vlastní doktríny. Zaprvé, je obviňuje z toho, že nemají potuchy o tom, co vlastně „káží“, jak ukazuje citace z *History of Japan*.

> „Jsou, všeobecně řečeno, zcela *ignorantní* v základech a argumentech svého náboženství, které vyznávají a zcela *neseznámeni* s historií svých božstev, která uctívají.“[356]

Jinde přichází s požadavkem na rozpracovanou hypotézu postavenou na předpokládané doktríně a jeho závěry dokumentují rasistický a imperialistický podtext.

> „Avšak *nevědí si rady, co odpovědět*, když jsou dotázáni, jak se stalo, že Awase Dsuno, poslední z jejich pozemských Božstev, jsa obdařený tolika skvělými a nadpřirozenými schopnostmi, jaké mu přisuzují, zplodil tak *ubohou a bídnou rasu*, jakou jsou současní obyvatelé Japonska.“[357]

Zadruhé je obviňuje z toho, že káží nesmyslnou a směšnou doktrínu a zároveň z toho, že o svém nedostatku vědí (!), a dokonce se za něj stydí jak před svými vlastními přívrženci, tak představiteli ostatních náboženství.

> „[C]elý *bohoslovecký systém* Sintos je chabý, směšný propletenec monstrózních, nemožných pohádek. Dokonce i ti, jejichž úkolem je jejich studium, *se stydí i za to, že jej drží* a za to, že musí odkrýt všechny tyto nestydatosti svým vlastním přívržencům, neřkuli Buds-doistům, přívržencům jiného náboženství.“[358]

Poslední citace je vybraná jako ilustrace toho, jak silně bylo vnímáno propojení jednotlivých kategorií paradigmatu, ve kterém byl Kaempfer konceptuálně (a tudíž i kognitivně) ukotvený. Z fenoménu dominantně rituálního charakteru derivoval „přikázání“, a to ještě s předpokladem zastřešující doktríny. Tehdy nemohl tušit, že oním „zcela ignorantním

[356] Kaempfer, 1727, 207; kurzíva moje.
[357] Kaempfer, 1727, 100; kurzíva moje.
[358] Kaempfer, 1727, 207; zvýraznění moje.

primitivem“ je on sám a ne pozorovaní příslušníci jiného kulturního rámce, které tak promptně odsuzoval.

> „Kázal [kannuši z Mijako] každý den, aby vysvětlil Zákony, nebo Přikázání Nacottominotarrai nebo Nacottomibarrai[359], ale jeho kázání bylo, přinejmenším, špatně poskládaná, zmatená sestava romantických a směšných báchorek o jejich Božstvech a Démonech“[360].

Někteří osvícenští myslitelé na tento diskurz navázali a zároveň jej zasadili do nově se rozvíjejícího konceptu „primitivního“ člověka[361]. Když Hume hovořil třicet let po Kaempferovi o „barbarských a ignorantních národech“ (mezi kterými jmenuje i Japonce), navazoval na argument francouzského myslitele Bernarda Fontenellea (1657-1757), který jako první explicitně formuloval tezi, že lidská historie – člověk, psychologie a společnost - vykazuje evoluční charakter od „primitivního“ po „moderní“. Fontenelle argumentoval tím že „primitivní“ člověk nemá kapacitu chápat přírodu a její zákonitosti, protože nemá rozvinuté abstraktní myšlení. K němu člověka dovede vědomí „božského plánu“, jinými slovy rozvinutá doktrína.

Hume v prvním oddílu své *Four Dissertations* nazvané *The Natural History of Religion* tuto myšlenku rozvíjí a tvrdí, že personifikace přírodních sil je ve své podstatě modlářství a modláře, se svojí defektní kognicí, považuje za „barbarské“ a „ignorantní“.

> „Mezi barbarskými a ignorantními národy, jako jsou AFRIČANÉ, INDOVÉ, dokonce i JAPONCI, které *nedokáží formulovat rozvinuté ideje moci a znalostí*, je uctívána bytost, o které sami přiznávají, že je sprostá a ohavná; ačkoliv snad budou na pozoru vynášet o něm takové výroky na veřejnosti, nebo v jeho chrámu, kde se předpokládá, že bude naslouchat jejich výtkám. Takové *primitivní, nedokonalé představy* Božství náleží dlouho všem modlářům a je samo sebou, že samotní ŘEKOVÉ se jich nikdy zcela nezbavili.“[362]

Porovnejme Humův výrok o náboženských představách (doktríně) s tím, co jsme slyšeli od Kaempfera. Zaprvé, oba dva, na rozdíl od misionářů, nestaví závěry do sféry explicitně

[359] Kaempfer mluví o takzvaném *nakatomi oharai* 中臣御払, rituálu týkajícího se *kegare*, rituální nečistoty.
[360] V originále „Spirits“. Kaempfer, 1727, 207; kurzíva moje.
[361] Rozdíly v náplni kategorie „primitivní“ viz Rousseau a jeho „vznešený divoch“.
[362] Hume, David, *Essays: Moral, Political, and Literary*, vol. II, London: Longmans Green and Co. 1889, 353.

teologické. Za další, používají sice rozdílné výrazivo, ale v zásadě se shodují. Pro Kaempfera je doktrína Japonských kněží pouze „souborem směšných báchorek“, pro Huma „primitivní, nedokonalé představy“. Oba dva také vidí (ve shodě s misionáři) spojení mezi Asií a antickým světem.

V čem je mezi nimi Kaempferem a Humem rozdíl? Kaempfer viní „církev“, že se neorientuje ve své doktríně a připisuje to jejich neochotě nebo omezenému přístupu k informacím. Hume poskytuje rozvinutější hypotézu. Problém „ignorance“ vidí v celé japonské rase (nejen u církve) a negativní hodnocení připisuje jejich pozici na civilizačním evolučním žebříčku. I Huma ale nutí vidět jeho konceptuální rámec Japonce - i když je jeho jazyk uhlazenější - jako primitivní hlupáky, a to samé platí i o jejich doktríně. To vše na stejném základě jako předtím jezuité a Kaempfer: na předpokladu existence konceptu těsného spojení doktríny a rituálu v kulturách mimo abrahámovskou tradici.

Zde se dostáváme do klíčového okamžiku, který sice s tímto konkrétním tématem přímo nesouvisí, ale nelze jej dostatečně zdůraznit: původně teologický diskurz[363] se zdánlivě sekularizoval. Ani Kaempfera, ani Huma nelze označit za teology. Nicméně, i když jejich závěry se zdají být antropologické nebo etnografické, jejich předpoklady a východiska teologické byly. Způsob vnímání světa vlastní abrahámovským tradicím se stal východiskem pro zkoumání Japonska tentokrát v hávu antropologie. Od teď až po konec 19. století (někde až do začátku 20. století) budeme svědky nejrůznějších variací a teorií, které se budou rozcházet. Co ovšem budou sdílet, je předpoklad univerzality náboženství jako varianty křesťanství – systém obsahující (mimo jiné) víru a doktrínu. Tento pseudo-diskurz bude ukončený teprve snahou o záchranu pozice šintó v rodině světových náboženství metodou odebírání definientů a rozšiřováním konceptu „náboženství“. Šintó doktrínu „ztratí“. Nepředbíhejme však ještě a pojďme se od Huma posunout pouze o padesát let kupředu na začátek 19. století.[364] V roce 1819 byly vydané vzpomínky Golovnina. Golovnin byl ruským kapitánem, jenž byl Japonci zajat a po několik měsíců v Japonsku zadržován. Jeho dílo *Recollections of Japan* je po Kaempferovi první přímý západní zdroj poskytující data o Japonsku a jeho „náboženství“. Ve svých pamětech se rétoricky ptá po důvodu, proč se

[363] Zabírající se špatným stavem asijských společností, morální pokřiveností a směšnými náboženskými doktrínami.

[364] Připomeňme si, že se zabýváme diskurzem s teologickým předpokladem zasazujícím praxi do doktríny, který nutil příslušníky západní kultury (ať teology nebo myslitele, cestovatele atd.) vnímat pozorované v negativním světle.

Japonci neorientují ve své doktríně, aby si vzápětí sám odpověděl. Jeho odpověď je typickým příkladem iluzorních dat generovaných teologickými předpoklady. Protože Japonci nevykazují vědomosti o své vlastní doktríně, je třeba hledat vysvětlení. Golovnin pozoruje, že „ [J]aponci jsou v metafyzice nevzdělaní“ a jeho závěr je proto-antropologickou hypotézou snažící se vysvětlit tuto „anomálii“. Říká, že je to „fakt, který je podpořený vírou jejich náboženství, v němž na sebe nebeští duchové nabírají především materiální formu a podstatu.“[365]

Hlavní vlna zájmu o Japonské náboženství a spekulací o jeho podstatě spadá do druhé poloviny 19. století a začátku století 20. Ponechme si v hlavě, co tvrdili Kaempfer a Hume a vyslechněme si slova Reina a Lowella. První ze jmenovaných je téměř ideálním příkladem výše zmíněných variant, jaké mohou nastat, očekává-li jedinec ze západního kulturního rámce těsné spojení praxe s doktrínou jako jedním z nejdůležitějších definientů náboženství.

> „Jsme svědky toho, jak je náboženský instinkt manifestovaný v chrámech a modlách, v obětinách a procesích, v modlitbách a kázáních, a ihned se tážeme po vysvětlení toho, co vidíme a slyšíme. Ale ať se obrátíme na *japonského učence, překladatele nebo kněze*; ať se na toto téma radíme s naší evropskou literaturou, nebo – předpokládajíce, že se dokážeme domluvit jejich jazykem – se obrátíme na domácí práce, vždy jsou naše naděje proměněny ve zklamání a naše touha po vědění jen částečně uspokojena tím, co slyšíme nebo čteme. *Těžko pochopitelná lhostejnost a ignorance* na straně jedné a těžko uchopitelné mystické representace na straně druhé nám stěží dovolí poodkrýt závoj, který před námi skrývá tolik věcí.“[366]

Dokonce i Percival Lowell, který jako jeden z mála odtušil, že Japonské náboženství má charakteristiky, ze kterých lze usuzovat spíše na nenáboženskost Japonců, se nedokázal zbavit teologického konceptu determinujícího definienty náboženského systému. Ve své *Occult Japan* se dotýká obojího, japonských „doktorů teologie“ i jejich „dětinské“ doktríny. Nejprve si vyslechněme, co říká o prvním jmenovaném.

> „Přímý dotaz ukázal *něco horšího než ignoranci*; přinesl obzvláště tajuplné pochybnosti. Důkazy, které nám kněží snášeli, byly hořce neuchopitelné. Sotvaže nám jeden

[365] Golovnin, R. N., *Recollections of Japan,* London: Henry Colburn 1819, 43.
[366] Rein, Johannes, *Japan: Travels and Researches*, London: Hoddger and Stoughton 1884, 443; zvýraznění moje.

> přesvědčivě vyprávěl jedno, přišel další s nepříjemně odlišnou verzí příběhu. (…) Kde se takto znepokojivě rozcházeli doktoři teologie, zdálo se beznadějné rozhodnout mezi nimi.“[367]

Doktrínu šintó Lowell nerozpracovává do hloubky, ale jeho obecné subjektivní hodnocení je zřejmé. Je primitivní do té míry, že Lowell cítí potřebu se čtenářům omlouvat, že její nekonzistence není způsobena jeho chybou, ale samou podstatou šintó.

> „Těch několik rituálů šintó jsou perfektní na efekt. Forma, kterou mají z daleké minulosti, je tak překrásně dokonalá, že člověk zapomene na *chabost jejich koncepce* (…) Člověk hned vidí, jak primitivní[368] to vše je. *Dětinské koncepty* prosycené vybranou etiketou. Tímto způsobem může být Šintó označené. (…) Pokud se věci v Šintó zdají být mezi sebou vzájemně v rozporu, jsou to sama božstva, kdo je zodpovědný, ne já.“[369]

V roce 1904 podává Rittner popis šintó stále ve stejném duchu, i když ne explicitně. V zásadě pouze předkládá názor „některých“, kteří tvrdí, že „náboženství Šintó je příliš ubohé, nesmyslné a opovrženíhodné.“[370] O tom, že je to i Rittnerův názor, ale přesvědčuje fakt, že vkládá tuto poznámku za krátké představení toho, co interpretoval jako japonskou mytologii a převzetí buddhistických prvků svatyněmi v takzvaném „rjóbu šintó“. Rittnerova expresivní glosa významově nenavazuje ani na předchozí text ani nemá spojitost s textem následujícím.

S druhou polovinou devatenáctého století explicitně negativní označovaní ať už šintó „doktríny“ nebo „kněží“ téměř mizí. Zde je patrný vliv liberální ekumenické evolucionistické teorie, která vnímá „jiná náboženství“ jako, sice nedokonalá, ale v již pozitivním stádium, jehož primární chybou je, že nedospělo do stavu protestantského křesťanství. Dalším faktem, je to, že badatelé na téma šintó přehodnocují definienty a přicházejí s novým tvrzením, a to, že šintó doktríny postrádá. Obojího se ale budeme v práci dotýkat později.

Jediné práce, u kterých lze sledovat nit negativního hodnocení do 20. století jsou ty z per katolických teologů, především jezuitů. V roce 1923 cituje Schurhammer ve své knize *Šintó: The way of the gods in Japan* Valignana: „O těchto božstvech si vyprávějí nesmyslné,

[367] Lowell, Percival, *Occult Japan or the Way of the Gods*, London: Houghton, Mifflin and Co. 1894, 232; kurzíva moje.
[368] aboriginal.
[369] Lowell, *Occult Japan*, 25-26.
[370] Rittner, 1904, 182.

oplzlé a směšné historky, jaké se vždy spojovaly s pohanskými božstvy.“ K tomu přidává vlastní názor, že „[k]dokoliv je seznámený s legendami o japonských božstvech, nebude považovat jeho názor za přehnaný.“[371]

V kapitole A. 1. 2. B jsme si ukázali, že symptomy Kaempferova „objevu“ trpí i moderní bádání o šintó. Představa, že šintó má doktrínu, je stále explicitně nebo implicitně přítomná a je částečně zodpovědná za problémy, se kterými se potýkáme dodnes.

Na začátku této kapitoly jsme se ptali, zdali byly vědomosti o japonských náboženstvích v pozdějších stoletích revidovány a získávány na křesťanské teologii neutrálně? Za vznik představy, že šintó obsahuje doktrínu, je zodpovědný Kaempfer. Jeho omyl nespočíval pouze z teorií zatížené interpretace empiricky pozorovaných dat. Její obsah také naplňoval v Japonsku neexistujícími koncepty křesťanské doktríny. Tento jeho dílčí závěr byl sekularizován osvícenskými mysliteli a přejat nově se formujícími vědními obory 19. století. Prozatím minimálně v této oblasti je možné označit předpoklad - u mnohých autorů stále explicitně či implicitně přítomný - jako teologický.

[371] Valignano, *Summary of the things that concern the Province of Japan and its government*, 1583 v Shurhammer, 1923, 11.

E - ŠINTÓ JAKO INDIVIDUÁLNÍ NÁBOŽENSKÁ TRADICE

Japonci byli nejtolerantnějším národem ze všech. Tuctu mírumilovných náboženství se dařilo prospívat v jejich císařství v době, kdy jezuité přišli s třináctým. Protože se ukázalo, že nehodlají tolerovat ostatní, povstala občanská válka ještě strašnější než válka ligy a země byla zpustošena. Nakonec bylo křesťanské náboženství utopeno v krvi.

VOLTAIRE, TREATISE ON TOLERANCE, 1763

V předchozích kapitolách jsem demonstroval, že v základu západní konceptualizace šintó stála explicitní křesťanská teologie, která viděla šintó jako variantu sebe sama (pouze pokřivenou a korumpovanou). Ukázali jsme si také, že jí bylo zatížené pozorování i autorů a komentátorů mimo teologické kruhy. V této kapitole budu testovat, jak rozvíjeli konceptualizaci šintó osvícenští myslitelé a autoři nově se formujících vědních oborů 19. století a začátku 20. století. Konkrétně budu analyzovat, jak se v západní literatuře rozvíjel v teologii ukotvený předpoklad existence šintó jako individuální náboženské tradice. Platí Bálagangádharova hypotéza, že současná – západní vědou deklarovaná – existence jednotlivých náboženských systémů v Asii není výsledkem na teologii nezávislého vědeckého výzkumu?

E. 1 - VZNIK A VÝVOJ PŘEDSTAVY INDIVIDUÁLNÍCH NÁBOŽENSKÝCH TRADIC

Portugalští misionáři byli obviňováni, že se nepokusili o systematizaci japonských náboženských tradic, která by vedla k nějakému druhu typologie. Poslechněme si amerického historika Hildretha, který ve druhé polovině 19. Století toto „pochybení“ reflektoval:

> „Od portugalských misionářů by se dalo očekávat poměrně přesné zhodnocení nejrůznějších věroučných systémů a sekt v Japonsku, nebo alespoň dvou hlavních náboženství, mezi které se velký počet lidí dělí. Namísto toho si neustále pletli ministranty dvou náboženství pod společným názvem bonzes a *dělali si velmi malé*

starosti s rozlišením mezi dvěma systémy, které měli oba za stejně falešné a zhoubné.“[372]

Hildret měl pravdu v tom smyslu, že misionáři nedokázali rozlišit mezi systémy, které budou již o století později antropologickým faktem. Nedokázali identifikovat a oddělit šintó od buddhismu a konfucianismu. Není ale správné tvrdit, že neměli svou vlastní typologii. Nemělo pro ně význam hledat podkategorie, protože zařadit japonské praktiky do kategorie „pohanství“ dostatečně naplňovalo jejich potřeby. V 16. století bylo jejich primárním cílem zjistit, v jakém stavu je japonské náboženství. Když misionáři vstoupili na japonské ostrovy, *očekávali křesťanství*, respektive některou z jeho variant na celém spektru bludnosti. Snažili se zjistit, jestli jsou Japonci křesťané (katolíci či korumpovaní) nebo pohané. Pokud by byli čistí křesťané, Řím by získal spojence. Pokud by se ukázalo, že mají korumpované křesťanství, bylo by nutné podstoupit kroky k tomu, aby byli navráceni zpět mezi katolíky. Pokud by se ukázalo, že jsou pohany, bylo by třeba zachránit jejich duše před věčným zatracením. Jinými slovy typologie existovala. Křesťanské teologie rozlišovala dva druhy náboženství: *pravé náboženství*, kterému věřili, a *falešné*, tj. vše ostatní pokrývající celé spektrum klamů a bludů.

Tato první typologie byla explicitně zasazená do idového rámce, který nutil hledat (filtrovat) hodnotit a dávat do kontextu fenomény v Japonsku (a jinde v Asii) pozorované. Změnilo se něco potom, co byli misionáři nahrazeni cestovateli, úředníky, vědci atd.? Ano i ne. Autoři zpráv o Japonsku již nebyli sami teology, ani nebylo šíření křesťanské víry a obracení místních obyvatel náplní jejich profese. Jejich teorie se jeví jako „vědečtější“ a byly rozvíjeny na propracovanějších argumentech etnografických a lingvistických. Nezměnila se ale jejich východiska. V principu stály jejich zprávy z Asie stále explicitně na pilířích teologických předpokladů.

Když Kaempfer na konci 17. století identifikoval v Japonsku jako první tři individuální náboženské tradice, byla jeho typologie přijímána jako na teologii neutrální antropologický závěr. Kaempfer samotný byl lékař a botanik a jeho cílem nebylo ani potvrzení pravosti bible, ani se nesoustředil na záchranu duší japonských pohanů. Co mělo křesťanství společného s rozlišením na jednotlivé nezávislé náboženské systémy? Odpověď je: všechno!

V předchozí kapitole jsme si ukázali, že Kaempfer identifikoval samostatné, na buddhismu nezávislé šintó jako původní japonskou variantu uctívání model; buddhismus byl

[372] Hildreth, Richard, *Japan and TheJapanese*, Boston: Bradley, Dayton& Co. 1861, 59; zvýraznění moje.

uctíváním cizích model přinesených do Japonska z kontinentu. Z původního teoretického konceptu misionářů se tedy nevzdálil, pouze jej rozvinul. Základem jeho teoretického ukotvení byl teologický předpoklad historicity biblického příběhu o potopě, zmatení jazyků a z něj vycházející představa vzniku a původu národů. Jeho teze o babylonském původu, ve které byla jeho typologie individuálních japonských náboženských systémů teoreticky ukotvena, vychází z explicitních teologických předpokladů. Kaempferova metoda spočívala v uzavřeném kruhu vzájemně se doplňující dedukce a indukce:

Dedukce: Japonci jsou původem v Babylonu.
Indukce: Jazyk a náboženství Číňanů se liší -> Japonci jsou samostatným kmenem.
Dedukce: Japonské náboženství je pozůstatek původního babylonského monoteismu.
Indukce: Víra v kami nemá na kontinentu analogii -> šintó je samostatným náboženstvím.
Závěr: Šintó je pozůstatkem původního babylonského monoteismu.

Připomeňme si, čím byl podle Kaempfera buddhismus a jak zapadal do teologického ideového rámce, který užíval. V téměř dokonalé shodě s Kircherem identifikoval buddhismus jako „všeobecné“ nebo také „východní pohanství“. Na základě podobností mezi náboženstvím v Indii a Egyptě propojili oba autoři modlářství v obou zemích přímou linkou. Buddhismus se stal učením, které přinesli prchající egyptští kněží do Indie a které korumpovalo a zkazilo původní babylonský monoteismus všude v Asii - včetně šintó.

Antropologická data generovaná Kaempferem a vydaná po jeho smrti 1727 v *History of Japan*, se stala jedním z hlavních zdrojů informací o Asii pro osvícenské myslitele a plnila tehdejší slovníky a encyklopedie. Na jeho díle přímo stavěli myslitelé jako Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Brucker, von Haller, Bayle, Diderot, Charlevoix, Kant, Castilhon, Herder.[373] Někteří autoři 18. století stále ještě přebírali tradiční teologickou typologii misionářů. Bayle, například, ve svém slovníku (1703) stále ještě informuje o jednom všeobecném modloslužebnictví skládajícím se z devíti sekt pod vlivem kněží *bonzes*, kteří „přesvědčovali lid o tom, že přikázání diktované zákonem mohou dodržovat pouze oni, a že laikové si mohou žít, jak se jim zlíbí“[374]. Jiná díla představují jakési pomyslné mezistádium. *Encyclopaedia Britannica* (ještě ve vydání 1797) stavící exklusivně na Kaempferovi a

[373]App, Urs, *The Birth of Orientalism,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
[374] Bayle, Pierre, *Universal, Historical, Geographical, Chronological and Poetical Dictionary*, London 1703.

Thunbergovi sice stále mluví o japonském pohanství, rozděleném do několika sekt, ale již zmiňuje Kaempferovu iluzorní tezi týkající se náboženské tolerance. Japonské sekty, tvrdí encyklopedie, „žijí pospolu v největší harmonii“.[375] Další autoři a díla, včetně vlivného *Cérémonies et coustumes religieuses de tous les peuples du monde*, již přebírají Kaempferovo tvrzení zcela. Picart zde uvádí Kaempferovu typologii a rozlišuje japonská náboženství na šintó a „bucudó“.[376] O šintó říká, že:

> „je nejstarší, ačkoliv jeho přívrženci jsou nejméně početní, má svůj původ u *babylonských emigrantů*, a které bylo původně ve svých dogmatech velmi prosté a čisté. Jeho přívrženci *znají nejvyšší bytost*, která obývá nebesa, a která je příliš veliká na to, aby po nich vyžadovala uctívání“.[377]

Dalším příkladem je Diderot, který v podstatě doslova opsal Kaempferovu pasáž týkající se původu a podstaty buddhismu.[378]

Nelze dostatečně zdůraznit fakt, že 1) osvícenští myslitelé ideu individuálních náboženských tradic převzali jako fakt; 2) takto získaná data se působením osvícenských myslitelů sekularizovala do zdánlivě neutrálních a objektivních etnologických vědomostí o Asii.

Po Kaempferovi musela na další zprávy z první ruky Evropa čekat téměř jedno století. Japonsko bylo šógunátními úřady před světem od první poloviny 17. století uzavřeno. V té době mohly zprávy proudit do Evropy pouze skrze Evropany, kteří působili v malé holandské obchodnické kolonii na ostrově Dedžima u Nagasaki. Zkušenosti z Japonska konce 18. století obsahující i popis japonských náboženství se dostaly k evropskému publiku díky práci dvou autorů: Thunberga, švédského přírodovědce působícího ve *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*[379] jako chirurg (1775-1776), a Titsinga, hlavy japonské pobočky VOC (1779 -1784). Vzácnou výjimkou působící mimo Dedžimu byl ruský kapitán Golovnin, zajatý a vězněný japonskými autoritami mezi roky 1811-1813.

---

[375] *Encyclopaedia Britannica*, London: 1797, vol. IX, 66.
[376] 仏道 Bucudó – „the Way of Buddha“.
[377] Burder, William, *Religious Ceremonies and Customs or The Forms of Worship*, London: 1841, 448; zvýraznění moje.
[378] Diderot, Denis, *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des science, des artes et des métiers*, Paris 1751.
[379] Východoindická společnost; dále jako VOC.

Také tito autoři navazovali na Kaempferovu typologii. Thunberg (téměř sto let po Kaempferovi) identifikoval tři hlavní japonská náboženství: šintó, buddhismus a konfucianismus. Zrovna tak jako všichni před ním, byl i Thunberg ukotvený v teologickém rámci:

> „Pohanství je pevně zakořeněným náboženstvím po celém japonském císařství, ale jejich sekty jsou jednak velmi početné a také se velmi liší ve svých dogmatech. (…) duchovní císař, dairi, je jako papež hlavou církve a jmenuje hlavní kněze. (…) Každá sekta má své kostely a své speciální modly. (…) "[380]

Golovnin shrnul své paměti z Japonska z doby, kdy byl držen v zajetí. Ve své *Recollections of Japan* podal poměrně zevrubný popis různých doktrín a uctívání.[381] Samotný způsob, jakým došel ke konečnému závěru čtyři náboženství, budí rozpaky. Připouští, že Japonci, „se kterými mluvil, se nedokázali shodnout na počtu náboženství, která mají". Nejprve došel pracovně k počtu sedm, ale poté identifikoval tři z nich jako pouhé sekty, jejichž „pověrečnost se utvořila ze čtyř hlavních náboženství".[382]Ačkoliv nepoužívá pro jednotlivá náboženství termíny, z jejich popisů je zřejmé, o která jde: 1) [šintó] „Nejstarší náboženství v Japonsku, kterého se drželi původní obyvatelé království", jehož přívrženci uctívali „nesmrtelné duše neboli děti nejvyšší bytosti", a kteří vykazují „neobvyklou zbožnost a víru pro své náboženství". [383] 2) [buddhismus] „náboženství původem od Brahmínů". 3) „Konfuciova doktrína". 4) „Uctívání nebeských objektů".[384]

Titsing vydal svou knihu *Illustrations of Japan* nejprve 1820 ve francouzštině a 1822 v angličtině. Jeho zprávy týkající se japonských náboženství jsou poměrně skromné a útržkovité. Je z nich ale jasné, že si byl dobře vědom dvou individuálních systémů nazývaných „Shintos" a „náboženství Siaky"[385]. Tyto systémy měly svoje „knězo-teology", kterým také říkal „profesoři svých doktrín, rituálů a chrámů". Na rozdíl od Golovnina připisoval uctívání nebeských objektů náboženství „Shintos".

---

[380] Thunberg, Carl Peter, *Travels in Europe, Africa, and Asia, performed between the years 1770 and 1779*, London: 1796, 54-56.
[381] Editor této knihy ve svých poznámkách pod čarou často cituje Pierra Charlevoixe, francouzského jezuitu autora *Histoire et description générale du Japon* (1736), která je v zásadě rozšířením Kaempfera.
[382] Golovnin, R. N., *Recollections of Japan*, London 1819, 41.
[383] Ibid., 42.
[384] Ibid., 45-48.
[385] 釈迦 *Šaka*– Šákjamuni Buddha.

Posledním z primárních zdrojů předtím než byla politika izolace prolomena válečnými loďmi amerického námořnictva, je Sieboldova *Manners and Customs of the Japanese* publikovaná 1841. Tato kniha byla editována Bulkem a obsahuje mimo Siebolda další zdroje, které ale nejsou citované, takže není zcela zřejmé, koho názory vlastně Bulk prezentuje. Zaprvé, Siebold (nebo Bulk?) navazuje přímo na Kaempferovu typologii a rozlišuje tři náboženství: „sinsyu", „buddhismus" a „siutoo". Bulk následně čtenáře informuje, že Siebold „shinsyu" přiřadil jiný termín, respektive historickou spekulaci.

> „Původní národní náboženství Japonska nazývá Sinsyu, ze slov sin (božstva) a syu (víra); jeho stoupenci se nazývají sintoos. (…) ale Dr. von Siebold tvrdí, že vhodné domácí pojmenování tohoto náboženství je kami-no-mitsi, což znamená „cesta kami", neboli božstev. Číňané tento termín přeložili jako shin-tao a Japonci jej později přejali, pouze jej modifikovali na shintoo."[386]

Zadruhé, Siebold (Bulk?) přisoudil – v čemž také navazuje na Kaempfera – nerovný charakter jednotlivým náboženstvím. Konfucianismus, tvrdí autor, lze jen stěží považovat za náboženství, protože „více než cokoliv jiného připomíná filosofii". Daleko závažnější je ale povaha přisouzená buddhismu. Ten byl klasifikován jako jedno „falešných náboženství" (false creeds)[387], z toho důvodu, že je „svou podstatou modlářský".[388]Proč není do stejné kategorie zařazeno i šintó? Znamená to, že šintó bylo naopak jedním z „pravých" náboženství. Co to znamená, se dovídáme pouze nepřímo. Nejpravděpodobnější je závěr, že šintó nebylo původně idolatrií. MacFarlane píše o Sieboldovi následující:

> „Siebold považuje všechny modly a sochy za korumpovanou cizí inovaci. Domnívá se, že, *původně* [!], byla uctívána pouze Sluneční bohyně, že kami jsou analogické k římskokatolickým svatým, a že žádné z jejich zobrazení neexistovalo před příchodem buddhistické idolatrie."[389]

[386] Ibid., 334-335.
[387] Ibid., 345.
[388] Ibid., 346.
[389] MacFarlane, Charles, *Japan: An Account Geographical and Historical*, New York: George Putnam 1852, ix.175; kurzíva moje.

Ve světle předchozího diskurzu se můžeme domnívat, že v pozadí stojí stále implicitně idea, že šintó je původní japonské náboženství a jako takové (dodali by explicitně Kaempfer, Kircher, Ricci, Jones a mnozí další) je přímým dědicem babylonského monoteismu. Na konci 18. století a na začátku století 19. byla tato hypotéza stále velmi živá (viz kapitola F. 2) a byla východiskem například řady lingvistických teorií[390]. Poslední z primárních pramenů, který takto šintó chápe, byl Thunberg. *Religious Ceremonies and Customs*, která explicitně zasazuje původ Japonců do Babylonu, byla však vydávaná ještě v roce 1841.

Přímé zmínky o vztahu Japonců a Babylonu výše zmíněným vydáním skočily. Co ovšem nekončí, je rozvíjení myšlenky individuálních náboženských systémů dedukované z teologického rámce.

Toto období charakterizované relativní izolací země a omezeným počtem zpráv pomyslně uzavírá MacFarlan, který měl tu ambici shrnout dosavadní vědomosti o Japonsku a také odmítnout „tu chybnou myšlenku, že o Japonsku a Japoncích nevíme téměř nic“[391]. Prozkoumal všechny dostupné materiály v latině, portugalštině, španělštině, italštině, francouzštině, holandštině, němčině a angličtině vydané mezi lety 1560 a 1839. I on přejímal data předchozích autorů, aniž by je vystavoval kritice, a následně byl sám pozdějšími autory citován. Steinmetz od něho dokonce zcela zkopíroval celé obsáhlé pasáže. Jak shrnul MacFarlane dosavadní poznání týkající se individuálních náboženských systémů?

MacFarlane je v úvodu poněkud nejednoznačný. Nejprve v úvodu cituje „starého Holanďana“, který tvrdil, že „v Japonsku je několik náboženství“. K tomu okamžitě dodává, že „pokud by měly být sekty vypočteny, jejich počet by přesáhl dvanáct či dokonce dvacet.“[392] V kapitole „Náboženství“ ale předkládá pouze seznam tří náboženství objevující se v Sieboldovi (1841): „*Sinsyn* [šintó], *Buddhism*, *Suto* [konfucianismus]“.[393]

Potom, co si v roce 1853 vymohly Spojené Státy na šógunátu otevření přístavů a odstoupení od politiky izolace, začala nová vlna zpráv zaplavovat Západ. Jedním z prvních, u nichž se „probudil zájem o tuto odlehlou zemi“[394], byl Hildreth, americký historik. Ačkoliv sám nikdy Japonsko nenavštívil, přispěl dvěma poměrně obsáhlými publikacemi: *Japan as it*

[390] William Jones, například, stavěl svoje lingvistické teorie explicitně na představě babylonského původu národů; To, že buddhismus nepochází z Egypta, respektive, že jeho rodištěm je Indie se stalo předmětem konsensu teprve ke konci 40. let 19. století. (Almond, Philip, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 20-22.)

[391] MacFarlane, Charles*, Japan: An Account Geographical and* Historica, New York: George Putnam 1852, ix.

[392] Ibid. 173.

[393] Ibid. 173-197.

[394] Hildreth, Richard, *Japan and TheJapanese*, Boston: Bradley, Dayton& Co. 1861.

was and is (1855) a *Japan and the Japanese* (1861). Ve své analýze dosavadních zpráv obvinil misionáře 16. století, že přehlíželi „nejrůznější věroučné systémy a sekty, nebo alespoň, dvě hlavní náboženství“. Co se týká typologie, kterou přijal od předchozích autorů, Hildreth nepředkládá ucelený a explicitní seznam, ale pokud vezmeme v potaz jména kapitol, rozlišoval dva majoritní náboženské systémy: 1) „náboženský systém šintó“ a 2) „buddhistický náboženský systém“.[395]

Kuroda a jeho následovníci tvrdí, že zásadním přelomem pro konceptualizaci šintó jako individuálního systému se stává období po restauraci Meidži (1868), kdy Japonsko procházelo rozsáhlou politickou a ideologickou proměnou. Restaurace Meidži znamenala pro Japonsko mnoho rychlých a bolestivých změn. Nová japonská vláda převzala téměř všechny hlavní instituce západních mocností a pokusila se je v Japonsku implementovat. Kromě systematického budování „západního“ politického prostředí, vyššího vzdělávání, průmyslu, armády atd., byli nuceni japonští politici a ideologové vzít v potaz i fenomén zvaný „náboženství“, protože byli znovu a znovu ujišťováni představiteli Západu o jeho důležitosti pro funkci moderního státu. Byli také nuceni západními mocnostmi zařadit do smluv klauzuli o uznání svobody vyznávání. Tento proces výborně popsal Josephson, který současně ukázal, že pro Japonce byl koncept náboženství nesrozumitelný. [396] Nebudeme se zde tímto procesem proto zabývat do podrobností. Pro náš argument je nyní důležitý pouze jediný aspekt.

Japonská vláda se rozhodla (!) pro tvorbu „náboženství“ po vzoru Západu. Idea užít křesťanství byla diskutována, ale rozhoduto bylo jinak. Z domácích tradic byly derivovány rituály a myšlenky, ze kterých se stala celonárodní jednotící praxe – které byl přisouzen název šintó. Bylo však také rozhodnuto, aby nebylo toto „šintó“ označováno termínem „náboženství“. Jak nerovnoprávné smlouvy, tak později ústava zaručovaly totiž svobodu náboženství a pro vládu bylo důležité ponechat si kontrolu nad tímto důležitým aspektem veřejného života.[397]

Díky vládní politice tak bylo vše, co připomínalo Buddhy odebráno z rituálů a instituce byly jasně rozděleny na chrámy a svatyně - proces nazývaný *šinbucu bunri* (神仏分離, doslova

[395] Ibid., 59.
[396] Viz Josephson, Jason, Ánanda, *The Invention Religion in Japan*, London: University of Chicago Press 2012.
[397] Ibid.

„oddělení kami od Buddhů“).[398] Autoři postkurodovského synkretistického přístupu svorně tvrdí, že ze šintó se stala v této době poprvé v historii oficiálně uvědomělá, na buddhismu nezávislá, individuální tradice a to díky působení japonských ideologů.

Tvrdím, že je tento předpoklad chybný, a to ze dvou důvodů: 1) Celé generace západních autorů přicházely bez výjimky se závěrem, že v Japonsku existují individuální náboženské tradice, a to dlouho před restaurací Meidži. Idea šintó jako individuálního systému vznikla ve druhé polovině 17. století a žila svůj život nezávisle na japonské realitě v myslích a dílech západních misionářů, cestovatelů, úředníků atd. *Šintó jako individuální systém je produktem západních teorií a představ o Asii*!

2) Nelze také dostatečně zdůraznit, že stejný model byl aplikovaný po celé jihovýchodní Asii. Na základě stejných teologických předpokladů identifikoval Západ individuální systémy bez výjimky všude. Invence šintó jako individuální tradice nemůže být připisována žádnému konkrétnímu vývoji konkrétní země, natož pak ideologům Meidži, jak navrhuje Kuroda. Domnívám se, že i kdyby proces oddělení kami a Buddhů neproběhl, diskurz rozlišující individuální náboženské tradice by v západní literatuře pokračoval i nadále.

Je také pravda, jak ukazují Josephson a Snodgrassová, že sami Japonci tomuto procesu napomohli. Více a více Japoncům se dostalo západního vzdělání. Začali o sobě a svých „náboženstvích“ hovořit skrze západní koncepty a začalo je zasazovat do kontextu západních diskurzů. Buddhismus, například, začal být pojímán v rámci západní dichotomie náboženství vs. pověrečnost, byl mu přisouzen koncept absolutna atd.[399] Japonci se také snažili prezentovat sebe sama před Západem jako vyvinutá země, aby tak dosáhli revize nerovnoprávných smluv, tzv. „strategický orientalismus“. Na Chicagské světové výstavě (1893) v sekci nazvané *The Parliament of Religions* například Japonci představili buddhismus západnímu publiku jako „náboženství“ kvalitou srovnatelné nebo dokonce překračující křesťanství, tak aby bylo Japonsko uznáno jako rovnocenný partner vyvinutým zemím.[400](Ve druhé polovině 19. století vrcholilo nacionální aplikování evoluční teorie.)

---

[398] Pro detaily tohoto procesu viz například Grapard, Allan, „Japanese Ignored Cultural Revolution“, *History of Religions* 23/3: 240-265, 1984 nebo Hardacre, Helen, „Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions“, *Journal of Japanese Studies*, 12/1: 29-63, 1986.

[399] Viz Josephson, Jason, Ánanda, „When Buddhism Became a „Religion“: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryó“, *Japanese Journal of Religious Studies* 33/1: 143-168, Nanzan Institute for Religion and Culture 2006.

[400] Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*, The University of North Carolina Press 2003.

Z analýzy západní literatury je ale zřejmé, že evropští a američtí autoři sice věděli o tom, jak se Japonci prezentují, ale nebrali jejich názory příliš vážně. Své závěry stavěli *a priori* na východiscích západních představ o náboženství. Jinými slovy, *mezi autory 17. až 20. století je velmi dobře vidět nepřerušená linie konceptualizace šintó jako individuální tradice nezávislá na událostech a ideologickém vývoji v Japonsku*. Představa toho, co je šintó, se od konce 18. po druhou polovinu 19. století proměňovala, idea individuálního náboženství ne.

Z původní Kaempferovy představy babylonského monoteismu se ve čtyřicátých letech 19. století stal původní japonský monoteismus (Siebold) a o dvacet let později původní japonské náboženství (podrobněji kapitola F. 2), tentokrát již pod hlavičkou nově se formující komparativní religionistiky a japonských studií. Satow, člen Britské vědecké společnosti *Asiatic Society of Japan*, říká o šintó následující:

> „Čistým shin-tau je míněna *náboženská víra Japonců před příchodem buddhismu a konfuciánské filosofie* do Japonska (…) toto [šintó] slovo nebylo nikdy užívané pro pojmenování starověké náboženské víry až do té doby, než příchod buddhismu a konfucianismu vytvořil nutnost jeho použití pro potřeby distinkce, a argument, že protože má tato víra čínské jméno, musí být čínského původu, nemá žádnou hodnotu.[401]

Explicitní formulování základního axiomu tradicionalistů, tj. že šintó existovalo jako individuální náboženský systém před příchodem buddhismu, a že se stalo uvědomělým právě díky příchodu cizího náboženského systému, lze spatřovat právě u Satowa.

Hlavním objektem Satowovy práce byla právě tato oblast, tj. kořeny a jedinečná původní forma primitivního „čistého shin-tau“ před tím, než byla ovlivněna buddhismem. V západním bádání již existující představa původního japonského náboženství rezonovala, alespoň v interpretaci Satowa, s tím, co diskutovali japonští učenci 18. a 19. století jako Kada, Mabuči, Acutane a Motoori. Ti se zabývali původní japonskostí neboli „cestou[způsoby/zvyky/tradice], která obsahuje elementy, které nemohou být nalezeny v konfuciánských a buddhistických textech“, a které „za deset tisíc[402] generací budou stále

[401] Satow, Ernest, „The Revival of Pure Shin-tau“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, příloha vol. III, 1875; kurzíva moje.
[402] Číslovka 10,000 *man* 万 označuje v japonštině často „nezměrný počet“.

stejné“.[403] Satow interpretoval tuto „cestu, kterou nazýváme cestou kami“, logicky jako náboženství. Pojďme ale problematičnost tohoto způsobu interpretace odložit na později a věnujme se dál lince individuálních náboženských tradic. Prozatím nám stačí, že jsme ukázali, že jeho idea původního nezávislého japonského náboženství vycházela především z práce jeho západních kolegů. Tvrdím, že i kdyby nebylo Satowa a jeho zkoumání konfuciánských učenců, závěry západní literatury by byly stejné. To ostatně více než výmluvně ukazují díla autorů publikovaných před i po Satowovi.

Také další člen *Asiatic Society of Japan*, Puini, dochází ke stejným závěrům, ačkoliv zde je zřejmý vliv Siebolda (nebo některého z autorů, kteří Siebolda citovali).

> „Šintoismus a buddhismus, se svými početnými podskupinami a nesčetnými božstvy, jsou dvě hlavní víry [creeds], které mají v Japonsku moc. Buddhismus, jak je dobře známo, má původ v Indii a do Japonska se dostal až v relativně nedávné době. Šintoismus, na druhou stranu, zvaný také *kami no miči* [Siebold], je *národním náboženstvím tak starým jako Japonsko samo*.“[404]

I německý matematik a profesor zeměpisu na univerzitě v Bonnu a Merburgu Johannes Rein rozlišuje na „dvě pohanská náboženství“, která se „vedle sebe *nezávisle* vyvíjela“.[405] Šintó s konečnou platností *proniklo do západní vědy jako individuální náboženská tradice*. Tento antropologický fakt byl následně replikovaný dalšími a dalšími autory a přežíval v západní literatuře po zbylé dvě dekády 19. století (Mossman 1880; Bird 1881; Huish 1882; Lowell 1894; Thomas 1897 a další), přes první polovinu století 20. (Chamberlain 1902; Gulick1903; Aston 1905; Knox 1905 and 1907; Cobbold 1905; Forlong 1906; Terry 1910; Lowell 1911; Griffis 1912 a další) a zůstal nezpochybněný až do konce 80. let (např. Bunce 1954; Ono 1962; Kitagawa 1966; Earhart 1969). Postupem času byla teologická témata opouštěna. Odkazy na Babylon, monoteismus, znalost nejvyšší bytosti atd. se vytrácejí a z *původního čistého babylonského monoteismu* se stává *původní čisté japonské náboženství*, které již nebylo *pokřiveno a korumpováno* ale pouze *ovlivněno* buddhismem. Teologické termíny a

[403] Kada, Azumamaró, *Nihon šoki mondóshó* v Nosco, Peter, *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteen Cenetury Japan*, Harvard: Harvard University Press 1990, 81-82.
[404] Puini, Carlo, (přeložil F. Dickens), „The Seven Gods of Happiness: Essay on a Portion of the Religious Worship of the Japanese“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VIII, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1880, 427-461, 427; kurzíva moje.
[405] Rein, Johannes, *Japan: Travels and Researches*, London: Hodder and Stoughton 1884, 443; kurzíva moje.

odkazy na biblickou historii lidstva byly odstraněny a prostor byl uvolněný antropologii, komparativní religionistice a historii, které původně teologické závěry a přebraly a sekularizovaly.

E. 2 – IMAGINÁRNÍ VĚDOMOSTI TVOŘENÉ TEOLOGICKÝM PŘEDPOKLADEM

Pozorovaná data jsou zatížena teorií a že tato data slouží zpětně ke konfirmaci dosavadních teorií. Teorie také určuje, kterými pozorovanými daty se bude zabývat, a určuje také jejich vzájemný vztah. Jedním z úskalí tohoto procesu je, že teorie může chybnou interpretací fenoménů a jejich vzájemného vztahu generovat i data (a následně i diskurzy o těchto datech), které mohou být zcela irelevantní pro pozorované prostředí nebo dokonce iluzorní, tj. v realitě neexistující. Dalším výsledkem chybné teorie je, že tvoří anomálie, kvůli kterým vznikají diskurzy snažící se tyto anomálie imunizovat. Platí to i pro případ teorie křesťanské teologie a Japonska?

V následujícím textu se pokusím prokázat, že důsledné aplikování teologických předpokladů dalo vznik imaginárním *individuálním* náboženským systémům, které byly identifikovány, pojmenovány a zařazeny do kontextu biblického rámce. Tento závěr stál na základu diskurzů, které z něj vycházely. Některé diskurzy byly logickou dedukcí, jiné reakcí na překvapivá zjištění (anomálie). V této kapitole představím tři, které jsem dosud zmapoval: 1) vznik termínu šintó; 2) údajnou náboženskou toleranci Japonců; 3) důvody vzájemné mírumilovné koexistence šintó a buddhismu. Pro všechny tři platí, že v té či oné formě jsou stále přítomné i v současné literatuře.

E. 2.1 – Termín pro imaginární systém: babylonské residuum

Již jsme si ukázali, že Kuroda v osmdesátých letech 20. století přesvědčivě argumentoval proti dosavadní představě, že termín „šintó“ měl ve starém Japonsku mezi 6. a 13. stoletím označovat původní japonský náboženský systém. Naopak tvrdil, že „šintó“ jako koncept „nebylo víc než iluzí produkovanou slovem, ve kterém byly propojeny spolu nesouvisející

fenomény“.[406] Také postkurodvští synkretisté se shodují na tom, že tento termín se sice užíval, ale jako především buddhistický žargon referující lokálním božstvům, tj. nebuddhům.[407]

Také jsme si ukázali, že v západní literatuře to byl Satow, kdo byl zodpovědný za rozvinutí myšlenky, že šintó jako termín začal být užívaný ve starém Japonsku, z toho důvodu, aby se odlišila domorodá víra od nově příchozí buddhistické doktríny. Také jsme si ukázali, že stavěl na východiscích ukotvených hluboko v biblickém rámci a teorii babylonského dědictví, kterou rozvinuli Kircher, Kaempfer, a která byla replikovaná explicitně (např. Thunberg, Burden) nebo implicitně (např. Golovnin, Siebold) dalšími autory v 19. století.

Protože i Satow byl součástí západního orientalistického podniku, nemohl interpretovat diskuze učenců *kokugaku* (国学 tzv. „národní učení“) z období Tokugawa o tom, jak vypadala původní japonská tradice před příchodem silného vlivu z kontinentu, jinak než jako původní japonský náboženský systém. Jaké byly jeho závěry týkající se termíny „šintó“? Satow jeho vznik připsal šintoistům 6. století. Pro ně nemělo smysl pojmenovávat svou „víru“, protože ona sama byla jediným a neuvědomělým referenčním bodem. V *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (příloha Vol. III 1875) nabídl vědeckému světu hypotézu, že tento termín byl vymyšlený krátce poté, co do Japonska pronikl z Číny v 6. století buddhismus, aby mohly být oba individuální náboženské systémy od sebe odlišeny.

> „(T)oto slovo nebylo nikdy užívané pro pojmenování starověké náboženské víry až do té doby, než příchod buddhismu a konfucianismu vytvořil *nutnost jeho použití pro potřeby rozlišení*.“[408]

Tato hypotéza postavená na chybných sekularizovaných teologických východiscích si následně našla cestu do západní odborné literatury a stal se z ní fakt znovu a znovu replikovaný generacemi autorů 19., 20. i 21. století.

V devadesátých letech 19. století vydali krátce po sobě svá díla dva autoři: Huish, místopředseda *Japan Society,* (1892) a Lowell (1984). Zrovna tak jako Satow, brali i oni šintó

[406] Kuroda, Tošio, 1981, 20.
[407] Původní výslovnost byla *džindó*. Pro zevrubnou analýzu tohoto procesu viz Teeuwen, Mark, „From Jindó to Shinto: A Concept Takes Shape“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4: 233-263, 2002.
[408] Satow, Ernest, „The Revival of Pure Shin-tau“, *TransactionsoftheAsiatic Society of Japan*, příloha vol. III, Jokohama: Lane, Crawford & Co.1875, 1; kurzíva moje.

společně s buddhismem a konfucianismem za individuální náboženské tradice a považovali jej za „nejstarší náboženskou víru japonského národa“, která dokonce „předcházela své jméno“.[409] Přebrali také myšlenku, že samotný termín byl vymyšlený krátce po příchodu buddhismu, aby bylo „shinto, neboli kamino-michi, tj. ‚cesta‘ nebo ‚doktrína božstev‘“[410] odlišené od „butsudo“ – cesty Buddhy.[411] Brzy na to převzala Satowovu spekulaci velká většina autorů. Na samém konci 19. století sepsal Griffis (1895) zevrubnou historii všech náboženství Japonska.

> „V určitý čas byly mytologie, poezie a rituály, jak jsme viděli, zapsány do textů a shrnuty do celého systému pojmenovaného šintó *kvůli odlišení od butsudo; cesta božstev od cesty Buddhů*.“[412]

Dalším příkladem je Cobbold (1905):

> „Když byl v šestém století křesťanského letopočtu přinesen buddhismus z Číny přes Koreu do Japonska, *vznikla potřeba termínu, kterým by mohlo být prastaré původní náboženství země odlišeno od nově importovaného*.“[413]

Nebo Terry (1910):

> „Slovo šintó se začalo používat, když byl buddhismus uvedený do Japonska, a označuje staré uctívání předků jako *cestu božstev odlišnou od cesty buddhistů* nebo jakékohokoli dalšího konkurenčního způsobu náboženského života.“[414]

V polovině 20. století už byla tato představa pevně zakořeněna a prezentována jako neutrální a prokázaný vědecký fakt.

---

[409] Lowell, Percival, *Occult Japan: The Way of Gods*, Boston: The Riverside Press 1884, 16.
[410] Huish, Marcus, *Japan and Its Art*, London: The Fine Art Society 1882, 47.
[411] Lowell, 16.
[412] Griffis, William, *Religions in Japan: From the Down of History the the Era of Meiji*, New York: Charles Scribner’s Sons 1912, 42; kurzíva moje.
[413] Cobbold, George, *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Chrisitianity*, London: Society For Promoting Christian Knowledge 1905, 18; kurzíva moje.
[414] Terry, Milton, *The Shinto Cult: A Christian Study of the Ancient Religion of Japan*, New York: Eaton and Mains 1910, 14; kurzíva moje.

„Termín šintó ve svém akurátním historickém užití nás nedoprovází zpět k nejranějším manifestacím japonského národního náboženství. Toto slovo se v literatuře neobjevuje až do druhé poloviny šestého století našeho letopočtu. Zdá se, že v *nejdávnějších stádiích bylo šintó jako systém beze jména*. Označení vzniklo až po tom, co byl buddhismus uvedený do Japonska, a bylo *evidentně* [!] *vytvořené k odlišení původního japonského kultu od cesty Buddhy*.“[415]

Hypotéza přežívala následně v akademických i populárních publikacích až do konce 20. století, kdy ji Kuroda a jeho následovnicí vyvrátili (např. Bunce 1954, Bahm 1964, Earhart 1969, Ellwood&Pilgrim 1985, Netland 1991). Dokonce i v současné literatuře lze nalézt řadu případů, kdy si autoři velmi nelámou hlavu s reflexí postkurodovského diskurzu (nebo o něm zkrátka nevědí) a pokračují v opakování této již dvě desítky let vědecky odmítnuté teze (např. Fisher 2002, Mishra 2003, Picken 2004, Encyclopedia Britannica 2013).

E. 2. 2 – Neexistující tolerance neexistujících náboženství

Když zprávy popisující národy, u kterých byly pozorované vedle sebe koexistujících náboženství, dorazily do Evropy, staly se pro učence, filosofy a teology buďto velmi vítané či zatracované podle toho, na které straně barikády náboženských debat stáli. Jedna otázka ale mátla všechny: *jak mohou Japonci, Číňané, Peršani, Indové, Tataři a další vykazovat takovou náboženskou toleranci*?

Jedním z nejpalčivějších témat raně moderní Evropy byla právě neschopnost na poli náboženství harmonicky koexistovat. Evropa se mezi 15. a 17. století musela čelit celé řadě ničivých vojenských konfliktů motivovaných náboženskými rozkoly.[416] Po všech těchto

[415] Ferm, Vergilius, *Encyclopedia of Religion*, The Philosophical Library 1943, 708; kurzíva moje.

[416] V první polovině 15. století muselo České království a husitské hnutí (1419-1436) vzdorovat celkem pěti křížovým výpravám. Německá selská válka (1524-1525) podporovaná Lutherem a Münsterem vypukla částečně z náboženských příčin a vedla k pobití až sto tisíc chabě vyzbrojených a špatně organizovaných sedláků a farmářů. V polovině 16. století (1546-1547) čelily síly Karla V. luteránskému Schmalkaldskému spolku. Mezi třicátými a šedesátými léty 16. století vypuklo v Nizozemí kalvínské obrazoborectví („Beeldenstrom“), rozšířilo se po evropských městech a zanechalo po sobě náboženské obrazy katolického umění zničené davy protestantů. Ve francouzských náboženských válkách stály proti sobě znepřátelené frakce francouzských hugenotů podporovaných Angličany a katolíků (spojenci Španělskem a Saským vévodstvím). Regulérní boje byly doprovázeny sérií masakrů ve Wassay, Mérindol neboli známou Bartolomějskou nocí. Mezi roky 1618 a 1648 zažila Evropa jeden z nejrozsáhlejších a nejničivějších konfliktů své historie, a ačkoliv rovnováha sil a interní politika hrály důležitou roli, náboženské konflikty byly v počátečních fázích jedním z rozhodujících aspektů. (Pro

konfliktech, ve kterých hrálo náboženství významnou úlohu, si Evropané uvědomovali velmi dobře, co náboženská netolerance dokáže způsobit. Reformace a náboženské střety daly vznik dalekosáhlým debatám o toleranci náboženství.

Když odmyslíme Basilejská kompaktáta (1436), tj. dohodu mezi českými husity a basilejským koncilem, která povolila husitům přijímání pod obojí způsobou[417], můžeme připsat počátek debat o náboženské toleranci Erasmu Rotterdamskému, který držel, že jediný způsob, jak se vyhnout krveprolití, je tolerovat nově se objevujících sekty. Jedna z nejdůležitějších vln pamfletů týkajících se tolerance začala kolovat jako reakce na tragické události roku 1572 (Bartolomějská noc). Jednalo se především o díla *Vindiciae contra tyrannos* (1579)[418] nebo *Nouveau Cyneé* (1632) od Emérica Crucéa, přímého svědka masakru. Druhý ze jmenovaných pamfletů se stal důležitým precedentem pro řadu děl osvícenských myslitelů jako Leibniz, Voltaire, Montesquieu, Diderot, St. Pierre, Hume, Kant.[419]

V kontextu doby si není těžké představit, jaké pozdvižení dokázaly vyvolat zprávy z Asie o tom, že byly pozorovány národy žijící na poli náboženství v téměř dokonalé harmonii. Pro pochopení důležitosti tohoto tématu a následných debat nelze dostatečně zdůraznit dvě věci: 1) *Evropané si uvědomovali problém náboženské tolerance jako nesmírně aktuální a palčivý*; 2) *Domnělá existence náboženství, která vedle sebe koexistovala ve vzájemné harmonii, vzbudila obrovský zájem*.

Náboženská tolerance v Japonsku v dílech osvícenských myslitelů

---

další podrobnosti viz Greengrass, Mark, *The Longman Companion to The European Reformation 1500-1618,* London: Longman 1998; MacCulloch, Diarmaid, *The Reformation: A History,* New York: Penguin 2003).

[417] Husité byly stále součást katolické církve, takže je problematické hovořit o náboženské toleranci mezi rozdílnými směry křesťanství nebo dokonce náboženstvími. Na druhou stranu, je to první významný případ, kdy oficiální instituce katolické církve přistoupily na debatu a následně na krátký čas tolerovaly významnou změnu liturgie.

[418] Autor tohoto pamfletu zůstává nejistý, protože dílo bylo sepsáno pod pseudonymem „Stephen Junius Brutus". Možnými kandidáty na autorství jsou Hubert Languet a Philippe de Mornay (Baker, Ernest, "The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos", *Cambridge Historical Journal,* Cambridge University Press, 1930).

[419] Laursen, John & Villaverde, Maria Jose, *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, Lexington Books 2012.

Jako první začali v otázce náboženské tolerance reflektovat na zprávy z Asie osvícenští myslitelé. O bezprecedentní náboženské svobodě, které se těšili obyvatelé Japonska, se dozvěděli od Kaempfera.

> *„Svoboda vyznání*, pokud se nestavěla proti zájmům světské vlády, nebo nenarušovala mír a pokoj císařství, *byla po všechny časy v Japonsku povolena*, zrovna tak jako ve většině zemí Asie. Proto byla cizí náboženství tak snadno přijata a úspěšně propagována.“[420]

Tato informace byla záhy přejata Picartem v jeho vysoce vlivném *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1724-1743).

> „Je zde [v Japonsku] mnoho sekt, které se velmi liší v dogmatech a obřadech, ale prý *žijí pospolu ve veliké harmonii*, nebo spíše všechny sdílí vzájemně své pověry.“[421]

Zrovna tak jako byly chybně identifikované individuální náboženské tradice v Japonsku, byla ve stejném orientalistickém vzorci identifikována i náboženství dalších asijských zemí. Tam, kde nedávalo smysl hovořit o jednotlivých náboženstvích, respektive jejich doktrínách a dogmatech, objevovala se stejná anomálie: zdánlivě všudypřítomná náboženská tolerance. V tomto kontextu byl interpretován čin čínského císaře Kchang-si z dynastie Čching, který povolil působení křesťanských misionářů na území svého státu. Evropskému publiku referoval o tomto aktu Ferdinand Verbiest. Jeho zpráva se stala velmi cenným zdrojem dat pro několik osvícenců, kteří ji pohotově využili jako vítaný argument k útoku na despotickou netoleranci katolictví. Například Leibniz ve své *Mars Christianissimus* využil příkladu rozhodnutí čínského císaře v otázce svobody vyznání jako absolutní protipól Ludvíka XIV. Odsoudil despotického francouzského monarchu, kterého sarkasticky nazval „Mars Christianissimus“ (tj. nejkřesťanštější bůh války) za to, že odvolal *Edikt nantský* a znovu prohlásil *Ediktem z Fontainebleau* protestantismus ve Francii za nelegální. Na druhou stranu Leibniz vysoce oceňoval čínského císaře, který *Výnosem o toleranci* uznal katolickou církev, postavil útoky na kostely a misionáře mimo zákon a povolil Číňanům praktikovat

[420] Kaempfer, 1727, 203; kurzíva moje.
[421] Picart, 1841, 485; kurzíva moje.

křesťanství.[422] Zrovna tak jako Leibniz si čínské kultury vysoce považoval Pierre Bayle a i on použil Verbiestovu zprávu jako podpůrný argument pro náboženskou toleranci.

> „Udivuje mě, proč křesťané věnují zřídkakdy pozornost toleranci převažující v těch pohanských zemích, které my považujeme za neosvícené a barbarské.“[423]

Pro Voltaira (1694-1778) bylo katolickou církví předpokládané právo být netolerantní „absurdní a barbarské“.[424] I on byl fascinovaný Východem a přebral vykonstruovaný model asijské náboženské tolerance, který následně užil k odsouzení evropské křesťanské praxe. „Jděte do Indie, Persie, Tatarie a uvidíte tu stejnou toleranci a ten samý smír,“ nabádal.[425] Připouštěl sice, že křesťané byli v Asii perzekuováni, ale obhajoval Asiaty tím, že jednali pouze v sebeobraně ospravedlnitelné jako prostředek k zabránění perzekuce ze strany křesťanů.

> *„Japonci byli nejtolerantnějším národem ze všech*. Tuctu mírumilovných náboženství se dařilo prospívat v jejich císařství v době, kdy jezuité přišli s třináctým. Protože se ukázalo, že nehodlají [jezuité] tolerovat ostatní, povstala občanská válka ještě strašnější než válka Ligy a země byla zpustošena. Nakonec bylo křesťanské náboženství utopeno v krvi, Japonci uzavřeli své císařství a nadále nás považovali pouze za divoká zvířata, jako byla ta, od kterých Angličané očistili své ostrovy.“[426]

Montesquieu (1689-1755), na rozdíl od Leibnize nebo Voltaira, nebyl takovým obdivovatelem asijské kultury a nevážil si jí jako zdroje inspirace. I on ale přebral na teologickém předpokladu vystavěnou ideu individuálních tradic a z ní logicky indukoval představu všeobecné náboženské tolerance Asiatům připisované, jakkoliv byla iluzorní. Japoncům, kteří podle něj měli „zvrhlou povahu“, vyjádřil uznání za to, že jejich vláda

[422] 1715, dvacet měsíců před Leibnizovou smrtí, vydal papež Klement XI bulu *Ex lila*, ve které oficiálně odsoudil čínské rituály. Leibniz se už nedozvěděl, že jako odpověď Kang xi oficiálně zakázal křesťanské misie v Číně. (Riley, Patrick (Eds.), *Leibnitz: Political Writings*, Cambridge University Press, 1988).
[423] Ye, Lang (Eds.), *China: Five Thousand Years of History & Civilization*, Hong Kong: City University of Hong Kong Press, 2007.
[424] Voltaire, *Toleration and Other Essays*, London: The Knickerbocker Press 1912, 30-31.
[425] Voltaire, *Treatise on Tolerance,* Cambridge: Cambridge University Press 2000, 20-21.
[426] Ibid., 25; kurzíva moje.

nepovolovala náboženské spory. Krom toho připodobnil Japonce k obyvatelům Siamu, které chválil za náboženskou toleranci.

> „Mezi Japonci, kteří mají mnoho sekt, a kde stát měl po dlouhou dobu hlavní slovo v otázce náboženství, *se nikdy nevedou spory o náboženství*. Je to stejné jako u lidu Siamu. Kalmykové jdou ještě dál; pro ně je *otázka svědomí tolerovat každý druh náboženství*. V Kalikatu je *mravní zásadou státu*, že každé náboženství je dobré.“[427]

Zrovna tak jako Voltaire, i Montesquieu věděl o perzekuci ze strany japonských úřadů namířené proti jezuitským misiím. I on připsal zodpovědnost misionářům samotným. Japonci se k nim zachovali „spravedlivě“, tedy stejným způsobem jakým se křesťané chovali k Asiatům.

> „Stěžujete si, říká inkvizitorovi ,že japonský císař přikázal, aby byli všichni křesťané na jeho panství upáleni pomalým ohněm. Ale on odpoví, že se k vám, *kdož nechováte stejnou víru, chováme tak, jak vy se chováte k těm, kteří nechovají stejnou víru jako vy*. Můžete si stěžovat pouze na svou slabost, která vám zabránila vyhubit nás, a která nám dovolila vyhubit vás.“[428]

Stejným způsobem uznává a brání náboženskou toleranci Japonců Bayle (1674-1706). Ve své *Dictionnaire historique et critique* obviňuje křesťanství, že se vzdálilo od své původní podoby, jakou mělo v počátečním stádiu prvních tří století, kdy bylo „vlídné, mírné a snášenlivé náboženství“. Křesťanství, se kterým se Japonci setkali v 16. století, pokračuje, bylo „krvavé a vražedné náboženství, které si zvyklo za pět nebo šest století vraždit (…) zdvihajíc meč proti všem, kdo by mu odporovali“. Za těchto podmínek měli Japonci - „nemajíce dostatečné světlo, aby se zřekli svého falešného náboženství“ – pouze dvě možnosti: perzekuovat nebo být perzekuováni. A perzekuce vůči křesťanům, Bayle uzavírá, byla „prostředkem, který opatrnost užívá k tomu, aby zabránila svržení monarchie a zostuzení státu“.[429]

[427] Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XXV, London 1748; kurzíva moje.
[428] Ibid.; kurzíva moje.
[429] Jenkinson, Sally (Eds.), *Bayle: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Tato snaha o vysvětlení existence náboženské tolerance a zároveň pokus o obhajobu toho, proč Japonci perzekuovali křesťany, zůstává tématem, které přežilo až do 20. století. Jedním z výborných příkladů je Cobbold (1905) a jeho *Religion in Japan*:

> „*Poprvé ve své historii se Japonci zamotali do všeho toho rozruchu a nepřátelství náboženských střetů*. V roce 1578 se odehrála první perzekuce křesťanů, ale zjevně brzy ustala. Varování si [křesťané] nicméně nevzali k srdci a pokračovali v politice arogance a útisku.“[430]

Jediný skeptický hlas, o kterém vím, patřil Gulickovi, který byl sám křesťanským misionářem. Obhajuje svou vlastní víru, když zdůrazňuje, že „ve skutečnosti“ znali Japonci náboženskou netoleranci daleko dříve, než noha prvního misionáře vstoupila na japonskou půdu. Podle něj „je chybou“ předpokládat, že „náboženská svoboda byla dokonalá do doby, než křesťanství vpadlo do Japonska“. V jeho chápání historie to musel být zápas mezi původním japonským náboženstvím (tj. šintoismem) a buddhismem, který interpretoval jako náboženské konflikty. Nejen, že stále stavěl na chybné představě individuálních náboženských tradic, ale dedukuje a podsouvá japonské realitě spekulace, které jsou přímým odrazem jeho vlastního kulturního rámce. „Když vznikly nejrůznější sekty, *byla* [respektive musela být nevyhnutelně] *perzekuce krutá,*“ dedukuje Gulick.[431] Navzdory tomu uzavírá s notnou dávkou rozporuplnosti, že „celkově vzato, lze říci, že staré Japonsko se těšilo *nemalé náboženské svobodě*“.[432]

Náboženská tolerance v Japonsku ve vědě 19. a 20. století

Z tématu, které mělo svůj původ v diskuzích mezi katolíky a protestanty, se stalo nosné téma i pro osvícenské myslitele. Původně teologickou otázku náboženské tolerance, respektive svobody vyznání, se podařilo sekularizovat do té míry, že se z ní postupně stala společenská

[430] Cobbold, George, *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Chrisitianity*, London: Society For Promoting Christian Knowledge 1905, 92.
[431] Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese: Social and Psychic*, New York: Fleming H. Revell Company 1903, 327; kurzíva moje.
[432] Ibid., 328; kurzíva moje.

a později i právní norma[433]. Zároveň oba tábory sdílely stejné původně teologické východisko, tj. univerzální existence náboženství (a tedy v představě Západu i náboženských systémů). Oba dva tyto faktory, vysoká důležitost tématu a doslova nulová nutnost kriticky hodnotit závěry vyvozené z údajně pozitivních empirických dat v Asii, vedly k tomu, že teoriím, jako byla údajná přítomnost bezprecedentní harmonické koexistence různých náboženství v Asii, se dostalo statusu etnografického a později religionistického faktu.

I v první polovině 19. století se setkáváme se stejným překvapením, jakému jsme byli svědky v době, kdy byla evropská inteligence vzrušena zprávami Kaempfera nebo Verbiesta. Západní cestovatelé byli stále překvapeni „zjevnou" náboženskou tolerancí.

Golovnin, ruský kapitán, kterého Japonci zajali, vyjadřoval překvapení nad stavem náboženské svobody. Podle jeho představ to byl stát, jenž byl primárně zodpovědný za stav náboženství v zemi a jehož jednou z nejdůležitějších povinností bylo zamezit destruktivním silám, které vycházejí z paralelní koexistence několika náboženských systémů. Zároveň ale vyjadřuje uznání neobyčejné toleranci Japonců a jejich neochotě nechat se zatáhnout do náboženských rozepří, jež by mohly narušit harmonii ve společnosti a rodině.

> *„Rozdíl mezi náboženstvími a sektami v Japonsku v nejmenším nepřekáží vládě* ani *běžnému životu*. Každý občan *má právo* [!] hlásit se k víře, které chce a měnit ji, jak často uzná za vhodné. Každému je lhostejné, zdali to dělá z přesvědčení nebo z osobního profitu. Často se stává, že členové jedné rodiny vyznávají rozdílné sekty; přesto rozdíly ve víře nikdy nezavdávají příčině k zášti nebo roztržkám.**"**[434]

Povšimněme si, že hovořil o „právu" hlásit se k náboženství podle individuální preference několik let před tím, než se s koncepty „právo" a „náboženská svoboda" setkali Japonci poprvé, když byli nuceni překládat požadavky západních mocností.

---

[433] Z ideje náboženské tolerance a později náboženské svobody se postupně stala i otázkou právní. Z náboženské svobody se stalo všeobecné právo člověka zaštítěné ústavou. První precedent lze spatřovat již v roce 1568 v rozhodnutí transylvánského shromáždění v Tordě, které zakazovalo vyhrožování zajetím nebo vyhnanství kvůli náboženskému vyznání. V roce 1689 byl vydaný anglickým parlamentem *Act of Toleration* dovolující relativně omezenou a kontrolovanou svobodu uctívání nonkonformistům. Základní dokument Francouzské revoluce *Deklarace práv člověka a občana* z roku 1793 definoval individuální a kolektivní práva, včetně svobody vyznání, na celém území státu jako univerzální. První dodatek ústavy Spojených států z roku 1791 zakázal vměšování se státu do otázek náboženských a potvrdil náboženskou svobodu. V 19. století následovaly další evropské země.

[434] Golovnin, R. N., *Recollections of Japan*, London: Henry Colburn, 1819, 61; kurzíva moje.

I Siebold vyjádřil překvapení nad povahou japonského náboženství. Když popisuje *sinsyu* (šintó), nedokáže skrýt rozpaky nad tím, že jeho očekávání, jak by se mělo národní náboženství chovat, nebylo naplněno.

> „Mohli bychom očekávat, že náboženství, na kterém je tak zásadně založena suverenita země, *musí provždy zůstat netolerantní exkluzivní vírou Japonska*, pokud nebude nahrazeno z jasného důvodu otevřeného a zjevného sesazení Syna nebes. Ale další dvě náboženství zde koexistují, a dlouho koexistovaly, s sinsyu.“[435]

Při čtení práce amerického historika Andrewa Steinmetze narážíme na tvrzení téměř identické s tím, které vyslovil Voltaire. Steimetz píše o století později následující: „Bylo by obtížné najít v jakékoliv jiné zemi tak neobyčejný příklad náboženské tolerance.“[436] Ani jeden z nich v Japonsku nikdy nebyli, zároveň se ale oba shodují na existenci bezprecedentní náboženské tolerance. Voltaire stavěl na Kaempferovi a Verbiestovi, kteří uvažovali v rámci explicitní teologie, Steinmetz na Sieboldovi, který byl lékař ovlivněný svým učitelem Döllingerem (jedním z prvních profesorů, kteří brali medicínu jako přírodní vědu). Jejich závěry jsou však identické. Steinmetz potvrzoval skrze MacFarlanova slova všudypřítomnou shodu mezi badateli a cestovateli té doby týkající se náboženské tolerance v Japonsku - tolerance mezi individuálními náboženskými systémy, o kterých současní badatelé tvrdí, že v předmoderním Japonsku v tomto smyslu neexistovaly!

> „Thunberg, Golovnin, Fisscher, Siebold a *všichni současní autoři píšící o této zemi se shodují v otázce této snášenlivé tolerancí.* Každý občan Japonska má právo hlásit se k víře, ke které chce (…) Nikdo se netrápí tím, jestli je to z přesvědčení nebo kvůli jeho světským zájmům. Říká se, že se často stává, že členové jedné domácnosti vyznávají rozdílné sekty, a že rozdíly ve víře nikdy nezavdávají příčině k zášti nebo roztržkám.“[437]

Otázka náboženské tolerance předpokládaných individuálních náboženských systémů bylo kulturně podmíněné téma. Stejný vzorec lze nalézt prakticky všude ve snaze Evropanů pochopit své pozorování ve východní Asii. Almond nás informuje o vlně sentimentu vůči

[435] Siebold, Philipp von, *Manners and Customs of the Japanese*, London: Murray 1841, 345; kurzíva moje.
[436] Steinmetz, Andrew, *Japan and Her People*, London: Routledge 1859, 244.
[437] Ibid., 246; kurzíva moje.

asijským náboženstvím, která se zvedla na Západě a která oceňovala jejich tolerantní podstatu. *Journal of Sacred Literature* (1865) prohlásil buddhismus za nelogický a bludný v mnoha jeho doktrínách, ale zároveň neopomněl připomenout, že „se alespoň se nezostudil tím, že by se uchýlil k mašinérii inkviziční tortury, aby se zbavil dalších forem uctívání, nebo aby potvrdil svou vlastní.“[438] James Clarke souhlasil, že v tomto ohledu se má křesťanství od buddhismu co učit: „buddhisté nezaložili inkvizici; sloučili víru, ke které konvertovala celá království s tolerancí *téměř nevysvětlitelnou naší západní zkušenosti*“.[439] *Dublin University Review* (1873) o buddhismu tvrdilo, že je nejtolerantnějším ze všech náboženství: „Jeho doktrína nebyla nikdy prosazovaná perzekucí; jeho záznamy nemají torquemada [inkviziční tortura]; nikdy nezapálilo hranice pro heretiky, ani neplnilo kobky svými nepřáteli. Jeho následovníci (…) nikdy neodsuzovali k věčným mukám ty, jež jej odmítli přijmout.“[440] Cobbold je příkladem téhož z počátku 20. století:

> „Je pravda, že samotný buddhismus je rozdělený na nesčetné sekty a školy. Ale mezi nimi se *téměř nedá hovořit o něčem, co by bylo byť jen z části nepřátelstvím nebo svárem*. Jistě bude přijato s potěšením, že mínění křesťanských společenství vůči sobě navzájem je oproštěno od hořkosti, a že každé projevuje touhu věnovat se své vlastní práci, aniž by si nějak navzájem zavazely ve svém úsilí.“[441]

Ve druhé polovině 19. století Japonsko jako reakce na tlak (a hrozbu) Západu implementovalo právo na svobodu náboženství do nově formulované ústavy. Tato otázka se v dílech západních cestovatelů a komentátorů postupně proměnila do pouhé položky na seznamu, podle kterého byla posuzována vyspělost země v rámci převažující evolucionistické teorie o vyspělosti národů[442]. Takovým příkladem, kde se náboženská tolerance jako téma téměř ztrácí v seznamu dalších položek, poskytuje Birdová:

---

[438] Almond, Philip, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 128.
[439] Ibid., 128; kurzíva moje.
[440] Ibid.
[441] Cobbold, George, *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Chrisitianity*, London: Society For Promoting Christian Knowledge 1905, 86.
[442] Strategie reakce Japonska a soudobý kontext jsou výborně popsané v Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*, The University of North Carolina Press 2003.

> „Pokud vezmeme Yezo [nově kolonizovaný ostrov Hokkaidó] jako příklad toho, co současná vláda dokázala, najdeme úplné zabezpečení života a majetku – hlavní věc žádaná jakoukoliv vládou, původní obyvatele těšící se téměř stejným právům jako jejich přemožitelé, rychlé odhalení zločinů, výborně fungující vězení a nemocnice, zajištěné vzdělání a zdravotní péče ve vzdálených obvodech, *celkovou náboženskou toleranci*, rovné zdanění, zemědělská učiliště a modelové farmy, velmi dobře vedené celní a poštovní úřady, obchod nezatížený tíživými restrikcemi a zlepšení v aktivním výkonu správy v mnoha částech ostrova.“[443]

Na přelomu století a v prvních desetiletích století 20. narážíme obvykle již jen na pouhá konstatování. Gulick například:

> „Od tohoto data [1888 kdy ústava zaručila náboženskou svobodu] byla pro jedince [v Japonsku] dokonalá náboženská svoboda.“[444]

Nebo Forlong:

> „Náboženská svoboda v Japonsku převládá.“[445]

Z původně překvapivého zjištění, který v době osvícenství vzrušoval Evropu, se stal zdánlivě neutrální popis japonské náboženské reality.

Existence individuálních náboženských systémů byl závěr vycházející přímo z teologických předpokladů, nikoliv na teorii nezávislý empirický fakt. V absenci „nábožensky“ motivovaných sporů tento závěr nutil interpretovat pozorování v Asii tak, jako by zde náboženská svoboda existovala. Západ se ale logicky nespokojil s pouhým konstatováním těžko představitelné téměř absolutní náboženské tolerance. Pokoušel se ji také vysvětlit. Dal tak vzniku celému jednomu diskurzu, který se věnoval interpretaci

[443] Bird, Isabella, *Unbeaten Tracks in Japan*: *An Account of Travels on Horseback in the Interior including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrines of Nikko and Ise*, New York: Putnam's Sons 1881, vol. 2, 161; kurzíva moje.
[444] Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese: Social and Psychic*, New York: Fleming H. Revell Company 1903, 328.
[445] Forlong, James, *Faiths of Man: A Cyclopaedia of Religion*, London: Bernard Quaritch 1906, 315.

imaginárních zjištění. Pro uchopení této debaty v kontextu vývoje západních znalostí o Japonsku se ale musíme vrátit zpátky do 17. století.

E. 2. 3 – Pseudoproblém: náboženství existujících vedle sebe v míru

Západní orientalistické[446] práce daly v 17. století vzniknout diskurzu na téma japonské náboženské tradice. Jedním z nejdůležitějších témat byla i otázka předpokládaného mírumilovného soužití těchto tradic. Nejenom že to bylo téma velmi aktuální a hojně užívané v diskuzích týkajících se bolestivé zkušenosti Evropanů s vlastní náboženskou netolerancí a násilím z ní pramenící, ale bylo to také téma záhadné. Jak mohou jednotlivá náboženství vedle sebe v míru existovat? Slovy Gulicka, jak je možné, že „člověk může svobodně uctívat ve všech svatyních a chrámech země“?[447] Diskurz snažící se na tuto otázku odpovědět se rozvinul do několika variant. Každý z autorů však, bez výjimky, promítal do Japonska aktuální situaci své vlastní země. Tyto varianty lze tematicky rozdělit následujícím způsobem: A) jedna skupina autorů připisovala náboženskou svobodu japonským institucím, především vládě, která ji měla údajně zaručovat a chránit; B) další našli vysvětlení v rozdílných kvalitách a sféře zájmu jednotlivých náboženských tradic; C) někteří předpokládali sjednocující sílu, kterou následovníci všech náboženství sdílí, a nalezli zdroj společné identity obrušující hrany potenciálních náboženských rozepří; D) poslední skupina zastávala tezi o kulturně specifickém přístupu a vnímání náboženských aktivit.

Pokud je mi známo, historicky první příspěvek v této diskuzi patří Kaempferovi (tematicky náleží do skupiny A). Pro jeho evropskou mysl konce 17. a začátku 18. století to byly v otázce náboženství panovník a/nebo církev, kdo rozhodoval. Nemohla to být podstata té či oné víry jako taková, tj. zdali se považovala za exkluzivní, ale instituce s politickou a výkonnou mocí. Pro Kaempfera byl jediným možným závěrem připsat domnělou svobodu vyznání v Japonsku místní vládě. Nutno říci, že jeho vlastní zkušenosti i zkušenosti jeho předchůdců, tj. jezuitských misionářů, tomuto závěru neodporovaly a ukazovaly na významnou úlohu panovníka a jeho politiky. Přitom podmínky, za kterých byly aktivity

[446] Obvykle se orientalistika datuje do poslední třetiny 18. století. V současnosti však již existují autority, které její kořeny datují, stejně jako já zde, k osvícenským myslitelům, cestovatelům a misionářům druhé poloviny 17. století. Viz např. App, Urs, *Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
[447] Gulick, 1903, 328.

křesťanských misionářů v Japonsku povolovány, se od podmínek v Evropě diametrálně lišily. Kaempfer věděl, že vládní zásahy byly, do určité míry, inspirovány udržením veřejného pořádku a bezpečnosti země. Jeho teoretický rámec mu však nedovolil uvědomit si, že opatření podniknutá ze strany Japonců nebyla záležitostí náboženství, a nebyla všeobecným charakteristickým rysem japonské kultury. Následující citace jsou Kaempferova vlastní slova. Kulturně podmíněnou spekulativní indukci a generalizaci, kterých se zde dopouští, nelze dostatečně zdůraznit.

> *„Svoboda vyznání*, pokud nepřekáží zájmům sekulární vlády, nebo nemá vliv na mír a pokoj říše, *byla vždy po všechny časy v Japonsku povolena* [vládou], zrovna tak jako ve většině zemí Asie. To je ten důvod, proč byla cizí náboženství tak snadno přijata a propagována s takovým úspěchem.“[448]

Pro Kaempfera byla odpověď na otázku, proč vedle sebe mohou existovat šintó (původní babylonský monoteismus) a buddhismus (idolatrie původem z Egypta) zřejmá. Byla to japonská vláda, která 1) nebránila příchodu nového náboženství a zároveň 2) zaručovala svobodu vyznání.

I další autoři shledávali podstatu pokojného soužití šintó a buddhismu v tom, jakým způsobem v Japonsku fungovaly instituce s výkonnou politickou mocí. Jedním z nich byl Hildreth. Kaempfer i Hildreth se shodují v tom, že připisovali dominantní roli institucím. Oba projektovali svou vlastní západní zkušenost na lidi s odlišným kulturním pozadím. V čem se jejich interpretace Japonska 17. a 19. století liší? *V rozdílu mezi Západem 17. a 19. století*! V Kaempferově době byla koexistence náboženství primárně otázkou, o které rozhodovaly nejmocnější politické instituce. Proto byla v jeho podání zcela zodpovědná japonská vláda. Robert Hildreth (1807-1865) byl americký historik a žurnalista. Ve Spojených státech byly ústavou církve odděleny od světské politiky. A to je přesně ten obraz, který projektoval na soudobé Japonsko. Byla to právě odluka církve od státu, která v Hildrethově interpretaci dovolila spolu jednotlivým sektám a náboženstvím v Japonsku být vedle sebe v míru.

> „Ale protože *církev a stát byly v Japonsku od sebe dokonalé oddělené – zrovna tak jako nyní ve Spojených státech* – a protože bonzes neměli žádnou přímou světskou moc,

[448] Kaempfer, 1727, 203; kurzíva moje.

> nemusela nikdy světská moc zasahovat, nebyly žádné tresty za herezi a žádné náboženské přísahy neomezeně zavazující. Všichni měli svobodu vstoupit do chrámu nebo z něho odejít, jak jim bylo milé.“[449]

Nelze dostatečně zdůraznit, že jeho kniha byla vydaná *téměř třicet let před oficiálním ukotvením tohoto principu v japonské ústavě* a zhruba v době, kdy se Japonci poprvé museli vypořádávat se složitostí překladu konceptů jako „náboženství“, „náboženská svoboda“, „práva“ atd.

V druhé polovině 19. století lze v interpretaci domnělé náboženské tolerance spatřovat posun od aktivního či pasivního vlivu institucí k charakteru jednotlivých koexistujících tradic. Hlavní myšlenkou této hypotézy bylo, že obě hlavní náboženství, šintó i buddhismus, se ve své podstatě liší, tj. mají odlišné sféry zájmu. Proto se nepřekrývají a nejsou si navzájem konkurencí. Jako výsledek neměli Japonci údajně problém s několika náboženstvími existujícími vedle sebe, nebo dokonce mohli být stoupenci dvou a více zároveň. Tuto myšlenku začal rozvíjet, pokud je mi známo, jako první Hildreth, ačkoliv ji ještě nerozvinul do hypotézy, skrze kterou by se snažil vysvětlit náboženskou toleranci nebo vzájemnou koexistenci. Pro něj byla jasnou odpovědí odluka církve od státu. On se pokoušel o něco jiného. Snažil se vysvětlit, jak se podařilo buddhismu rozšířit v Japonsku s takovým úspěchem. Jeho předpoklad byl následující. Jak šintó, tak buddhismus oslovují v člověku jiné emoce. Šintó, jak se Hildreth domníval, mělo „větší sklony dívat se na světlou stranu věcí, přetvořilo si své festivaly ve slavnosti a považovalo lidi v lítosti a zármutku za nevhodné k uctívání božstev, jejichž blaženost nesmí být rušena známkami bolesti a utrpení.“[450] Na druhou stranu buddhismus - „konkurenční doktrína“ – učil, že „smutek je od bytí neoddělitelný a jediným útěkem od ní je zánik duše i těla.“[451] Buddhismus získal dominanci, uzavírá spekulaci Hildreth, protože „bylo lze jen stěží nalézti lidi, kteří by nechovali v srdci zármutek“.[452] Naznačoval tedy, že hlavní sféra zájmu šintó je tento svět a štěstí v tomto životě, zatímco buddhismus byl zaujatý zármutkem a životem příštím.

Hildreth tuto myšlenku nikdy nerozvinul do hypotézy o harmonické koexistenci. To učinil až Lowell o téměř třicet let později:

---

[449] Hildreth, Richard, *Japan and TheJapanese*, Boston: Bradley, Dayton& Co. 1861, 59; zvýraznění moje.
[450] Ibid., 63.
[451] Ibid.
[452] Ibid.

> „Miliony Japonců jsou zároveň dobrými buddhisty a dobrými šintoisty. To, že je taková kombinace vůbec možná, spočívá v *esenciálním rozdílu charakteru těchto dvou náboženských věr*. Jedna je nedůležitá, druhá důležitá ve vztahu k lidské duši. *Šintoismus říká člověku jen málo o sobě samém a o životě příštím; buddhismus zase mluví především o sobě a o tom, co s člověkem bude.*“[453]

Gulick do těchto úvah přidal konfucianismus. I on se domníval, že důvodem pro náboženskou svobodu je charakter jednotlivých náboženství a jejich zaměření.

> „Šintó bylo nepopíratelně náboženství, protože upřímně věřilo v božstva, která uctívalo, a na jejichž pomoc spoléhalo. Konfucianismus, nebo abychom použili japonské pojmenování *bušidó, bylo nepopíratelně agnostické*. *Nepřivlastňovalo si chápání vesmíru, tak jak to dělal buddhismus*. Ani *nepřipouštělo praktickou existenci božstev či jejich síly v tomto světě, jak věřilo šintó*.“[454]

Důvodem, proč „stejný člověk mohl svobodně uctívat ve všech svatyních a chrámech země“, bylo to, že neexistovala kolize mezi třemi předpokládanými japonskými náboženstvími ve smyslu jejich doktríny a morálky. Náboženská svoboda nebyla svobodou „z principu ale z lhostejnosti“.[455]

S unikátní hypotézou přišel v polovině 19. století Steinmetz. Ve své *Japan and Her People,* publikované roku 1859, připsal zdroj náboženské tolerance osobě císaře. V jakém smyslu? Steinmetz se domníval, že Japonci – nezávisle na tom, k jakému náboženství se hlásili – všichni sdíleli všeprostupující loajalitu vůči hlavě státu. Jakožto potomek nebes poskytoval císař ochranu rovným dílem každému jednomu ze svých poddaných, kteří jej uctívali jako božstvo, a to nezávisle na formě nebo způsobu. Pro Steinmetze to znamenalo, že uctívání císaře reprezentovalo vlastně náboženství nad náboženstvími, které také neslo funkci sjednocující síly a bránilo potenciálním náboženským roztržkám.

[453] Lowell, Percival, *The Soul of the Far East*, New York: The MacMillan Company 1911, 169. kurzíva moje.
[454] Gulick, 1903, 411; kurzíva moje.
[455] Ibid., 327-328.

> „Když jsem dotázán, z *čeho tato tolerance pramení* a čím je udržovaná, odpovídám, že z následujícího. Věřící všech vyznání v Japonsku uznávají a poslouchají jednu všem nadřazenou osobu, jmenovitě Mikado, neboli „duchovního císaře“, jak ho nazýváme. Jako představitel linie potomků božstev na zemi je sám objektem uctívání a jako takový chrání stejně všechny ty, pro které je objektem uctívání jakožto božstvo. To, jakým způsobem to dělají, je mu lhostejné.“[456]

Chamberlain, jeden z nejprominentnějších badatelů na téma šintó konce 19. a začátku 20. století, rozvinul druhou z variací předpokládající oddělené sféry zájmu. Přidal do ní faktor kulturního rozdílu v chápání a vnímání náboženství Japonců. Jádro jeho interpretace spočívalo v následujícím. Zaprvé, šintó a buddhistické instituce spolu navzájem nesoupeří v poskytování rituálů. Svatyně (tj. šintó) se starají o narození a ceremonie s ním spojené; chrámy (buddhismus) o zesnulé. Šintó poskytuje, co je potřebné za života, buddhismus se stará o život po smrti. Oddělené praxe, předpokládal Chamberlain, byly možné díky unikátnímu charakteru japonské kultury ve vztahu k náboženství: Japonci brali tento stav za samozřejmý a nebyli si vědomí žádného rozporu. Jinými slovy, *praktikovali dvě a více náboženství souběžně*.

> „Je zavedeným zvykem přinést ukázat narozená nemluvňata do rodinného šintó chrámu [sic] jeden měsíc po narození. Je zrovna tak zvykem být pohřbený mnichem místní buddhistické farnosti. Obyvatelé každého obvodu se podílejí na festivalech obou náboženství bez rozdílu, aniž by si byli vědomi nějaké nekonzistence. Nečiní takové těsné a přísné rozdíly, na jaké jsme zvyklí my.“[457]

Jeho hypotéza se jeví velmi neutrálně a vzbuzuje iluzi, že dokáže podchytit japonskou skutečnost. A právě v tom spočívá její úskalí. Je nutné si připomenout, v jakém kontextu svoji hypotézu Chamberlain postuloval. I Chamberlain pracoval v uzavřeném kruhu dedukce (šintó a buddhismus jsou individuální náboženství) a indukce (jejich existence ukazuje na důvody, které lze pozorováním derivovat). Byl pouze jedním z mnoha snažících se vysvětlit

[456] Steinmetz 1859, 254-256; kurzíva moje.
[457] Chambrelain, Basil, *Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*, London: Kelly & Walsh 1902, 405; kurzíva moje.

předpokládanou koexistenci individuálních náboženských tradic. Ty samy o sobě ale pronikly do západních diskurzů na základě teologických předpokladů.

Je také důležité připomenout si, že Chamerlainova hypotéza musí být chápána jako pokus o odpověď na již dvě století existující problém, tj. náboženská tolerance v Asii. Namísto toho byla ve 20. století prezentována ne jako jedna z odpovědí, ale jako *na otázce neutrální tvrzení*. Z explananda (vysvětlované) se v jeho podání stává explanans (tím, čím je vysvětlováno). Chamberlainova interpretace byla vytržena z kontextu a stal se z ní standardní popis japonského náboženského života. *Odpověď na palčivou otázku začala žít ve vědě 20. století vlastním životem nezávisle na původní otázce.*

Jeho teze byla od té doby opakována jedním autorem za druhým. Z myšlenky, že Japonci vyznávají několik náboženství současně, aniž by pociťovali jakoukoliv nekonzistenci, a že se jedná o kulturní charakter národa, se stal uznávaný etnografický fakt. Chamberlainovi a jeho myšlence se podařilo proniknout do několika vědeckých disciplín, populárních prací, internetových stánek a učebnic. Jeden příklad za všechny, které lze nalézt ve všeobecných přehledech světových náboženství:

> „Buddhismus je stále praktikovaný ruku v ruce se šintó. Fakt, že se jejich teologie tak významně liší, byl lidmi přijatý tak, že pokrývají rozdílné situace. Japonci chodí často do šintó svatyně kvůli událostem podtrhující životní události, jako je početí, narození a svatba a do buddhistických chrámů kvůli rituálům spojeným se smrtí.“[458]

Následující příklad je z příručky pro právníky:

> „Náboženské vyznání Japonců se liší od (…) vyznání Američanů. Většina Japonců nemá jednu víru jako například křesťanství (…) Přístup k náboženství je nejlépe demonstrovaný faktem, že většina Japonců bere nově narozené dítě do šintó svatyně, navštěvují šintó svatyni, aby oslavili Nový rok, mají křesťanskou svatbu a jsou pohřbeni na buddhistickém pohřbu.“[459]

Žurnál průmyslového marketingu:

[458] Fisher, Mary, Pat, *Religions Today: An Introduction*, London: Routledge 2002, 131.
[459] Luney, Percy R. & Takahaši, Kazujuki, *Japanese Constitutional Law*, Tokio: University of Tokyo Press, 1993, 206.

> „Pro Japonce není neobvyklé narodit se jako šintoista, mít svatbu jako křesťan a být pohřben jako buddhista. Berou si z každé víry, co považují za nejlepší.“[460]

Ani prestižní časopisy věnující se výhradně japonskému náboženství nejsou vůči tomuto problematickému tvrzení imunní:

> „Často se říká, že typický Japonec se rodí jako farník šintó, žení se jako křesťan a je pohřbený jako buddhista – což referuje ke zvyku, že novorozenci jsou představeni ve svatyni při rituálu narození, že mají lidé svatbu v kapli před duchovním nebo knězem, a že pohřební rituály jsou vykonávány v chrámech.“[461]

Existence náboženské tolerance a vzájemná koexistence jednotlivých náboženství nejsou na teorii nezávislá empirická data. V jejich pozadí stojí od 17. století existující debaty vycházející přímo z předpokladů křesťanské teologie. Tvrdím, že řešit tyto otázky v Japonsku je zbytečné, protože dávají smysl pouze v paradigmatu, které je stvořilo.

Z toho vyplývá následující. Tradiční proud, jeho závěry i problémy stojí mimo jiné i na chybném předpokladu, že jednotlivé náboženské tradice, tj. šintó, buddhismus a konfucianismus jsou individuálními systémy přítomnými v japonské realitě. Ani synkretistický proud, který má ambice tradiční proud nahradit, nelze vnímat mimo kontext konceptualizace japonských náboženství posledních tří století. Pokud dává smysl hovořit v moderním i předmoderním Japonsku o synkrezi nebo kombinaci šintó a buddhismu, je třeba se opřít o empirický výzkum. Dosud je existence šintó a buddhismu, respektive jejich deklarovaná synkreze vystavěná na předpokladech, které, jak jsem ukázal, nejsou na teorii křesťanské teologie nezávislé.

V této kapitole jsme prozkoumali předpoklad, že *individuální* náboženské systémy Asie jsou produktem Západu a jeho teologických předpokladů. V následující kapitole se budeme zabývat testováním druhého atributu. Je náboženství v Asii na teologii nezávislý empirický fakt?

---

[460] *Industrial Marketing Digest*, vol. 6, University of California 1981, 176.
[461] Okujama, Mičiaki, „Approaches East and West to the History of Religions”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2000, vol. 27, 100.

F - ŠINTÓ JAKO NÁBOŽENSKÝ SYSTÉM

Z původního chaosu povstal podle Japonců sám sebou vytvořený nejvyšší bůh dlící na trůnu v nejvyšším z nebes a příliš veliký na to, aby jeho pokoj narušovaly jakékoliv starosti.

THUNBERG, TRAVELS IN EUROPE, AFRICA, AND ASIA 1796

V předchozí kapitole jsme si představili na konkrétním případu, jakým způsobem orientalistický diskurz vytvářel znalosti o Japonsku. Ukázali jsme si, jak teologickou teorií zatížená dedukce dovedla pozorovatele ze Západu k identifikaci šintó, buddhismu a konfucianismu jako individuálních náboženských tradic. Ukázali jsme si také, jak osvícenci tuto myšlenku převzali do svých diskusí a sekularizovali. Představili jsme si také, jak se z ní stal v průběhu 19. století neutrální vědecký fakt.

Nyní před námi stojí další, ve své podstatě důležitější otázka: Jak přispěl orientalismus k identifikaci šintó jakožto *náboženství*? Šintó dnes patří v obecném pojetí i odborné literatuře mezi náboženství světa, vedle buddhismu, taoismu, hinduismu a dalších. Pokusím se ukázat, že to tak samozřejmé není. Bez analýzy historického kontextu by se mohlo zdát, že jde o ustálený neutrální vědecký fakt a jeho zpochybnění je postmodernistickou lamentací nad neadekvátností kategorie nebo definice konceptu náboženství představovanou autory jako Masuzawa, Fitzgerald nebo Isomae. Ačkoliv tito autoři poukazují na některé zásadní problémy religionistiky, nedokázali dostatečně vysvětlit, v čem vlastně problém spočívá, a soustředili se víceméně na symptomy. Jinými slovy, nedokázali vystavět argument, který by byl schopný podchytit současně podstatu současných problémů a zároveň důvody, proč tyto problémy vznikly a jak.

Bálagangádharova hypotéza říká, že asijská náboženství – včetně šintó - byla zařazena do rodiny náboženství světa na základě chybných předpokladů sekularizované křesťanské teologie. Ačkoliv Bálagangádhara argumentuje, že společným jmenovatelem jejich konceptualizace bylo křesťanství, v žádném případě netvrdí, že šlo o jakousi monolitickou debatu nebo že neexistovaly historické dílčí - někdy dokonce protichůdné - variace. Z jeho výzkumu je však patrné, že existují *metastruktury v myšlení a představivosti, které Evropané sdíleli trans historicky i geograficky*.

V této kapitole se budu ptát na následující otázky. Je Bálagangádharova hypotéza platná i v kontextu Japonských náboženství? Jsou za usazení šintó jako náboženství v moderní vědě zodpovědné sekularizované teologické předpoklady? Existuje kulturně podmíněný konceptuální aparát, který sdílejí portugalští misionáři 16. století s německými či americkými badateli století 20. i v případě šintó?

V analýze a interpretaci západních textů se budu pohybovat na dvou rovinách s rozdílnou mírou abstrakce: a) budu testovat, na základě jakých kritérií bylo šintó konceptualizované jako náboženství, tj. budu se ptát po teoretickém ukotvení a definientech, které dělají ze šintó náboženství; b) zároveň budu analyzovat dynamiku vývoje teoretického ukotvení a testovat, zdali došlo po opuštění explicitní teologie k jejímu nahrazení na teologii neutrální teorií poskytující kritéria pro identifikování, interpretovaní a usazení do kontextu fenoménů v Japonsku jako náboženských.

Tato kapitola bude rozdělená do několika pod částí. Nejprve (F. 1) představím konceptuální rámec a diskurzy v Evropě stojící v pozadí za potřebou hledat a vidět náboženství jako univerzální fenomén. Zadruhé, (F. 2) detailně popíšu proces a kritéria, na základě kterých bylo identifikováno šintó jako náboženství. Za třetí, (F. 3) na podporu svého argumentu představím také některé moderní výzkumy dokazující, že i současné interpretování některých aktivit v Japonsku jako náboženských stojí na předpokladech sahajících do doby záběru této práce a ukazují na závažné metodologicko-teoretické problémy.

F. 1 – CONSENSUS GENTIUM: ZÁPADNÍ DISKURZ O UNIVERZALITĚ NÁBOŽENSTVÍ

F. 1. 1 – Teologický předpoklad jako antropologická konstanta

Bálagangádhara správně poukazuje na to, že pokud koncept „náboženství“ k něčemu referoval, tak *minimálně* (!) ke křesťanství. Tento koncept, provázející křesťanství od jeho

počátku, mu neumožňoval pouze vnímat sebe sama jako náboženství[462], ale také mu pomohl rozpoznat některé, ze svých rivalů (například judaismus a později islám) jako náboženské rivaly. Za další, kritéria, na základě kterých křesťanství rozpoznávalo sebe sama jako náboženství, jsou ty samé, na základě kterých se jako náboženství rozpoznávaly také islám a judaismus. Jinými slovy, to co dělá z judaismu a islámu náboženského rivala křesťanství, dělá pro judaismus rivala z křesťanství a islámu, respektive z islámu rivala křesťanství a judaismu. Všechny tři tyto semitské tradice přistupovaly k nesemitským tradicím (římské, indické, japonské, čínské atd.) stejným způsobem, aniž by to ovšem platilo obráceně. Když zaostříme pozornost pouze na Západ, lze tvrdit, že západní kultura je svou podstatou kulturou křesťanskou. Západ náboženství nejenom vytvořil jako generickou kategorii, ale také se je naučil vidět a systematicky studovat i u kultur jiných.[463]

Téma, které nás bude zajímat především, je takzvaný *consensus gentium* (shoda národů), tj. představa univerzality náboženství. V analýze konceptualizace japonských tradic a především šintó je totiž rozhodující teoretický rámec, který nutil představitele Západu vidět fenomény v Japonsku jako *a priori* náboženské a ne například proto-vědecké nebo filosofické.[464] Míra úsilí, které západní teologové, osvícenští myslitelé, antropologové, komparativní religionisté atd. věnovali od 17. do začátku 20. století zachovaní náboženství jako antropologické konstanty je pozoruhodná. Jakob De Roover analyzoval historický vývoj tohoto diskurzu a došel – mimo jiné – k následujícím závěrům.[465]

Consensus gentium se stal jedním z nejdůležitějších témat pro křesťanství v době rané apologetiky. Na výtky ohledně novosti v kontrastu s římským *religio* reagovali argumentem, že křesťanství je ve skutečnosti nejstarším náboženstvím ze všech. Tvrdili, že jsou původním náboženstvím věnovaným bohem lidstvu jako dar při stvoření světa, které bylo všude pokřivené až do doby, než se bůh zjevil v Kristu. Pro rané křesťanské apologetiky se stalo *teologicky nemožným*, že by mohl existovat národ, který by neměl náboženství, protože bůh dal vědomí o své existenci celému lidstvu.[466] V 16. století pak protestanté

[462] Kritika, že křesťané neužívali tento pojem důsledně k popisu sebe sama, je v kontextu zkoumání náboženství Japonska lichá, protože ve všech zkoumaných případech autoři tento termín používají a to jak k popisu sebe sama, tak k popisu Japonců.

[463] Bálagangádhara, S. N., „Orientalism, Postcolonialism and the 'Construction' of Religion", *Rethinking Religion in India,* Bloch Esther, Keppens Marianne, Hedge Rajaram (Eds.), London: Routledge 2010, 158-159.

[464] Bálagangádhara, *Heathen*, 168.

[465] Strukturu argumentu a část citací od něho přebírám a pouze doplňuji o další autory a příklady.

[466] De Roover, Jakob, „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion", *Numen – International Review for the History of Religions*, 61/1: 5-32, 2-3.

modifikovali tuto myšlenku do antropologické konstanty - „univerzální zkušenosti“[467], *sensus divinitas* (vědomí božství), která je otištěná v každé lidské bytosti[468]. Jinými slovy, *consensus gentium* vznikl a vyvinul se jako teologický předpoklad nepodložený empirickým důkazem.[469]

F. 1. 2 - Ohrožení shody národů: ateisté a zámořské objevy

Test udržitelnosti tohoto teologického předpokladu přišel v 17. století a to na dvou hlavních rovinách. Prvním z nich byl boj proti ateistům v Evropě, druhým pak zprávy ze zámoří, které představovaly závažné anomálie. Jak ale upozorňuje De Roover, byly to „teologické problémy, které doprovázela teologická řešení“.[470]

První z teologických bitev popsal ještě před De Rooverem skvělým způsobem Alan Kors. Ten tvrdí, že proti *libertinům* byl jedním z hlavních „morálních“[471] argumentů právě *consensus gentium*. Pokud by se totiž ukázalo, že každý národ, který kdy existoval a měl kapacitu zaznamenat své nahlížení světa, došel k závěru, že existuje bůh, kdo by pak mohl pochybovat, že jde o jistou a nezpochybnitelnou pravdu?[472]Kors i De Roover předkládají stejnou ilustraci a citují *Journal de Trévoux*ze ze září 1724. Ten činí proti ateistům následující argumentační výpad:

> „Stěží se nám dostane silnějšího důkazu proti ateistům než to, že jim ukážeme, že toto vědomí [boží existence] je tak vyhrazené lidské povaze, že *existovalo ve všech dobách, ve všech národech, ve všech myslích*.“[473]

---

[467] Preus, Samuel, „Zwingli, Calvin and the Origin of Religion”, *Church History*, 46/2: 186-202, 1977; citováno v De Roover, *Incurably Religious?,* 4.
[468]McNeill, John, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, vol.I, Washington: The Westminster Press, 1960, 44.
[469] De Roover, *Incurably Religious*?, 4.
[470] Ibid., 5.
[471]Kors tvrdí, že učenci 17. století běžně rozlišovali mezi takzvaným „demonstrativním“ a „morálním“ důkazem. To, že dvě věci rovnající se třetí věci se současně rovnají navzájem, bylo možné demonstrovat. Naopak *évidence* morálního důkazu vyžadovala upřímnou víru, ale nevyžadovala nutně logickou jistotu. Etymologicky vychází pojem v tomto významu z latinského *„mos“*, které odkazuje na vůli, inklinaci, charakter a morálku osoby, které byl důkaz směřován. Kors také upozorňuje, že *„téměř všichni raně moderní teologové a filozofové* brali argument [z *consensus gentium*] jako *důkaz boží existence, aniž by byl demonstrativním důkazem*. Byl silným důkazem morálním a jako takový by měl přesvědčit všechny rozumné lidi“. Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 137; kurzíva moje.
[472] Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729*, 137-138.
[473]*Journal de Trévoux*, září 1724, 1571-1572 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 139; zvýraznění moje.

Pro teologický problém byl nalezen teologický argument a závěrem bylo potvrzení existence univerzality náboženství.[474] Jinými slovy, anomálie ohrožující teorii byla imunizována empiricky nepotvrzenou indukcí generovanou tou stejnou teorií.

Daleko závažnějším problémem se pro shodu národů ukázaly zámořské objevy. Byli totiž cestovatelé, kteří tvrdili, že narazili na národy bez náboženství[475]. Tato pozorování zprvu nevyvolala takovou pozornost. V 17. století, kdy byla evropská inteligence zaujatá problémem ateistů přímo na evropské půdě, však již měly zcela jinou váhu a řada myslitelů měla potřebu se s nimi na teoretické úrovni vypořádat. De Roover ukazuje, že se tak dělo dvěma způsoby. Pokud platil předpoklad shody národů, že všichni lidé mají náboženství (a ten padnout nemohl, protože byl hlavním argumentem proti ateistům), zbývaly pouze dvě logické možnosti. Buďto a) byla pozorování cestovatelů a misionářů chybná nebo b) objektem pozorování nebyly plnohodnotné lidské bytosti.[476]

A) Komentátoři intervenující proti zprávám o národech bez náboženství útočili na intelektuální, mentální či morální integritu jejich autorů. Jak říká Kors, tvrzení o národech ateistů byly pro mnohé buďto „romantické historky čestných mužů, které byly pokládány za skutečné cestopisy, nebo zprávami „cestovatelů beze světla, bez úsudku, bez dobré pověsti a snad i *bez dobré vůle*".[477] Robert Boyle ve svých kázáních tvrdí, že nepochybuje „a další objevy nám dají za pravdu, že znalost boha je přítomná i mezi těmi barbarskými a divošskými národy, o kterých se říká, že o něm nevědí."[478]John Hancock tvrdí, že cestovatelé podávající zprávy o lidech žijících v nově objevených částech světa „*předstírali*, že nalezli výjimky z tohoto všeobecného pravidla [univerzalita náboženství]". Je ale nemožné, pokračuje Hancock,

[474] De Roover, *Incurably Religious?*, 5-7.
[475] Jak Krištof Kolumbus, tak Amerigo Vespucci oba ve shodě pozorovali podivnou absenci uctívaní a modlářství mezi obyvateli nového světa.
[476] De Roover, *Incurably Religious?*, 9.
[477] Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 141.
[478] Harris, John, *The Notion of God Neither from Fear nor Policy, A Sermon Preached at the Cathedral-Church of St. Paul, Marchthe 7th 1698 Being the Third of the Lecture for that Year Founded by the Honourable Robert Boyle*, London 1698, 27 v Ibid. 141-142.

> „aby se tito cestovatelé správně tázali, nebo aby byli dostatečně informováni. (…) Kdyby bývali *mezi nimi pobývali déle a měli více příležitostí s nimi rozmlouvat, našli by důvod smýšlet o nich jinak*."[479]

Jiní ze zastánců shody národů připouštěli, že se může zdát, že obyvatelé Ameriky nemají náboženství a ponětí o bohu, ale jen zdánlivě. Ve skutečnosti, prý, jakési povědomí mají, ale není buďto fenomenálně projevené nebo indiánům přisoudili zlé úmysly. Kupříkladu na pozorování Marca Lescarbota, který tvrdil, že celý indiánský národ nemá ponětí o bohu, reagovali jezuité následující výtkou. Charles L'Allemant byl přesvědčený, že Irokézové „uctívali Slunce a měli ponětí o stvořiteli, ale [pouze] *nevzdávali mu úctu*"[480].Druhou metodu ilustruje výborně Jean de Léry, který nejprve sice tvrdil, že indiáni v Brazílii jsou národem bez boha a „ani neznají, ani neuctívají žádné nebeské ani pozemské bohy", ale připisoval to jejich úmyslné a promyšlené „*touze*[!] přimět jiné věřit, že bůh není", což ostatně, dodává, mají společné s „ateisty nejvíce posedlými ďáblem"[481].

Zastánci shody národů se také opírali o tvrzení, že se u „pohanů" původní vědomí existence nejvyšší bytosti - kterou měli, ale v průběhu času zapomněli - přetransformovala do uctívání přírodních fenoménů jako Slunce, dřevo nebo kámen. Henry More, například, ilustruje tuto hluboce zakořeněnou „vlastnost náboženství v člověku, která nemůže být ztracena". Podle něj je zřejmé, že „tyto nešťastné barbarské duše *kdysi měli pravdivou znalost boha a jeho uctívání* a díky skryté prozřetelnosti ji zase mohou obnovit".[482]

První z pokusů o imunizaci se dá rozdělit na dvě části – obě logicky chybné. První z nich je *argumentum ad hominem* (lat. „argument k člověku"). Formální logika má za to, že je demagogický a neplatný.[483] Někteří autoři (Dawis, Taylor nebo Schopenhauer) toto tvrzení zmírňují. Dawis, například, tvrdí, že argument „X je špatný člověk, tudíž jeho názor je mylný", je logicky chybný. Argumenty „X je lhář" nebo „X je zaujatý" ale logickou chybu znamenat

[479] Boyle, Robet, *Arguments to Prove the Being of God with Objections against it Answered*, London, 1739, 205-206 v De Roover, *Incurably Religious?*, 8-9; kurzíva moje.
[480] L'Allemant, Charles, *Lettredupére Charles Allemant superieur de la Mission de Canada*, Paris, 1627 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 147.
[481] De Léry, Jean, *Historie d'unvoyage en la terreduBrésil*, La Rochelle, 1578 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 187-191.
[482] Henry, More, *Antidote Against Atheism*, London 1655 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 191; kurzíva moje.
[483] „Argumentace", *Filosofický slovník Universum*, Praha: Knižní Klub 2009, 24.

nemusejí.[484] U cestovatelů, a především misionářů, však lze zaujatost nebo úmyslnou lež předpokládat stěží – naprostá většina z nich byla věřícími křesťany. K tomu, abychom jim přisuzovali snahu o vyvrácení platnosti doktríny či dogmat postrádali motiv. Pokud, tak lze zaujatost spatřovat spíše u jejich kritiků a ideologie, kterou jejich paradigma přinášelo.

Druhým logicky chybným argumentem je předpoklad, že národy bez náboženství sice boha neuctívají, ale jeho znalost mají, respektive že vhodnější dotazovací metodou nebo delší dobou pozorování by byla znalost boha u divošských národů prokázána. Tento argument nestojí na žádném v té době dostupném empirickém výzkumu a je podložený zcela čistě spekulativní dedukcí. Zrovna tak jako za vytvořením shody národů, tak i za argumentací v její prospěch stojí křesťanská teologie. Navíc, obě strany argumentu jsou předmětem stejné výtky, tj. jde o klasický příklad *petitio principii* (lat. „bludného kruhu“) včetně splnění Rosenbergovy podmínky.

B) Druhou strategií imunizace byla, jak jsme si říkali, zpochybnění první části výroku shody národů. V prvním případě by to nejenom znamenalo ohrožení teologického idového rámce, ale představovalo by to také daleko zásadnější problém:

> „Po staletí vytvořila dominance křesťanství v Evropě implicitní antropologii a porozumění lidským bytostem. Pokud by existovaly národy bez náboženství, byla by nutná revize celé antropologie. Nebyla to otázka odmítnutí nějakého izolovaného tvrzení jako ‚žádní lidé nejsou tak barbarští, aby neměli náboženství'. Zahrnovalo by to znovu prozkoumání celé sítě názorů o lidstvu, od nejzákladnějších popisů ‚náboženství' Asie a Afriky po nejsofistikovanější spekulace o lidské podstatě.“[485]

U kmenů popisovaných jako bez boha a náboženství se řada cestovatelů a misionářů přiklonila k druhé možnosti. Aby byl zachráněn teologický koncept, musela být upřena humanita lidem, kteří nesdíleli životní styl soudobých Evropanů.

Tento argument je také postavený na teologickém předpokladu a představuje ještě závažnější prohřešek. Díky pokusu o imunizaci jedné anomálie, vytvořili teologové a osvícenští myslitelé další a ještě závažnější teoretický problém, který se postupem doby rozvinul do evoluční teorie národů a náboženství. V 18. století již bylo, jak připomíná De

[484] Walton, Douglas, *Ad hominem arguments*: *Studies in rhetoric and communication*, Tuscaloosa: Alabama University Press 2009.
[485] De Roover, *Incurably Religious?*, 8.

Roover, náboženství předním charakteristickým rysem, který vymezuje člověka od zvířat. Bylo populární definovat člověka jako *animal religiosum* spíše než *animal rationale*[486]. Denis Amelote píše, že „není *civilizovaného*[!] národa, který by nesouhlasil s pravdou o nejvyšší bytosti“[487].

Tam, kde byla na místě revize dosavadních teorií, ať už explicitní teologie nebo její sekularizované varianty (antropologie), byl užit ve své podstatě velmi primitivní argument – některým lidem byla upřena humanita, a to na základě čistě spekulativního teologického kritéria, které nebylo nikdy předmětem empirického výzkumu. *Consensus gentium* byl prozatím zachráněn.

Výše zmíněné pokusy o imunizaci ale dostaly téměř nepřekonatelnou trhlinu. Jezuitští misionáři totiž začali referovat o národu ateistů, který dosavadní kritéria nedokázala pokrýt – o Číňanech. Na rozdíl od „divošských“ národů Ameriky, Číňané vykazovali značný stupeň civilizovanosti a stáří, a tudíž nebylo možné zaujmout strategii, které byla dosud možná, tj. odejmout jim humanitu. Existence celého obrovského národa jevící se jako ateistický, se stala tématem sporů mezi jezuity na jedné straně a dominikány a františkány na straně druhé. Do této debaty se významným způsobem zapojili jako odpůrci jezuitů i francouzští jansenisté. Problém se stal tak palčivým, že si vyžádal aktivní intervenci samotného papeže a pařížské teologické koleje.[488]

V otázce čínských ateistů se spor vedl na dvou rovinách. První byla interpretace konfuciánské „doktríny“, konkrétně zdali je možné brát vzdělané elity jako přírodní teisty. Druhou byl mocenský boj jezuitů proti dominikánům a františkánům o monopol v Číně. Obě tyto roviny byly provázané a výsledek, jímž bylo uznání konfuciánů za ateisty, byl spíše nechtěným výsledkem mocenského boje v Evropě, než apriorně teologického střetu dvou křesťanských táborů.[489] Pro jezuity, jejichž většina se přiklonila k Riccimu, to byla výhoda v rámci strategie konverze. Věřili totiž, že nejlepším způsobem jak konvertovat místí obyvatelstvo, je učit evangelium v místním jazyce termíny vypůjčenými z dané kultury a

[486] Například Baxter, Richard v Orme, William, *The Prectical Works of the Rev. Richard Baxter*, vol. XVIII, London 1830; Hale, Matthew v Thirlwall, *The Works Moral and Religious of Sir Matthew Hale*, London 1805; Charnock, Stephen, *Discourses Upon the Existence and Attributes of God*, London 1797 (seznam De Roover).
[487] Amelote, Denis, *Abbrégé de la théologie, ou des principales veritez de la religion*, Augsburg 1666, 19-24 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 33; kurzíva moje.
[488] De Roover *Incurably Religious*?, 7.
[489] Podrobný popis mocenského pozadí výborně popisuje Hung v „Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900“, *Sociological Theory* 21/3: 255- 279, 2013.

hledat sympatie a podporu místních elit.[490] V průběhu 17. století nabraly spory na intenzitě a přelily se do prosté otázky, zdali jsou čínští konfuciáni teisty či ateisty. Monopol jezuitů na působení v Číně vzbuzoval závist dalších náboženských frakcí. Římská politika zákazu ne-jezuitských řádů v Číně byla pod konstantním tlakem a v první polovině 17. století byl tlak tak silný, že si vynutil uvolnění zákazu. Františkánům a dominikánům se podařilo do Číny vstoupit a jejich primárním politickým zájmem byla diskreditace jezuitské strategie konverze.

Oba nově příchozí řády si všímaly, že konfuciáni prováděli rituály vůči zesnulým, včetně rodičů, předků a v neposlední řadě také Konfucia. Františkáni a dominikáni to považovali za manifestaci modlářství a obviňovali jezuity, že tento fakt před Římem tají.[491]

Většina jezuitů naopak hájila myšlenku, kterou představil Mateo Ricci. Ten byl přesvědčený, že čínské termíny *tien* 天 a *šangti* 上帝 (ve francouzských originálech 17. století jako „*Xam-ti*“) je možné interpretovat jako „nebe“ a „pán nebes“ (tj. bůh) v křesťanské přírodní teologii.[492] Znamenalo to totiž, že konfuciánské termíny a praktiky nestojí v kontrapozici a nepředstavují hrozbu pro křesťanskou víru a není nutné potenciální konvertity nutit, aby se jich vzdali. Právě naopak, konfuciáni, podle jezuitů, se drželi racionálního náboženství, ve kterém lze nalézt původní čistý monoteismus. [493] „Praotec“ Číňanů byl identifikovaný jako syn nebo vnuk Noeho. Za další, předpokládané stáří a tisíciletá kontinuita (datovaná podle legend a záznamů na rok 2952 př. n. l.) čínského jazyka dávala prostor k úvahám, že čínština je původním jazykem lidstva, *lingua Adamica*. Někteří Číňané, jak se domnívali jezuité, totiž zůstali doma a nešli stavět babylonskou věž. Za třetí, nejstarší čínské texty musí být nejbližším dostupným pramenem k poznání boží vůle.[494]

Tyto texty se staly velmi vítaným zdrojem kritiky pro oponenty jezuitů a přispěly značným dílem k prohře jezuitské pře. Nebyl to ani tak Řím, ale vnitřní politika francouzských teologických kruhů, která na samém počátku 18. století zapříčinila porážku jezuitů. Protesty jansenistů vyvolaly prozkoumání výše zmíněných knih teologickou fakultou na Sorbonně. Naprostá většina komise volila pro zavržení knih jako „falešných, bludných, skandálních a

[490] Ibid., 257.
[491] Ibid.
[492] Ricciho nástupce Niccolo Langobardo s jeho závěry nesouhlasil. Tvrdil, že čínský konfucianismus nezná žádný koncept spirituální substance, a že „nebesa“, která uctívali, byla zdrojem, sice kreativní, ale materiální síly. Podle Langobarda neměli konfuciáni žádnou ideu boha a jejich materiální naturalismus nebyl nic než prostým „ateismem vzdělanců“. (Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 161).
[493] Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 161.
[494] Ho-Fung Hung, *Orientalist Knowledge and Social Theories*, 258.

škodlivých pro křesťanské náboženství.“[495] Porážka jezuitů znamenala nejenom značně bolestivý zásah, který znamenal podstatné oslabení jejich vlivu v katolické církvi, ale také paradoxně přispěl k finálnímu označení konfuciánů za ateisty. Závěr, proti kterému teologické kruhy bojovaly, byl Sorbonnou i Vatikánem oficiálně potvrzen.[496]

Na přelomu 17. a 18. století se zdálo, že existence národů bez náboženství bude přijata. K jansenistům se přidali i někteří osvícenští myslitelé. John Locke, například říká:

> „Ale jsou také jiné, které si [kultivovanosti a pokroků v umění a vědě] užívají značné hojnosti. (…) [francouzský král, La Loubere i jezuité] do jednoho souhlasí a a přesvědčují o tom i nás, že sekta literátů, nebo učenců, kteří se drží starého náboženství Číny, a vládnoucí strana, jsou všichni ateisté.“[497]

Také Bayle zpochybňoval univerzální shodu, ale jeho argumenty zůstaly pouze na hypotetické rovině bez dalších konsekvencí. Nakonec se i on přikláněl k teologickému táboru, a ačkoliv nesouhlasil s jejich předpoklady, shodoval se s nimi v závěrech. Bayleova strategie je příznačná pro dlouhodobý trend, který se stal dominantním v 18. století. Odmítnutí shody národů by představovalo komplexní problém s dalekosáhlými důsledky.

> „Dominance křesťanství v Evropě vytvořila implicitní porozumění povaze lidské bytosti. Pokud by se ukázalo, že národy bez náboženství mohou existovat, a to nejenom v teorii, byla by nutná revize celé dosavadní antropologie. Neznamenalo by to odmítnutí isolovaného postulátu jako ‚žádný národ není tak barbarský, aby neměl náboženství‘. Zahrnovalo by to znovu prozkoumání celé sady páteřních představ o člověku“[498].

C) De Roover ukazuje, že závěry papežského stolce, Sorbonny i řady osvícenských myslitelů byly v následných debatách a vlivných dílech v zásadě ignorovány, což identifikuje jako třetí

[495] Mungello, *Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1985, 334.
[496] Nutno dodat, že v určité, omezené oblasti k tomu přispěli aktivně i sami jezuité. V rámci výše zmíněné „rituální kontroverze“, ve které stáli proti francouzským jansenistům, argumentovali, že „uctívání předků“, označované jejich oponenty za modlářství, není náboženský akt. Jansenisté, narozdíl od jezuitů věřili v predestinaci a to, že bůh obdařil svojí přízní některé lidi (Evropany) více než ostatní (Asiaty) a vznášeli námitky papeži i francouzské vládě a snažili se vynutit prohibici jezuitských knih o Číně. Jejich útokům jezuité čelili právě argumentací, že konfuciánské rituály byly pouhou *sekulární* praxí, jejíž hlavní motivací bylo naučit mladé projevovat úctu starším. (Hung, Ho-Fung, *Orientalist Knowledge and Social Theories*, 258).
[497] Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding,* London 1836, 39.
[498] De Roover, Jakob, *IncurablyReligious*?, 8.

strategii imunizace ohrožení shody národů. Mnozí autoři jednoduše na množství zpráv z Ameriky a Asie (nebo u některých z Afriky)[499] nereflektovali a chovali se, jako by takové zprávy neexistovaly a nekonstituovaly zásadní epistemologický problém.[500]

Encyklopedie Britannica z roku 1771, například, nejenom že předkládá pod heslem „Religion, or Theology" téměř výhradně křesťanskou teologii, ale také zcela ignoruje závěry Sorbonny a papežské kurie o ateismu konfuciánů v Číně.

> „Z prvních poznatků, které máme o světě, tj. minulost stará asi pět tisíc let, víme, že [implicitně všichni] lidé slepě bádali nad myšlenkou pravého boha (…) Pohanství nejprve zaplavilo celý svět, kromě jediného rodu, kterým byly zástupy židovského národa. Toto pohanství mělo různé směsice modlářství. (…) *Konfucius učil Číňany*, a Zarathuštra Indy, náboženství derivované *z části z filozofie a z části z pohanství, ale jejich vliv byl značně omezený*."[501]

V *The Religious Ceremonies and Customs* jsou explicitně jmenované americké kmeny, u kterých misionáři nenalezli náboženství. Pro příklad uveďme indiány z Floridy a Brazílie. Nejprve si zopakujme, co se o nich tvrdilo. René Laudonniére v 16. století shrnuje své pozorování indiánů na Floridě tím, že „nemají ponětí ani o bohu ani o náboženství"[502]. Autoři *Ceremonies and Customs* o obyvatelích Floridy vědí, že mají náboženství. Zde ovšem platí dvojnásob, že přání je otcem myšlenky a v závěrech lze spatřovat zjevnou rozpolcenost pozorovaných faktů a teorie, podle které jsou fakta interpretována i zcela vymýšlena. Na jedné straně se tvrdí, že „uctívají bez modliteb a obětin", ale na straně druhé „jsou modláři a mají Slunce a Měsíc za božstva" a „uctívají ďábla pod jménem *Toia*, nebo spíše ďábelský princip, který staví do protikladu ke svému nejvyššímu božstvu." [503] Přímo se vybízí otázka, jak na to autoři těchto komentářů přišli? Jak mohli dojít k přesvědčení, že znají a „uctívají"(!) ďábla, když tvrdí, že nemají praxi, která by uctívání předpokládala? Nejlogičtější vysvětlení je, že floridští indiáni modláři být museli, protože to byla *teologická nutnost*.

[499] Jean-Babtiste DuTerre například.
[500] De Roover, *IncurablyReligious*?, 11.
[501] *Encyclopaedia Britannica*, London 1771; kurzíva moje.
[502] Laudonniére, René, *L'Historienotable de la Floride*, 1586 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 143.
[503] Picart, Bernard, *The Religious Ceremonies and Customs of the Several Nations of the Known World*, vol. III, London 1731, 113-114.

Další problematický definiens náboženství je předpokládaná existence chrámů. *Ceremonies and Customs* informuje o stavbách, které jsou chrámy. Současně ale přiznává, že „jediné, na co je [indiáni] používají je pohřbívání mrtvých" a také zde „vystavují kořist odebranou svým nepřátelům (…) jako trofeje." Otázka zůstává: jak si autoři mohli být tak jisti tím, že se jedná o chrámy, když jediné, co o nich mohli říct, je že sloužily ke zmíněným účelům? Jiná interpretace je opět nasnadě. Logický postup byl obrácený. Místo toho, aby se z pozorovaných fakt dalo indukovat náboženství, dedukovaly se definienty náboženství z již hotové teorie, kterou následně „data" potvrzovala. Druhý přiklad rozdílných závěrů se týká brazilských indiánů. Jean de Léry, který mezi nimi po nějaký čas žil o nich píše:

> „Co se týká toho, co je nazýváno náboženstvím mezi jinými národy, dá se otevřeně říct, že nejenom tito ubozí divoši nemají zcela žádné, ale také, že pokud je národ, který je bez boha a který žije bez boha, pak jsou to skutku oni."[504]

Pojďme se i zde podívat, k jakým závěrům došel Picart. Podle něj mají Brazilci „nějaké zamlžené ponětí o bohu". Jak na to přišel, když zároveň tvrdí, že „nemají ani chrámy ani monumenty vztyčené pro některé božstvo" a „nemají ani nejmenší ponětí o stvoření světa"? Tento závěr derivoval z pozorování toho, že „často zdvihají ruce ke slunci"[505]. Znal dokonce i jejich motivaci. Dělají to, údajně, „na znamení uctívání". To není všechno. Ve stejné sekci se setkáváme s ještě větší *ad hoc* spekulací. Brazilští indiáni se „velice obávají ďábla", domnívá se Picart, ale zároveň přiznává, že jej „ani v nejmenším neuctívají"[506].

D) Doposud zmíněné strategie nebyly posledním *ad hoc* zásahem v rámci debaty o univerzalitě náboženství. Explicitně teologická představa, že vědomí křesťanského boha je přítomné u všech národů, již nebyla udržitelná. V druhé polovině 18. století a především na začátku století 19. nebyli všichni autoři ochotni vystupovat na ochranu teologie, a i ti, kteří byli, museli připustit, že vědomí nejvyšší bytosti je v řadě míst problematické. Na řadu přišel další *ad hoc* zásah - *rozšíření definice* náboženství.[507]

---

[504] De Léry, Jean, *Historie d'unvoyage en la terre du Brésil*, La Rochelle 1578 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 143.
[505] Picart, Bernard, *The Religious Ceremonies and Customs*, 1731, 113-114.
[506] Ibid., 113-114.
[507] De Roover, *Incurably Religious?*, 12.

Velmi dobrým příkladem tohoto posunu je *Encyclopaedia Britannica*. Ve vydání z roku 1771 se můžeme dočíst, že po celou dobu historie, kam až naše vědění sahá, „lidé slepě bádali nad myšlenkou *pravého boha*“[508].Verze z roku 1823 se již snaží prezentovat jako teologicky neutrální a celá pasáž je zde věnovaná vymezení pojmu náboženství od pojmu teologie. Navzdory těmto pokusům je ale návaznost na křesťanskou teologii více než zřejmá. Při snaze o definici tvrdí *Britannica*, že náboženství „označuje povinnost, kterou cítíme ve svých myslích kvůli vztahu, ve kterém stojíme vůči nějaké *vyšší síle*.“[509] To není nic jiného než původní teologická myšlenka o vtištění náboženství bohem do lidských srdcí/myslí, která se rozvinula až do konceptu *animal religiosum*. Záměna slova „bůh“ za vágnější pojem „vyšší síla“ nedělá z této myšlenky o nic méně teologickou. Nechybí ani *ad hoc* modifikace imunizující tuto myšlenku proti zprávám referujícím o kmenech bez náboženství.

> „Lidstvo se odlišuje od surových, zvířecích kmenů a je povýšeno na vyšší pozici racionálními a morálními schopnostmi (…) ale ještě víc se odlišuje od podřadných bytostí (…) tím, že je schopno náboženských představ a sentimentů.“[510]

Pojem náboženství se stal flexibilnějším. Došlo k jeho rozšíření, aby do sebe pojmul širší spektrum fenoménů.

> „Nikdy nebyl nalezen žádný národ nebo kmen, ve kterém by neměli důvod věřit, že některé věci jsou způsobené *vyššími a neviditelnými silami*, na nichž závisí štěstí nebo utrpení lidstva.“[511]

Z křesťanského boha z předchozích vydání se staly na teorii „neutrální“ transcendentní síly. Z citace je ovšem zřejmé, že zase tak neutrální, jak jsou prezentovány, nejsou. Kvality, které jsou těmto silám připisovány, znovu odpovídají pouze jediné bytosti: bohu z abrahámovské tradice.

Lubbock připouští, že „mnohé, můžeme skoro říci všechny, z nejdivošťějších ras“ [512] „nemají žádnou náboženskou nebo modlářskou víru nebo jakékoliv uctívání. Nemají žádnou

[508] *Encyclopaedia Britannica*, London 1771; kurzíva moje.
[509] *Encyclopaedia Britannica*, vol. XVII, Edinburgh 1823, 696; kurzíva moje.
[510] Ibid.
[511] Ibid., 696.
[512] Lubbock, John, *Prehistoric Times*, Edinburgh 1865, 468.

ideu boha, ani nejvyšší bytosti“[513], „nepřipouštějí ani boha, ani anděly nebo ďábla“[514], „nemají „slovo pro stvořitele“[515]. Jedním dechem přidává převratné „ale“. I když nemají víru v boha, mají víru v magii, která je zrovna tak univerzální. Doslova říká, že „divoši *téměř všude věří* na čáry a kouzla[516]. Tím, že míchají dohromady subjektivní a objektivní vztahy, se stávají obětí téměř konstantního strachu.“[517]

Tylor zaútočil na autory zpráv referující o národech bez náboženství. Učinil tak ale novátorským způsobem. Místo aby obhajoval nebo zpochybňoval jejich pozorování, v zásadě je připustil. Jeho výhrada spočívala ve „způsobu užití širokých slov v úzkém smyslu“[518]. Co to znamená? Ve své argumentaci (konkrétně to bylo proti Bakerovi, který popíral existenci náboženství u lidí Bílého Nilu)[519] tvrdil, že definice náboženství, kterou cestovatelé užívali, je příliš úzká a nedovoluje dostatečně širokému spektru fenoménů patřit do společné kategorie.

> „První nutný požadavek pro systematické studium náboženství nižších ras je stanovení základní definice náboženství. Tím že budeme v definici vyžadovat víru v nejvyšší bytost nebo posmrtný soud, uctívání model nebo obětní praktiky, nebo další částečně rozptýlené doktríny nebo rituály, mohou být bezpochyby mnohé kmeny *vyjmuté z kategorie náboženství*. Ale takováto úzká definice v sobě nese ten omyl, že bude náboženství identifikováno s konkrétními vývoji, namísto s hlubší motivací, která je podtrhuje. Zdá se nejlepší uchýlit se hned k tomuto esenciálnímu zdroji a jednoduše prohlásit *víru ve spirituální bytosti* za minimální definici náboženství.“[520]

Dalším příkladem tohoto posunu je Darwin. Ve svém *Descent of Man* z roku 1871 říká následující:

---

[513] *Voice of Pity*, vol. IX, 220 v Lubbock, *Prehistoric Times*, 550. Z textu není jasné, kdo je autorem citace. Předpokládám, že se citace odkazuje k poslednímu jmenovanému, tj. Dove.
[514] Burton, *Transaction of the Ethnological Society*, New Series, vol. I., 323 v Lubbock, *Prehistoric Times*, 468.
[515] Dove, *Tasmanian Journal of Science*, vol. I., 249 v Lubbock, *Prehistoric Times*, 468.
[516] Vyjmenovává věci jako a) neochota nebo strach nechat se vyobrazovat, protože by tím mohl autor získat nad modelem magickou moc, b) ústřižky vlasů nebo nehtů, zbytky krve, kus oblečení mohou způsobit původnímu majiteli újmu, c) strach z toho, že někdo bude znát pravé jméno, čímž nad dotyčným nabude magickou moc.
[517] Lubbock, John, *Prehistoric Times*, Edinburgh, 1865, 470; kurzíva moje.
[518] Tylor, Edward, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, vol. II., New York: Henry Holt and Company 1889, 423 v De Roover, *Incurably Religious?*, 13.
[519] De Roover, *Incurably Religious?*, 13.
[520] Tylor, Edward, *Primitive Culture*, 424; zvýraznění moje.

> „Nemáme důkazy, že člověk byl prapůvodně obdařený vírou v existenci omnipotentního boha. Na druhou stranu, existuje dostatek důkazů pocházejících, ne ze zpráv unáhlených cestovatelů, ale od mužů, kteří dlouho pobývali mezi divochy, že existovaly, a stále existují, mnohé rasy, které nemají ideu jednoho nebo více bohů a které nemají ve svých jazycích slova, kterými by mohly takovou ideu vyjádřit (…) Pokud ale zahrneme pod pojem „náboženství" víru v neviditelné nebo spirituální síly, bude situace zcela jiná; protože tato víra se zdá být téměř univerzální mezi méně civilizovanými rasami."[521]

Tato strategie s sebou nese zásadní problém. Opuštěním explicitní teologie opouštějí tito autoři také teorii náboženství, na základě které bylo snadné stanovit, zdali nově objevený fenomén patří do stejné kategorie. Namísto toho sestupují o úroveň níž v metodě vědecké práce a přenášejí těžiště směrem k definici. Definice v absenci teorie je však značně pochybnou metodou. V absenci teorie a) „není jasné, co je předmětem zkoumání a je složité stanovit, co se počítá za důkaz a co nikoliv"[522]; b) kritéria pro utvoření definice jsou otázkou subjektivní preference jednotlivých autorů. Jak tato problematická metoda přispěla ke konceptualizaci šintó a také to, do jaké míry a zda tito autoři opustili východiska křesťanské teologie, budu testovat v následující kapitole (F. 2).

E) Posledním výrazným posunem směrem k záchraně univerzality náboženství bylo přeformulování dosavadních teologických předpokladů podle evoluční teorie. Tak jako Tylor, byla většina naturalistů evolučními monogenisty. Jejich teorie předpokládala kontinuální vývoj počínající vznikem *Homo sapiens* a končící moderním člověkem. Tylor tvrdil, že víra ve spirituální bytosti („animismus"), které lze stále i v současnosti nalézt u primitivních kmenů, není nic jiného než prvotní stádium, které se ještě nestačilo vyvinout komplexnější podoby – víry v boha. Pokud by byli „divoši" zcela bez náboženství, *consensus gentium* by to neohrozilo. Znamenalo by to jediné, takový kmen by „reprezentoval stav člověka před tím, než dorazil k náboženskému stádiu kultury".[523] V důsledku předpokládaly jejich teorie jakýsi kontinuální vývoj počínající vznikem *Homo sapiens* a končící moderním člověkem. Bloch upozorňuje, že se tím dopustili dvou základních chyb. Zaprvé, dali mezi evoluci a progres rovnítko a, zadruhé, předpokládali, že to co se stalo v lidské historii, lze brát jako součást

[521] Darwin, Charles, *The Descentof Man, and Selection in Relation to Sex*, New York: Appleton and Company 1872, vol.I, 63.
[522] Bálagangádhara, S.N., *Heathen,* 171.
[523] Tylor, Edward *, Primitive Culture*, 425.

změn motivovaných procesem přirozeného výběru[524]. Tato představa evoluce již byla vyvrácena, ale způsob, jakým přispěla ke konečné konceptualizaci šintó, nebyl dosud dostatečně reflektovaný.

Naším cílem v této kapitole není rozsoudit, zda v době, kdy konceptualizace šintó přicházela do své konečné fáze (tj. když pronikalo do západní vědy jako fakt), bylo, nebo nebylo náboženství univerzálním fenoménem. Cílem bylo ukázat, že západní kultura došla k tomuto závěru skrze rozvinutí empiricky nepotvrzeného teologického předpokladu, který se v debatách transformoval do téměř kulturní intuice a přímo se podílel na interpretacích jiných kultur a jejich údajných náboženských systémů. Jinými slovy, Západ se naučil rozeznávat náboženství a vidět je univerzálně. „Kognitivně řečeno, byl tento krok ekonomický, ale stál vysokou cenu: teologická tvrzení byla akceptována jako na teorii neutrální antropologický fakt.“[525]

F. 2 – KONCEPTUALIZACE ŠINTÓ JAKO NÁBOŽENSTVÍ

Díky představě univerzální přítomnosti náboženství bylo přistupováno ke všem předpokládaným náboženstvím, včetně šintó, jako k systémům, které skutečně existovaly a patřily do stejné kategorie lidské zkušenosti. Idea univerzality náboženství byl západní kulturní podnik, na kterém od 16. do počátku 20. století participovali teologové, osvícenští myslitelé, antropologové i komparativní religionisté. Jeho výsledkem byl shodný, ve své podstatě teologický závěr: lidé všude na světě, tedy i Japonci, mají náboženství a jeho kulturní, historické a geografické variace patří do stejné kategorie. Konceptualizace japonských náboženských tradic, kterou započali misionáři a rozvinul Kaempfer byla součástí širšího paradigmatu, jež ji nejenom určovalo, ale také chránilo.

V následujícím textu se budeme pohybovat v čase mezi druhou polovinou 16. a počátkem 20. století a znovu a znovu se budeme ptát, na základě jakých kritérií bylo šintó identifikováno jako náboženské, tj. jakou teorií byla obtížena pozorovaná (nebo generovaná)

[524] Bloch, Maurice, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, New York: Cambridge University Press, 2012, 29-30.
[525] De Roover, *Incurably Religious?*, 15.

data a jaké definienty byly pro náboženství standardem. Pokusím se testovat hypotézu, že tato kritéria byla vždy zatížena teologickými předpoklady a to včetně doby, kdy došlo usazení šintó mezi náboženství světa nově se formující moderní vědou.

F. 2. 1 - Od teologie po antropologii: 16. – 19. století

F. 2. 1. A - Misionáři

V kapitole B jsme si ukázali, že základ pro konceptualizaci japonských náboženských tradic vystavěli v 16. a 17. století evropští misionáři. Zopakujme si, na základě jakých kritérií „objevili" jezuité a další náboženství v Japonsku a jaké byly jejich definienty?

Především, paradigma křesťanské teologie poskytovalo misionářům jasnou představu o tom, co náboženství je a jakých může nabývat variací. Evropští teologové a myslitelé byli přesvědčeni, že jejich náboženství je univerzální antropologickou konstantou a všechny národy světa (pokud jsou dostatečně lidské) ji sdílí. Náboženství v Evropě i Japonsku nejenom náležela do stejné kategorie, ale byla v principu identická. Idolatrie v Japonsku byla pokřivenou a korumpovanou variantou původního monoteismu, který dal bůh lidem. Japonci sdíleli s jejich evropskými protějšky stejného boha, respektive jeho protipól ďábla. Lze říci, že náboženství v Japonsku bylo pro misionáře *evropským křesťanstvím*, pouze kvalitativně neuspokojivé.

Podle křesťanské teologie měla japonská varianta křesťanství, v představách misionářů, také většinu definientů[526], jako jeho evropský protějšek, včetně kontextu jejich vzájemné provázanosti a závislosti:

1. *Bůh*. Japonci měli ideu boha, ačkoliv uctívali toho, který se za pravého boha pouze vydával. Toho samého, který sváděl na scestí i Evropany.
2. *Církev*. V Japonsku existovala církev, která uctívala ďábla. Tato církev byla přímo zodpovědná za amorálnost a rozklad japonské společnosti.

[526] Nevím o tom, že by misionáři identifikovali nějaký konkrétní text jako „posvátný", tj. variantu bible. Pokud jsem si vědomý, tento „objev" učinil až Kaempfer na konci 17. století.

3. *Doktrína.* Japonská církev držela a učila falešnou a bludnou doktrínu, kterou jim podsunul ďábel.
4. *Morální předpisy.* Součástí falešné doktríny byla i přikázání, která měla vlastnosti křesťanského desatera.
5. *Víra*. (Tento bod nebyl zdůrazňovaný, protože byl příliš samozřejmý. Pro náš přehled je ale důležité jej zdůraznit, protože bude jedním ze stěžejních definientů, který je, jak si později ukážeme, zodpovědný za mnohé problémy v současném zkoumání japonských tradic).

V explicitně teologickém stádiu konceptualizace japonského náboženství (doposud ne výslovně šintó, buddhismu a konfucianismu) jsou extrémně jasná kritéria pro posuzování fenoménu jako náboženský. Na základě těchto kritérií objevilo křesťanství v Japonsku sebe sama, pouze v kvalitativně odlišné variaci. Tato metoda konceptualizace bude dominantní až do čtyřicátých let 19. století.

F. 2. 1. B – Teorie babylonského monoteismu

Kaempfer: *History of Japan*

Teologický předpoklad univerzality náboženství, tj. kvalitativně odlišných variant křesťanství, byl převzat, a i přes dílčí pochybnosti a debaty sekularizován osvícenskými mysliteli. Také Kaempfer tento závěr sdílel. V jeho *History of Japan* můžeme nalézt teologickou dedukci: „*nelze* předpokládat, že by tyto rozumné národy žily zcela bez náboženství“.[527] Ostatně, šintó také mělo, jak se domníval, slovo náboženství přímo ve jménu: „siu znamená víru nebo náboženství“.[528] Kaempfer je cenný v tom ohledu, že nepřímo poskytuje svou pracovní definici náboženství. Jeho kapitola nazvaná „O stavu náboženství v Japonsku“ pojednává o třech náboženských systémech, které identifikoval: šintó, buddhismu a konfucianismu. U posledního jmenovaného ale jedním dechem tvrdí, že nejde o náboženství. To je pro

[527] Kaempfer, 1727, 37; zvýraznění moje.
[528] Kaempfer, 1727, 204.

identifikaci jeho pracovní definice náboženství velmi zásadní tvrzení. O konfuciánech, tedy o morálních filosofech, jak je nazývali i misionáři v Číně, doslova říká: „Tito lidé nemají, správně řečeno, *vůbec žádné náboženství*“.[529]Hlavním kritériem pro odmítnutí konfucianismu jako náboženského systému bylo, že konfuciáni se „nepodřizovali žádné z forem *uctívání božstev* v zemi existujících“[530]. Jinými slovy, nebrali křesťanského boha (ani jeho protipól) za objekt uctívání a jako zdroj absolutního dobra, morálky a ctnostného života. Tento zdroj viděli v přírodě a přirozenosti člověka.

> „Říkají [konfuciáni], že jsme povinováni být cnostní, protože příroda nás obdařila rozumem. Žití, tak jak nám diktuje rozum, nám umožňuje vidět rozdíl a nadřazenost nad iracionálními zvířaty.“[531]

Na druhou stanu šintó pro Kaempfera náboženstvím bylo, *protože bylo variantou křesťanství*. Přesněji řečeno bylo původním babylonským monoteismem, respektive jeho residuem pokřiveným vlivem buddhismu - egyptského modlářství. Tento fakt nelze dostatečně zdůraznit. Teorií babylonského původu totiž Kaempfer ustanovil precedent, který bude mít zásadní vliv na konceptualizaci šintó jako původního japonského náboženství v šedesátých letech 19. století!

Kaempfer byl první, kdo stanovil definienty šintó. Přesnější je však říci, že užil definienty křesťanství, které již před ním misionáři aplikovali na japonské modlářství obecně. Oproti jezuitům došlo ke dvěma posunům. Zaprvé, je zde vidět počátek trajektorie, která skrze zmírňování rétoriky napomohla později k iluzi neutrálního popisu. V Kaempferovi již nenajdeme například explicitní uctívání ďábla ani jeho přímý vliv na církev a nepřímo tedy na morálku Japonců. S nadsázkou lze říci, že v Kaempferově podání se teologie téměř jeví jako neutrální etnografický popis.[532] Z textu je ale více než jasné, že Kaempfer pracuje explicitně v teologickém rámci. Zadruhé, přispívá ke kompletaci definientů křesťanství „odhalením“ posvátných textů. Hlavními definienty šintó jako náboženství jsou pro Kaempfera následující body.

[529] Kaempfer, 1727, 37.
[530] Ibid.; kurzíva moje.
[531] Kaempfer, 1727, 249.
[532] Jednou z mála výjimek, kdy si Kaempfer neodpouští výpady na konto Japonců je jejich domnělá doktrína.

Bůh. Japonci uctívají ďábla, ale pouze implicitně. „*Sin* a *kami* označují modly, které jsou objektem jejich uctívání.“[533] Představivost limitovaná jeho západním konceptuálním rámcem mu také nedovoluje nepřisoudit Japoncům alespoň částečnou znalost *křesťanského boha*, jak to ostatně dělali jezuité u amerických indiánů. Připomeňme si výrok Denise Amelota ze 17. století o tom, že „není žádného civilizovaného národa, který by nesouhlasil s *pravdou o nejvyšší bytosti*.“ [534] Kaempfer ve shodě s tímto teologickým předpokladem tvrdil o přívržencích šintó následující:

> „Ačkoliv *samozřejmě* [!] vědí o *nejvyšší bytosti*, která, jak věří, žije v nejvyšším nebi, a ačkoliv připouštějí zrovna tak některé nižší bohy, které zasazují mezi hvězdy, neuctívají je, ani pro ně nemají dny jim zasvěcené, říkajíce si, quae supra nos nihil ad nos, že bytosti tak vysoko nad námi se nezajímají o naše záležitosti.“[535]

Církev. Šintó má kněžský řád, takzvané *canusi*[536], kteří „tu a tam“ dělají kázání. Všímá si ale také, že mnohé „Chrámy šintoistů nejsou spravované kněžími nebo duchovními, ale lajky, kteří jsou zcela neznalí podstaty a důvodů náboženství, které vyznávají“[537]. Jinými slovy Kaempfer naráží na neexistenci doktríny (respektive její absolutní podružnosti) v praktikách, ale interpretuje ji dle mustru křesťanství. Identifikuje také hlavu církve, kterou je podle jeho představy *dairi*, tj. císař.

> „Tento japonský papež si osvojuje jedinou moc a autoritu při zbožšťování a kanonizování ostatních, pokud se mu pozdává, že si to zaslouží buďto podle zjevení jejich duší po smrti nebo některým zázrakům jim připisovaným.“[538]

Doktrína. Stejně jako vágní znalost křesťanského boha mají Japonci podle Kaempfera i vágní a „nedokonalou znalost nesmrtelnosti duše a budoucího [tj. posmrtného] stavu blaženosti či utrpení.“[539] Jako nejdůležitější z „esenciálních článků náboženství sintos“ zmiňuje „vnitřní

[533] Kaempfer, 1727, 204.
[534] Amelote, Denis, *Abbrégé de la théologie, ou des principales veritez de la religion*, Augsburg 1666, 19-24 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 33; kurzíva moje.
[535] Kaempfer, 1727, 204-205; kurzíva moje.
[536] Kannuši 神主.
[537] Kaempfer, 1727, 7.
[538] Ibid., 205-206.
[539] Ibid., 204.

čistotu srdce“. O to překvapivější je, že ve zbytku pojednání se zabývá zcela „čistotou vnější“[540].

Posvátné texty. Kaempfer byl první, který identifikoval posvátné texty šintó (a buddhismu). Z textu vyplývá, že popisuje staré historio-legendy, a to zřejmě pouze v ústním podání.[541] Je ale více než zřejmé, že jim přisuzoval identický charakter, jaký měla bible pro Evropany.

> „Tolik je možné říci o obecné tradici Japonců týkající se nejstaršího původu jejich národa, která je mezi nimi ctěná jako posvátná, *zrovna tak jako autorita posvátných textů mezi křesťany*.“[542]

Japonci totiž věřili, jak se Kaempfer domníval, v jejich doslovnou pravdivost, takže cítil potřebu vystavit je apologetické kritice. Čtenáře již nemůže překvapit, že Japoncům přisuzoval, mimo jiné, znalost biblické potopy.

> „Nebylo třeba je [příběhy japonské mytologie] vyvracet, protože byly samy o sobě tak slabé, že by nesnesly dotazy postavené na tom nejobecnějším porozumění [historie, tj. biblického příběhu]. Některým lidem to možná přijde nepravděpodobné, že v těchto dvou liniích bohů a polobohů [doslova „godmen“] je ukrytý *popis zlatého a stříbrného věku řeckých spisovatelů* nebo *první věky světa před a po potopě*. Jak ale tito lidé vysvětlí rozpor mezi oním nekonečným časem, po který, jak Japonci předstírají, tyto dvě linie potomků spirituálních bytostí vládly světu, a krátkým počtem let, který uplynul od stvoření, podle záznamů, kterých se nám dostalo ve svatých písmech od boha. Japonci, jak se zdá, si nezadají s Egypťany, Chaldejci, Brahmíny a dalšími svými sousedy na Východě, kteří s pýchou a ješitností vlastní všem východním národům datovali svůj původ tak vysoko, jak mohli, a pokládali za vznešené dávat na odiv dlouhou linii monarchů, kteří jim vládli.“[543]

[540] Ibid., 214.
[541] Jednalo-li se o některou z verzí *Kodžiki*, *Nihon šoki*, *Kogošúi* či dalších by vyžadovalo analýzu, na kterou jsem ve své práci neměl časovou kapacitu.
[542] Ibid., 100; kurzíva moje.
[543] Ibid.; kurzíva moje.

Morální předpisy. Narozdíl od buddhismu, u kterého identifikuje explicitní seznam „přikázání", u šintó vnímá jako jediný zákon vnější čistotu, kterou ale, jak jsme si ukázali, spojuje přímo s čistotou srdce.

> „Zákon vnější čistoty (…) je jediným [zákonem], jehož dodržování je přívržencům tohoto náboženství přísněji doporučováno. Nemají jiného zákona, který by jim byl daný božskou nebo duchovní autoritou, aby je přímo usměrňoval v jejich vnějším chování."[544]

To, že šintoisté nesklouznou k „prostopášnosti a hříšnému požitkářství", si Kaempfer vysvětluje (byl oddaným protestantem) „daleko silnějším vládcem v jejich srdcích, přirozeným rozumem" a přísnými civilními zákony.

> „A zajisté japonský národ předkládá důkaz, že diktát přirozeného rozumu a zákony civilního magistrátu jsou dostatečnými rádci pro ty, kteří vedou dobrý a ctnostný život a zachovávají svá srdce ve stavu čistoty."[545]

Pro Kaempfera není Šintó náboženstvím, protože je jednou z variant náboženství, ale *protože je variantou křesťanství*. Jako idolatrie uctívá, i když implicitně, ďábla, disponuje znalostí nejvyšší bytosti, tedy křesťanského boha, a má vágní a alegorickou znalost historie abrahámovské tradice!

Picart: *Religious Ceremonies and Customs*

I *Religious Ceremonies and Customs of the Several Nations of the Known World*, vydávané pravidelně od 1731 do 1841, se japonským náboženstvím zevrubně věnuje. Pro jeho autory, bylo šintó variantou babylonského monoteismu, která se promísila s buddhismem, což „dalo vznik monstrózní míchanici pověr"[546]. Ve svých popisech autoři z Kaempfera mohutně čerpali a na definientech šintó připisovaných se to promítá. Ačkoliv mělo v jejich podání šintó znalost *nejvyšší bytosti*, šintoisté ji ani neuctívali, ani neměla žádné viditelné representace.

[544] Ibid., 213-214.
[545] Ibid., 214.
[546] Burden, 1841, 485.

Jakým způsobem autoři dospěli k závěru, že Japonci nejvyšší bytost znají? Tato informace nebyla derivována z empirických pozorování, nýbrž vycházela přímo z teologické nevyhnutelnosti. Šintó mělo také *doktrínu*. Zde autoři hovoří o otázce nesmrtelnosti duše, hříchu a poněkud rozporuplně i o odměně, respektive odplatě v příštím životě. Nejprve tvrdí, že „pokud Japonci mají ideu odměny a trestu v budoucím životě, tak ji dokonale odstranili i z chování i ze svého systému.“[547] Jinde v textu ale najdeme tvrzení opačná.

> „Mají nějaký koncept nesmrtelnosti duše a věří, že šťastné místo spočinutí přímo pod nebesy je připraveno duším ctnostných lidí, zatímco hříšní lidé budou odsouzeni potloukat se sem a tam pod nebeskou klenbou.“[548]

Nebo jinde…

> „Duše ctnostných budou ihned vpuštěny do říše blaženosti, ale neřestným bude vpuštění zamítnuto a budou se muset po dlouhý čas neutěšeně nazdařbůh potloukat, aby odčinili svoje hříchy.“[549]

Šintoisté také, podle *Ceremonií a zvyků*, znají čistotu duše a, pro autory „poněkud překvapivou“, čistotu vnější. Význam čistoty duše je naplňovaný zvláštním způsobem a na první pohled uměle.

> „Spočívá ve striktní poslušnosti vůči tomu, co přikazují příroda a hlas rozumu; v hrůze z toho, co tyto příkazy zakazují; v bezchybném podřizování se zákonům země a příkazům jejich prince; v odmítání každé aktivity, která je v rozporu s jedním nebo druhým.“[550]

I *Ceremonie a zvyky* si je jistá, že šintó má své *kněží*, jejichž hlavou je „duchovní panovník“. Má také *morálku / přikázání*. Jedna celá sekce začíná slovy: „Nyní pojďme pokročit k morálním zásadám šintoistů“[551], ale v textu, který následuje, není po morálních zásadách ani vidu ani slechu. Namísto toho hovoří o „čtyřech nařízeních šintoismu“, která nařizují: 1)

[547] Ibid., 486.
[548] Ibid., 484.
[549] Ibid., 486.
[550] Ibid., 487.
[551] Ibid., 487.

čistotu duše, 2) čistotu těla, 3) vykonávání rituálů a 4) pouť do Ise, kterou „je pravý šintoista povinovaný vykonat každý rok, nebo alespoň jednou za život“[552].

Raynal

Dalším z významných zdrojů 18. století je Raynal. Ve své *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Filosofická a politická historie osad a obchodu východní a západní Indie a přilehlých oblastí) z roku 1788 připisuje o půl století později šintó stejné vlastnosti. Raynal byl jedním ze tří nejdůležitějších zdrojů informací o Japonsku pro osvícenské myslitele a svou knihu několikrát revidoval ve spolupráci s Diderotem. Jeho popis šintó je stručný, ale o to výstižnější. Jako varianta křesťanství má „znalost nejvyšší bytosti a nesmrtelnosti duše“. Má bohy, ve které věří a které uctívá. V osobě císaře identifikuje nejvyššího kněze japonské církve.[553]

Thunberg

Jedním z posledních, kteří na konci 18. století publikovali práci, ve které se objevují japonská náboženství, byl Thunberg - švédský přírodovědec a protestant. Ani jeho identifikace šintó jako náboženství se v zásadě neliší od jeho předchůdců, krom toho, že jeho práce vykazuje téměř hotový přesun k normativně neutrálním popisům. Zatímco jeho předchůdce na ostrově Dedžima ještě nevybíravým způsobem kritizoval legendy šintó a společně s buddhismem je vnímal jako „monstrózní směs pověr“, Thunbergova práce je již formou i módem téměř neutrálním etnografickým popisem. Když píše, že „pohanství je zavedeným náboženstvím po celé japonské říši (…)“[554], používá termín „pohanství“ bez zjevných negativních konotací jako sekularizovaný antropologický *terminus technicus*. Zatímco v 16. a 17. století protestanté i katolíci hojně užívali analogii mezi japonským, antickým a evropským

[552] Ibid., 488.
[553] Raynal, Abbé, *Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies,* vol. I., London 1788, 200.
[554] Thunberg, Carl, Peter von, *Travels in Europe, Africa, and Asia, performed between the years 1770 and 1779*, London: 1796.

modlářstvím velmi negativně, aby tak útočili na své nepřátele, Thunberg paralelu mezi Japonskem a antickým Řeckem a Římem užívá neutrálně jako typologické zařazení. Při pozorném čtení se ale jasně ukazuje, jak velmi (někde až explicitně) teologický ve svých východiscích je.

To, že je šintó náboženství, je pro Thunberga všeobecně uznávaný fakt. To, co z něho náboženství dělá, jsou ovšem stále definienty charakterizující křesťanství. Na samém konci 18. století v popisech přírodovědce mají šintoisté stále znalost nejvyšší bytosti!

> „Japonci nejsou, *samozřejmě* [!] zcela neznalí existence *věčné, omnipotentní bytosti*, nadřazené silou i mocí ostatním božstvům; i když je jejich znalost (…) značně zastřená pověstmi a pověrečností.“[555]

Nebo jinde, konkrétně pro šintó. Znovu opakuje spekulace, které se objevují v Kaempferovi i Picartovi, o tom, že šintoisté nejvyšší bytost znají, ale mají důvody ji neuctívat.

> „Jeho přívrženci znají a věří v nejvyšší bytost, která sídlí v nejvyšším z nebes (…) a věří, že je [v originále mužského rodu „on“] příliš veliký na to, aby potřeboval jejich uctívání. Klaní se proto nižším božstvům, která podle jejich víry, vládnou zemi, vodám, vzduchu &c. a která mají moc je učinit šťastnými či nešťastnými.“[556]

Šintoisté mají také svoji doktrínu, která v sobě ukrývá některé základní rysy doktríny křesťanské. V tomto bodě Thunberg téměř doslova čerpá z Kaempfera a Picarta,

> „koncept, jakkoli nedokonalý, o nesmrtelnosti duše a stavu blaženosti či utrpení po smrti. Podle jejich tradice je pro duše ctnostných lidí vyhrazené místo přímo pod nebesy, zatímco ti hříšní jsou odsouzeni potloukat se nazdařbůh pod nebeskou klenbou, aby tak odčinili své hříchy.“[557]

Také o doktríně šintó tvrdí, že byla původně, předtím než ji ovlivnil buddhismus, prostší a čistší. Zde jen jakoby mimochodem vkládá glosu o babylonském původu:

[555] Ibid., 6; kurzíva moje.
[556] Ibid., 19-20; kurzíva moje.
[557] Ibid., 20.

> „Doktrína šintó byla, ve své původní jednoduchosti a čistotě, vznešenější než potom, co v průběhu času došlo k jejímu znehodnocení mnoha cizími a pověrečnými ceremoniemi. Je dokonce pravděpodobné, že má původ [šintó] u babylonských emigrantů, bylo u svého počátku smysluplnější a jasnější, a postupně se zamlžilo.“[558]

Církev šintó přeskakuje Thunberg pouhým konstatováním „kromě kněží zaměstnaných ve službě různých kostelů…“ a věnuje se „řádům“, které jsou podle něj více „hodné pozoru“ jako „řád *Slepých mnichů*“ nebo „řád *Jamambos*“.[559]

Daleko více než jeho předchůdci se ovšem rozepisuje o náboženských poutích do významných „kostelů“. Explicitně je připodobňuje k poutím, které zná ze svého světa. Lidé ze všech částí říše podnikají poutě, „stejně tak jak jsou uvyklí machometáni navštěvovat Mekku,“ aby se zbavili hříchů a koupili si církevní odpustky: „Vykonání takové poutě je považováno za vysoce chvályhodné a krom toho odměněné odpustky, udělující prominutí hříchů na celý rok“[560].

F. 2. 1. C – Původní japonský monoteismus

Siebold

Von Siebold byl německý lékař a botanik, který působil v Japonsku ve dvacátých letech 19. století. I pro něho bylo šintó náboženstvím. Pozoruhodným posunem, který nelze dostatečně zdůraznit, bylo to, že pro něj nebylo šintó explicitně residuum babylonského monoteismu. *Původní náboženství Japonců, které si přinesli z Babylonu, se v jeho podání přetransformovalo do „původního národního náboženství Japonska“*[561]! Sekularizace jednoho z teologických témat byla dokonána. Tato definice, která byla hlavním pilířem znalostí o šintó

[558] Ibid., 19.
[559] Ibid., 28; kurzíva v originále.
[560] Ibid., 27-28.
[561] Siebold, Philipp von, *Manners and Customs of the Japanese*, London: Murray 1841, 334.

do osmdesátých let 20. století, si našla své pevné místo mezi neutrálními vědeckými fakty. U některých dalších témat se zastavuje na půl cesty mezi teologií a vědou, jiná jsou prezentována v duchu dosavadní tradice.

Siebold již podává čtenáři konkrétní informace o japonské mytologii, pasáže, které vybírá, jsou ale selektovány na základě teologických kritérií. Císařským rodem (a mocnými dvorskými rody) zdůrazňovaná tradice a sekundárně i legitimita rituální praxe nechává Siebolda chladným[562]. Naopak se zcela soustředí na abrahámovskou tradicí zdůrazňovaný mýtus o stvoření světa. Také v jednom z božstev identifikuje ideu nejvyšší bytosti. I zde je vidět posun. Předchozí autoři dávali tomuto tématu důležitost a zmiňovali je mezi prvními informacemi o šintó. Siebold je zmiňuje jakoby mimochodem a jako součást zdánlivě neutrálního popisu, který začíná naplňovat konkrétními japonskými etnografickými daty. V Sieboldovi se tímto způsobem propojuje teologická dedukce a etnografická indukce.

> „Z původního chaosu, podle Japonců, povstal *sám sebou vytvořený nejvyšší bůh, dlící na trůnu v nejvyšším z nebes* - jak naznačuje jeho poněkud rozvláčné jméno *Ameno-mi-naka-nushimo-kami* [sic; kurzíva v originále] – a příliš veliký, aby jeho pokoj narušovaly jakékoliv starosti.“[563]

V rámci doktríny šintó hovoří Siebold o teologickém tématu nesmrtelnosti duše a posmrtného soudu v duchu dosavadní tradice, tj. je pojímána a zdůrazněna jako samostatné téma.

> „Šintoisté mají vágní ponětí o nesmrtelnosti duše, o věčném posmrtném stavu štěstí nebo strádání jako o odměně [/odplatě, v originále „reward“], respektive o ctnosti a neřestech, o oddělených místech, kam duše odchází po smrti. Soudci na nebesích volají každého k odpovědnosti. Dobrým je určen ráj a vstoupí do říše kami. Hříšní jsou odsouzeni a vhozeni do pekla.“[564]

[562] Pro rituální praktiky císařského dvora byla esenciální pasáž o jednotlivých aktivitách božstev před jeskyní, v níž se uzavřela bohyně slunce Amaterasu. Podrobnosti v Breen & Teeuwen, *A New History of Shintō.*
[563] Ibid., 335; kurzíva moje.
[564] Ibid., 338.

Další součástí doktríny je pět „povinností *sinsyu* [vyznavače „víry božstev"], které jim mají zajistit štěstí na tomto i na onom světě", tj. z definice analogie křesťanského desatera. I zde nelze dostatečně zdůraznit křesťanské téma morálky vložené bohem do srdce.

> „1. Zachovat čistého ohně jako symbolu čistoty a nástroje očisty. 2. Zachovávat čistotu duše, srdce a těla; v prvním případě poslušností k diktátu rozumu a zákona; v případě druhém abstinencí od čehokoliv nečistého. 3. Dodržovat svátky. 4. Poutě. 5. Uctívat *kami* jak v kostelech, tak doma."[565]

Ještě jeden posun je v Sieboldovi patrný. Jako první se, alespoň v malém spektru, pokouší představovat šintó v pozitivnějším světle. Dosavadní teorie předpokládaly, že šintó – jakkoliv původně čisté – bylo zkaženo buddhistickou idolatrií. Siebold se pokusil šintó v tomto ohledu zastat a dosavadní tvrzení korigoval. Jeho strategie je dvojí a lze v ní vnímat prototyp myšlenky, kterou později rozvede Satow. Zaprvé, tvrdí, že šintoisté sice mají množství božstev, ale nejsou modláři. Jinými slovy, v Sieboldovi se setkáváme v japonském kontextu s prvním pokusem nahrazení slova *idolatrie* zdánlivě neutrálním termínem *polyteismus.*

> „Ale i přes početná božstva, shintoos nejsou modláři. Jejich kostely jsou modlami nepošpiněné a jediný stimul podněcující jejich zbožnost jsou zrcadlo, *symbol dokonalé čistoty duše*, a to čemu se říká *gohei*, skládající se z mnoha pruhů bílého papíru, který je podle některých autorů bílý a pouze dalším symbolem čistoty. (…) Kostely samozřejmě obsahují zobrazení kami, které obzvláště světí, ale tyto obrazy nejsou určené k tomu, aby byly uctívány."[566]

Zadruhé, snaží se tvrdit, že i současný polyteismus byl původně, před ovlivněním buddhismem ve své podstatě monoteismem. Pro docenění tohoto argumentu je třeba si připomenout kontext, který nás provází již od Kaempfera. Buddhismus byl vnímaný ve značně negativním světle a je zcela zodpovědný za pošpinění a korupci původního babylonského náboženství, jímž šintó bylo. I pro Siebolda, jehož rétorika je velmi neutrální, byl buddhismus „nejrozšířenější ze všech *falešných*[!] *vyznání*" a „z podstaty modlářský". O

[565] Ibid., 338-339.
[566] Ibid., 335; krom „gohei" kurzíva moje.

babylonském původu již nenajdeme zmínku, ale následující Bulkův komentář a kontext doby nás nenechává na pochybách.

> „Siebold považuje všechny obrazy za nepůvodní [negativně, „corrupt“] inovaci. Domnívá se, že v *opravdovém* [původním] *sinsyu* byl uctívaný pouze a jedině *Ten-sio-dai-zin* [božstvo slunce; sic!] a kami byly analogií katolických svatých.“[567]

MacFarlane

Siebold byl posledním z primárních zdrojů, předtím než si západní mocnosti vynutily otevření přístavů. Rok a půl předtím, než se tak stalo, byla ve Spojených státech publikovaná ještě jedna sekundární práce, jejímž autorem byl MacFarlane, a jež se pokusila shrnout dosavadní znalosti o Japonsku. Kdybychom neznali kontext prací, na kterých explicitně staví, měli bychom v ruce již téměř hotový předobraz vědecky neutrálního popisu šintó, tak jak jej známe z 20. století. Čtenář je obeznámen s etymologií názvu, včetně konotací japonského a čínského čtení; bezprostředně potom autor předloží popis mytologie, svatyň, obřadů a kněží. Zasazení šintó do teologického kontextu, které bylo pravidlem u téměř všech autorů, které MacFarlane cituje, je téměř pryč. Také teologické termíny a jejich konotace jako například „Babylon“ nebo „idolatrie“ z popisu šintó zcela zmizely. Všimněme si ovšem, jakým způsobem byly některé dřívější popisy v jeho práci posunuty směrem k neutrálním antropologickým faktům.

Dosavadní představy o tom, že šintoisté mají ponětí o nejvyšší bytosti (tj. křesťanském bohu) byly Sieboldem doplněny o podrobnosti: nejvyšší bytost dostala jméno. Staří Japonci ji prý uctívali jako jediné božstvo pod jménem *Ten-sio-dai-zin*, respektive *Ameno-mi-naka-nushimo-kami*.[568] MacFarlane navazuje na Siebolda (sám v Japonsku nebyl), když říká, že:

[567] Siebold, 1841, 337-338.
[568] V práci používá obě jména a z textu nevyplývá, zdali se jedná o diskrepanci, které si Siebold nevšiml, nebo jestli je druhé ze jmen pouze synonymem.

„Ze všech božstev mytologie shintoo se žádné nezdá být objektem velkého uctívání kromě Bohyně slunce; a ta *je příliš veliká na to, aby se k ní obraceli v modlitbách.*“[569]

Připomeňme si ale celý vývoj této představy. Pozornost je třeba věnovat i údajnému následnému charakteru této bytosti. Sieboldova varianta byla:

„Z původního chaosu (…) povstal *sám sebou vytvořený nejvyšší bůh, dlící na trůnu v nejvyšším z nebes* (…) a *příliš veliký*, aby jeho pokoj narušovaly jakékoliv starosti.“[570]

Ještě před ním říká Thunberg o Japoncích, že věří v:

„nejvyšší bytost, která sídlí v nejvyšším s nebes (…) a věří, že je *příliš veliká na to, aby potřeboval jejich uctívání.*

Ještě dříve Kaempfer:

„Ačkoliv *samozřejmě* [!] vědí o *nejvyšší bytosti*, která, jak věří, žije v nejvyšším nebi (…) říkají si, quae supra nos nihil ad nos, že *bytosti tak vysoko nad námi se nezajímají o naše záležitosti*.“[571]

Nebo Charles L'Allemant v kontextu amerických Iroquoisů:

„uctívali slunce a měli ponětí o stvořiteli, ale [pouze] *nevzdávali mu úctu*“[572].

Linie od residua představy křesťanského boha k Bohyni slunce je zřejmá. Z původně explicitně teologických předpokladů se stala vědecky neutrální fakta o charakteru jednoho z japonských božstev, tj. bohyni slunce Amaterasu, a západní literaturou jí bylo přisouzeno dominantní místo v něčem, co začalo být později identifikováno jako panteon japonského polyteismu.

[569] MacFarlane, Charles, *Japan: an Account Geographical and Historical, from the Earliest Period at Which the Islands Composing this Empire Were Know to Europeans*, New York: G.Putnam 1852, 175.
[570] Ibid., 335; kurzíva moje.
[571] Kaempfer, 1727, 204-205; kurzíva moje.
[572] Charles L'Allemant, *Lettre du pére Charles Allemant superieur de la Mission de Canada*, Paris, 1627 v Kors, *Atheism in France 1650-1729*, 147.

Za zmínku stojí i to, že MacFarlane rozvíjí myšlenku, že šintó bylo ovlivněno dalšími tradicemi do té míry, že si „ve vší pravděpodobnosti nikde neuchovalo svou původní jednoduchost“. V čem se ale MacFarlane ničím nevzdálil původním popisům, byly Sieboldovy závěry (slovo od slova cituje *Manners and Customs*) o původním čistém šintó uctívajícím jediného boha. Zcela také přebírá Sieboldovy popisy doktríny šintó. I on šintoistům připisoval znalost *nesmrtelnosti duše, posmrtného soudu, přikázání a čistoty duše*. Nelze dostatečně zdůraznit, že jeho práce stojí výhradně na autorech, kteří *všichni předpokládali, že šintó bylo původně monoteismem s církví, doktrínou a předpisy*!

Hildreth

Před restaurací Meidži, dobou, kdy konceptualizaci šintó začali rozvíjet svým osobitým způsobem i japonští ideologové a intelektuálové, publikoval své sekundární práce ještě jeden autor. Byl jím americký historik Hildreth. Ani on nikdy nenavštívil Japonsko a jeho práce stojí na stejných autorech jako práce MacFarlana. Hildreth se ve své kapitole nazvané „Náboženský systém šintó“ zabývá primárně japonskými božstvy, mytologií, svatyněmi, praxí, a to takovým způsobem, že by současný čtenář spojil jeho dílo spíše s pozdějšími vědeckými popisy panteonu šintó než s Hildretovými předchůdci stavějícími na teologických předpokladech. Dosavadní představy o doktríně šintó zde ztrácejí oficiálně znalost nesmrtelnosti a čistoty duše, posmrtného soudu a znalost nejvyšší bytosti. V posledním jmenovaném bodu lze také vnímat nejvýraznější teoretický posun. V pojednání o podstatě japonských kami kombinuje Kaempfera a jeho euhemeristickou teorii (Japonci po dlouhém putování z Babylonu zbožštili své vůdce) se Sieboldovou teorií o původu a důležitosti Amaterasu (nejvyšší bytost, *sui generis* bůh, jemuž Japonci přiřadili jméno *Tenšó daidžin, tj. Veliké božstvo ozařující nebesa*). V Hildretově teorii byla všechna japonská kami – v jeho podání „polobozi“ – původně lidmi. Následující citace je kombinace obou předchozích spekulací.

> „Kami první dynastie, sedm vyšších bohů, jsou považováni za *příliš vysoko nad zemí, aby se zajímali o to, co se děje na ní*. Hlavním objektem uctívání stoupenců tohoto starodávného systému byla bohyně Tenšó-dai jin, již zmíněná jako *první z polobohů…"*[573]

Co stejně a velmi jasně pokračuje, je představa původního náboženského systému šintó před ovlivněním buddhismem, který jen o několik let později pojmenuje Satow „čisté shintau".

> „Ačkoliv není vůbec snadné rozlišit, co, ať už v obřadech nebo doktríně, bylo typické nebo původní v systému šintó, všeobecně se zdá, že tento systém byl méně strohý než jeho konkurenční doktrína [buddhismus]."[574]

O aplikování křesťanství jako mustru vypovídá u Hildretha více než výmluvně i několik dalších věcí. Zaprvé, ačkoliv se snaží o neutrální popisy, na několika místech se dostane na povrch jeho vnitřní postoj. Nedokáže si odpustit vyjádření souhlasu s misionáři, kteří vnímali japonské náboženství jako pověru.

> „To, co řekl Sv. Pavel o Athéňanech, by mohlo být, podle misionářů, aplikováno stejně pravdivě na Japonce – byly přemrštěně pověrčiví a jejich pověrečnost měla tolik kostelů, že by jeden pohledal města, ve kterých, počítaje všechny menší kaple, by jejich počet nebyl stejný jako v nejzbožnější katolické zemi."[575]

Excelentním příkladem je jeho popis buddhismu. Zabýváme se sice primárně konceptualizací šintó, ale tento Hildrethův popis v tomto kontextu díky jeho podstatě vynechat nelze. Dává totiž mezi něj a katolickou verzí křesťanství téměř absolutní rovnítko.

> „Postačí říci, že ve strohosti a opovržení světem a jeho rozkošemi, ke kterým se veřejně hlásili buddhističtí bonzové, nalezli dokonce Xavier a jeho bratři jezuité sobě rovné. V hierarchii, v rámci které byli bonzes organizovaní; v cizím jazyce, který ani oni sami neznali dokonale, svých *posvátných textů a liturgií* (…); v jejich *doktríně celibátu*; v organizaci *klášterů;* (…) ve své navenek prezentované čistotě a sebezapření, ale skryté

[573] Hildreth, *Japan As It Was And Is,* 66; kurzíva moje.
[574] Ibid., 70.
[575] Ibid., 67.

nemravnosti; půstu; *rouchách*; *zvonění na zvony*; *znamení kříže*; *růžencích*, na kterých odpočítávali své *modlitby*; vysokém počtu urozených lidí, kteří vstupovali do mnišského života; náboženských *procesích*; *poutích*; velikosti, nádheře a velkoleposti jejich *kostelů*, známých jako Tiras [*sic*]; v *oltářích*, lampách a *kadidle*, které tam pálí; právu asylu; a dokonce v praktikování *zpovědi*, *modlitbě za mrtvé* a prodeji zásluh; ve všech těchto aspektech tento systém představoval *dokonalý duplikát*, alespoň co do zjevu a formy a kněžského aparátu, *schématu římskokatolické pobožnosti*, kterou Xavier a jeho bratří misionáři chtěli do Japonska přinést.“[576]

Gardner

K sekundární literatuře autorů, kteří představují téměř dokončenou transformaci teologie do vědy jako MacFarlane či Hildreth, patří ještě jeden autor, který publikoval téměř ve stejné době. V roce 1858. vydává svou obsáhlou publikaci *Faiths of the World: Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs* James Gardner, povoláním duchovní. Jeho práce je vlastně rozsáhlý slovník aspirující na zahrnutí všech známých forem náboženství a hlavních termínů, které se jich týkají. Pozoruhodné u tohoto autora jsou použité zdroje. Staví především na Kaempferovi, Picartovi, Rougemontovi, Hildrethovi a na slovníku se to výrazně projevuje. Na jednu stranu užívá Hildrethem (a Sieboldem) vytvořené na teologii „neutrální“ znalosti o podstatě šintó. Přebírá od nich například ideu nejstaršího japonského náboženství a důraz na božstvo slunce, ovšem bez zmínky o babylonském původu a původní údajné monoteistické povaze šintó[577]. Doslova o šintoistech říká, že jsou „vyznavači náboženství kami, nejstarší formy náboženství pozorovaného mezi Japonci. Hlavním objektem jejich uctívání byla *Tensio-Dai-Dsin*“[578]. Přebírá také euhemeristickou teorii o původu kami. „Zbožštění králové a hrdinové, *ve skutečnosti* [!], představují hlavní bohy Japonců.“[579] Na straně druhé od Kaempfera a Picarta přebírá nekriticky v teologii zakotvenou představu o pohanské a modlářské podstatě šintó - včetně apologeticky normativních konotací.

[576] Ibid., 71; kurzíva moje.
[577] Idea nejvyšší bytosti zodpovědné za stvoření vesmíru přežívá u těchto sekundárních autorů v buddhismu. „Zdá se, že je to ADIBUDHA, neboli první Buddha, nejvyšší bytost a původ všech věcí, který je uctívaný mezi Japonci pod jménem Amidas, a jehož kněží představují nejpočetnější a nejvlivnější buddhistický řád“. (Ibid., 205).
[578] Gardner, James, *Faiths of the World: Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs*, London: Fullarton 1858, 853.
[579] Ibid., 207; kurzíva moje.

> „Japonci se *neobyčejnou měrou oddávají uctívání model*. „Jejich náměstí a silnice," jak nás informuje Picart, „jsou vždy uctěny přítomností nějaké modly, která je zde vztyčená buďto k tomu, aby v srdcích cestovatelů vznítila plameny zbožnosti, nebo pouze se záměrem podpořit a ochránit ono místo. (…) Lidé si kupují obrazy nebo sochy těchto model."[580]

Nebo jinde normativně explicitněji o domnělé doktríně šintoistů:

> „Představy, které tito *pohané* drží ohledně budoucí [posmrtné] odměny spravedlivých a trestu hříšných *jsou extrémně odpudivé*. Podle nich se duše dobrých lidí vznese do jakési obdoby elysejských polí, která jsou situována pod třicátým třetím nebem, zatímco duším hříšníků je vstup zamítnut a jsou odsouzeny putovat jako vandrák kolem nebeského příbytku, nebo jak mnozí Japonci věří, vstoupí do lišek – zvířat, která jsou buďto *sama ďáblové, nebo příbytkem ďáblů*."[581]

Než se posuneme do druhé poloviny 19. století a počátku století 20. je třeba shrnout a zdůraznit, co bylo řečeno. Všechny tři tyto práce z padesátých let 19. století byly publikacemi pracemi sekundárními. MacFarlane, Hildreth a Gardner v Japonsku nebyli a čerpali výhradně z autorů, s jejichž pracemi jsme se seznámili. Jejich zdroje však byli značně zatížené teorií, kterou představovala křesťanská teologie. Kaempfer, Picart i Thunberg si shodně představovali, že šintó je původní babylonské náboženství a předpokládali, že Japonci musí mít vědomí křesťanské doktríny, i když třeba vágní a pokřivené. Šintó pro ně bylo náboženstvím ne proto, že by bylo *variantou náboženství*, ale proto, že bylo *variantou abrahámovského monoteismu*. Šintoisté údajně znali nejvyšší bytost i nesmrtelnou duši, kterou po smrti čeká blaženost nebo odplata. V každé práci lze pozorovat posun, ale pomyslnou hranici mezi teologií a vědou představuje nejvýrazněji Siebold. O formální sekularizaci teologických předpokladů do vědy se zasloužil nejvíce. V jeho velmi vlivné knize přestalo být šintó poprvé explicitně původním babylonským monoteismem a stalo se *původním japonským náboženstvím*; které ale v minulosti monoteismem bylo. Byl to také on, kdo začal systematicky propojovat teologické předpoklady s konkrétními etnografickými daty.

[580] Ibid., 208; kurzíva moje.
[581] Ibid., 207; kurzíva moje.

Zadruhé všechny zmíněné sekundární práce, především Hildreth a Gardner, se prezentují a lze je v kontextu doby vnímat jako neutrální vědecké počiny (Hildreth historiografie, respektive Gardner výkladový slovník). Zároveň ale byly pracemi, u kterých není složité teologicky podmíněné závěry odhalit. Je příznačné, že v 1841 bylo znovu publikováno Picartovo *Religious Ceremonies and Customs.*

V roce 1853 si Spojené státy následované dalšími západními mocnostmi vynutily otevření přístavů a ke konci šedesátých let došlo v Japonsku k významným politickým změnám, které vyústily do restaurace Meidži v 1868. Jak pokračovala konceptualizace šintó ve druhé polovině 19. a začátku 20. století?

F. 2.2 - Formování vědeckého bádání o šintó: od teorie k definici

U výše zmíněných autorů lze sledovat orientalistický proces, který v 16. a 17. století vygeneroval japonská náboženství jako teologicky nevyhnutelný fenomén. V rámci tohoto procesu bylo na konci 17. století identifikováno šintó jako explicitní varianta křesťanství (i když pokřivená a korumpovaná) a jako s explicitní či implicitní variantou křesťanství s ním bylo zacházeno do čtyřicátých, někde až padesátých let 19. století. V této době došlo k velmi výraznému posunu. To, co ze šintó dělalo explicitně variantu křesťanství, mizí. Ze šintó se stává *varianta náboženství.* Definienty na ně aplikované měly ovšem přísně křesťanství jako mustr: víra, církev, doktrína atd. Šintó už není korumpované a bludné křesťanství – stává se z něho osobité náboženství náležící k rodině náboženství světa. Neznamená to nutně, že by všichni autoři přestali být náhle křesťany. Naopak potvrzuje to charakter orientalistického diskurzu. V rámci něho autoři reflektují cizí kultury skrze aktuální problémy a teorie Západu. Z uctívání model a ďábla se stalo postupně (ještě neartikulované) polyteistické náboženství[582] a začaly být aplikované spekulace o přirozeném náboženství, jako byl euhemerismus (později uctívání předků) či evoluční teorie. *V době, kdy se tak stalo, mělo však šintó již velmi pevné a nezpochybnitelné místo v rodině náboženství světa*! Jinými slovy, vědecké teorie 19. století nově nabírající dominanci byly aplikované na fenomén identifikovaný a interpretovaný konkurenční teorií v rámci stejného paradigmatu, aniž by došlo k reflektování tohoto

[582] Výjimku lze spatřovat v dílech tradicionalistických teologů a misionářů. V případě Japonska je však dominantní liberální protestantská ekumenie.

teoreticko-metodologického problému. Teologické předpoklady byly přijaty vědou, která z nich udělala „neutrální fakta“.

F. 2. 2. A - Asiatic Society of Japan – původní japonské náboženství

Za formální počátek oficiálního systematického vědeckého zkoumání japonských náboženství lze vnímat badatelské a popularizační aktivity *Asiatic Society of Japan*, jejímiž členy byly osobnosti jako Ernest Satow, Basil Chamberlain, J. C. Hepburn nebo Lafcadio Hearn. Společnost byla založena v Jokohamě v roce 1872, pět let po restauraci Meidži. Její členové se pravidelně scházeli a přednášeli si navzájem závěry svých bádání. Publikovaným výstupem jejich přednášek byla slavná *Transactions of the Asiatic Society of Japan*.

Ačkoliv je tato společnost považovaná za zrod Japonských studií jako studijního oboru, její členové navazovali a rozvíjeli diskurzy existující v západní literatuře již od Kaempfera. Šintó je v jejich podání – v té době jde především o Satowa a Puiniho - původním japonským náboženstvím, které je primárně vírou.

Puini

U Puiniho je zřejmý vliv Siebolda (nebo některého z autorů, kteří ho citovali).

> „Šintoismus a buddhismus, se svými početnými podskupinami a nesčetnými božstvy, jsou dvě hlavní víry [creeds], které mají v Japonsku moc. Buddhismus, jak je dobře známo, má původ v Indii a do Japonska se dostal až v relativně nedávné době. Šintoismus, na druhou stranu, zvaný také *kami no michi* [Siebold], je *národním náboženstvím tak starým jako Japonsko samo*.“[583]

Co znamenalo pro Puiniho „náboženství“? Minimálně můžeme bezpečně tvrdit, že jeho hlavními definienty byla víra a uctívání nadpřirozených bytostí (již jim neříká „gods“, tj.

[583] Puini, Carlo (přeložil F. Dickens), „The Seven Gods of Happiness: Essay on a Portion of the Religious Worship of the Japanese“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VIII, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1880, 427-461, 427; kurzíva moje.

bohové, ale „deities“, tj. božstva). Tato božstva ale mají vlastnosti připisované monoteistickému bohu.

> „Tyto nadpřirozené bytosti neboli kami tvoří v náboženství šintó objekt uctívání. Světu od dob stvoření [což bylo také jejich počinem] vládnou a řídí jej. Vládnou nad elementy a ročními obdobími, nad zvířaty a produkty země, mají moc udělovat štěstí nebo *sesílat na lidstvo* utrpení.“[584]

Za pozornost stojí především to, jak nevědomě sklouzává do popisu charakteru křesťanského boha a teologických univerzalistických hodnocení, jak je patrné ze spojení „sesílat na *lidstvo*“. Kde se nechává ve svých představách o japonských božstvech inspirovat, je zřejmé z následující citace patřící Kaempferovi.

> „Dlouhý život, zdraví, bohatství a všechny možné druhy prosperity (…) jsou subjektem modliteb věnovaným lidmi kami. Tudíž věnují raději a ochotněji těmto podřadným kami, o kterých věří, že mají přímý vliv na spravování pozemských věcí a běžných záležitostí života, spíše než těm vznešeným kami, která dlí ve vyšších sférách a o kterých staří Japonci říkali „quae supra nos nihil ad nos“.[585]

Co se týká definientů šintó limitovaných v představivosti křesťanským mustrem, se Puini nechává inspirovat předchozími autory jako Kaempfer (na kterém staví výrazně), Titsing nebo Plath. V jedné věci je ale novátorský. Aplikuje jako první na šintó metodu negativní definice, která bude nejvýraznější ve 20. století. Negativní definicí se myslí to, že v seznamu definientů křesťanství se objevují taková, která zkoumaný systém údajně postrádá. Tato metoda se obvykle prezentovala tak, že má vyšší vysvětlovací potenciál. Ve skutečnosti ukazuje, minimálně v otázce japonských náboženských tradic, na chybu v kategorii, která je víc a víc zjevná a negativní definienty nejsou plnohodnotně nahrazovány. Když Puini - zrovna tak jako po něm většina autorů druhé poloviny 20. století - tvrdí, že šintó nemá církev nebo dogmata, neznamená to, že by přestal používat křesťanství jako mustr. Právě naopak, užívá stejný mustr i nadále, pouze s menším a menším vysvětlovacím potenciálem. Do té doby potvrzovaly definienty teorii, která je pomohla tvořit, vybírat a interpretovat. Ztráta těchto

[584] Ibid., 429; kurzíva moje.
[585] Ibid., 429.

definientů by měla znamenat revizi teorie. V kontextu doby, tj. druhé poloviny 19. století, však nebylo u většiny badatelů v jejich teoretické kapacitě (u řady limitované jejich vírou) na tento problém vůbec reflektovat, natož si uvědomit jeho podstatu.

Puini upozorňuje, že se šintó je „bez dogmat a bez kléru“[586]. U druhého jmenovaného to neznamená, že by zcela postrádalo tento definiens, pouze se chová jinak, než by se dalo očekávat v křesťanství. Doslova říká, že šintó nemá kněží, kterým „by se tak dalo správně říkat“. V tomto bodě nedělá nic jiného, než že rozvíjí pozorování Kaempfera ze 17. století, který si všímal, že některé svatyně jsou obsluhované laiky Puini tento závěr generalizuje na celé šintó. Připomeňme si, že pro Kaempfera byla realitou japonská církev v čele s japonským papežem.

Ostatní definienty křesťanského mustru šintó u Puiniho má: věřící, kteří zakládali sekty; doktrínu; víru atd.

Satow

I druhý z autorů Asijské společnosti druhé poloviny 19. století Ernest Satow stavěl v teorii na závěrech předchozích autorů. Zdá se, že díky teologickým předpokladům zcela degradoval soudobou japonskou praxi, o které se vyjadřoval v tom smyslu, že je jakýmsi podvrhem. Pravou, čistou podstavu šintó je třeba hledat v japonské minulosti! Původní šintó již nemuselo být residuum babylonského monoteismu, protože Satow aplikoval - jako první - teorii liberální protestantské ekumenie (měl velmi kvalitní a silné protestantské vzdělání) týkající se evolučních stádií náboženství.[587] Ve svém pojednání o nejstarších rituálech šintó vyjmenovává sekty šintó (rjóbu, júicu, Deguči atd.) a přidává následující komentář „odhalující“ jejich skutečnou podstatu.

> „Kromě těchto [sekt] je zde skutečné shintau, kterým myslím víru skutečně drženou a rituály praktikovány japonským lidem před příchodem buddhismu a čínské filosofie (…) Ze všech těchto druhů je pro studenta komparativního náboženství nepochybně nejzajímavější shintau původních Japonců, *protože pokud je budeme umět oddělit od*

[586] Ibid., 430.
[587] Zjednodušeně řečeno lze říci, že náboženství se vyvíjela od rudimentárních stádií (variace u různých autorů) po nejvyvinutější, tj. křesťanství, pokud možno protestantismus.

> *nepravých podvrhů a padělků* [!]*, které jsou nám předkládány jako shintau, pravděpodobně se dobereme přírodního náboženství ve velmi raném stádiu vývoje, které se vyvinulo poměrně nezávisle na dalších přírodních náboženstvích*, která známe.“[588]

Jaká je podle Satowa podstata šintó? Určitě víme, že jde v jeho očích o náboženství, tj. *víru*, která má svou *mytologii*. Nutno říci, že svým textem nedává v otázce teorie mnoho odpovědí. Ve svém příspěvku dokonce sám říká:

> „Jedna z otázek, kterou často pokládají ti, kteří se zajímají o Japonsko, je „Jaká je podstata shintau“? Na první pohled by se mohlo zdát, že je odpověď snadná, ale není tomu tak.“[589]

Nejdříve se pokouší vysvětlit podstatu složitosti uchopení šintó, například tím, že je třeba rozlišovat na mnoho různých šintó. V dalším textu ale volně naváže mytologií v podání japonských myslitelů 18. a 19. století a na explicitní odpověď zcela rezignuje. O jeho představách se lze se jen dohadovat na základě jeho náboženského přesvědčení a vzdělání. Mnohé prozrazuje jeho extrémní důraz na původní formu japonského náboženství před příchodem buddhismu a na důležitost mytologie.

> „Ve studiu původního náboženství japonského lidu jsou nám v principu otevřené dvě cesty. Můžeme prozkoumat mýty, které jsou obsažené v Nihongi, Kozhiki [sic!] a raných záznamech tradice, a analýzou jmen bohů a dalších nadpřirozených bytostí, které v těchto legendách vystupují odhalit skutečný vztah, ve kterém k sobě navzájem jsou, a skutečný význam příběhů, které se jimi zabývají.“[590]

U prvních autorů Asijské společnosti je zřejmé, že o zcela neutrálním vědeckém popisu japonské reality nemůže být řeč. Je pravdou, že představili Západu celou řadu velmi cenných historických či etnografických detailů. Jejich výběr, interpretace a usazení do kontextu ale vykazuje zásadní symptomy orientalistického diskurzu. Zjevná je také jejich přímá návaznost na předchozí diskurzy, se kterými sdíleli teologická východiska a mnohé závěry z nich

[588] Satow, Ernest, „Ancient Japanese Rituals: No.1 – The Praying for Harvest“, *Transactions of the Asiatic society of Japan*, vol. VII, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1879, 95-126, 95; kurzíva moje.
[589] Ibid., 94.
[590] Ibid., 95.

vyplývající. I v nově se formujících vědních disciplínách je šintó stále variantou náboženství podle mustru křesťanství.

F. 2. 2. B – Šintó jako ne-náboženství?

V posledních dvaceti letech 19. století zaznamenalo zkoumání šintó velmi dynamický rozvoj, který velmi úzce navazoval na vývoj témat a diskurzů soudobé Evropy. Společně s bezprecedentním nárůstem znalostí začaly být formovány nové pohledy na náboženství. Velkými tématy se staly původ náboženství a jeho vývoj v rámci evoluční teorie. Badatelé se obraceli ke zkoumání historie náboženství a jejich komparaci. Dynamický vývoj probíhal také na institucionální úrovni. V sedmdesátých letech začínají vznikat první katedry dějin náboženství, které se programově snažily vyhranit vůči teologii. Šintó, společně s dalšími náboženstvími Asie přestalo být ve vědeckém bádání teologickou variantou křesťanství a získalo místo mezi náboženstvími světa. Značný důraz byl například kladen na původ šintó, což vedlo ke značnému zájmu o jeho mytologii a historii.

To lze ale považovat za metodologicky problematický krok. Teologická představa původu a podstaty náboženství byla opuštěna, ale nebyla plnohodnotně nahrazena. Šintó, v rámci teologického ideového rámce identifikované a konceptualizované jako náboženství, zůstalo v kategorii náboženství, aniž bylo důsledně vyargumentováno proč. To je patrné na všech neteologických dílech posledních dvou desetiletí 19. století. Většina autorů nemá, krom spekulací o původu, teoretický nebo definiční rámec jasně vymezený a pouze z jednotlivých pasáží lze dedukovat, o jakou představu náboženství se opírají. U všech je ale zřejmé, že stále více či méně explicitně aplikují důsledně křesťanství jako mustr. Tato metoda – společně s novými pozorováními – vedla k novým interpretacím a v závislosti na autorovi byly přehodnoceny některé definienty nebo šintó přímo upřeny. U některých autorů jako například Birdová, Thomas, Lowell a další přestalo být díky tomu soudobé šintó téměř náboženstvím – myšlenka, která musela být na počátku 20. století se značným úsilím autorů jako Gulick a další vyvracena.

Pojďme se nyní znovu ptát, jak autoři posledních dvou dekád 19. století konceptualizovali šintó jako náboženství. Lze spatřovat autory, kteří stále citují nebo parafrázují starší práce. Například Samuel Mossman (*Japan,* 1880) přebírá v podstatě

všechny důležité závěry Siebolda, kromě monoteistického původu. Šintó je „starodávné náboženství Japonska“, které ale, na rozdíl od buddhismu, není idolatrií. Sice z jeho práce není zjevné a ani pravděpodobné, že by si myslel, že šintó bylo někdy v minulosti monoteismem, avšak přebírá představu o bohyni slunci, která v této ideje pro Siebolda vyplývala. V podstatě doslova opakuje, že: „Žádné božstvo v panteonu šintó není objektem uctívání kromě Tenšó daidžin. Je příliš *vysoko a příliš mocná, aby se k ní lidé obraceli v modlitbách*“.[591]

Lowell

Percival Lowell vydal dvě publikace. Jeho *Soul of the Far East* vyšla v roce 1888 následovaná o šest let později *Occult Japan ort he Way of the Gods* věnovanou primárně šintó. Lowell přebírá od předchozích autorů definici, která byla derivována z teorie babylonského původu, tj. že šintó je původní japonské náboženství. Zároveň také předkládá teorii původu šintó.

> „Obé jsou samozřejmě prapůvodní instinkty. Vedle strachu z přírodních fenoménů (…) přichází strach z otce, jak je vidět u dětí a divochů. Ale rasy, zrovna tak jako jedinci, začínají v průběhu svého vývoje obé oddělovat. U Japonců se ovšem nabízí ta sugestivní myšlenka, že u nich se tak nestalo. (…) Zkrátka, šintó (…) je jednoduše *patriarchální princip projektovaný bez perspektivy do minulosti*, rozšiřující se spolu se vzdáleností na božstva.“[592]

Zajímavostí je, že rozšiřuje dosavadní typologii o novou, doposud „nepozorovanou“, kombinaci původu náboženství. Až dosud bychom mohli považovat jeho příspěvek za sice vysoce spekulativní, ale vědecky neutrální, hypotézu poskytující zasazení šintó do artikulované teorie. Ve zbytku textu je ale více než zřejmé aplikování křesťanského mustru.

Lowell se stal v době svého desetiletého působení v Japonsku agnostikem a v jeho textu lze sledovat jeho pohrdání křesťanstvím. Poznámky na toto téma zároveň vypovídají

[591] Mossman, Samuel, *Japan*, London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington 1880, 133; kurzíva moje.
[592] Lowell, Percival, *Occult Japan or the Way of the Gods*, London: Houghton, Mifflin and Co. 1894, 20-21; kurzíva moje.

mnohé o tom, jak moc v konceptu náboženství vnímal paralelu mezi křesťanstvím a náboženstvím v Asii.

> „Odpudivé obaly duše u *dvou velkých věrouk* evropské a asijské, *ačkoliv rozdílné v detailech, mají paralelu ve struktuře*. Každá se vychloubá svými *seznamy svatých*, jejichž k nerozeznání podobné katalogy jsou jeden jak druhý únavně dlouhé. Obě užívají *růžence*, aby jim pomohly počítat podobně *nekonečné modlitby*. Protože u obou má, v lidovém mínění, kvantita větší efekt na *spásu* než kvalita. V obou se věřící již prakticky vidí v *nebi*, zatímco *peklo* mu malují ti z kultu, kteří jsou si sami jistí, že mu uniknou. Do klína obou *matek církví* oddaní věřící vhazují své děkovné příspěvky se stejnou vroucí oddaností a v Asii, stejně jako v Evropě, halíře mnohých dávají mši sílu.“[593]

Stejný model, který v jeho očích dělá z buddhismu téměř dokonalou paralelu křesťanství, dělá ze soudobého šintó pouze jakýsi mlhavý odraz původního náboženství. „Velmi málo zůstalo ze šintó – jen tak na to mít čím se zapřísáhnout.“[594] Důvodem je absence základního definientu, která dělá z křesťanství a buddhismu náboženství. Lowell se domníval, že pro šintoisty je charakteristická absence víry. Na jedné straně sice opakuje po svých předchůdcích, že šintó je „nejstarší *náboženská víra* Japonců“[595], na stranu druhou ale rozporuplně tvrdí, že šintó tuto charakteristiku nemá.

> „Pro studenty ze Západu se proto zdá, že šintó není více než *stínem/přeludem víry se systémem víry příliš nehmotným, aby mohl udržet srdce*. Opatřit jeho božstva lístkem a rozškatulkovat jeho folklór se zdá být koncem studie tohoto kultu.“[596]

Jinde tuto myšlenku rozvíjí a upírá šintó esenci náboženskosti. Co šintó zůstalo, je vnější forma, která nedokáže vzbudit nábožensky laděné emoce.

> „Ani není jeho vnější vzezření méně odpudivě jako kostra. S prkennou boudou za kostel se skromnou dřevěnou výbavou a ničím víc, jeho vzezření zcela jistě zanechává pocit, že něco chybí. Protože pro všechny dobré spasené puritánské duše náboženské cítění

[593] Lowell, Percival, *The Soul of the Far East*, New York: The MacMillan Company 1911, 182; kurzíva moje.
[594] Percival Lowell, *Occult Japan ort he Way of the Gods*, Houghton 1894, 17.
[595] Ibid., 16; kurzíva moje.
[596] Lowell, *Occult Japan*, 22; kurzíva moje.

> vyžaduje smyslové podněty. Pocity jsou olejem víry, kterou zrakové vjemy, zvuky a vůně rozdmýchávají do plamenů. Rozum nemusí být podstatou náboženství, ale kadidlo je. [slovní hříčka; Sense may not be of the essence of religion, but incense is.]“[597]

O aktivitách, ve kterých předchozí autoři viděli aktivitu náboženskou, jako jsou například poutě do Ise, tvrdí, že nemají s náboženským prožitkem nic společného, protože jsou pouze záminkou k zábavě. Japonci chodí na poutě protože „se chtějí bavit (…) a projevená zbožnost je jenom bezvýznamnou událostí, která je jednoduše zbavuje pocitu viny za to, že se tak baví“.[598]

Lowell je jedním z prvních, kdo explicitně zpochybňují náboženskost šintoistů jedno století předtím, než se této otázce znovu dostane v západních vědeckých diskurzech pozornosti. V jeho době je jeho závěr stále logickým důsledkem důkladného aplikování křesťanského mustru. Teologický rámec je pro něho téměř absolutním analytickým modelem. Krom církevních institucí, které nazývá „kostely/chrámy“ vidí „doktory bohosloví“, kteří se sami neorientují v předpokládané (tj. dedukované) doktríně a kteří jsou privilegovaní tím, že „drží klíče k nejžádanějším božstvům“. Také morálky šintó se dotýká v rámci teologických konceptů. Tam, kde nejsou explicitní přikázání, je logické hledat morálku vloženou přímo do srdce lidí. „Bohové nikdy jakkoliv neformulovali morální kodex. ‚Buď poslušný císaři‘ a jinak ‚poslouchej, co ti velí srdce‘ je výčet jejich přikázání.“[599]

Tam, kde se zrovna nepokouší přesvědčit čtenáře o tom, že šintó postrádá víru nebo náboženskost, Lowellovi unikají teologicky podmíněné komentáře a analogie s křesťanstvím. Svatyni v Ise nazývá „hlavní Mekkou *víry* šintó“[600], rituály (chození po žhavých uhlících atd.) ukazovaly v jasném světle „živou sílu víry“. Jinde je autor překvapený tím, že chlapec, který mu posluhoval, měl „více *skryté zbožnosti“*, než mu přisuzoval. Když mluví o rituálech očisty, říká, že:

> „Čistota, jak se říká, je téměř zbožností; ačkoliv najdeme v historii jednotlivé případy, kdy se zdálo, že ty dvě se navzájem neznaly. Ale *v Japonsku má čistota zbožnosti velmi blízko*.“[601]

[597] Ibid., 23; kurzíva moje.
[598] Ibid.; 199.
[599] Ibid., 22.
[600] Ibid., 272; kurzíva moje.
[601] Ibid., 108; kurzíva moje.

I v dalších místech vidíme u Lowella analogie s křesťanstvím. Legendy *Kodžiki* a Nihongi, například, jsou pro něho „historio-bible této rasy“ či „biblická biografie“[602]. Ke konci knihy říká již velmi jasně, že:

> „*Kodžiki* a *Nihon šoki*, také známé jako *Nihongi*, jsou nejstaršími psanými záznamy japonského lidu (…) společně představují *bibli šintó, jsouc každá jiným evangeliem*, jako kdyby se týkaly těch samých faktů a fikce z dějin národa.“[603]

Také v *gohei* (tj. tyčka s papírovými fáborky) vidí téměř kompletní analogii s křesťanským krucifixem.

> „Jeho náboženský význam není možné nadhodnotit. Pro *šintó je tím, co je krucifix pro křesťanství* a mnohem více; je jedním ze symbolů, u kterých se nás snaží moderní obránci této víry se značným úsilím přesvědčit, že jde pouze o symbol a zároveň se vůbec nesnaží zabránit lidem, aby jej uctívali jako boha. (…) Jde o univerzální *šintoistický symbol vysvěcení*.“[604]

Lowell identifikuje šintó jako náboženství ale s výhradami. Tyto výhrady ovšem pramení z těch samých předpokladů, které měli autoři před ním. Pokud narážíme na variace, jsou variacemi interpretačními. Jinými slovy, mezi Lowellem a jeho předchůdci není rozdíl v teoreticko-metodologickém přístupu, ale v závěrech. Ta samá kritéria, podle kterých bylo šintó identifikováno jako náboženství, nutí Lowella tento závěr přehodnocovat.

Birdová

Stejně jako Lowell i Birdová myslela v rámci evolucionistické teorie ale s tím rozdílem, že nepřistupovala ke křesťanství negativně. V její představě bylo křesťanství na vrcholu

[602] Ibid., 17, respektive 23.
[603] Ibid., 251; kurzíva moje.
[604] Ibid., 235-236; kurzíva moje.

pomyslného žebříčku vývoje náboženství a úroveň civilizace s ním přímo korelovala. V úvodu ke své *Unbeaten Tracks in Japan*[605] vydané v roce 1881 píše následující:

> „Civilizace, která přichází z dalekého Západu v devatenáctém století, není o nic prudší vlnou než ta, která přišla z Koreje v šestém století a je pravděpodobné, že bude mít stejně dlouhotrvající následky, obzvláště a jistě, pokud křesťanství svrhne buddhismus, největší a nejsilnější vliv, který doposud působil na Japonsko“[606]

Stejně jako u Lowella lze i u Birdové dedukovat její představy o náboženství z toho, jak vnímala buddhismus, tj. jako téměř analogické náboženství ke křesťanství včetně jeho hlavních charakteristik. Z již všeobecně přijímaného faktu o příchodu buddhismu jako cizího konkurenčního náboženství dedukuje, že buddhismus do Japonska přinesli buddhističtí misionáři! Ze súter a sošky „cizího kami“, jež poslal jako dar král království Paekče, udělala variantu křesťanství v prvních stoletích v Evropě a z císaře Šómua (který v roce 741 přikázal stavbu chrámů jako variantu již existujících metod pro ochranu země) japonského Konstantina.

> „V polovině 6. století, jak se předpokládá, dorazili z Koreje *buddhističtí misionáři* a obraceli šlechtice na víru tak úspěšně, že byl zhruba v polovině 8. století vydaný dekret nařizující vztyčení buddhistických chrámů a sedmipatrových pagod v každé provincii.“[607]

U Lowella se můžeme pouze domnívat, že onen „stín náboženství“ byl pro něj někdy v minulosti náboženstvím plnohodnotným, tj. variantou křesťanství neochuzenou o víru a náboženský prožitek. Birdová hovoří v tomto ohledu jasněji. Na základě dat produkovaných předchozími autory, především Satowem, definuje šintó následovně:

> „Šintó se myslí *původní náboženství*, které bylo *v Japonsku rozšířené* v době, kdy v šestém století buddhističtí propagandisté přijeli, a které se, po restauraci mikada [císaře] do plné moci v roce 1868, stalo znovu ‚státním náboženstvím‘. ‚Čistým šintó‘ se

[605] Hojně citované jak ve *Faiths of Man*, *tak* v *Rivers of Life*.
[606] Bird, Isabella, *Unbeaten Tracks in Japan*: *An Account of Travels on Horseback in the Interior*, New York: Putnam’s Sons 1881.
[607] Ibid., vol.2, 365; kurzíva moje.

> myslí *starověká víra* odlišitelná od směsi s buddhismem a konfucianismem, která je známá jako rjóbu šintó.“[608]

Ve shodě s Lowellem vnímala i ona původ šintó v kombinaci euhemeristického uctívání předků a přírodních fenoménů. Tato charakteristika ale přináleží pouze údajné původní variantě šintó před kontaminací buddhismem a konfucianismem.

> „Charakteristickými rysy „čistého šintó" jsou (…) uctívání hrdinů, císařů a velkých mužů společně s uctíváním některých sil a objektů v přírodě.“[609]

Také u ní stojí implicitně v pozadí myšlenka, že křesťanství je prototypem náboženství a na základě tohoto mustru hodnotí šintó. Touto metodou dochází k závěru, že vnímat šintó jako náboženství je problematické. Nejprve tvrdí, poněkud neurčitě, že původní „čisté“ šintó „nemá žádný morální kód a *málo, pokud vůbec, základních prvků náboženství*“.[610] Ke konci druhého svazku začne být konečně explicitní. Její „základní prvky náboženství“ jsou v negativu následující. Je to „absence etického a doktrinálního kódu, uctívání model, kněžstva a jakéhokoliv učení týkajícího se posmrtného života“.[611]

Také současnému šintó upírá křesťanský mustr Birdové místo mezi náboženstvími světa a to také na základě negativní definice, konkrétně absence především doktríny týkající se posmrtného stavu duše.

> „*Tvrzení dovolující pokládat šintó za náboženství je velmi málo*. Nemá žádné uctívání, kterému by se tak dalo říkat, žádné oběti, žádné peklo nebo očistec pro špatné lidi a nesmrtelnost duše může být předpokládaná pouze z nesmrtelnosti bohů.“[612]

O šintoistech (někdy o Japoncích jako celku) hovoří obdobně jako Lowell, tedy že postrádají náboženskost. Japonci, říká doslova, jsou „nejméně náboženským národem“, se kterým se setkala a vykazují „všeobecnou lhostejnost ke všem náboženstvím. Zdá se, že ‚náboženské

[608] Ibid., vol.2, 363; kurzíva moje.
[609] Ibid., vol.2, 366.
[610] Ibid., 9; kurzíva moje.
[611] Ibid., vol.2, 366.
[612] Ibid., vol.2, 367.

vlohy‘ se z přirozenosti Japonců ztratily“.[613] Tyto její výroky musíme ale chápat v kontextu. Birdová totiž aplikuje explicitní typologii náboženství vs. pověrečnost – tedy stejnou typologii, kterou přebírají v té době i někteří Japonci, kterým se dostalo západního vzdělání[614]. Zároveň zde konečně vyplouvá explicitně na povrch jejích vlastní náboženské přesvědčení včetně z něho vyplývající dehonestace toho, co interpretovala dle své víry jako absolutní a zavrženíhodný protipól.

> „Jejich oddané, ale častěji *bezbožné uctívání*, jejich *ohavná a slaboduchá pověrečnost*, úplná absence žebráků a chaotický charakter, dětinská zábava mužů a žen, formální oblečení a důstojnost dětí, neobyčejná směs náboženství a zábavy.“[615]

Nebo jinde:

> „*Faktem zůstává, že 34,000,000 Japonců jsou skeptici nebo materialisté, nebo se zcela utápějí v dětinských a potupných pověrách, ze kterých se náboženský význam, tak jak byl, ztratil*.“[616]

Z výroků a náznaků Birdové lze usuzovat, že nevnímala soudobé šintó jako náboženství, a to na základě absence definientů, které dělaly, v jejím pojetí, náboženství z křesťanství. Zároveň je ale důležité zdůraznit posun v metodologii, respektive aplikování variace předchozích teologických diskurzů. Na rozdíl od autorů 16. až 18. století nevnímala typologizaci náboženství v kategoriích křesťanství (islám a judaismus) a idolatrie. Křesťanství bylo nahrazeno neutrálnějším termínem „náboženství“.

Zastavme se však u jejího výroku o tom, že se „náboženský význam, tak jak byl, ztratil“. Co si máme představit pod slovy „tak jak byl“? Birdová totiž dedukovala, že absence náboženskosti, o které se domnívala, že je svědkem, je moderním fenoménem. „Zbožný duch musel kdysi existovat,“[617] tvrdí.

---

[613] Ibid., 205.
[614] Viz například Enrjó v Josephson, Jason, Ánanda, „When Buddhism Became a Religion“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 33/1: 143-168, *Nanzan Institute for Religion and Culture*, 2006.
[615] Ibid., 78; kurzíva moje.
[616] Ibid., vol.2, 250-251; kurzíva v originále.
[617] Ibid., 181.

> „*Náboženská horlivost*, která pokryla zemi kostely a kláštery (…) zmizela. Uctívání přírody bylo redukováno na dření a tleskání rukou a vhazování rinu [mince] na kostelní podlahu. Buddhismus, degenerovaný a modlářský, ztrácí svůj vliv na lidský strach a sesutí Buddhové a chátrající svatyně jsou k vidění po celé zemi. (…) staré víry umírají, náboženský instinkt upadá a náboženské touhy stěží přežívají.“[618]

Nebo jinde:

> „Dvě velká duchovní místa, nejvyšší v žebříčku svatyní šintó v míře posvátnosti, jsou pro šintoisty, *dokonce i v bezbožné současnosti*, něčím jako Mekka pro muslimy a posvátná místa v Jeruzalému pro Řeky a Římany.“[619]

Jinými slovy, šintó (i buddhismus) musely být v minulosti více náboženské. Její argument spočívá v teologických předpokladech ukotvené indukci spojující kvantitu institucí s existencí víry. V minulosti bylo více svatyň a chrámů, ergo lidé byli více nábožení.

Zde se setkáváme s dvojitým problémem. Birdová se zde chytá do logické pasti. Na jednu stranu tvrdí, že Japonci byli v minulosti kvalitativně i kvantitativně nepoměrně více nábožení. Na stranu druhou ale jinde o starém šintó prohlašovala, že mělo „málo, pokud vůbec, základních prvků náboženství“! Tvrdí tedy zároveň, že šintó bylo v minulosti více náboženstvím a zároveň, že náboženstvím bylo velmi málo či vůbec – výroková diskrepance, která nebyla nicméně v druhé polovině 19. století a v některých publikacích 20. století výjimkou (viz kritika tradičního přístupu v kapitole B).

Zadruhé zde narážíme na velmi závažné teoreticko-metodologické pochybení, které se stane jedním ze základů problematické konceptualizace japonských náboženských tradic ve 20. století. Teologická teorie identifikovala v Japonsku některé fenomény, mimo jiné i svatyně a chrámy, jako náboženské. A právě tento definiens pak zpětně potvrzoval a určoval existenci náboženství v absenci ostatních definientů. Jinými slovy, *teorie generovala a interpretovala data v konkrétním kontextu, který dával smysl jenom v rámci dané teorie.*

[618] Ibid., 204; kurzíva moje.
[619] Ibid., vol. 2, 278; kurzíva moje.

Takto generovaná data potom následně sloužila jako důkaz teorie – dokonalý příklad nesplnění podmínky adekvátnosti dle Rosenbergovy podmínky[620].

Thomas

Dalším autorem, pro kterého bylo problematické vidět šintó jako náboženství, byl Thomas, který publikoval svou práci *Journeys Among the Gentle Japs* v roce 1885. Thomas byl katolickým duchovním, a na jeho vnímání náboženství je to patrné. Sice přebírá vědecky se tvářící spekulaci o tom, že se šintó „sestává z uctívání přírody a uctívání předků"[621], v úvodu ale nenechává čtenáře na pochybách o pozadí svých interpretací. Stále aplikuje v té době již opouštěnou teologickou typologizaci na pravé náboženství versus modlářství. „V Japonsku jsou dvě *pohanská* náboženství, šintó a buddhismus,"[622] říká doslova. I na jiných místech lze ze slov, která anglický duchovní vybírá předpokládat, že jsou mu starší interpretace bližší. Když se dotýká tzv. rjóbu šintó[623], popisuje buddhismus a jeho vliv na předpokládané původní čisté šintó v negativních konotacích. „Po celý středověk existovala forma šintó známá jako rjóbu šintó, jsouc původní vírou *korumpovanou* [!] kontaktem s buddhismem". Užívá zde anachronicky rétoriku, která byla běžná do čtyřicátých let 19. století, kdy bylo šintó vnímáno jako původní babylonský monoteismus a buddhismus jako (dříve egyptské, poté asijské) modlářství.

I Thomas tematizuje a interpretuje šintó téměř výhradně podle křesťanského mustru. Na jeho základě si dokonce pokládá otázku, zda vůbec „mají Japonci náboženství?". Nejprve se opírá o výroky amerických misionářů, kteří tvrdili, že „Japonci jsou blíže tomu být národem ateistů než jakýkoliv jiný národ na planetě"[624]. V následném textu poté dochází ke stejnému názoru, tj. že „šintó není doopravdy náboženstvím"[625]. Narozdíl od Birdové a

[620] Doplňující podmínka k *petitio principii*. Bludný kruh totiž není logicky chybný ale sémanticky prázdný, ergo nic nedokazuje. „Námitka proti tomu, co se má dokazovat, se má lišit od námitky proti tomu, čím se dokazuje".
[621] Thomas, Joseph, *Journeys Among the Gentle Japs*, London: Sampson Low, Marston&Co. 1897, 232.
[622] Ibid., 232.
[623] Rituální praxe kombinující kami a Buddhy v rámci školy šingon. Tato škola spojuje ve své kosmologii vnitřní svatyni v Ise s Buddhou Dainičim sféry mateřského klínu a vnější svatyni s Dainičim diamantové sféry. Rjóbu šintó byla pouze jednou z mnoha rituálních škol kombinující kami a Buddhy, ale v západní literatuře byla ještě na konci 19. století jedinou obecně známou a zmiňovanou.
[624] Ibid., 237.
[625] Ibid.

později Gulicka a dalších ale není pro Thomase jasný kauzální vztah mezi množstvím institucí a náboženskostí.

> „*Ačkoliv je Japonsko hustě pokryté kostely, Japonci nejsou silně náboženští lidé*. Jejich vztah k nadpřirozenému se popisuje jako směs ‚strachu a zábavy'. Mnoho z nich jsou indiferentisté [lidé lhostejní v náboženských či veřejných otázkách]."[626]

Thomas nedává přesnou definici náboženství, ale z definientů v negaci je jeho kritérium jasné: šintó (a ani buddhismus) se nechová jako křesťanství. Konkrétně nelze považovat šintó za náboženství, tvrdí Thomas, z následujících důvodů.

> „Uctívají ‚kdo ví co vlastně', ale rozhodně neuctívají v *našem náboženském slova smyslu…*" Proč? *„ …protože nemají boha*."[627]

Zrovna tak v buddhismu…

> „To stejné lze říct i o buddhismu – kultu střední a nižší třídy – (…) nemá žádného *boha v křesťanském slova smyslu*. Buddha není bohem a *buddhismus není náboženstvím tak, jak mu rozumíme*."[628]

Z frází „v našem náboženském slova smyslu" nebo „náboženství tak, jak mu rozumíme" vyplývá, že Thomas dává téměř absolutní rovnítko mezi křesťanství a náboženství. Dalšími kritérii, která šintó charakterizují a odlišují jej tak od křesťanství (tj. od náboženství), byly podle Thomase absence „kongregační bohoslužby", „etického nebo doktrinálního kódu". „'Ctíti bohy budeš' a ‚Císaři poslušen budeš' jsou prakticky jedinými přikázáními šintó." Šintó sice „rozeznává život za hrobem", tvrdí Thomas, ale nemá „učení o posmrtném životě" a „nezná peklo ani očistec".

V některých věcech byl Thomson neobyčejně pozorný a předběhl svou dobu. Správně vypozoroval, že se ve svatyních šintoisté nemodlí, tak jak si to jeho vrstevníci i mnozí autoři po něm mysleli. „Šintoisté se nemodlí ve svých svatyních za konkrétní věci," říká. „Oddávají

[626] Ibid.
[627] Ibid., 238; kurzíva moje. Cituje *Japanese Evangelist*, duben 1885.
[628] Ibid.; kurzíva moje.

se ‚prázdným opakováním', ale jasná prosba chybí."[629] Co se týká rituální praxe nazývané běžně uctívání předků, si správně uvědomoval, že Japonci své zesnulé předky neuctívají (ve smyslu anglického „worship" nebo „veneration") – tj. myšlenka, kterou lze stále nalézt například v encyklopedii *Britannica* ve 21. století.

> „Japonci velebí slušnost a úctu nadevše a zdá se přirozené (…) pokračovat v projevu úcty vůči svým přátelům, příbuzným, rodičům a panovníkovi i poté, co odešli do velkého neznáma za tímto světem. *To se nám zdá jako uctívání* [v originále worship], ale *často to není ničím víc než projevem slušnosti post-mortem* ."[630]

Nutno dodat, že s tímto převratným závěrem přišel díku důslednému aplikování své představy konceptu náboženství. V jiných místech mu naopak stejné teoretické ukotvení japonskou realitu silně rozostřovalo, a to do té míry, že se dopustil logicky protichůdných výroků. Dobrým příkladem je otázka posvátných textů a jejich charakteru. Již jsme si říkali, že Thomas jasně artikuloval absenci náboženského učení a morálního kódu. *Kodžiki* a *Nihon šoki* nejenom interpretoval jako „posvátné knihy", ale přisoudil jim obsah právě těchto dvou definientů, které předtím popíral.

> „*Japonci mají své posvátné knihy*, tak jako Číňané nebo Indové, a mnozí z nich jsou v nich velmi vzdělaní. Jsou nazývány *Kodžiki* a *Nihongi*. (…) Tyto posvátné knihy obsahují, mimo *náboženských učení a morálních přikázání*, mnohé z rané historie Japonska."[631]

Obdobně protichůdné výroky mají společného jmenovatele. Tím je kombinace minimálně dvou věcí. Nová pozorování a/nebo nové kumulativní interpretace[632] pozměňují a/nebo upravují závěry dosavadního diskurzu. V posledních desetiletích 19. a začátku 20. století je u šintó dominantní metodou negativní definice. Autoři v různých variacích hovoří o absenci toho či onoho definientu a to na základě přísně aplikované analogie s křesťanstvím. Zároveň jim ale jejich kulturní rámec omezuje představivost a systematické populární či církevní

[629] Ibid., 237.
[630] Ibid., 238; kurzíva moje.
[631] Ibid., 245; kurzíva moje.
[632] Je zřejmé, že jednotliví autoři se nechávají – jak to bylo v jejich době standardem – značně inspirovat předchozími autoritami. Mnohé pasáže (jak jsme si ukázali) nejsou pouhými parafrázemi ale přímou kopií, často bez udání zdroje.

náboženské vzdělání v nich vytváří téměř nepřekonatelný mód myšlení. Některé popisy šintó jsou pak vlastně naučené a ne nutně vědomé soudy, ve kterých jim do textu unikají fráze a/nebo kontext, které jsou popisy křesťanství. Připomeňme si, například, výrok Puiniho z *Asiatic Society of Japan*. Když hovořil o japonských božstvech, unikla mu naučená křesťanská zobecňující fráze: „mají moc udělovat štěstí nebo *sesílat na lidstvo* [!] utrpení.[633] Podobné příklady a logické diskrepance ať už v rámci jednoho výroku, nebo v kontextu celé práce, je možné nalézt – jak jsme si ukázali v kapitole B – v mnohých populárních i odborných publikacích 20. století.

Rein

V pomyslném prostoru mezi Thomasem a Birdovou stojí Johannes Rein, německý geograf. I pro něho je šintó, zrovna tak jako buddhismus, „pohanské náboženství“[634]. Unikátní je jeho variace spekulace o původu šintó. Na rozdíl od naprosté většiny autorů jeho doby tvrdí, že šintó bylo sice původně náboženstvím uctívajícím přírodu, ale postupem doby se transformovalo do uctívání předků. Z následujícího citátu je zřejmé i to, že pracoval v rámci evoluční hypotézy, v jejímž rámci spojoval civilizovanost národa a náboženství.

> „Když předkové japonského lidu přistáli u břehů dnešního Izumo, Iwami, Sacuma, Huiga a dalších provincií, již měli určitý stupeň civilizace, protože znali a praktikovali zemědělství a *pozvedli se* [!] *v náboženských otázkách z uctívání přírody na uctívání předků*, které se dochovalo pod jménem šintoismus do dnešních dní.“[635]

V konceptualizaci zde znovu narážíme na logické a teoretické diskrepance. V úvodu kapitoly nejprve replikuje ideu šintó jako samostatné náboženské tradice existující od nejstarších dob po současnost. V kategorizaci kombinuje jak teologickou typologii (pohanství), tak typologii komparativní religionistiky (uctívání přírody, respektive předků). Vzápětí, na té samé straně, se obrací ke křesťanství jako referenčnímu systému, na základě kterého problematizuje

[633] Carlo Puini, (přeložil F. Dickens), „The Seven Gods of Happiness: Essay on a Portion of the Religious Worship of the Japanese“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VIII, Yokohama: Lane, Crawford & Co. 1880, 427-461, 427; kurzíva moje.
[634] Johannes Rein, *Japan: Travels and Researches*, London: Hodder and Stoughton 1884, 443.
[635] Ibid., 443; kurzíva moje.

předchozí výroky. „Zcela mu chybí, " tvrdí o šintó, „zásadní znaky náboženství." Těmi jsou, v Reinově variaci definienty křesťanství, „jasné vyznání víry a morální kód"[636]. To je evidentní rozpor. Na jednu stranu tvrdí, že šintó je uctívání předků, u kterého je samo sebou, že se nebude chovat jako křesťanství, na straně druhé jej podle mustru křesťanství hodnotí. První ze šintó náboženství dělá, druhé mu tento status odebírá.

Tento problém Rein ještě prohloubí, když představí své konečné kritérium: „uctívání kami *může být nazýváno náboženstvím jenom z toho důvodu*, že se projevuje v kostelech, modlitbách a obětinách"[637]. Jinými slovy šintó – neboli uctívání předků! – je náboženstvím, protože má některé definienty křesťanství, jmenovitě instituce a rituály! Jak potom rozumět tomu, že termín šintó překládá jako „japonská *doktrína* [!] kami" a tvrdí, že „jeho *etika* [!] je derivovaná z morální filosofie"[638]? Jediné logické vysvětlení je, že se nepokouší teoreticky usazovat šintó a místo toho kombinuje spekulace o původu náboženství s vlastním intuitivním chápáním náboženství.

Námitka, že jsem vůči Reinovi výrazně kritičtější než k ostatním autorům, je na místě. U Reina je ale specifická situace. Všechny výše zmíněné logické rozpory se objevují na jedné jediné straně v rámci několika odstavců. O to zásadnější se tento problém projeví, když si uvědomíme, že Rein byl inspirací pro další autory. Marcus Huish, například, ve své *Japan and its Art* z roku 1892 věnoval kapitolu japonskému náboženství a zkopíroval v ní slovo od slova celý Reinův text.

Chamberlain

Jednou z nejuznávanějších a zároveň nejvlivnějších postav japonských studií konce 19. století byl Basil Hall Chamberlain. Působil v Japonsku od roku 1873. Zabýval se japonským jazykem a literaturou (přeložil do angličtiny *Kodžiki*; 1882). Od roku 1886 zaujímal prestižní pozici profesora na Tokijské císařské univerzitě.[639] Mimo jiné byl také autorem velmi vlivného populárního slovníku *Things Japanese* (1890), ve kterém se věnuje i japonským

[636] Ibid., 443.
[637] Ibid.; kurzíva moje.
[638] Ibid., 443-444; kurzíva moje.
[639] Óta, Juro, *Basil Hall Chamberlain: Portrait of a Japanologist*, New York: Routledge 2001.

náboženstvím. Chamberlain byl vedle Satowa a Astona jedním z nejuznávanějších autorit v japonských studiích a jeho vliv sahá daleko do 20. století.

Také Chamberlain vnímal původ šintó v dávné japonské minulosti jako kombinaci uctívání předků a přírody. Pokud je mi známo, byl první, který neužil v definici termíny jako „náboženství“ nebo „víra“.

> „Šintó, což znamená doslova ‚cesta božstev‘, je jméno dané mytologii a vágnímu uctívání předků a přírody, které předcházelo příchodu buddhismu do Japonska, a které přežilo v poněkud modifikované formě do současnosti.“[640]

Tím, že v úvodním popisu rezignoval na explicitní pojmenování šintó jako náboženství, neznamená, že přestal pracovat v implicitně teologickém rámci - právě naopak. Definice náboženství, o kterou se implicitně opíral, byla definicí křesťanství a nutila jej k jasnému závěru: *šintó postrádá definienty křesťanství, ergo není náboženstvím*!

> „*Šintó, o kterém se tak často hovoří jako o náboženství, má stěží nárok na toto označení* [!]. Nemá žádný soubor dogmat, žádné posvátné knihy, žádný morální kód.“[641]

Chamberlain je také vynikajícím příkladem přechodu z úrovně teorie na úroveň definice včetně nebezpečí, které takový přechod s sebou přináší, tj. subjektivní preference záběru a objektu definice.

> „Tento termín [náboženství] patří do dlouhého seznamu slov, kterým každý rozumí, ale které nikdo nedokáže definovat. Každý autor píšící o filosofii náboženství konstruuje svůj vlastní popis, ale žádný neuspokojí ostatní. Díky jejich dlouhému seznamu by bylo možné předpokládat, že všechny chutě budou uspokojeny, ale protože je lepší se vymykat, nežli být zastaralý, také nepřijmu žádnou z těch mi předkládaných a vytvořím svou vlastní.“[642]

Ačkoliv tvrdí, že šintó není *ad definitio* náboženství, z textu, jako celku, je patrná strategie osvětlovat, nebo dokonce omlouvat Japonce kvůli nepřítomnosti náboženství a jejich

[640] Chamberlain, Basil Hall, *Things Japanese*, London: Kelly & Walsh Ltd. 1902, 414.
[641] Ibid.; kurzíva moje.
[642] Ibid., 4; kurzíva moje.

bezbožnosti. V každé zmínce je patrné implicitní „ale“. V některých případech je relativně jasné, co chce říct a s jakou motivací. V otázce morálky například vysvětluje, že Japonci nejsou nutně kvůli absenci náboženství amorální.

> „Taková laxnost [v rozlišování náboženských systémů] a užití termínu ‚esenciálně bezbožní‘, který jsme užili výše, by mohly čtenáře uvést v omyl. Musí mít na paměti, že zbožnost [devotion] a etika, teologie a konání, jsou rozdílné věci. *To, že jsou Japonci bez náboženství* [irreligious], nesmí být chápáno tak, že je obviňujeme z toho, *že jsou nějak zvlášť amorální*.“[643]

V jiných případech je ale ono „ale“ daleko méně srozumitelné. Zdá se, jako by Chamberlain říkal, že popisované sice není náboženstvím (rozuměj křesťanstvím), ale současně implicitně spadalo do kategorie náboženství, kterou intuitivně rozšiřuje. Zároveň neposkytuje jasná kritéria, na základě kterých tak činí. Vágnost této rozšířené kategorii kontrastuje s předchozí velmi jasnou definicí postavené na negativní analogii.

> „Dokonce *slovo ‚bez náboženství‘* [irreligious] *je podle některých, kteří je [Japonce] znají nejlépe, sotva vhodné.* Tak či onak, *japonská nenáboženskost se příznivě liší od zcela prázdné nenáboženskosti, která je tak okázale dávána na odiv na moderním Západě*. Nejvíce materialisticky založený Japonec se otřese hrůzou, kdyby si měl představit, že zanedbá hrob svého otce a rituály předepsané pro výročí smrti otce či některého blízkého příbuzného.“[644]

Nebo jinde:

> „Ačkoliv se modlí málo a berou na lehkou váhu nadpřirozená dogmata, náboženství jejich rodiny – oddanost vůči rodičům – je svazuje vskutku *posvátnými* pouty.“[645]

Jinými slovy, u Chamberlaina jsme svědky velmi zásadního kroku, který bude ovlivňovat podobu konceptualizace šintó ve 20. století. Ještě do začátku 50. let 19. století bylo šintó

[643] Ibid., 405; kurzíva moje.
[644] Ibid., 405; kurzíva moje.
[645] Ibid.; kurzíva moje.

interpretováno v rámci teologického teoretického rámce a existovaly i jasné definienty, tj. autorům byl „jasný“ původ šintó a jeho zařazení do kontextu ostatních náboženství – šintó byl korumpovaný babylonský monoteismus.

Ke konci století již teorie téměř neexistuje a zůstává pouze rámec referenční, tj. šintó je, nebo není náboženstvím dle analogie s křesťanstvím. Chamberlain, jak se zdá, odsouvá stranou i referenční rámec, ale zároveň ponechává teologická východiska: šintó není náboženstvím analogickým s křesťanstvím, ale stále je nějakým způsobem, vágně, náboženstvím. *Co chybí, jsou jasná kritéria*!

Tímto problematickým teoreticko-metodologickým krokem bude šintó v západní literatuře trpět značnou část 20. století. Někteří se budou - částečně anachronicky, částí nově - pokoušet interpretovat šintó v rámci kombinace teologie a evoluční teorie jakožto nižší, nedokonalé stádium dokonalého náboženství (rozuměj křesťanství, respektive jeho protestantské verze); jiní se budou částečně vracet k referenčnímu bodu v definientech křesťanství a to včetně metody negativní definice, ze které se stane standard popisu šintó; ostatní budou na teoreticko-metodologické problémy zcela rezignovat. Tak či onak bude šintó zachováno jeho místo mezi náboženstvími světa.

F. 2. 2. C – Argument pro náboženství: kombinace teologie a evoluční teorie

První skupinu, tj. autory, kteří argumentují proti skeptikům, reprezentují autoři jako Griffis (1895), Gulick (1903) nebo Terry (1910). Oba dva byli věřící a vykazují silné misionářské a moralizující tendence. U všech tří autorů je také zjevný zájem zachovat šintó jako náboženství a snaží se poukazovat na to, že dosavadní definice nebo koncepce náboženství (tj. analogie s křesťanstvím) jsou příliš úzké. Jak si budeme demonstrovat, nemají jejich argumenty s neutrální vědeckou prací nic společného. Naopak, jejich teoretické ukotvení spočívá zcela jasně v teologických východiscích.

Griffis

William Elliot Griffis vystudoval presbyteriánský teologický seminář a působil jako pastor v První reformované církvi. Byl také členem *Asiatic Society of Japan* a nositelem titulu *Litterarum humanarum doctor*[646] za náboženství.

Jeho konceptualizace šintó by se dala shrnout do jedné věty, kterou uvádí na titulní straně: „Nepřišel jsem zničit, ale naplnit – Syn člověka“[647]. Griffis pokračuje v explicitním aplikování teologických představ do evoluční hypotézy, v rámci které jsou všechna náboženství na světě sice variacemi jednoho (pravého a dokonalého), ale zároveň nesdílejí na pomyslném evolučním řebříčku stejnou kvalitu.

> „*Nevidím žádný podstatný rozdíl* mezi (…) upřímným náboženským aktem divocha, křesťanským mudrcem Josephem Henrym, který sňal pokrývku hlavy, když zkoumal elektro-magnetismus, aby položil otázku Bohu, nebo Samuelem F. B. Morsem, který poslal první telegrafickou zprávu ‚Co to bůh stvořil?‘. Všechny tři byly *činy víry a uznání síly, která je větší než člověk*. *Náboženství* [singulár] *je jedno, ačkoliv náboženství* [plurál] *jsou mnohá.*“[648]

V tomto ohledu je šintó evolučním stádiem náboženství, pouze (v porovnání s křesťanstvím, které stojí na vrcholu řebříčku) méně dokonalé. Podle jakých kritérií? Ta jsou, v Griffisově variaci, dogmata, etický kód, doktrína o posmrtném životě a idea nejvyšší bytosti. Jeho představu o lineárním vývoji od primitivního k vyvinutému podtrhává jeho spekulace o tom, že kdyby nebylo šintó tak brzy v historii vystaveno vlivu buddhismu, byly by se u něj tyto definienty, neboli „běžné charakteristické rysy náboženství“[649] vyvinuly. Doslova říká:

> „(B)ez vlivu buddhismu a konfucianismu nebo dalších silných vnějších vlivů se mohla roztroušená a zlomkovitá mytologie *organizovat do harmonického systému*, nebo *mohly být formulovány etické kódy,* nebo mohly *být koncipované a dovedené k dokonalosti doktríny o posmrtném životě a idea nejvyšší bytosti s osobními atributy*.“[650]

[646] L.H.D. nebo L.D. - čestný titul za významný příspěvek humanitním vědám.
[647] Matouš 5:17, King James.
[648] Griffis, William, Elliot, *The Religions of Japan*, New York: Charles Scribner’s Sons 1912; xii; kurzíva moje.
[649] Ibid., 46.
[650] Ibid., 89; kurzíva moje.

Pozoruhodným posunem je u Griffise fakt, že vnímá rozdíl mezi údajnými třemi japonskými náboženstvími, tj. šintó, buddhismem a konfucianismem a pověrečností. Pro předchozí autory, kteří se tohoto tématu dotýkali, byly samotné systémy pověrami a obzvláštní vinu na tom měl buddhismus, který původně čisté a monoteistické šintó negativně ovlivnil. Griffis vnímá explicitně japonskou trojici jako systémy, které v esenci nemají s pověrečností nic společného – doslova říká, že se nad pohanstvím „tyčí jako hory".[651] Zároveň se ho ale nemůžou zcela zbavit, protože „podrost pověrečnosti na všech náboženstvích visí jako parazit". Tuto „pověrečnost" (nebo její synonymum „pohanství") typologizuje jako šamanismus, mýtickou zoologii, fetišismus, falicismus a uctívání stromů a hadů. Co se týká spekulace o původu pohanství, užívá variaci Humovy hypotézy o strachu z přírodních fenoménů.

> „Strašlivé, jak se tyto stíny mysli jeví, jsou pro nevědomého člověka velmi reálné a, v určitém slova smyslu, potřebné. Musel mít nějakou teorii, kterou by vysvětlil přírodní fenomény a zmírnil vlastní strach. Proto polidštil zemi a vodu, ne jenom neviditelnými duchy více méně zlomyslnými, ale také tělesnými postavami obvykle ve zvířecí formě. Pro ty, kteří věří v jednoho ducha prostupujícího a řídícího všechny věci, se jeví všechny fenomény v jednotě a vesmír v jasném řádu a kráse."[652]

Říká také, že různé druhy pohanství existující „na Japonských ostrovech jako podloží, nepsané a neformulované, jsou starší než náboženství založená na knihách, a že (…) jsou stále živé a vytrvalé a neustále modifikují a korumpují respektovaná náboženství"[653]. Připisuje také Japoncům znalost této distinkce, a zároveň je implicitně obviňuje, že nejenom schvalují takové praktiky, které jsou „překážkami duchovního rozvoje"[654], ale také se jich aktivně účastní.

> „Pro osvíceného buddhistu, konfuciána a dokonce i pro moderního šintoistu je uctívač falu [z latinského *phallus*, tj. mužské přirození] ‚bezvěrec' a ‚pohan'; i přesto stále praktikuje svou víru a rituály."[655]

[651] Ibid., 12.
[652] Ibid., 14-15.
[653] Ibid., 16.
[654] Ibid., 22.
[655] Ibid., 29.

Vraťme se ale ještě k první části předchozí citace. Skutečně zde tvrdí, že v Japonsku existují náboženství knihy? Odpověď je kategorické ano. Třem japonským náboženstvím připisuje ze všech svých současníků Griffis nejvíce charakteru abrahámovské tradice a doslova je tak pojmenovává.

> „*Tato tři náboženství*, tak jak jsou v současnosti postavena, *jsou náboženství knihy*. Opírají se [v případě šintó] o *Kodžiki* a další starověkou Japonskou literaturu a moderní komentáře; [konfucianismus] o čínské klasiky editované a okomentované Konfuciem a o Ču-siho a další středověké scholastiky, kteří komentovali Konfucia; a [buddhismus] o šastry a sútry, se kterými má Gautama Buddha co do činění.“[656]

V buddhismu vidí v základních definientech téměř dokonalou analogii křesťanství. Tvrdí o něm, že „buddhističtí misionáři“[657] do Japonska přinesli náboženský systém, ve kterém byly:

> „kostely se vším co je přitažlivé pro oči, skvostný rituál, posvátné texty, kněžstvo, morální kódy, tuhou disciplínu i systém dogmat, ve kterém všechno bylo přesné a jasné (…).“[658]

Navzdory tomu, že stále mluví o třech náboženstvích, ani jedno z nich nekonceptualizuje zvlášť. V tomto bodě jde dokonce dál, než kterýkoliv jeho současník a téměř se mu podařilo dosáhnout závěrů synkretistického proudu. Říkám téměř, protože jeho teoretické ukotvení bylo stále markantně teologické. Na jednu stranu říká, že „třicet osm milionů Japonců nemá jedno náboženství, šintó, konfucianismus a buddhismus, ale amalgám[659] všech tří“. Na stranu druhou ale jejich synkrezi interpretuje ve světle hypotézy oddělených sfér zájmu, tj. kombinace dedukce z teologických východisek a indukce z pozorované praxe.

> „Pokud bychom měli užít technický *jazyk křesťanské teologie,*“ říká, „*šintó poskytuje teologii, konfucianismus antropologii a buddhismus nauku o spáse*. Průměrný Japonec se

[656] Ibid.; kurzíva moje.
[657] Ibid., 30, 89.
[658] Ibid., 42.
[659] Zde dokonce užívá i stejného termínu.

učí o bozích a bere si inspiraci pro svůj patriotismus ze šintó, mravní zásady pro etický a sociální život z konfucianismu a víru v to, co považuje za spásu z buddhismu.“[660]

Dál v konceptualizaci šintó se u Griffise nedostaneme. Vysvětlení, v čem je šintó teologií, je poskytnuté pouze nepřímo. Zaprvé, Griffis překládá samotný termín šintó doslova jako „theologos“, slova bohů[661]. Zadruhé, vnímá *Kodžiki* jako absolutní analogii ke křesťanské bibli, tzn. znovu slovo boží.

„Kodžiki nám poskytuje teologii, kosmogonii, mytologii, a velmi pravděpodobně, ve své druhé části, některé obrysy historie starých Japonců. Kodžiki je pravdivý, dogmatický výklad, neboli, mohli bychom říct, bible šintó.“[662]

V kapitole věnované „Učení Kodžiki“ se Griffis chytá do logických pastí a jeho teologická intuice ho nutí k interpretacím, které již nemohou svou podstatou být více orientalistické. Hned v úvodu připouští, že teologie šintó vlastně neexistuje, protože nebyla nikým formulována.

„Vyžadovalo by to nejbystřejšího a nejschopnějšího šintoistu, aby z té masy tradicí plných prázdných míst a rozporů, jakou lze nalézt v Kodžiki, dedukoval a konstruoval *teologický, etický* nebo antropologický systém, a *to zatím nikdo neudělal*.“[663]

O několik stran později také připouští nepřímo spojení mezi šintó a morálkou. V následující citaci je více než zřejmá projekce náboženství podle vzoru křesťanství, která je ale v rozporu s dřívějším tvrzením. Díky vytvoření šintó se údajně dostalo společnosti morálky.

„Dobyvatelé, kteří ze sebe učinili vládce nad ostatními kmeny, a *kteří vyvinuli náboženství kami*, zrušili tento pozůstatek divošství [mohyly s lidskými obětmi] a poskytli pořádek tam, kde se dříve trvale válčilo.“[664]

[660] Ibid., 11-12; kurzíva moje.
[661] Ibid., 39.
[662] Ibid., 40.
[663] Ibid., 71; kurzíva moje.
[664] Ibid., 75. kurzíva moje.

Na jiném místě tvrdí, že na základě poznání „věcí čistých a pošpiněných vytvořili staří učitelé šintó klasifikaci toho, *co je dobré a co je špatné*“, tj. *ad definitio* etiku.

Pokud bychom měli Griffise shrnout, lze říci, že posouvá debatu a samotnou konceptualizaci opačným směrem než jeho současníci. Lowell, Birdová, Chamberlain a další došli k závěru, že kategorie původně šintó připisované, včetně náboženskosti, jsou značně problematické. Tvrdili, že tudíž je možné šintó považovat za variantu náboženství podle západního referenčního rámce, tj. křesťanství. Griffis se nejenom pokouší vracet šintó některé zásadní definienty abrahámovské tradice (například posvátné texty), které mu byly odňaty, ale také se snaží imunizovat absenci ostatních. O to se pokouší důslednějším aplikováním evoluční hypotézy. Nutno dodat, že ani jeho předchůdci, ani on se nedokáže dobrat konzistentního modelu a sklouzává do kombinování evolučních stádií a více či méně vědomého až intuitivního aplikování křesťanství.

Gulick

Ještě výraznější pokus o záchranu šintó jako náboženství představuje Sidney Gulick, americký kongregacionalistický duchovní a misionář. Obdržel dva doktorské tituly z Yale a Oberlin a vyučoval teologii na japonských univerzitách Došisa (Kjóto) a Tokijské císařské univerzitě.[665]

Gulick byl sice evolucionista, ale kulturní. Odmítal tvrzení, že je podstata národa, respektive rasy, biologicky podmíněna a ve své *Evolution of the Japanese* se pokoušel na příkladu Japonska toto svoje tvrzení dokázat. V kontextu náboženství tvrdí následující:

> „Z těchto faktů, a ta mají paralely v historii mnoha národů, usuzuji, že dokonce ani charakteristické rysy náboženství nejsou biologicky podmíněné, ale zcela závislé na sociální evoluci. Zdá se mi jasně prokazatelné, že náboženské fenomény jakéhokoliv druhu jsou závislé na všeobecném vývoji intelektu, na převládajících idejích a na celkovém stavu civilizace v daném čase, než na struktuře mozku nebo podstatných charakteristických rysech rasy.“[666]

[665] „Dr. Sidney Gulick, Missionary, was 85“, *The New York Times*, 24. prosinec 1945.
[666] Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese*, New York: Fleming H. Revell Company 1903, 309.

Také on, stejně jako mnozí před ním, má v pozadí hypotézu, že náboženství se vyvíjí od primitivního po komplexní, ale narozdíl od svých předchůdců (stejně jako Griffis) tuto hypotézu důsledně aplikuje. V rámci liberální ekumeniky také nekritizuje explicitně japonská náboženství a neklasifikuje je jako pohanství či modlářství. Právě kvůli tomu, že náboženství není biologicky podmíněné, spekuluje o tom, že Japonci se mohou naučit ocenit křesťanství a vlastně i musí, protože je jedinou alternativou pro člověka v moderní (rozuměj vyvinuté) civilizaci. Tak jako viděl Marx konec historie sociálního zřízení v komunismu, viděl Gulick nejvyšší, nepřekonatelné stádium vývoje náboženství v křesťanství.

> „Rozdílné pohledy existují kvůli rozdílné sociální a náboženské historii v minulosti a rozdílnému prostředí v současnosti, spíše než kvůli vrozenému charakteru rasy nebo struktuře mozku. *Japonci jsou především lidé* a teprve potom Japonci. Z těchto důvodů mám *absolutní jistotu*, *že Japonci nakonec přijmou křesťanství*. (…) Staré náboženské formy neuspokojují náboženské potřeby současnosti. A pokud historie něco dokazuje, dokazuje, že *pouze náboženství Ježíše to dokáže udělat nastálo*.“[667]

V otázce konceptualizace šintó zaujal Gulick následující strategii. Primární pozornost věnoval vyvrácení tvrzení západních i japonských autorů, že šintó není náboženství. V kapitole nazvané příznačně *Are the Japanese Religious?*, napadal závěry autorů, jako byli Pfleiderer, Lowell nebo Chamberlain, že „Japoncům schází náboženská podstata“.[668]

Jeho argument lze rozdělit do tří hlavních okruhů. Nejprve pokračuje v metodě, kterou před ním aplikovala například Birdová, tj. užití křesťanství jako referenčního rámce. Hypotéza křesťanského teologického paradigmatu udělala z křesťanství centrum konceptualizace náboženství. V jejím rámci identifikovala některé fenomény jako hodné zájmu a ty zasadila do kontextu. Tento kontext sice procházel vývojem a byli jsme svědky několika variací, ale v zásadě platí, že pro západní teologický rámec a jím formovanou zkušenost autorů byly některé fenomény vzájemně propojené a od sebe neoddělitelné. Pro jezuity 16. a 17. století to byla například církev a morálka. Pro sekularizované teology 18. a začátku 19. století to byla mytologie a bůh (znalost nejvyšší bytosti). Pro mnohé autory konce 19. a začátku 20. století (výjimkou byl Thomas) to byly instituce/rituály a náboženskost.

[667] Ibid., 331; kurzíva moje.
[668] Pfleiderer, Otto, „Wanted, a Religion“ v Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese*, New York: Fleming H. Revell Company 1903, 286.

Lowell nebo Birdová se domnívali, že Japonci náboženskost postrádají, ale zároveň byli přesvědčeni, že v minulosti tomu bylo jinak. Birdová poukazuje na instituce, které v minulosti v Japonsku existovaly a v rámci její kulturní zkušenosti byly instituce jasným důkazem náboženskosti. Gulick užívá stejný argument

> „Studium japonské pověrečnosti a náboženských ceremonií snadno dokáže, že národ jako celek byl mimořádně náboženský. Nikdy neměl žádný národ tolik bohů. Vskutku byl „zemí bohů". Jejich kostely a svatyně byly nespočetné. Byly plné kněží a přetékaly těmi, kteří přicházeli k uctívání. Protože uctívání, jakkoliv náhodné a bezmyšlenkovité, je důkazem náboženské podstaty."[669]

V tomto ohledu jde ale dál než Birdová a Lowell a rozšiřuje působnost tohoto argumentu i na soudobé Japonsko. Není možné, dedukuje Gulick na základě teologických předpokladů, aby existence místa věnovaného památce předků (bucudan, respektive kamiza podle rodové tradice) neznamenala automaticky náboženskost. Předkové museli být pro Gulicka nutně uctívaní (ve smyslu anglického *worship* či *reverence*). V jiné interpretaci mu jeho kulturní a náboženská zkušenost bránila.[670]

> „Univerzalita těchto projevů rodinného náboženství a neustálá milující péče, která je jim [předkům] věnovaná, jsou markantním *svědectvím potvrzujícím existenci náboženství v Japonsku*. (…) Neváhám říci, že, *co se týká vnějších projevů, je běžná domácnost v Japonsku daleko více náboženská* než průměrná domácnost v osvícené Anglii nebo Americe, obzvláště ve srovnání s těmi, které nemají rodinné uctívání."[671]

Pojďme se nyní podívat podrobněji na logiku jeho kritéria pro uznání šintó jako náboženství. Nelze totiž dostatečně zdůraznit, že se ve své argumentaci chytá do logické pasti bludného deduktivního kruhu. Nejprve tvrdí, že šintó je náboženství, protože obsahuje uctívání předků. Následně spekuluje, že uctívání předků vychází ze dvou emocí, konkrétně loajality a úctě k rodičům. „Tyto dvě emoce byly povýšeny do silných náboženských sentimentů", které jsou

[669] Ibid., 288; kurzíva moje.
[670] Thomas byl v tomto ohledu na svou dobu naprostým unikátem.
[671] Ibid., 294; kurzíva moje.

zodpovědné za stavbu „190,000 svatyní šintó“[672]. Co dělá z úcty k rodičům „náboženský sentiment“? Fakt, že jsou uctívaní v nesčetných svatyních! Tato sekvence dedukcí není nutně z hlediska formální logiky chybná. Je ale sémanticky prázdná. Žádný, svou podstatou neteologický, argument pro interpretaci šintó podán nebyl, ačkoliv je tak prezentován. Rosenbergova podmínka, že vysvětlované a vysvětlující nesmí být vystavené stejné výtce, je více než na místě. Ve skutečnosti je logické domnívat se, že i samotná podstata motivace celé Gulickovy argumentace spočívá v jeho náboženském přesvědčení a snaze zachovat univerzalitu náboženství.

Druhou strategii, kterou Gulick užívá k záchraně šintó jako náboženství, je rozšíření definice. Souhlasí s autory konce 19. století, že šintó „nevyvinulo žádný výslovný morální kód, žádný eschatologický a soteriologický systém, žádný komplexní pohled na přirozenost božstev.“[673] Na jiném místě k tomu přidává ještě další kritéria, a to, že „v japonském panteonu není žádný *nejvyšší bůh*, jako byl, například, u Římanů Jupiter nebo u Řeků Chronos“[674], a to, že „v japonštině neexistuje termín, který by odpovídal křesťanskému slovu ‚hřích‘“[675]. Jedním dechem ale zcela obrací dosavadní logiku. To, že tyto definienty šintó postrádá, „není důkazem toho, že nešlo o náboženství v pravém slova smyslu.“[676] Svůj argument staví na své představě rozdílu mezi individualistickým a komunitním náboženstvím. Svým předchůdcům paradoxně vytýká, že příliš důsledně aplikovali mustr křesťanství, tj. individualistického náboženství. „Věda o náboženství nám“ ale, připomíná Gulick evolucionistické spekulace o lineárním vývoji, „ukazuje, jak pozdě v historii lidstva individualistická náboženství povstala“[677]. Šintó, jako jedno z primitivních náboženství ale prý vzniklo v době, kdy měly absolutní prioritu komunitní záležitosti.

> „Ve svých zvycích uctívání nejenom bohů, ale i císaře a předků, poskytovalo náboženství potvrzení pro společenský řád. Dodávalo nejvyšší možné ospravedlnění společenského řádu národa a zbožštění nejvyššího vládce. Šintó bylo svou povahou zcela komunitní a individuální aspekt náboženství byl zcela ignorován.“

[672] Ibid., 322.
[673] Ibid., 405.
[674] Ibid., 310.
[675] Ibid., 313.
[676] Ibid., 405.
[677] Ibid., 404.

„Skutečná otázka“ totiž není, podle Gulicka, existence nebo neexistence dosavadních variací definientů křesťanství, ale – ilogicky - jeho vlastní variace téhož. Proč ilogicky? I zde totiž vychází na povrch nekonzistence jeho argumentace. Již jsme si ukázali, že předložil argument, který zastávali předchozí autoři (konkrétně uctívání ve svatyních). Nyní je za to samé kritizuje a překládá, ve své podstatě, další definiens křesťanství: transcendenci. Náboženství na nízkém stádiu vývoje náleží do této kategorie pokud:

> „obsahuje *potvrzení pro konání jedince v rámci jeho sociálních vztahů* a *pro věci a náležitosti společenského řádu*. *O tom nemůže být pochyb*. Ti, kteří mu [šintó] odepírají pojmenování náboženství, tak činí proto, že posuzují náboženství pouze z pohledu vysoce vyvinutého individualistického náboženství.“[678]

Povšimněme si faktu, že nehovoří o kolektivním podniku, ale o „jedinci“ a jeho vztahu ke „společenskému řádu“. Tento zjevný rozpor vysvětluje jeho intelektuální a teologické pozadí. V úvodu jsem upozorňoval, že Gulick patřil do protestantské kongregacionalistické církve – denominace, v jejímž rámci se v 19. století rozvinul transcendentalismus.

Třetí strategií byl argument *ad hominem*. Gulick zastával názor, který je ještě v současnosti v religionistických kruzích přítomný. Tvrdí, že člověk, který sám není náboženský, nebo dokonce vnímá náboženství negativně, nemá kapacitu, ani vědeckou a ani morální, náboženství studovat a nestranně posuzovat.

> „Znovu se ptám, jsou ti, kteří tvrdí, že jsou Japonci nenáboženští *kompetentními soudci*? Může člověk, *který sám náboženstvím pohrdá, který nedokáže ocenit jeho skutečnou podstatu skrze zkušenost svého vlastního srdce*, *posuzovat spravedlivě náboženskou podstatu* tohoto národa?“[679]

Tento argument předkládám jako ilustraci autorova teologického pozadí. Pokud bychom na něj přistoupili, znamenalo by to pro vědeckou práci omezení takového rozsahu, že by přestala jako metoda fungovat. Mohl by člověk zkoumat zvířata? Mohl by lékař zkoumat schizofrenika? Mohl by evropský religionista zkoumat náboženství mimo křesťanství? Pokud bychom vzali Gulickův argument do důsledků, sám sobě by zabránil říkat cokoliv

[678] Ibid., 405.
[679] Ibid., 289; kurzíva moje.

relevantního o předpokládaném japonském náboženství. *Krom jediného případu*. To je, že bychom, společně s ním, předpokládali, že křesťanství a šintó jsou stejná kategorie lidského prožitku. A to je přesně to, čemu Gulick věřil, ale on ani jiní autoři nedokázali prokázat, respektive jejich „důkazy" byly zatím vždy postavené na chybných teologických východiscích.

O tom, že tento argument je vystavěný spíše na Gulickově teologické ideologii, vypovídá i fakt, že mu na několika místech unikla do textu normativně podbarvená hodnocení. Některé festivaly hodnotí jako „amorální praktiky pod hávem náboženství", které „poskytly útočiště mnohým pro bakchanské účely", a při kterých „byl dán volný průchod chtíči".[680]

Gulickovo intelektuální a teologické pozadí se projevilo v plném světle na samém konci kapitoly věnované náboženství. Po vší té námaze, se kterou se snažil argumentovat pro kategorizaci šintó jako náboženství, je až překvapivé, že překládá velmi jasnou a čitelnou definici. „*Šintó nepopiratelně, upřímně věřilo v bohy, které uctívalo a na jejichž pomoc spoléhalo*"!

Co se týká konceptualizace šintó u Gulicka, je třeba zmínit ještě jednu věc. Zatímco byl ve všech ohledech týkajících se náboženství metodou více teologický než vědecký, v jedné věci předběhl svou dobu. Gulick totiž velmi dobře vypozoroval, že šintó v předmoderním Japonsku neexistovalo jako na buddhismu nezávislá tradice. Dokonce zpochybnil čistotu šintó tradice ve svatyních v Ise a Izumo!

> „Druhé stádium šintó začalo příchodem buddhismu do Japonska. V tomto období bylo šintó absorbované buddhismem skrze doktrínu, že božstva šintó byly staré inkarnace Buddhů. V tomto období si šintó nezachovává žádné charakteristické rysy. Pouze na císařském dvoře a v malém počtu velkých svatyní jako jsou ty v Ise a Izumo byla znalost šintó v jeho původní jednoduchosti udržována; a není jisté, zdali i tam se nevkradly v průběhu doby změny."[681]

Tento jeho dílčí závěr je pozoruhodný, protože byl součástí argumentu, který byl rozvinutý až Kurodou v osmdesátých letech 20. století.

[680] Ibid., 325.
[681] Ibid., 305; kurzíva moje.

Terry

Dalším teologem píšícím o Japonském náboženství na počátku 20. století byl Milton Spenser Terry, duchovní Metodistické episkopální církve. Na Wesleyanské univerzitě obdržel titul S.T.D. (*Sacrae Theologiae Doctor*). Psal o apologetice, filosofii, komparativní religionistice a dogmatice a byl, například, autorem vlivné *Biblical Hermeneutics* (2. edice). V roce 1871 se stal členem Americké orientální společnosti.[682]

V roce 1910 vydal své pojednání *The Shinto Cult: A Christian Study of the Ancient Religion of Japan*, ve které mohutně čerpal z Gulicka. Jak je z titulu zřejmé, neměla kniha aspiraci zařadit se mezi neutrální vědecké práce. I Terry byl teoreticky ukotvený v kombinaci evolucionistické a teologické představy. Náboženství je fenoménem, který vychází ze stejné podstaty, ale nabírá evoluční stádia. Křesťanství pro něj je vrcholný stav vývoje náboženství a je jen otázkou času, kdy nahradí japonská náboženství, tak jako to udělalo s judaismem.

> „Není ničím zvláštním nebo neslýchaným, že se starý pořádek změní a přenechá místo něčemu novému a vyššímu. Západní civilizace viděla nemálo takových změn; ale jakou dojemnou náboženskou evolucí je monumentální příklad jaký představuje přechod z judaismu Starého zákona k nebeskému království Zákona nového. (…) Pakliže přísliby a rituály judaismu zestárly a zmizely před jasnějším světlem a pravdou Ježíše Krista, *ještě daleko více můžeme předpokládat, že to stejné nadřazené „světlo světa" musí, jednoho dne, nahradit a vytlačit rituály kultu šintó*."[683]

Stejně jako Gulick se i Terry domnívá, že křesťanství není jenom vrcholným stádiem náboženství, ale je nutným elementem vyspělé civilizace. Pokud se chtějí Japonci zařadit mezi vyspělé země, musí nutně přijmout křesťanství.

> „*Jediná pravá civilizace* je taková, která je postavená na křesťanských principech. Z toho vyplývá, že Japonsko musí k těmto principům dospět. Ti mladí mužové, kterým se

[682] *Wipf and Stock Publishers*, [online], [citováno 2014-6-24], URL: <https://wipfandstock.com/author/26456>.
[683] Terry, Milton Spenser, *The Shinto Cult: A Christian Study of the Ancient Religion of Japan*, New York: Eaton and Mains, 82; kurzíva moje.

> dostane křesťanského vzdělání, budou hlavním faktorem ve vývoji budoucího Japonska.“[684]

V konceptualizaci šintó se Terry v principu neliší od svých předchůdců z konce 19. století. Šintó je „původní víra japonského národa“, která je „ve svých základech kombinací animismu [uctívání přírody] a uctívání předků.“ Dle křesťanského mustru definuje v negaci Terry šintó jako sytém, kde:

> „Není žádný morální kód nebo zákon; v uctívání není nic, co by bylo zcela srovnatelné s tím, co označujeme jako dogma, víra nebo církev. Přísně vzato, tento systém nemá žádného nebe nebo pekla, žádné hluboké chápání hříchu a žádný koncept zprostředkované spásy od hříchu a zla. (…) Není zde žádné nejvyšší božstvo; žádný boží trůn; žádný ráj nebeské blaženosti.“[685]

Ani Terry se neubrání protichůdným tvrzením. O třicet stran v textu dál nalezneme interpretaci rituální očisty, kde tvrdí, že „japonská láska k čistotě (…) má *morální* [!] a náboženské základy“[686]. Jinde také tvrdí, že očištění osvobozuje od „*hříchu* [!], nečistoty a pohrom“[687].

Mezi definienty evropského referenčního rámce, které šintó v Terryho variaci zůstaly, byly posvátné texty. Nikde v jeho práci sice nenarazíme na takové kategorické soudy jako, že šintó je náboženství knihy (jak jsme byli svědky u jeho předchůdce Griffise), ale z náznaků můžeme usuzovat, že je intuitivně do jedné kategorie s křesťanskou biblí zahrnuje. O *Kodžiki* tvrdí poněkud vágně, že „jsou tím nejbližším k posvátným textům kultu šintó, které máme k dispozici“.[688] Jinde se ale jeho kulturní a teologická intuice projeví naplno a užívá slova jako „*evangelium* [!] a zákony šintó“[689].

Také Terry, stejně jako oba teologové před ním, měl eminentní zájem zachránit šintó jako náboženství. Nefunkční analogie s křesťanstvím není podle něj překážkou. I v jeho podání se projevuje v západní mysli hluboce zakořeněná idea, že rituál a božstva jsou

[684] Ibid., 75; kurzíva moje.
[685] Ibid., 40.
[686] Ibid., 70; kurzíva moje.
[687] Ibid., 60; kurzíva moje.
[688] Ibid., 31.
[689] Ibid., 40.

v bezprostředním vztahu s vírou a obé logicky implikuje existenci uctívání. Měl sice k dispozici informace, které by jej mohly – stejně jako Thomase – dovést k rozvinutí alternativního modelu („Zdá se, že tradice a zvyky utvářejí podstatu náboženství.“[690]), ale jeho ideologické pozadí mu v tom bránilo. Naopak velmi angažovaně argumentuje proti těm, kteří vnímali šintó jako systém, který „postrádá podstatné kvality přísně náboženského kultu“[691].

> „Ti, kteří považují Japonce za nevěřící, nenáboženské, nebo méněcenné v náboženském slova smyslu, mají za povinnost vysvětlit mnohá fakta týkající se kultu šintó jako ‚polička na bohy‘, tabulky předků, každodenní obětiny a rodinné uctívání v téměř každé domácnosti v této ostrovní říši Východu. Co znamenají stovky tisíc bíle oblečených poutníků, kteří každoročně navštěvují početné posvátné svatyně?“[692]

Tento argument by mohl platit, pokud bychom věděli, co náboženství je, tj. bychom měli neutrální vědeckou *teorii* náboženství, v rámci které by existovala jasná kritéria pro interpretování rituálů vykonávaných vůči předkům jako náboženství. V tomto případě je situace zcela opačná. Zaprvé, Terry nestaví na žádném terénním výzkumu, který by objasnil, jak tento fenomén vnímají Japonci. Namísto toho užívá teologicky ukotvený předpoklad, že jde o uctívání. Ve variantě křesťanství, kterou zastával, byla aktivita směřovaná na trans-humánní bytosti zřejmým definientem náboženství a existovala pouze v kontextu dalších definientů jako víra. V žádném slova smyslu nešlo o neutrální indukci.

Zadruhé, Terry kritizoval skeptiky za to, že užívají „pouze jednostranný koncept náboženství“. Zde měl na mysli dedukci: křesťanství je náboženství; šintó se nechová jako křesťanství; ergo šintó není náboženství. Hypotéza, kterou aplikoval, nebyla, dle jeho názoru, referenční - ale jenom zdánlivě. Jeho argument totiž spočíval v přesvědčení, že existuje fenomén náboženskosti, který je antropologickou konstantou, ale nemusí se nutně (v závislosti na evolučním stádiu daného náboženství) projevovat stejným způsobem.

> „Jsou to *jednostranný koncept náboženství*, a také převládající neschopnost rozlišit mezi jeho místní dočasnou fází a jeho *hlubší podstatou ukotvenou ve spirituální povaze*

[690] Ibid., 40.
[691] Ibid., 10.
[692] Ibid., 75; kurzíva moje.

člověka, které vedly *povrchní pozorovatele* k odmítnutí hluboce náboženských elementů v šintoistickém a buddhistickém uctívání v Japonsku.“[693]

V jeho podání to byla původně protestantská myšlenka kombinovaná s evoluční hypotézou: přechodné fáze náboženství sdílejí stejnou podstatu, a tou je přirozená[694] spiritualita člověka. Ve své podstatě pouze nahradil některé tradiční definienty (spojení rituálu a víry například ponechal) jiným definientem své varianty křesťanství. Jinými slovy, Terry se uchyluje k metodě, kterou u jiných kritizuje. O tom, že jeho úsilí není motivované vybudovat poctivý neutrální vědecký argument, nemůže být sporu. Jeho ideologické pozadí vyplouvá na mnohých místech na povrch naprosto jasně.

„Elementy šintó nemají být zničeny, ale naplněny *ve vyšší a univerzálnější pravdu Kristova království*“.[695]

Nebo jinde:

„Pokud mohl Pavel, který pobýval v Aténách a viděl město plné model, říci oprávněně ‚Vidím Atéňané, že ve všech věcech jste velmi náboženští‘, můžeme stejně oprávněně říci, v pohledu na 195,000 chrámů a nesčetné množství božstev kultu šintó, že jsou Japonci mimořádně náboženští.“[696]

S notnou dávkou ironie lze poznamenat, že vědecky neutrálnější deduktivní argument už ani přednést nemohl.

Terry patří mezi autory, kteří se vědecké práci vzdalují ještě více než ti autoři, kteří aplikují definici náboženství podle křesťanského mustru. Sice pro své čtenáře zachraňuje šintó jako náboženství, ale činí tak v explicitně teologickém modelu, který se od modelu 16. – 18. století liší tím, že je kombinovaný s evoluční hypotézou a není teoreticky ukotvený ve spekulaci o babylonském původu. Šintó již není korumpovanou a pokřivenou variantou křesťanství, pouze jeho variantou nedokonalou a neporovnatelně primitivnější. Na jednu

[693] Ibid., 76; kurzíva moje.
[694] Lze spekulovat, že Terry zastával původní protestantskou myšlenku, tj. že byla člověku daná bohem.
[695] Ibid., 82; kurzíva moje.
[696] Ibid., 76.

stranu kritizuje relativně jasná kritéria pro identifikaci fenoménu jako náboženství, ale na druhou stranu se k nim z části vrací a i jeho „rozšíření definice“ se ukazuje jako pouhé rozmlžení toho samého. Postavit univerzalitu náboženství na předpokladu, že lidé sdílí *de facto* tu samou spirituální podstatu, je problematické hned na několika rovinách.

Zaprvé, tato předpokládaná antropologická konstanta nebyla nikdy podrobena výzkumu, který by ji prokázal univerzálně. Její přítomnost byla dokazována logicky chybným dedukčním kruhem, jehož základ stál na dokazování předpokládaného, aniž by bylo jasně artikulované, čím ono předpokládané je. Možnost falsifikace je tímto postupem značně omezena až znemožněna. Pokud vyslovím spekulaci, že Japonci spiritualitu nemají, jak bude vypadat metoda, která moje tvrzení vyvrátí? Na základě jakých kritérií lze rozdělit emoční fond na spirituální a nespirituální? Nebo ještě jinak, na základě jaké vědecky neutrální teorie bude prováděn důkaz, který bude předpokládat tuto klasifikaci? Spiritualita je – a v tom spočívá druhý problém - na teoretické úrovni propojitelná s náboženskostí pouze v rámci jednoho systému, a tím je teologie. I kdyby byla prokázána její univerzalita, neexistuje vědecky neutrálně položená teorie, která by dokazovala (logicky nebo empiricky), co z ní dělá náboženskou zkušenost, respektive jaký má vztah ke konceptu náboženství. S tím souvisí třetí problém. Formální logika říká jasně, že explanans a explanandum nesmí být podrobené stejné výtce[697]. Má definiens (náboženství) jasnou teorii, která by dokázala zahrnout podstatnou část fenoménů jako náboženské identifikovaných? Má spiritualita takovou teorii? Odpověď je v obou případech kategorické „ne“! Logický závěr je tedy takový, že koncept náboženství, respektive jeho přítomnost nebo nepřítomnost – geografická a/nebo historická - nemůže být dokazována skrze stejně vágní koncept spirituality!

F. 2. 2. D – Rezignace na diskusi: na teologii „neutrální“ věda

Již relativně pevné teoretické ukotvení proudu, který bude ve 21. století nazývaný neotradicionalistický, je možné spatřovat právě v prvním desetiletí 20. století. Ani ne tak z toho důvodu, že by základní teze byly formovány až v této době, ale proto, že se z diskurzů vytrácí jejich zpochybňování. Jinými slovy, jejich platnost nebyla prokázána, ale statisticky

[697] Rosenbergova podmínka.

významně poklesl počet badatelů, kteří by je zpochybňovali. Tuto fázi charakterizuje *postupná, ale zjevná rezignace na jasná kritéria pro zařazení šintó do skupiny náboženství světa* (jedinou výjimkou je Aston). Disputace, kterých jsme byli svědky mezi skeptiky a teologickými ideology, postavené na vhodnosti nebo nevhodnosti křesťanského referenčního rámce jako determinantu, se z odborné literatury vytrácejí. Pouze závěry skeptiků se v některých publikacích sporadicky objevují (a to až do současnosti).[698] Vývoj těchto témat ve 20. a 21. století však teprve čeká na zevrubné prozkoumání.

Cobbold

Jedním z autorů, kteří představují pomyslné stádium mezi skeptiky a teology je Cobbold, klerik Svatého řádu a vikář kostela Sv. Bartoloměje v Ipswichi. V roce 1905 vydal knihu nazvanou *Religions in Japan: Shintoism –Buddhism – Christianity*, ve které se již setkáváme se standardním popisem šintó, s jakým se budeme setkávat po téměř celé 20. století. Tyto neutrální popisy jsou však stále kombinované s explicitní a v řadě ohledů i tematicky anachronickou křesťanskou teologií. Závěry skeptiků ještě v malé míře sdílí, ale pro konceptualizaci šintó jako náboženství to nemá žádné významné dopady.

Šintó je pro Cobbolda „staré původní náboženství“ Japonska, které označuje „víru“, jež v zemi existovala dlouho před tím, než začala být tímto termínem označovaná.[699] V definici je stále „kombinací uctívání předků a uctívání přírody“, ačkoliv první jmenované Cobbold zdůrazňuje jako „esenciální princip šintoismu“[700]. Uctívání předků je také pro něj definientem, díky kterému není o šintó „přísně vzato“ *vhodné hovořit jako o náboženství*.

> „Přísně vzato, není ani tak náboženstvím jako patriotismem povzneseným na úroveň víry. Je uctíváním hrdinů a dobrodinců všech věků, legendárních nebo historických, starých nebo novějších; k jejichž duším se obracejí pro ochranu.“[701]

[698]Např. „Shinto *není ve skutečnosti náboženství*. Je lepší jej kvalifikovat jako soubor přístupů a hodnot týkajících se života a společnosti, který všichni Japonci sdílejí.“ (Adams, Simon, *The Story of World Religions*, New York: The Rosen Publishing Group 2012, 38; kurzíva moje).
[699] Cobbold, George, *Religions in Japan: Shintoism –Buddhism – Christianity*, London: Society For Promoting Christian Knowledge 1905, 19-20.
[700] Ibid.
[701] Ibid., 20.

Podle jakých kritérií došel interpretací stejného fenoménu k odlišnému závěru než všichni jeho předchůdci, doposud zcela jasné není. Komentář k druhé části, tj. uctívání přírody, však již staví jeho kritéria do jasnějšího světla. Uctívání „personifikovaných sil přírody", se projevuje, podle Cobbolda, v „*nejzavrženíhodnější pověrečnosti* (…) a *ohavném symbolismu*, kterým oplývalo *náboženství starověkého Egypta*".[702] Lze se tudíž domnívat, že šintó není pro Cobbolda náboženství v „pravém" slova smyslu, protože vykazuje charakterové rysy pohanství. Jinými slovy, šintó není jediným správným náboženstvím (tj. křesťanstvím), ergo nesplňuje kritéria pro to, aby tak bylo nazýváno. Tak či onak je ale zřejmé, že je i zde aplikovaný křesťanský mustr a na jeho bázi vystavěná - třeba implicitní a vágní - definice.

Na základě křesťanského mustru připisuje šintó následující součásti doktríny, respektive jejich negaci. „Nekáže žádné zákony morálky či konání, považujíc svědomí a srdce za dostatečného rádce." V několika bodech se Cobbold dokonce anachronicky vrací k definientům charakterizující šintó od 16. do první poloviny 19. století. Prvním z nich je vědomí křesťanského boha a svaté trojice.

> „Tato sekta [džikkó] – tak jako samozřejmě [!] šintoisté všeobecně – rozeznává jedno věčné absolutní božstvo, bytost nekonečně laskavou; a nalezneme zde také – tak jako v ostatních pohanských náboženstvích – vágní referenci ke svaté trojici zapojené do díla stvoření.**"**[703]

Na jiných místech se pokouší připsat šintó další součásti křesťanské doktríny, a to téměř identickým způsobem, jako to dělali Kaempfer nebo Thunberg v 18. a 19. století. Již z formy, jakou tuto informaci Cobbold podává, je však problematická aplikace jeho teologického pozadí zřejmá.

> „Ve vágním a nejasném slova smyslu se zdá, že *šintoismus zná posmrtný stav blaženosti a utrpení*, pro které je současný život zkušebním obdobím. V praxi se ale šintoismus zabývá pouze tímto světem."[704]

[702] Ibid., 20; kurzíva moje.
[703] Ibid., 23; kurzíva moje.
[704] Ibid., 20-21; kurzíva moje.

Nebo jinde:

> „Zdá se, že osobní čistota, za kterou jsou Japonci jako národ chváleni, má původ v představě tělesné očisty symbolizující očistu duše [!].“[705]

Jeho teologické teoretické ukotvení je zřejmé. Zůstává ale faktem, že ostatní popisy šintó, tj. detaily např. Mytologie, jsou již v principu ve formě, která bude procházet pouze menšími variacemi.

Rittner

Dalším výrazným autorem tohoto stádia je Rittner. U Rittnera nelze předpokládat, že by výrazně agitoval ve prospěch teologické ideologie. Naopak se stavěl proti křesťanským misionářům a jejich práci v Asii kladoucí si za cíl přinést vrcholné stádium náboženství a přimět asijské národy k jeho přijetí. Jejich aktivity dokonce označuje jako „největší zlo, které civilizace vytvořila v zemích Východu.“ Tvrdí také, že misionářské vměšování „vedlo v téměř všech případech k nepokojům a masakrům.“[706] „Je absolutně nechutné,“ pokračuje jinde,

> „vrátit se domů a slyšet, jak tihle pořádají setkání, vystavují na odiv těžkosti, kterými prošli a vypočítávají dobré skutky, které vykonali a počet lidí, které konvertovali. Je *nechutné* sledovat, jakými způsoby, a vychytralým řečněním *klamou své posluchače*, pro toho, *kdo byl svědkem jejich metod v oněch zemích a viděl, jak moc si je domorodé obyvatelstvo hnusí*.“[707]

Ve svých předpokladech a závěrech se ale teologie zbavit nedokáže. V jeho výtkách směřovaných na misionáře je to zřejmé. Když se, například, snaží ukázat, proč nechtějí Japonci přijmout křesťanství, staví buddhismus a katolictví do stejné kategorie a předpokládá, že aktivity pozorovaného u prvního jmenovaného jsou svojí podstatou stejné jako aktivity vykonávané katolíky. Obé je uctívání (worship).

[705] Ibid., 20.
[706] Rittner, George, *Impressions of Japan,* New York: James Pott & Co. 1904, 161-162.
[707] Ibid., 162; kurzíva moje.

> „Misionáři přicházejí do Číny nebo Japonska a snaží se těmto lidem vštípit náboženství, kterému nerozumí.“[708]

Nelze dostatečně zdůraznit, že „náboženství, kterému nerozumí“ se netýká náboženství jako konceptu, kterému opravdu Japonci nerozuměli a kterému museli přiřadit slovo, které nemělo stejný sémantický obsah, nemluvě o sémantickém kontextu (tj. koncept srozumitelný pouze v rámci kulturní variace celého souboru konceptů, do kterého patřil). Týká se lidí majících svou variantu náboženství, kteří nerozumějí evropské variantě uctívání, tj. křesťanství.

> „Jsou zaskočení [misionáři] tím, že se lidé bouří, a že *odmítají uvěřit a vzdát se svého vlastního posvátného uctívání* [!] *Buddhy* (…) Jak jenom mohli tito lidé rozumět rozdílu mezi uctíváním vyřezané sochy Buddhy a svých dalších bohů a polobohů a ztvárnění Krista a Panny Marie, když je [křesťany] viděli, jak se jim klaní a křižují se?“[709]

Japonci měli náboženství, což byl ostatně v této době již téměř nezpochybňovaný fakt. Ostatně „každý národ má víru nebo náboženství“[710]. Co na tom, že „Japonci zůstali zírat v němém úžasu, když byli dotázání na to, jestli jsou šintoisté nebo buddhisté“, a že

> „Jediné, co ví, je, že byl po narození přinesen do svatyně šintó a že po smrti bude pohřben buddhistickým knězem. Krom toho jej zajímá velmi málo, ke kterému náboženství náleží, *nebo dokonce, zdali k nějakému vůbec náleží*.“[711]

Univerzalistické soudy autorů z posledních dekád 19. století Rittner zmírňoval. Podle něj jsou lidí, „kteří dnes nemají víru vůbec, kromě víry agnostika“ pouhé tisíce.[712]

Co se týká konceptualizace šintó, je jeho definice standardní, tj. kombinace vědecké spekulace o původu náboženství s intuitivním aplikováním křesťanského mustru. Podle Rittnera jde o „nejstarší formu náboženští“, která je „kombinací uctívání předků a přírody“. Šintó nemá „psaná dogmata a morální kód a lidé se původně klaněli bohům ze stejného

[708] Ibid.
[709] Ibid., 168-169; kurzíva moje.
[710] Ibid., 170.
[711] Ibid., 174; kurzíva moje.
[712] Ibid.

důvodu, z jakého uctívají císaře, pouze protože byli naučeni, že se od nich poslušnost vyžaduje“.[713] Zároveň, snaží se Rittner zdůraznit, nejde o idolatrii, protože zrcadlo umístěné ve svatyni je „symbolem čistoty a žádný druh modly se v posvátných svatyních nevyskytuje.“[714]

V otázce projektované křesťanské doktríny připisuje Rittner šintó znalost hříchu. Jinak si nedokáže interpretovat očistný rituál. „Pokud člověk spáchal něco zlého, jeho *hřích mu může být odpuštěn* [!] pouze, pokud jej vykoná.“[715] Na jiných místech mluví o znalosti posmrtného života, ale v tomto bodě je značně vágní, takže není jeho stanovisko jisté. Na jednom místě tvrdí, že „šintoisté nevěří ve svět nebo existenci po smrti“[716], aby pak následně tento výrok zjemnil tvrzením, že „evidentně cítí, že se po smrti musí s duší něco stát“, a že „do určité míry věřili v kontinuální existenci zesnulých.“[717]

Největší rozpor, je u Rittnera v tom, že na jednu stranu vyjadřuje udivení nad tím, že lidé vědomě nenáležejí k žádnému náboženskému systému, ale stejně aplikuje model individuální náboženské tradice, celou kapitolu věnuje tomuto předpokládanému náboženství a hovoří o šintoistech a šintoismu.

F. 2. 2. E - Aston: Consummatum est

Stejným způsobem bychom mohli pokračovat v popisu replikací a variant dalších autorů ve 20. století. Cíl argumentu, tj. prokázat propojení teologických závěrů a základů moderní vědy v konceptualizaci šintó, byl ale naplněn. Posledním autorem, kterému se budeme věnovat, je Aston. Ten je totiž, společně s Chamberlainem, považovaný za základní stavební kámen bádání o šintó a byl jedním z nejcitovanějších autorů první poloviny 20. století; v řadě případů je citovaný stále.[718]

[713] Ibid., 178-179.
[714] Ibid., 179.
[715] Ibid., 178-179.
[716] Ibid., 181.
[717] Ibid., 178-179, 181.
[718] Např. Mason, Joseph, *The Spirit of Shinto Mythology*, Fuzambo 1939; Sharma, Arvind (Eds.), *Religon and Women*, New York: University of New York Press 1994; Frédéric Louis, *Japan* Encyclopedia, New York: Library of Congress 2002; Champion, Selwyn & Short, Dorothy (Eds.), *The World's Great Religions*: *An Anthology of Sacred Texts*, New York: Dover Publications 2003; Spence, Lewis, *A Dictionary of Non-Classical Mythology*, New York: Cosimo 2005; Clodd, Edward, *Animism – The Seed of Religion*, Altenmuenster: Jazzybee Verlag 2012 atd.

Aston je, krom autority, kterou zastával mezi japanology i religionisty, unikátní ještě v jedné věci. Jako jediný totiž předložil explicitně myšlenky a autory, na kterých vystavěl své teoretické uchopení šintó; konkrétně teorii původu, a především definici náboženství. To, že předkládá explicitní definici, nám poskytuje jedinečnou příležitost podrobit jeho předpoklady a závěry kritickému hodnocení. U Astona je to vhodné udělat především proto, že stojí v základech již dokončeného sekularizovaného modelu šintó (tj. nenacházíme ani v jeho práci ani v jeho ideologickém pozadí téměř žádnou explicitní křesťanskou teologii), a také proto, že představuje takovou autoritu pro následné bádání o šintó.

Tvrdí, že v otázkách náboženství se nechal inspirovat intelektuály jako Réville, Pfleiderer nebo D'Alviella; v otázce antropologických pak Tylorem a Frazerem. Říká, že k subjektu přistupuje „z pozitivního, ne negativního nebo agnostického hlediska. Náboženství považuji za normální funkci, ne nemoc lidstva."[719]

Nelze však dostatečně zdůraznit, že Aston neposkytuje vlastní ani převzatou *teorii*[720] náboženství, která by byla schopna objasnit, jak a čím je náboženství *sui generis* fenoménem.[721] Namísto toho přejímá sekularizovaný teologický předpoklad – jak ukázal De Roover téměř kulturní intuici – o univerzalitě tohoto fenoménu. Náboženství je, podle Astona, člověku vrozené tj. je součástí jeho podstaty.[722] Ani on, ani autoři, ze kterých čerpal, nedokázali, empiricky nebo logicky, toto tvrzení prokázat. Pfleiderer, jeden z jeho zdrojů dokonce o Japoncích tvrdil, že náboženští nejsou! Debaty skeptiků s obhájci šintó jako náboženství ale Aston ignoruje.

Teorie původu náboženství

Kde se teorii věnuje, je původ a evoluce náboženství. V prvním jmenovaném reaguje na předchozí diskurzy obecně, na debaty týkající se původu šintó konkrétně. Kritizuje Spencerovu teorii o uctívání duchů předků a tvrdí, že „nemá podporu v důkazech

[719] Aston, William, George, *Shinto: The Way of the Gods*, London: Longsman, Green and Co. 1905, 5.
[720] V Popperovském smyslu slova.
[721] Nepočítáme-li teorie o původu náboženství.
[722] Ibid., 5.

z Japonska“.[723] Tuto kritiku rozšiřuje i na autory, kteří to stejné připisují šintó. Dle jeho názoru nestálo za vznikem náboženství zbožštění předků, ale personifikace přírodních jevů.

> „Stejný pohled zastávají někteří evropští badatelé, především zesnulý Lafcadio Hearn, jehož zajímavou a cennou práci *Japan, An Interpretation* [kurzíva moje] hyzdí tento mylný úsudek. Je pravdou, že je v moderní japonské náboženské praxi rozsáhlý element uctívání předků, ale i menší průzkum ukazuje, že všechna velká božstva ve starém šintó byla nikoli lidmi, ale přírodními bohy.“[724]

Ve stejném duchu, tj. s přihlédnutím k „důkazům“ z Japonska, kritizuje také Humeovské pojetí. Emocionální základ náboženství je, tvrdí, „vděk, láska a naděje, spíše než strach“.[725]

> „Šintó je esenciálně náboženství vděčnosti a lásky. Velcí bohové jako Bohyně nebo Božstvo jídla jsou dobročinné bytosti. Lidé se k nim obracejí jako k rodičům nebo drahým božským předkům a jejich festivaly mají radostný charakter.“[726]

K teoriím původu jen několik poznámek. Jde o spekulace, které nelze falzifikovat, natož potvrdit. Tomu také odpovídá historie jejich vývoje. Především v druhé polovině 19. a v první polovině 20. století tyto spekulace dosáhly kulminace. Ve druhé polovině 20. století pak religionisté, antropologové i historici na toto téma téměř rezignovali jako na „zjevně zbytečné“ [727].

V otázce evoluční teorie je Aston tendenční, a to včetně západocentrické, krypto-teologické představy o nadřazenosti křesťanství. Dle Astonových předpokladů dokonce šintó nemá šanci na svém vývojovém stádiu přežít.

> „Staré šintó, které se pokouší [Japonci] obnovit, se nemůže v žádném případě udržet jako národní víra lidí, kteří znají *daleko vyšší formy náboženství* a morálních idejí Indie a Číny, *nemluvě o civilizované Evropě* [!]. Bez morálního kódu, dobře fungující církevní organizace, s jen malou pomocí uměleckých maleb, soch a architektury a s posvátnými

[723] Ibid., 14.
[724] Aston, *Shinto:The Ancient Religion of Japan*, London: Constable & Co 1921, 8-9.
[725] Aston, *Way of the Gods*, 5.
[726] Ibid., 6.
[727] Smart, Ninian (Eds.), „Religion, The Study of“, *Encycloaedia Britannica* [online], 2014 [citováno 2014-7-3], URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497151/study-of-religion>.

> texty sotva srovnatelnými s těmi svých cizích rivalů, *je šintó odsouzené k zániku*. Ať bude náboženská budoucnost Japonska jakákoliv, šintó v ní bude mít jistě jen malé místo. Takové dětské jídlo je zcela neadekvátní jako spirituální potrava pro národ, který nedávno dosáhl plného a statného mužství.“[728]

Z této citace lze indukovat na několika úrovních abstrakce následující. Potvrzuje představu, že, v Astonově podání, je náboženství: a) kategorie *sui generis,* b) antropologickou konstantou, c) zastřešující kategorií, do které spadá šintó i křesťanství. Z citace také vyplývá, že šintó je vývojové stádium téhož fenoménu, jehož vyspělost je určena úrovní sdílení kulturně (tj. kryptoteologicky) stanovených kritérií. Šintó se buďto tomuto kritériu přizpůsobí, nebo bude logicky nutně nahrazeno vývojově vyššími stádii. Šintó není *pokřivenou variantou* křesťanství, ale její *nedokonalou variantou*.

Co konkrétně je pro Astona kritérii pro vyšší příčky pomyslného evolučního žebříčku, je zřejmé pouze z kontextu celé práce a jednotlivých pasáží, které nejsou s evolučním tématem Astonem přímo argumentačně spojené. V principu není rozdílu mezi tím, co tvrdí implicitně Aston a co tvrdili někteří osvícenští myslitelé, které jsme si představili dříve. Připomeňme si, co tvrdil Bernard Fontenelle. „Primitivní“ člověk nemá kapacitu chápat přírodu a její zákonitosti, protože nemá rozvinuté abstraktní myšlení. K němu člověka dovádí vědomí božského plánu, jinými slovy rozvinutá doktrína. Když Aston v negaci definuje šintó, tvrdí (jako jeho předchůdci), že postrádá doktrínu: posmrtného života a morálky. Tvrdí také, že staří Japonci (tj. šintoisté) „neměli příliš vysokou schopnost představivosti“[729], aby dokázali dospět k vyvinuté ideji boha. Jinde v knize je určitější a je také jasněji vidět, o jakou představu boha se jedná. V podstatě kritizuje Japonce, že nechápali boha, tak jak je chápaný v abrahámovské tradici. „Staří šintoisté nepochopili obecnější a filosofické pojetí imanence božství ve všech věcech“[730], tvrdí doslova.

Krom kombinace teologických a raně evolucionistických předpokladů tedy teorie náboženství chybí. Teologické předpoklady se ze své podstaty falzifikovat nedají (ale tím pádem ani potvrdit). Dají se ale testovat závěry, na kterých tyto předpoklady stojí, a

[728] Aston, *The Ancient Religion*, 80-81; kurzíva moje.
[729] Ibid., 13.
[730] Ibid., 19.

především ty, které mají univerzalistický charakter. Antropologické evolucionistické hypotézy autorů, na kterých Aston staví, již byly podrobeny kritice, před kterou neobstály.[731]

Astonova definice náboženství

Pokud sestoupíme od teorie o pomyslný stupeň níže ve vědecké práci, dostaneme se na úroveň definice. Již jsme předeslali, že definici náboženství Aston poskytuje. Podařilo se mu alespoň na této úrovni prokázat, že šintó patří mezi náboženství světa? Odpověď je jednoznačné „ne". Připomínám, že *Aston píše v době, kdy byly stále živé debaty o tom, zda šintó náboženstvím je nebo není* a to především na úrovni definice, tj. kritika postmoderního dekonstruktivizmu zde neplatí!

Mezi stěžejní definienty („elementy") náboženství řadí tři a ty jsou „neoddělitelné". Ostatně, jak jsme byli zvyklí u prakticky všech autorů počínaje misionáři. Náboženství je pro Astona:

> „obecný pojem, který *zahrnuje všechny naše vztahy k božskému*, je klubko skládající se ze tří vláken - *emocí, myšlenek a konání*. Emoce obsahují vděk, naději a strach. Myšlenky poskytují koncepce a víru. Náboženské konání se sestává z činností, které jsou příjemné vyšším silám a z vyhýbání se činům, které jsou jimi považované za urážlivé. To zahrnuje uctívání, čistotu a morálku."[732]

Jeho definice je problematická hned na několika úrovních. Pojďme ji podrobit kritice sestupně v úrovni abstrakce, tj. od úrovně teorie k deskripci.

Zaprvé, vytváření definic v absenci teorie jako hlavního metodologického postup je absolutně nepřijatelné. Definice může mít značný osvětlovací potenciál; sama o sobě ale nestačí. Definování gravitace jako „univerzálního přírodního fenoménu, díky kterému se všechny hmotné objekty přitahují"[733], říká velmi málo o podstatě fenoménu a o kritériích, podle kterých bychom mohli stanovit, jaké další síly jsou nebo nejsou gravitace. K tomu,

[731] Viz. Bloch, Marcel, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
[732] Aston, *Way of Gods,* 5; kurzíva moje.
[733] „Gravity", *Encycloaedia Britannica* [online], 2014 [citováno 2014-7-3], URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/242523/gravity >.

abychom oddělili, například, elektromagnetismus od gravitace, musíme mít alespoň částečnou teorii toho, co je jedno i druhé. V absenci teorie je také na osobní preferenci, jaké všechny fenomény pod definici zahrnout. Válka, například, může být definována jako podkategorie diplomacie.[734] Kombinace obou vede k následujícím problémům: a) plasticita definice prakticky znemožňuje falzifikaci výskytu zkoumaného fenoménu; b) zahrnuje-li definice do jedné množiny příliš mnoho fenoménů, musí být dostatečně široká, což vede k její vágnosti a analytické neužitečnosti.

V otázce náboženství je tento problém obzvláště palčivý. Do té doby, dokud byla užívána explicitní teologie, bylo možné o náboženství hovořit jako o *sui generis* fenoménu. Teologie byla schopna odpovědět na otázky ohledně náboženství v principu stejným způsobem, jako fyzika mluví o červích dírách, tj. 1) o jakém konkrétním fenoménu se hovoří; 2) co odlišuje náboženství od jiných fenoménů; 3) jaké vlastnosti náboženství má; 4) jak náboženství vzniklo; 5) co by to znamenalo pro konkrétní sociální rámec, pokud by se ukázalo, že náboženství nemá atd. Diskuze o náboženství ve druhé polovině 19. a začátku 20. století připomínaly (a stále připomínají) stav, kdy se diskutuje fenomén, produkovaný teorií, která byla zapomenuta nebo opuštěna. I moderní religionisté, antropologové či sociologové s tímto problémem zápolí. Tam, kde se kombinuje absence teorie s nevyargumentovanou potřebou zahrnout (nebo uchovat) pod kategorii „náboženství“ příliš mnoho fenoménů, dochází nevyhnutelně k vytváření nových a modifikování starých definic. Pracovních definic náboženství je v současné době několik desítek a panuje větší či menší shoda, že všeobsahující definice je prakticky nemožné formulovat.[735] Namísto toho jsme svědky[736] toho, jak se badatelé ještě více vzdalují teoretickému ukotvení. Absolutní většina rezignuje dokonce i na definici a klesá ještě hlouběji až na úroveň typologie či dokonce deskripce.

Zadruhé, pojďme se nyní z teoretické problematičnosti definice jako vědecké metody posunout o úroveň abstrakce níž a pojďme analyzovat konkrétně Astonovu variaci. Již jsme si ukázali, že Aston neumí předložit teorii náboženství, která by poskytla odpověď na výše zmíněných pět bodů; šintó uchopuje na úrovni definice. I jeho definice ale vykazuje zásadní problémy: a) stojí na vědecky chybném sledu dedukcí postavených na teologických

[734] Clausewitz, Carl von, *On War*, New Jersey: Princeton University Press 1976.
[735] Inspirováno: Bálagangádhara, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar 2013, 247-248.
[736] Minimálně v otázce šintó.

předpokladech; b) v jejím pozadí je tak specifické vnímání boha, že absolutně vylučuje zahrnutí asijské tradice; c) vykazuje logické rozpory s dalším textem.

V pozadí jeho definice stojí teologicky ukotvená neartikulovaná potřeba uchovat náboženství jako antropologickou konstantu. Tomu také uzpůsobil svou variaci.
Vytvořil ji tak, aby primárně zahrnula křesťanství, ale zároveň měla potenci postihnout fenomény, o kterých se domníval, že v Japonsku existují. Jinými slovy užil, jako jeho předchůdci, křesťanský mustr, pouze s tím rozdílem, že vágněji. Fenomény, které se snaží definicí postihnout, byly ale identifikované, interpretované a zasazené do kontextu skrze explicitní teorii křesťanské teologie. Nyní takto získaná data užívá k formulování definice. Tvrdím, že přílišná projekce křesťanství mu zabránila podchytit vědecky neutrálně základní a univerzální charakteristiky náboženství.

Pokud na okamžik pracovně přistoupíme na Astonovu hru a zůstaneme na úrovni západní kulturní intuice, co je náboženství? Emoce jako vděk, strach a naděje lze pociťovat i v nenáboženském kontextu. To stejné platí také pro koncepce i chování, které je někomu příjemné či nepříjemné. Klíčovým elementem je „božské“ definované také jako „vyšší síly“.[737] Pokud bychom analyzovali, jaký konkrétní obsah má Astonovo poněkud vágní „božské“, zjistíme, že se více než inspiroval představou Pfleiderera, který zase rozvíjí Kantovu ideu. V pozadí Astonovy představy božského není nic jiného než idea křesťanského boha, na kterou je aplikovaná evolucionistická hypotéza a teologický předpoklad o její přirozené podstatě.

> „[Kant] označil dva zdroje“ - říká Pfleiderer - „ze kterých pramení víra v Boha – jmenovitě vnější svět, do té míry, že naší mysli ukazuje racionální řád existující bytostí, vše objímající pravdu; a vnitřní svět do té míry, že racionální řád bytosti, která by měla být, se v nás otiskuje jako vše určující konec a ideál dobra.“[738]

Pfleiderer v Kantově představě viděl „a priori základ původu víry v boha“, který je možné nalézt přímo v přirozenosti člověka.[739] Zároveň si byl ale velmi dobře vědom problematičnosti univerzálnosti ideje boha monoteistického. Tento rozpor imunizoval

[737] Otázku víry zatím ponechme stranou, protože se jí budeme věnovat podrobně, ale ponechme si v hlavě důležitost toho, že výše zmíněné musí být pospolu v jednom setu.
[738] Pfleiderer, Otto, *Philosophy and Developement of Religion*, vol. I, Edingurgh: Blackwood & Sons 1894, 102.
[739] Ibid., 103.

spekulací, že primitivní lidé sice víru v boha od počátku neměli, ale vyvinula se evolucí z prehistorické víry v duchy společně s vývojem civilizace.

> „Je *samozřejmě evidentní* [!], že tento princip (…) nebyl přítomný přímo od počátků lidského vědomí; protože k tomu, aby mohly být ideje myšleny, musel být rozvinutý rozum, což mohlo být v počátcích lidstva tak málo, jako je tomu u dětí. To, nicméně, nevylučuje fakt, že *od počátku nebyl přítomný nevědomý racionální impulz, který spočíval v základech formování víry v boha*."[740]

Jinými slovy, víra v monoteistického boha je všem lidem společným základem náboženství, ale může na sebe nabírat různé podoby v rámci evolučních stádií. Znovu tedy platí, že před logickým nebo empirickým důkazem stál teologický postulát.

Zastavme se ale i u druhé části, tj. racionální podstaty víry v boha, nebo jeho primitivnějších evolučních stádií, tj. personifikované přírody, respektive zbožštěných předků. Dosud nebyla zodpovězena zásadní otázka: *co dělá z tohoto fenoménu náboženství*? Dokud platil ideový rámec křesťanské teologie, bylo to samozřejmé: náboženství bylo – minimálně v nejužší definici - vírou v boha[741]. Potom, co se teologie sekularizovala do naturalismu a spojila se s evoluční teorií, ale nebyla vypracovaná naturalistická teorie náboženství, která by teologickou nahradila, tj. uměla odpovědět na všech pět výše zmíněných bodů. Na počátku 19. století stále čeká tato otázka na zodpovězení. Zeptejme se tedy znovu. Co dělá z racionálního vysvětlení *náboženské vysvětlení*?

Bálagangádhara shrnuje charakteristické rysy náboženského vysvětlení do pěti bodů. Tyto body Aston bezezbytku naplňuje.

> a) Náboženské vysvětlení postuluje neviditelné síly;
> b) Náboženské vysvětlení uznává závislost lidských bytostí na těchto silách;
> c) Tyto neviditelné síly jsou konstruovány jako (neznámé) příčiny;
> d) Všechny tyto příčiny jsou chápány jako druhově stejné;
> e) Konečně, tyto příčiny jsou modelovány podle lidských bytostí.[742]

[740] Ibid.; kurzíva moje.
[741] Viz díla misionářů z Ameriky i Asie.
[742] Bálagangádhara, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar 2013, 166.

První čtyři body jsou sice důležité pro náboženské vysvětlení, ale mohou být stěží považované za náboženské *a priori*, ledaže by jimi zároveň byly Newtonovy či Einsteinovy teorie. I ony postulují neviditelné síly, na kterých je člověk závislý, které lze považovat za příčiny přírodních fenoménů, a které jsou stejného druhu (tj. fyzikální síly). Bálagangádhara to vystihuje jasně:

> „Mnoho filosofických teorií – od metafyzických po ontologické – mají tyto čtyři vlastnosti také. Tudíž, tyto čtyři vlastnosti, jednotlivě nebo spolu, nám nepomáhají k tomu, abychom mohli říct, že raný člověk měl ‚náboženská' a ne ‚vědecká', ‚proto vědecká' nebo ‚filozofická' vysvětlení."

Pokud hledáme kritérium pro náboženskost, musíme ji tedy logicky hledat v pátém bodu.[743] Z výše zmíněného také vyplývá, že například struny nebo Higgsův boson nejsou náboženským vysvětlením, protože nemají antropomorfní charakter. Vyplývá z toho také to, že bůh/bohové náboženským druhem vysvětlení jsou.

Zbývá poslední otázka. Jsou šintó božstva takovými bytostmi, ke kterým je přistupováno jako k bytostem, které stvořily svět s intencí, řídí jej a je skrze jejich motivace možné vysvětlit podstatu vesmíru a člověka, jako je tomu u semitských tradic? Japonské legendy *Kodžiki*, *Nihon šoki*, *Kogošúi* atd. sice o stvoření světa hovoří, ale nikde není operováno s intencí bytostí nebo sil a jejich aktivity nemají vysvětlovací potenciál.[744] (Nehledě na to, že tyto texty byly důležité - a to ze zcela jiných důvodů[745] - pro poměrně malý počet obyvatel). Japonci často ani nevědí, jak se kami v jejich svatyni jmenuje, natož aby pro ně bylo výraznou proměnnou v racionalizaci světa kolem nich a přirozenosti člověka či morálky.

---

[743] Ibid., 166.

[744] Ueda Akinari (1734-1809), kterého lze považovat za vrchol intelektuálního diskurzu o podstatě a intencích kami, uzavírá svou analýzu tak, že je pro člověka nemožné v kami vidět zdroj racionálního řádu přírody a člověka. Naopak zasazuje kami do stejné historické reality. Doslova říká: „Číňané chápali, že člověk nemůže posuzovat přirozenost kami. To je přesně ten důvod, proč nemáme disputace na téma dobré nebo zlé podstaty kami, tak jak to děláme u člověka. Kami mají ráda toho, kdo jim dobře slouží. Když je k nim někdo neuctivý, potrestají ho. Lišky a jezevci se zdají být v tomto ohledu stejní." (Fessler, Susanna, „The Nature of Kami: Ueda Akinari and Tandai Shoshin Roku", *Monumenta Nipponica*, 51/1: 1-15 1996).

[745] Absolutní priorita byla na legitimizaci jednotlivých rituálních a rodových tradic spojených s konkrétní náplní rituálu podle původního vzoru. Rituál nejenom prováděla skupina, která k tomu byla legitimizována, ale také tím jediným správným způsobem, tj. napodobováním aktivity kami.

Jinými slovy, Aston buďto hovoří o konkrétním náboženství s referenčním bodem ve své kulturní zkušenosti - tj. křesťanství – nebo nebere v potaz náboženství Asie. Problém je, že nedělá ani jedno - předkládá čtenáři definici náboženství, kterou vydává za univerzální, tedy pokrývající i japonské tradice včetně šintó.

Za třetí, sestupme v úrovni abstrakce ještě níž a posuďme, do jaké míry se mu podařilo ve své práci zůstat své definici věrný. V tomto bodě je třeba Astonovi vytknout dvě zásadní pochybení: a) dostává se do logických rozporů; b) v absolutní většině práce na svou pozitivní metodu rezignuje a uchyluje se ke standardní metodě negativních definientů dle vzorce kulturně intuitivních definientů náboženství.

V jeho definici má klíčové místo „božské" v Kantovském pojetí. Ve svém díle ale tvrdí, že uctívání předků není vlastně uctíváním, protože tato náboženská aktivita nezahrnuje – v rozporu s prakticky všemi předchůdci kromě Thomase - božské bytosti ani víru.

> „Slovo uctívání je tedy třeba brát s opatrností. Neměli bychom, například, předpokládat, že uctívání předků je nutně uctíváním božstev. Může pouze ukazovat na citový vztah a úctu k mrtvým, které sdílíme my i ne-křesťanští lidé, a nemusí zahrnovat žádnou pověrečnou víru v nadpřirozené síly předků a hrdinů."[746]

Zde lze jistě namítnou, že Aston v úvodu předeslal, že původ šintó je uctívání přírodních fenoménů a nikoliv předků. Tato námitka by byla na místě, pokud by na jiných místech intuitivně nehovořil o „příkladech postupného vývoje *uctívání předků v šintó*" a o „*modlitbách a obětinách*, které jsou [před tabulkami předků] opakovány každý den. Říká také doslova, že „v moderním Japonsku je uctívání předků poměrně racionální *kult* [!]".[747] V jakém nenáboženském slova smyslu je v Astonově době možné hovořit o aktivitě, která je kultem a sestává se z uctívání, modliteb a obětin?

Neméně důležitý je druhý bod. Bez nadsázky lze říci, že jeho teoretické ukotvení je pro deskripci šintó zcela zbytečné. V jeho konceptualizaci se téměř výhradně dozvídáme o tom, co šintó *nemá* v porovnání s křesťanstvím.

[746] Aston, *The Ancient Religion*, 58.
[747] Ibid., 73-74; kurzíva moje.

> „V porovnání s velkými náboženstvími světa je šintó rozhodně ve svém charakteru zakrnělé. Jeho polyteismus, *potřeba nejvyšší bytosti, relativní absence obrazů a morálního kódu, chabá personifikace a váhavé uchopení koncepce duše, prakticky neexistující uznání posmrtného života, všeobecná absence hluboké, upřímné víry* – to vše dělá ze šintó pravděpodobně nejméně vyvinuté náboženství, o kterých máme adekvátní historický záznam.“[748]

Šintó má mýty, které jsou ale (v porovnání s abrahámovskou tradicí) „pouhou směskou dětinských nesmyslů“, kterým chybí „mýtus o navracejícím se spasiteli“, „mýtus o potopě světa“, „záznam o stvoření lidstva“.[749] Chybí mu „obecnější filosofická idea boha“.[750]Neumí rozlišovat na „posvátné a světské“.[751] „Nikde se přímo v knihách šintó neučí doktrína nesmrtelnosti duše“.[752] Šintó má „kněžstvo“, ale

> „*nejsou celibátníky* a nejsou rozlišitelní od laiků krom momentu, kdy vykonávají svou funkci. Dokonce kostýmy, které při té příležitosti nosí, *nejsou přísně vzato kněžské*. Jde o oblek starého císařského dvora. Všichni kněží šintó jsou jmenováni civilními úřady. Nemají ‚*nápravu duše*‘ a jejich povinnosti se sestávají z *předčítání litanií* a starostí o opravy svatyně.“[753]

Pokud bychom nevěděli, v jakém intelektuálním pozadí pracoval, mohlo by se jeho teoretické ukotvení jevit s výhradami jako neutrální vědecká práce. Z jeho dvou knih jako celku je ale zřejmé, že teoretické ukotvení je pro Astona (snad nechtěně) pouhou formalitou. Místo toho se uchyluje ke stejné metodě, jako všichni (!) jeho předchůdci, tj. *konceptualizace šintó jako varianty křesťanství*, konkrétně varianty, ve které je šintó nedokonalým vývojovým stádiem dokonalého náboženství. Závěr, který lze nazvat všemi jmény (orientalistickým, krypto-teologickým, západocentrickým, imperialistickým, rasistickým atd.), jenom ne na teologii vědecky neutrálním![754]

---

[748] Aston, *The Way of Gods*, předmluva I; kurzíva moje.
[749] Aston, *The Ancient Religion*, 19.
[750] Ibid.
[751] Ibid., 55.
[752] Ibid., 15.
[753] Ibid., 56; kurzíva moje.
[754] To, jestli byl Aston v definici překonán, není předmětem této práce. Jejím cílem bylo ukázat, že šintó bylo zahrnuto do kategorie „náboženství“ jinou než vědecky neutrální metodou.

F. 3 – NÁSTIN PROBLÉMŮ SOUČASNÉHO ZKOUMÁNÍ ŠINTÓ

V průběhu konceptualizace šintó jako náboženství naráželi autoři pozorování, i ti, kteří na jejich práce reflektovali, na anomálie. Tedy lépe řečeno na zjištění, která se zdála být anomáliemi pro aplikovanou teorii či definici. Podrobně jsme se věnovali popisu toho, jak Západ řešil překvapivé zjištění, že vedle sebe v Japonsku v míru existuje několik náboženství najednou. Ukázali jsme si, že tato anomálie nepatřila svým charakterem do skupiny pozitivních empirických dat, nýbrž byla generována teorií – křesťanskou teologií. Vinou orientalistického diskurzu a kulturní intuice Západu se tato anomálie stala předmětem debat, který v té či oné formě existoval a přitahoval pozornost od 18. do začátku 20. století. I dnes je možné vidět jeho pozůstatky jako fosilie v obecných popisech japonského náboženského života. Z této práce je jasné, že nedává smysl se ptát, zdali a jak *kombinují* šintoisté a buddhisté svoji praxi, protože je to otázka, která dává smysl pouze v paradigmatu teorie, které tuto otázku generuje, tj. v paradigmatu, které vnímá náboženské systémy jako individuální tradice s esencí, které se mohou propojovat a vytvářet synkrezi či kombinaci praxí. Tvrdím, že nebýt západního diskurzu, Japonci by nebyli schopni si takovou otázku představit.

Co se týká konceptualizaci šintó jako náboženství, i zde nás celá řada autorů informuje o problémech. O některých příkladech jsme si již říkali, pojďme si je ale v krátkosti zrekapitulovat a doplnit. Golovnin se ve svých dílech (1819, respektive 1824) podivuje nad tím, že Japonci nechápou spojení morálky a konkrétní ortopraktické školy/tradice (jak Japonci křesťanství chápali)[755], a na místo toho kladou značný důraz na rituál.

> „Byli jsme více než ochotní povědět jim o morální doktríně křesťanského náboženství, deseti přikázáních, a dokonce jim předložit nějaké informace o evangeliu; to ale nebylo, co Japonci chtěli. Řekli nám, že tyto principy nebyly výsadou křesťanů, ale že jsou běžné pro všechny lidi s dobrým srdcem, a že byly Japoncům samým dlouho známé. Mimořádně si přáli být obeznámeni s formou našeho uctívání (…) Ptali se nás, proč kněží otevírají a zavírají několikrát dveře, a co obsahují poháry, které vyndávají ven.“[756]

[755] Viz Josephson, *Invention of Religion in Japan* v kombinaci s Grapard, *The Protocol of the Gods* a Elison, George, *Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press.
[756] Golovnin, R.N., *Narative of My Captivity in Japan*, London: Henry Colburn 1924, vol. I, 265.

Nebo jinde:

> „Nemohl jsem si, nicméně, nevšimnout, že kdykoliv se náš rozhovor stočil na náboženská témata, odpovídali Japonci velmi neochotně a často *předstírali* [!]*, že nám nerozumějí*, nebo podávali dost neuspokojivé a nepochopitelné odpovědi.“[757]

Birdová se setkává s tím, že Japonci nejsou schopni zodpovědět otázky týkající se náboženství. Namísto toho ji odkazují na západní badatele, kteří o něm vědí víc než oni. Nebo lépe řečeno, na lidi, kteří vědí, jak na podobné otázky odpovídat, tj. chápou náboženství jako koncept a dokáží jej díky své kulturní intuici rozeznávat.

> „V pozdějších měsících mého pobytu v Japonsku, když jsem se dotazovala vzdělaných Japonců na otázky týkající se jejich historie, *náboženství* nebo starých zvyků, odbývali mě často odpovědí ‚zeptejte se pana Satowa, on vám o tom dokáže povědět‘“.[758]

Tato citace je vynikající ilustrace dvou věcí: a) toho, jak Japonci nechávají cizince o sobě hovořit slovy cizí kulturní zkušenosti; b) vlastní kulturní zkušenost Japonce nenaučila vnímat náboženství jako *sui generis* kategorii. Tento bod je podpořený i mnoha dalšími pozorováními Birdové, která je ovšem v kontextu své doby vnímá jako anomální. Podivuje se například tomu, že Japonci o náboženství vůbec nepíší a nevydávají knihy.

> „Knihkupec, který byl pozoruhodně komunikativní a zdál se velmi inteligentní, mi říkal, že již není takový zájem jako dřív o *tuzemské práce* o historii, geografii a botanice Japonska (…) *Neměl jedinou knihu na jakékoliv téma spojené s náboženstvím*.“[759]

Chamberlain přikládá jako vtipnou historku k dobru to, že Japonci nechápou otázky, které dávají smysl jen v teologickém paradigmatu.

> „Více než v jednom případě jsme byli svědky toho, jak se evropský cestovatel ptal Japonce, jaké má náboženství – jestli buddhismus nebo šintó – a byli jsme pobaveni jeho

[757] Golovnin, R.N., *Recollections of Japan*, London: Henry Colburn, 1819, 48.
[758] Bird, Isabella, *Unbeaten Tracks in Japan*, New York: G.P. Putnam’s Sons 1881, 31.
[759] Ibid., 230; kurzíva moje.

pohledem vyjadřujícím čisté zmatení. *Nemohl za nic na světě pochopit, na co se ho ptají*.“[760]

Z dnešního pohledu se zdá být Chamberlain tím, kdo „nemohl pochopit“, že problémem je jeho teoretické ukotvení v křesťanské teologii. Ta totiž výrazným způsobem zatěžovala jeho pozorování a závěry.

F. 3. 1 – Participace na rituálu a náboženskost?

Cílem této pod kapitoly není podat pokud možno vyčerpávající seznam anomálií, které generovala západní kulturní zkušenost. Chtěl jsem pouze uvést do kontextu daleko zásadnější téma. Ukazuje se totiž, že ani současné zkoumání šintó není vědecky neutrální a trpí stejným (v principu; ne nutně v konkrétních variacích) problémem jako trpělo vždy v době, kterou jsme doposud analyzovali. Některé nové výzkumy naznačují, že i moderní autoři, stejně jako jejich kolegové z 19. a začátku 20. Století, mají chybné předpoklady. Zopakujme si, jak ovlivňuje teorie „pozitivní empirická data“. Teorie fenomény a) filtruje/identifikuje - některé vybírá, jiné ignoruje jako nepodstatná; b) interpretuje a především c) *dává do kontextu*, tj. předpokládá jejich vzájemnou propojenost. Poslední bod nás bude nyní zajímat nejvíce. Ve stavu, kdy současný výzkum šintó zcela rezignuje na explicitní teorii, mu zůstává západní kulturní intuice. Ta předpokládá, že *rituály prováděné ve svatyních musí být spojené s vírou*, vágněji popisovanou jako náboženskost.

Ke konci 20. století se ale objevilo několik empirických i teoretických prací, které tento předpoklad zásadním způsobem zpochybnily. Mezi empirické patří především studie Nelsona a Andersona. Oba dva prokázali, že aktivity tradičně vnímané jako nábožensky motivované nesplňují základní předpoklady, aby mohly být takto označované.

Nelson provedl dotazníkovou metodou na vzorku návštěvníků jedné konkrétní svatyně průzkum, aby zjistil motivace jejich návštěvy. Výsledek byl následující. Zaprvé, vnější projev chování odpovídal formou náboženskému chování, přesně podle tradice svatyně. S dávkou variace před svatyní provedli tlesknutí rukama *kašiwade* 拍手, vhodili minci do

[760] Chamberlain, Basil Hall, *Things Japanese*, London: Kelly & Walsh Ltd. 1902, 404-405; kurzíva moje.

připraveného boxu, provedli u nádrže s vodou *temizuja* 手水舎 očistu rukou, koupili si ochranné amulety *omamori* 御守, koupili si a pověsili tabulky *ema* 絵馬. Zadruhé, naprostá většina (93.28%) ze 112 návštěvníků (52 mužů, 60 žen) nevyjádřila motivaci, kterou bychom tradičně mohli alespoň vzdáleně interpretovat jako náboženskou[761]. Za třetí, na dotázání, zda se považují za věřící (v originále „worshippers"), odpověděla většina negativně. Za čtvrté, většina respondentů (86%) neznala jméno kami, kterému je svatyně zasvěcena.[762]

Studie Andersona má ještě větší dopad. Týká se jedné konkrétní praxe praktikované ve svatyních, a to kupování a věšení tabulek *ema*.[763] Ve svém článku reaguje na výrok Readera o *ema*, který je klasifikuje jako „náboženskou aktivitu" a „náboženské vyjádření"[764]. Anderson tvrdí, že ona „náboženskost" je značně problematická. Svou kritiku staví na tom, že dosavadní dotazníky a průzkumy pokládaly otázku nevhodně, a tudíž že jejich interpretace je zavádějící. Hlavní problém, tvrdí Anderson, tkví v tom, že respondenti odpovídali na otázky typu: Používáte talismany – často – někdy – nikdy? To sice vypovídá, pokračuje Anderson, o tom, zda a kolik lidí kupuje talismany, ale neříká to nic o jejich motivaci s ohledem na jejich víru nebo religiozitu. Naopak z jeho osobního průzkumu vyplývá něco jiného.

> „Stejně jako Reader jsem neformálně mluvil s mnoha Japonci po celém Japonsku v různých chrámech a svatyních o kupování a popisování *ema.* Převážná většina lidí, se kterými jsem mluvil, by necharakterizovala tuto aktivitu jako *šúkjó* 宗教 (náboženství) nebo *šinkó* 信仰 (víra). Na dotaz, zda slova jako *fúzoku* 風俗, *šúkan* 習慣, *kanšú* 慣習 nebo *šúzoku* 習俗 (obyčej, zvyk, úzus, zvyklost) označují lépe jejich aktivitu, byla nejčastější odpověď *šúkan*. *Šúkan* se dá nejlépe přeložit jako „zvyk" nebo „návyk". *Jinými slovy, jedná se o aktivitu, kterou viděli dělat ostatní a /nebo sami dělali po mnoho let a*

[761] 18 dotazovaných odpovědělo, že nemají žádný speciální důvod pro návštěvu; 12…Svatyně je známým místem; 10… Svatyně nám byla doporučena jako pěkné místo k návštěvě; 9…Je známá svými festivaly; 7…Byli jsme zrovna v oblasti; 7…Je tradičním místem; 8…Je skvělým místem pro procházky; 6…Je stará; 5…Bydlíme blízko; 5…Chtěli jsme si udělat fotky; 4…Turistický průvodce ji doporučuje; (…) 3…Příští týden máme podstoupit rituál *šičiigosan* [návštěva svatyně s dětmi ve věku 7, 5, 3 let]; 2…Přišli jsme poprosit o harmonii mezi námi; 1…Prosil jsem o přízeň pro moji firmu, která má špatnou lokaci.

[762] Nelson, John, „Freedom of Expression: The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1996, 23/1-2: 117-153.

[763] Malá dřevěná tabulka, na kterou se napíše přání a pověsí k tomu určené místo ve svatyni.

[764] Reader, Ian, „Letters to gods: The form and meaning of *ema*", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18:23-50, 1991.

stále v ní pokračují. *Ale nevnímají ji jako náboženskou aktivitu*, ani nevidí, jak tvrdí Reader (a já s nimi souhlasím), *ema* v mechanistickém slova smyslu.“[765]

Moje zkušenosti z Japonska a z neformálních rozhovorů s Japonci výsledek těchto prací potvrzují.

Zde je místo pro důležitou námitku hovořící proti mojí spekulaci. Je absence víry v kami, respektive mechanistický efekt rituálu fenomén moderního Japonska? Co mají moderní Japonci společného v otázce náboženství s předchozími generacemi? Odpověď by mohla být: velmi málo. Za předpokladu ovšem, že současný přístup moderních Japonců k náboženským praktikám je specifický a s minulostí neslučitelný. Tím explicitně argumentuje například Ócuki, když tvrdí, že zatímco jisté objekty v japonských rodinách zůstávají, víra a vztah k nim se radikálně proměnily.[766] Jinými slovy, zatímco moderní Japonci religiozitu ve svých aktivitách nevyjadřují, u předchozí generace ji lze nalézt.

Toto je oblast, která teprve čeká na zevrubné prozkoumání a data, ze kterých by bylo možné derivovat, jak velkou hrála víra v účinnost rituálu, respektive víra v kami roli, nejsou k dispozici. Existují ale vážné pochybnosti o tom, že v Japonsku byl tento faktor dominantní - minimálně do té míry, že by mohl sloužit jako vhodné kritérium náboženskosti.

Zaprvé, Neslon a Anderson nepřicházejí s novým objevem. Ve své práci navazují na diskurz z konce 19. století. Někteří autoři si již tehdy všímali, že Japonci postrádají religiozitu. Percival Lowell tvrdí, že pod vnější kostrou postrádá jejich náboženství emoční/prožitkový obsah, který by podněcoval víru. Některé aktivity, jako například poutě ke svatyním, nazývá přímo „nejméně náboženskými na světě“.[767] Také Pfleiderer sdílel Lowellovo stanovisko. Ve svém článku „Wanted, a Religion“ (Hledá se náboženství) píše: „Bohužel jsem seznal, že Japonci postrádají náboženskost [religious nature]“.[768] Chamberlain tvrdí, že „Japonci neberou své náboženství vážně“, a že nejsou „ve své podstatě zbožní“.[769]

Zadruhé, jsou autoři, kteří upozorňují, že vnímání víry v přímý kauzální vztah je západní koncepce. Wittgenstein ve své kritice vůči Frazerovi namítá, že pokřivení obrazu

[765] Anderson, Richard, „What Constitutes Religious Activity“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4: 369-372, 1991, 369; kurzíva u japonských termínů a japonské znaky v originále, ostatní kurzíva moje.
[766] Ócuki, Tadahiro, „Jómin minzoku denshó“, *Jóminbunka*, 9: 21-71, 1986 v Richard Anderson, „What Constitutes Religious Activity“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1991, 18/4: 369-372.
[767] Lowell, Percival, *Occult Japan ort he Way of the Gods*, 198.
[768] Otto Pfreiderer, *Wanted, a Religion* v Sidney Gulick, *Evolution of the Japanese*, 1903.
[769] Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese*, 1903.

jiných kultur je způsobené tendencí praxi vysvětlovat zasazením do teorie. Doslova říká: „Samotná myšlenka chtění *vysvětlovat praxi* (…) se mi zdá špatná. (…) Jediné, co Frazer dělá, je snaha praxi [jiných kultur] vysvětlit lidem, kteří myslí jako on.“[770] Bálagangádhara na Wittgensteinovy námitky navazuje, když tvrdí, že na Západě jsou interpretace praxe kulturně omezené.

> „Představme si katolickou mši (předpokládejme na okamžik, že i ona je rituálem) jako příklad. Pro interpretaci jsou zde jasná omezení. Můžete nebo nemusíte věřit, že se „transsubstanciace“ skutečně odehrává, když se z chleba stává tělo Kristovo a víno jeho krví. Vlastně můžete být dokonce vůči této doktríně agnostičtí. Ale omezení pro to, co „znamená“, jsou předepsána katolickou teologií.“[771]

V čem přesně identifikuje Bálagangádhara „kulturní omezení“ vycházející z „katolické teologie“? Stejná otázka, která nás zajímá u japonských náboženských tradic, zajímala jeho u asijských tradic obecně. Upozorňuje, že i mnozí z předních intelektuálů antického světa participovali aktivně na náboženských aktivitách, ale nevěřili v bohy. Z Cicerových textů, například, je patrný vůči existenci bohů a účinnosti auspicie skepticismus. Cicero byl ale sám knězem a členem rady augurů republiky. Plutarchos, autor eseje proti pověrám, byl celý život knězem v Delfách a psal o trestech bohů. Epikúros odmítal myšlenku, že by bohové mohli mít na lidský život jakýkoli přímý vliv, že by odměňovali nebo trestali smrtelníky a že by byli ovlivnitelní oběťmi. Zároveň ale nabádal na účasti na obětinách a sám se účastnil na náboženských obřadech v Aténách.[772] Bálagangádhara se ptá:

> „Jak máme chápat tento fenomén, téměř prototypický pro antický svět, participovat na náboženských aktivitách, obětinách (často je dokonce řídit), a zároveň nevěřit v bohy a božstva, kterým bylo obětováno? Jak mohl člověk popírat existenci bohů a zároveň naplňovat kněžský úřad při náboženských ceremoniích?“[773]

---

[770] Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Frazes's „Golden Bough“*, Retford: Brynmill Press Ltd., 1979.
[771] Bálagangádhara, S. N., „Rituals and their meaninglessness“, *All Roads Lead to Jerusalem* [online], [citováno 2014-4-2], <http://www.hipkapi.com/2011/03/05/rituals-and-their-meaninglessness-s-n-Bálagangádhara>.
[772] Bálagangádhara, S. N., *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994, 35.
[773] Ibid., 35-36.

Bálagangádhara také ukazuje, že tradiční pohled evropské vědy od osvícenských myslitelů po současnost interpretoval tento fenomén negativně jako anomálii v integritě osobnosti a obviňoval antické intelektuály z neautentičnosti. Montesquieu z nich udělal vypočítavé manipulátory, kteří užívali racionální metody k ovládání iracionálního plebsu. Diderot se domníval, že Cicero byl jednoduše podvodník, který zneužíval fakt, že běžní lidé neuměli číst: „Poslouchali [lidé] proslovy svých řečníků, které byly vždy naplněny zbožnou úctou k bohům; ale nevěděli, co si řečníci myslí a o čem ve svých studiích píší.“[774] Hume připisoval Cicerovi strach z perzekuce nebo přímo záměr své okolí oklamat.

> „(P)okud kdy existoval národ nebo doba, ve které veřejném náboženství ztratilo autoritu nad člověkem, můžeme očekávat, že bezvěrectví v ŘÍMĚ v dobách CICERONOVÝCH otevřeně vztyčilo svůj trůn, a že samotný CICERO, ve všem, co říkal a konal, byl jeho nejupřímnější napomáhač. Zdá se ovšem, že – jakkoliv skeptické svobody ten muž mohl držet ve svých textech a filosofických hovorech – stejně se v *běžném životě vyhýbal obvinění z deismu a světskosti*. Dokonce vůči své rodině a vůči své ženě TERENTII, které důvěřoval, bych *ochotný tvářit se jako oddaně náboženský*. Dochoval se dopis jí adresovaný, ve kterém ji důrazně nabádá, aby obětovala APOLÓNOVI a ASKLÉPIOVI z vděku, že se uzdravil z nemoci.“[775]

Bálagangádhara se domnívá, že hlavním problémem, který generuje tyto a jim podobné závěry, spočívá v projektování zkušenosti a diskurzů evropských autorů do světa antického. „Texty a jejich argumenty se nezměnily; kulturní matrix, který je vysvětloval, ano.“[776] Pokusy o vysvětlení, tvrdí dále, nejsou pouze „ad hoc vysvětleními, ale také posouvají problém pouze o jeden krok dále, aniž by jej řešily“. Argumentuje, že otázka důležitosti víry a doktríny byla konceptem, kterému lidé antického světa nerozuměli. Na druhou stranu, víra a doktrína v kontextu náboženství byla extrémně důležitá pro autory geografického i historického Západu, kteří se antickým světem zabývali. Pro Cicera nebo Plutarcha nestály participace na jejich náboženské praxi a jejich filosofické názory v protikladu. V náboženské praxi antického světa bylo jedinou nutnou legitimizací právě to, že byly předávanou z generace na generaci – byly *religio* (tj. *traditio*). Filosofické názory mohly generovat o té dané praxi logické závěry,

[774] *Encyclopédie*, „Aius-Locutius“ v Bálagangádhara, S.N., *The Heathen*, 1994, 36.
[775] Hume, David, *The Natural History of Religion* v Bálagangádhara, S.N., *The Heathen*, 1994, 36.
[776] Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* v Bálagangádhara, S.N., *The Heathen*, 1994, 38.

ale pro danou tradici byly irelevantní. Mezi římským *religio* a pozdějším evropským náboženstvím musel být podstatný rozdíl.[777] Jak se z římského *religio* stalo náboženství, které zpětně interpretovalo předkřesťanské praxe jako variantu sebe sama?

Hlavní osou transformace byly, argumentuje Bálagangádhara, výtky Římanů směřované vůči Židům a křesťanům., které obviňovali je z toho, že jejich judaismus a křesťanství nejsou *religiones*, tj. že nejsou tradicemi. Židé odpověděli dvojím způsobem. Zaprvé se snažili ukázat, že jsou lidé s tradicí, a že jejich tradice je velmi stará.

> „Mnohé z apologetických textů napsaných helénskými a alexandrijskými Židy, včetně slavného Filóna Alexandrijského, se pokoušely tvrdit, že judaismus a Izrael jsou daleko starší než staří Římané a Řekové. Řečtí zákonodárci, tvrdil Filón, ve skutečnosti opsali Mojžíšův zákon a Hérakleitos ukradl svojí teorii protikladů „jako zloděj" od Mojžíše. Tato nutnost potvrdit starobylost judaismu (…) měla za cíl ukázat, že judaismus byl „*traditio*".[778]

Zadruhé se snažili teoreticky obhájit, proč jim jejich tradice zakazuje obětovat římským božstvům.

> „(M)useli poskytnout ‚filosofickou' oporu svým starým zvykům. To je, o co se židovské apologetické texty pokoušely: vysvětlit, proč, když mají Židé *traditio*, nemusí ctít dědičné zvyky jiných lidí. Jejich vysvětlení se, samozřejmě, soustředilo na jejich texty – konkrétněji na jejich pravdivost.**"**[779]

Židům se nakonec podařilo získat váhavé uznání. Ačkoliv „znevažují všechny věci, které jsou nám svaté", „jejich zvyky jsou potvrzeny jejich starobylostí."[780] Jejich uctívání bylo „možná velmi podivné, ale alespoň je tradiční. V tomto ohledu se chovají jako zbytek lidstva, protože každý národ následuje své tradiční zvyky".[781]

Křesťané byli v daleko složitější situaci. Jako lidé bez tradice byli obviňováni z ateismu, ale nemohli užít stejný postup jako Židé. Jako křesťané museli odmítnout Mojžíšův zákon, ale

[777] Bálagangádhara, S.N., *The Heathen*, 1994, 39-44.
[778] Ibid., 44.
[779] Ibid., 45.
[780] Tacitus, Cornelius, *The Histories*, v Bálagangádhara, 1994, 45.
[781] Celsus, *Aléthés logos,* v Bálagangádhara, 1994, 45.

zároveň museli dokázat, že i oni mají *religio* (tj. tradice). Během prvních pěti století se raně křesťanští autoři[782] snažili prokázat starobylost křesťanství. Toho nemohli docílit důkazem starobylosti praktik, soustředili se proto, velmi inovativně, na starobylost *doktríny*.

> „(N)aše filosofie je starší než řecký systém. Mojžíš a Homér jsou naší hranicí; oba dva sahají do dávných dob. (…) Když je porovnáme, shledáme, že naše *doktríny jsou starší*, nejenom starší než řecké, ale *starší než vynález písma*."[783]

Teofilos z Antiochie píše ve druhém století:

> „Starobylost prorockých textů a teologie našich doktrín je očividná. Naše doktríny nejsou nové, ani naše dogmata mýtická a falešná, jak se mnozí domnívají, ale velmi stará a pravdivá".[784]

Křesťané otázku položenou římskými mysliteli židům pozměnili. Namísto toho, aby prokazovali, jako Židé, že jsou věrni praxi svých předků, dokazovali, že jejich doktríny jsou staré, a proto pravdivé. Eusébius, například, píše, že křesťanství bylo „první, nejstarší nejpůvodnější ze všech náboženství", a tedy není „moderní a cizí, ale jistojistě unikátní a pravdivé". Protože jejich doktríny byly starobylé, bylo starobylé i křesťanství.

Kromě inovativního zdůraznění doktríny došlo ještě k dalšímu výraznému posunu. Křesťanství se stalo naplněním nejenom judaismu, ale celého lidstva. Křesťané zasadili historii všech národů do jedné teorie a z křesťanství se stalo náboženství celého lidstva. Zároveň postulovali komplementární propojení mezi praxí a vírou. Při napadání pohanských praktik se opírali o představu, že jejich praktiky jsou ztělesněním falešné a korumpované víry.

> „Takové tvrzení muselo šokovat logiku Římanů dvojím způsobem. Zaprvé, ačkoliv nebyli křesťané zjevně *traditio* žádného z národů, tvrdili, že jsou *religio.* Zadruhé, jako ‚religio' všech lidí (kontradikce v termínech, pokud je moje tvrzení o *religio* a *traditio* správné), vymáhali si křesťané vyjetí z nutnosti následovat tradice měst, protože všechny byly špatné. Jak to mohli dokázat? Jedině tak, že postavili svou *víru* – tj. svou teologii –

[782] Justin, Origen, Tertulián, Klement Alexandrejský, Eusébius, Augustýn.
[783] Tacián, *Address to the Greeks*, v Bálagangádhara, 1994, 47; kurzíva moje.
[784] Theofilos, *Theophilus to Autolycus*, v Bálagangádhara,1994, 48.

proti dosavadním praktikám. Tak bylo dosaženo zásadního posunu: náboženství bylo postaveno do protikladu k tradici.“[785]

Pro antický svět nebyla kritika víry nebo praktik, připomíná Bálagangádhara, ničím novým. Staří Římané uměli na základě racionální logické úvahy zpochybnit existenci bohů. Dokázali také kritizovat praxi, která byla v protikladu s tradicí a jako taková stála za hranicí sociální přípustnosti – *superstitio*, tj. „podivné a cizí rituály, které deformují a špiní jejich vlastní jazyk absurdními tituly a cizími invokacemi“.[786] Co novým bylo, byla kritika tradice jako takové na základě křesťany nově formulovaného postulátu: praxe předávaná z generace na generaci – tradice - je špatná. Proč je špatná? Protože je založena na „falešné“ víře. Tato idea byla tehdejšímu světu nesrozumitelná. Pro obyvatele antického světa nebyla víra a tradice komplementárně propojena. V jejich světě mohla vedle sebe zároveň existovat skepse a praxe *bez toho, aby takový fenomén obsahoval vnitřní rozpor*.

F. 3. 2 – Tradice jako vhodnější analytická kategorie?

Pokud je Bálagangádharův argument správný, je možné rozšířit oblast, ve které může praxe existovat nezávisle na víře nebo doktríně nejenom historicky, ale i geograficky, na kultury, ve kterých nemělo křesťanství žádný nebo malý vliv. Jinými slovy, praxe ukotvená ve víře/doktríně je fenomén kulturně specifický a nelze jej *předpokládat* u kultur asijských. Tato práce ukázala, že v základech konceptualizace šintó a japonské religiozity jako takové stojí předpoklady a intuice západního kulturního rámce, které jsou přímými dědici křesťanské teologie. Je tedy zřejmé, že výše zmíněné empirické i teoretické práce Nelsona, Andersona, Wittgensteina a Bálagangádhary nelze brát na lehkou váhu. Způsob, jakým interpretujeme a uvádíme do kontextu japonské náboženské tradice, vyžaduje zásadní přezkoumání a především si zasluhuje ukotvení v teorii. Prozatím lze postulovat tři základní předpoklady, jejichž analytická důležitost byla doposud přehlížena. K *plnohodnotné* účasti na rituálu nebo jeho vykonávání platí:

[785] Bálagangádhara, 1994, 51.
[786] Plutarchos, *Plutarch's Morals: Theosophical Essays,* C. King (Trans.), Kessinger Publishing, 2006.

1) Člověk může, ale *nemusí* věřit v kauzální vztah mezi aktivitou a cílem při vykonávání rituálu.
2) Prováděné rituály můžou, ale *nemusí* být spojené s vírou v existenci kami, Buddhů a dalších bytostí a sil.
3) Dominantním faktorem není víra, ale *tradice* úzkého sociálního rámce.

Když říkám „plnohodnotné“, znamená to naplněné v japonském kontextu. Západní intuice považuje například účast na přijímání podmíněné vírou. Jinak nelze hovořit o naplnění účelu, respektive bude takový rituál považovaný za jiný fenomén než náboženství, tj. tradice, klam atd. v závislosti na proklamovaném přístupu účastníka.

K tomu, aby byl Japonec plnohodnotným účastníkem či vykonavatelem rituálu, může - ale *nemusí* věřit - že aktivita A přímým následkem vyústí v B. Není – *a nemusí* - být jasné, jak jsou A a B propojeny a ani není relevantní, zdali A kauzálně vyvolává B. Ještě lépe, jeho *víra/důvěra v účinnost rituálu je vedlejší a nepodstatná, pokud vůbec reflektovaná*.

Tato oblast stále čeká na skutečně průkaznou analýzu, pojďme si poslechnout výpověď příslušníka jiného – také „nekřesťanského“ - kulturního rámce, ve kterém lze hledat analogii. Livingstone kritizoval šamana za to, že věří v kauzalitu užití medicíny a přivoláním deště. Na to odpověděl šaman následujícím způsobem:

> „To je jen způsob, kterým lidé hovoří o věcech, o kterých nemají ponětí. Když poprvé otevřeme svoje oči, spatříme naše předky přivolávající déšť a my to po nich opakujeme.“[787]

Říká tím to, že neví, co přesně a jak způsobuje přivolání deště. Ví, že déšť je pro přežití jeho komunity zásadní, a že je jeho povinností udělat vše, co je v jeho silách, aby déšť zajistil, bez ohledu na to, zda on osobně v kauzální vztah mezi praxí a efektem věří nebo ne.

Připomeňme si znovu výzkum Lewise, který zkoumal rituály v japonských továrnách. Jeho pozorování i komentáře se shodují s výše zmíněnými popisy Cicera, který trval na vykonávání rituálů a zároveň proklamoval, že na božstva nevěří. Manažeři firem, referuje

[787] Comaroff, John, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago 1991, 211.

Lewis, se účastní rituálů „z povinnosti, protože je *to součást jejich práce*“[788], a také vykazují pochyby o jeho funkčnosti. Tam, kde jsou pochybnosti menší, lze stále spatřovat absenci představy kauzálního vztahu. Namísto toho jsou běžné vágní odpovědi naznačující, že pokračování v tradici vykonávání rituálu je „bezpečnější“. Lewisova zjištění jsou v souladu s výsledky neformálních rozhovorů, které jsem v Japonsku provedl i já. Standardní odpovědí Japonců na otázku, jestli věří na účinnost rituálů jako např. *džičinsai* nebo *kócú anzen oharai* bylo v naprosté většině případů „ičió“ (一応). Jde o slovo, které se překládá poněkud obtížně a je nejbližší českému „prozatím“ (pokud nenastane problém, nebo dokud bude vše fungovat), „stejně“, „přesto“, „tak jako tak“ a podobně.

To stejné platí pro víru v existenci kami. Netvrdím, že nejsou Japonci, kteří na existenci kami věří. Z neformálních rozhovorů vyplývá, že tato otázka má daleko menší analytickou hodnotu, než jaká se jí v západní literatuře standardně připisuje. *Monbukagakušo* (文部科学省, Ministerstvo kultury, sportu, vědy a vzdělávání) se například ve svých každoročních dotaznících týkajících se „náboženství“ (宗教統計調査) ptá po příslušnosti k jednotlivým tradicím, respektive formální přináležitosti pod místní rituální instituce, ale otázka víry v kami, respektive Buddhy jej nezajímá.[789] Podle mezinárodních statistik je také Japonsko zemí s výrazně (!) nejvyšším počtem lidí, kteří odpovídají na otázku „existuje bůh“ (do japonštiny přeloženo jako „existují kami“, doslova „ kami no sonzai“ 神の存在) „nevím“ (33,4%). Stejný počet lidí říká, že „existuje“ (35%), respektive „neexistuje“ (31.6%).[790] Ve světle neformálních rozhovorů, které jsem v Japonsku provedl (a konzultací s asijskými kolegy), se ukazuje, že tyto statistiky vypovídají spíše o lhostejnosti k této otázce než o rovnoměrném rozložení věřících, nevěřících a agnostiků. Pro ilustraci uvádím dva typově odlišné příklady s identickým výsledkem. První příklad se týká mladé rodiny očekávající narození dítěte, kterou jsem znal a se kterou jsem provedl rozhovor ve svatyni Haruna před provedením rituálu.

Q: Jste věřící? (あなたは宗教を信じていますか)

A: Ne…nejsme. (いや, そうでもないです)

[788] Lewis, David, „Religious Rites in a Japanese Factory“ v Mullins, Šimozono, Swanson (Eds.), *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley: Asian Humanities Press 1993, 165-166.
[789] „Šúkjó tókei čósa“, *Monbukagakušó,*[online], [citováno 2014-8-27]. URL: <http://www.mext.go.jp/b_menu/toukei/chousa07/shuukyou/1262852.htm>.
[790] Nihon risáči sentá & Dencú sóken, *Sekai rokudžukkakoku kačikan détabukku*, Dójúkan 2004.

Q: Věříte, že kami existuje? (神の存在を信じていますか)

A: (váhání a zmatený výraz)

Q: Proč jste tedy přišli do svatyně? (でわ, 何で神社に来たのですか)

A: Chtěli jsme udělat všechno pro to, aby se dítě narodilo zdravé. (子供が無事に生まれるように、出来るだけのことをしたくて…)

Druhý příklad se opakoval s variacemi na několika místech, kde je přítomná malá přenosná svatyně (firmy, tělocvičny bojového umění atd.) a kde se lidé směrem této svatyni při vstupu do prostoru klaní.

V šatně jsme byli před tréninkem dva, já a pan S. Pan S. odešel do tělocvičny přede mnou a začal s úklidem. Při příchodu jsem se na okraji žíněnky posadil a poklonil směrem ke svatyňce - ale nepozdravil jsem (již jsme se zdravili v šatně). Bylo mi vyčiněno, že jsem nepozdravil.

Já: Vždyť už jsme se pozdravili v šatně…

S.: (pauza a výraz usilovného přemýšlení) Nezdravíme se sobě, ale kami. (お互いじゃなくて、かみに挨拶する).

Já: Ale já na kami nevěřím. (だけれども、私は神の存在を信じないんです). Následovala dlouhá pauza, po které mi pan S. vysvětlil, že na tom nezáleží. Prý se to tak zkrátka dělá.

Existují dobré důvody se domnívat, že praktiky interpretované jako náboženské (protože se odehrávají ve svatyních, připomínají magii atd.) jsou motivované spíše než vírou jiným výrazným, doposud ignorovaným definientem - *tradicí*. Z neformálních rozhovorů s Japonci (i dalšími Asiaty, především Indy) se jeví provedení nebo účast na rituálu jako *důležitá součást náplně sociální nebo profesní role.* Povinností skupiny, respektive její hlavy, je vykonat rituál *nezávisle* na tom, jestli v kauzalitu nebo dokonce funkčnost věří nebo nevěří. Povinností ostatních členů skupiny je se rituálu účastnit. Z mého proto-výzkumu vyplývá, že otázka víry v účinnost rituálu nebo existenci bytostí a sil, vůči kterým je rituál prováděn, hraje jen povrchní a nedůležitou úlohu. Spíše se ukazuje, že dominantně není tato otázka vůbec reflektována. Naopak velmi reflektovaným tématem je *účast* na rituálu. Existují rituály, které jsou relativně fakultativní. Například *hacumóde* (初詣 návštěva svatyně na Nový rok) je

komunitní nebo rodinnou tradicí a tlaky na účast jsou závislé na zvyku dané rodiny, respektive komunity. Jsou ale případy, kdy může být Japonec vystaven tlaku ze strany úzkého sociálního rámce a je přinucen[791] k účasti, někdy i za cenu značných časových nebo energetických výdajů[792]. To platí zejména u rituálů vycházejících z tradice instituce nebo skupiny se silnou vnitřní koherencí (firmy, venkovské komunity, univerzitní kluby, skupiny japonských *dó*[793]). Stejná „povinnost" vycházející z tradice skupiny se týká i jedinců s nejvyšší sociální hodnotou, tj. nejvyšší pozice v sociální hierarchii. Šéf firmy, hlava rodiny, učitel nebo instruktor není zbaven povinnosti řídit se rituály skupiny[794]. Právě naopak, jeho povinností je na přesné provedení dbát, respektive rituál sám provést, a to nezávisle na osobním přesvědčení týkajícím se faktické funkčnosti či víry v bytosti a síly.

F. 3. 3 – Historicky poslední argument pro náboženství zpochybněn

Důvěra nebo přímo víra v mechanistický koncept vztahu rituál – efekt, respektive víry v kami, přítomna být může, ale v žádném případě není nevyhnutelným definientem takové aktivity a podchycuje jenom část popisu japonských tradic. Já tvrdím, že navíc pro Japonce nepodstatnou. Nepodstatnou v tom smyslu, že pro ně *nepředstavuje koncept, skrze který vnímají a vytvářejí zkušenost své kultury*. Absence víry je v Japonsku normálním rysem. Naopak, vnímání její absence jako anomální stav - respektive její užití jako analytického modelu - je normální pouze pro kulturu, jejíž kulturní intuice má v pozadí teologické paradigma!

---

[791] Není zde místo pro analýzu japonského konceptu „já". Je, nicméně, nezbytné zdůraznit dvě věci. V japonském kontextu jsou identity „já" a úzkého sociálního rámce propojené více než na Západě do té míry, že lze vnímat některé podstatné kognitivní rozdíly (zřejmě ve struktuře mozku – viz. Kim, Sherman et al. „Culture, distress, and oxytocin receptor polymorphism (OXTR) interact to influence emotional support seeking", *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, June 21, 2010; Nisbett, Richard*, The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently …and Why*, London: Nicholas Brealey Publishing 2005). Tlaky jsou v úzkém sociálním rámci oboustranné, tj. skupina nutí „já", aby se podřizovalo zájmům skupiny, ale „já" současně přebírá identitu skupiny a vnímá její hromadné aktivity jako něco, co je relativně vysoko na žebříčku osobních priorit. Japonec je sice nucen skupinou účastnit se společných aktivit, ale zároveň jsou pro něho důležité a bude je aktivně vyhledávat.

[792] Nebývá výjimkou, že je účast na rituálech podstoupena na úkor ostatních závazků - pracovní povinnosti, rodinného života atd. Byl jsem také svědkem situace, kdy se Japonec žijící dlouhodobě v Evropě „musel" jednou za rok navzdory finanční tísni vracet do své vesnice, aby mohl na komunitním rituálu participovat.

[793] Bojová umění, čajový obřad, kaligrafie, tradiční aranžování květin atd., zkrátka skupiny organizované skrze vztah učitel-žák.

[794] Ačkoliv mezigenerační variace existují, rétorika ukazuje, že je taková tradice stejně vnímaná jako nezměněná.

Argument, že v předmoderním Japonsku tomu bylo jinak a že poměr lidí přímo explicitně věřících v takové bytosti a síly mohl být posunutý ve prospěch dosavadních představ, lze připustit. V kontextu s jinými mimokřesťanskými kulturami, ať geograficky nebo historicky, se ale jeho vhodnost jako analytického modelu, respektive definientu náboženskosti jeví pochybná. Není nemožné, aby se pevné propojení praxe a víry (doktríny) rozvinulo podobně i za jiných podmínek, než jakými prošlo rané křesťanství v Římě v prvních stoletích našeho letopočtu. Dosavadní interpretace japonského náboženského života se ale uskutečňovala v rámci předpokladů teologického paradigmatu a k potvrzení takového tvrzení je třeba víc než před-teoretická očekávání. Naopak, již dnes jsou k dispozici studie, které analytickou vhodnost těchto očekávání zpochybňují, a lze očekávat, že jejich počet poroste v kontextu moderního i předmoderního Japonska.[795]

V průběhu druhé poloviny 20. století byla důležitost instituce víry jako definientu náboženství v Japonsku řadou autorů zpochybněna. Idea, že v japonských tradicích „není zapotřebí samostatného, vědomého aktu víry“ [796], a že aktivita není „na víře v náboženském smyslu závislá“[797] se stala normální součástí obecného úvodu. Dosavadní praxe ale ukazuje na to, že tyto problémy jsou ve skutečnosti ignorovány a autoři pokračují – jako ukazují Nelson či Anderson – v rozporuplném aplikování představ z počátku 20. století, tj. víra je stále v mnoha pracích o Japonsku více či méně implicitně/intuitivně předpokládaná.

Pro zkoumání japonského náboženství a religionistiku jako vědu přináší výše zmíněné (kapitola F. 3) zásadní výzvu, protože se tím západní diskurz dostal do slepé uličky. Historicky poslední pokus o teoretickou záchranu šintó jako náboženství byl zpochybněn. *Participace na rituálech a množství svatyň byly na začátku 20. století hlavním argumentem pro udržení šintó jako náboženství.* V rámci západní kulturní intuice bylo totiž logické, že aktivita ve svatyních a chrámech musí nutně implikovat víru, respektive náboženskost. Opuštěním tohoto definientu by *přestalo být jasné, podle jakých kritérií lze šintó do kategorie „náboženství“ zařadit*!

[795] V tomto místě lze namítnout, že obdobný vzorec - tj. formální participace na rituálech bez instituce víry nebo náboženského prožitku - lze spatřovat i na Západě, a to včetně lidí, kteří se formálně označují za křesťany. Logicky by z toho však nevyplývalo, že je šintó více náboženstvím. Naopak by to ukazovalo, že jsou někteří lidé na Západě náboženští méně.
[796] Earhart, Byron, *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor 1998, 75.
[797] Reader, Ian, *Religion of Contemporary Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press 1991, 16.

ZÁVĚR

Cílem této práce bylo testovat Bálagangádharovu hypotézu, že asijská náboženství jako buddhismus, taoismus, šintó atd. nejsou skutečnými entitami, ale produktem západního, tj. sekularizovaného teologického rámce. Analýzou a interpretací textů týkajících se japonských náboženských tradic od 16. po začátek 20. století jsem došel k následujícímu závěru. Tato práce prokázala, že *západní vědomosti* o šintó – včetně samotné představy jeho existence – *nejsou pozitivními empirickými fakty*, ale produktem západního konceptuálního rámce určovaného a limitovaného východisky křesťanské teologie.

Práce splnila podmínku stanovenou Bálagangádharou, tj. ukázala 1) problematičnost současných interpretací a 2) zároveň demonstrovala, jakým způsobem a proč do tohoto stavu západní věda dospěla.

Ad 1)

První z bodů jsem demonstroval v kapitole A a závěry jsou následující. Tradiční přístup je pro analytické uchopení japonských tradic nevhodný. Jeho největší slabinou je téměř neexistující teoretické ukotvení kombinované s aplikováním modelu, který má analytický smysl pouze v omezeném kulturním kontextu. Jeho dvě hlavní východiska, tj. jak představa toho, že šintó je nejstarší japonské náboženství s existencí sahající do nejstarších dob, tak představa, že je jakýmsi nositelem esence japonskosti, byla Kurodou a dalšími autory úspěšně zpochybněna. Z toho také vyplývá velmi nízká schopnost analyticky i teoreticky postihnout předmět svého zkoumání. V absenci teorie je jeho metodou dominantně aplikování vzorce spočívajícího v abrahámovské tradici. Užívá negativní definici křesťanství a to do té míry, že z ní udělal standard analytického uchopení. Výroky typu „šintó nemá…“ jsou běžné a jsou prezentovány, jako kdyby měly explanatorní hodnotu. Definování fenoménu takovýmto způsobem, je v absenci teorie sémanticky prázdné. Nejenom že nelze stanovit, čím daný fenomén je, ale v absenci teorie je také nemožné pozitivně tvrdit, že náleží do předpokládané generické kategorie. Pozitivní definice šintó, na které by se vědecká komunita tradičního přístupu po více než sto letech bádání shodla, neexistuje. Naprostá většina práce se odehrává na úrovni deskripce a typologie. Ačkoliv jsou si mnozí autoři vědomi problematičnosti užití křesťanství jako modelu, zcela evidentně je ve svých pracích vědomě či nevědomě užívají, a to do té míry, že si závěry jednotlivých autorů přímo protiřečí. Dle některých má šintó např. doktrínu nebo

posvátné texty, dle jiných nikoli. Užití tohoto kulturně intuitivního modelu vede v absenci teorie až k bizarním důsledkům. V případě spirituality, například, by logicky vyplývalo, že jsou v Japonsku neživé věci jako dopravní prostředky nebo půda nositeli spirituality. Dokonce i samotná existence „šintoistů“ je pouhým předpokladem, který je postavený na pochybných statistikách a neodpovídá tomu, jak vnímají své tradice sami Japonci.

Slovy filozofie vědy je tradiční přístup součástí paradigmatu, který vykazuje jen velmi malou explanatorní potenci a generuje značný počet anomálií.

Na teoretické rovině se soustředí především na imunizaci problémů, které do značné míry svými východisky sám generuje. Vykazuje všechny symptomy krize (degenerace) paradigmatu (výzkumného programu) a je třeba hledat alternativní model.

Jako alternativní model prezentují svůj přístup synkretisté. Dokonce jej považují za nové paradigma, aniž by však filozofii vědy ve svých pracích zohledňovali. Navazující na práci japonského historika Kurody, který zásadním způsobem zpochybnil předmoderní existenci šintó jako na buddhismu nezávislé tradici. Postkurodovští badatelé revidovali jeho pokus o odstranění šintó z historie a na základě historické analýzy vytvořili model, podle kterého šintó existovalo v kombinaci s buddhismem (a *vice versa*).

Model navržený synkretisty nelze považovat za plnohodnotnou odpověď na problémy tradičního přístupu. Jejich příspěvek je posunem v tom smyslu, že zpochybnil exkluzivitu náboženských tradic. Ostatní problémy synkretisté připouštějí, ale ve svých diskurzech je ignorují. Největší problém tradičního přístupu, tj. absence teorie schopné postihnout zkoumaný fenomén, synkretisté sdílejí.

Pohledem filozofie vědy je synkretistický přístup pokusem o revizi jednoho z existujících problémů. Nelze tedy tradiční a synkretický model považovat za dvě rozdílná paradigmata, ale za soupeřící teorie v rámci jednoho paradigmatu.

Ad 2)

Druhému z bodů, tj. představení procesu, skrze který západní věda do tohoto stavu dospěla, jsem věnoval hlavní část své práce. V kapitolách C až F jsem demonstroval, že problém současných přístupů spočívá v teoretických východiscích paradigmatu, jehož jsou oba součástí.

Znalosti o Japonsku a jeho údajných náboženských tradicích se jeví a jevily jako pozitivní empirická data. Filozofie vědy však tento předpoklad na teoretické úrovni

zpochybňuje a tvrdí, že data jsou vždy obtížena teorií[798]. Bálagangádharova hypotéza tvrdí, že (také) v případě Japonska byla touto teorií sekularizovaná křesťanská teologie. Já jsem testováním jeho hypotézy prokázal, že západní představa o japonské realitě *byla* zásadním způsobem pokřivena západním konceptuálním aparátem a aktuálními západními diskurzy, které byly systematicky na Japonsko projektovány.

Bálagangádharův výzkumný tým zjistil, že základy pro konceptualizaci asijských náboženských tradic lze spatřovat již v působení křesťanských misionářů 16. století a v evropských disputacích mezi katolíky a protestanty, kteří zprávy misionářů ve svých apologetických argumentech užívali. Zjistil jsem, že tento model v plné šíři platí i v kontextu japonských tradic. Také v Japonsku položili základy pro konceptualizaci místního náboženství misionáři. Jimi aplikovaný ideový rámec vedl k řadě očekávání. Především bylo teologickou nevyhnutelností nalezení náboženství, které je variantou křesťanství (tj. nějakou z verzí původního babylonského monoteismu na celém stupni korupce a bludnosti). Bylo proto logické, že také jednotlivá témata, která misionáře zajímala, byla přímo poplatná křesťanskému modelu a reflektovala do velké míry soudobé evropské diskurzy, především výše zmíněné probíhající apologetické rozepře mezi katolíky a protestanty. Japonské tradice byly (po krátké fázi hledání pravé doktríny) interpretované jako idolatrie; Japonci jako pohané, pod negativním vlivem zkorumpované církve, která učila falešnou a bludnou doktrínu, a kvůli které trpěla celá japonská společnost. To vše se dělo vlivem ďábla, kterého Japonci údajně uctívali. Dílem chybnou interpretací, dílem přímou fabrikací byla také identifikována přikázání japonského modlářství. Tento model byl navíc sdílený Evropany v celém spektru křesťanského vyznání. Nenarazil jsem na jediný soudobý text, který by byl výjimkou.

Misionáři 16. a 17. století vnímali šintó a buddhismus pouze jako jednotlivé sekty obecné kategorie modlářství. Již v té době věděli o rozdílnosti jejich původu, tj. šintó bylo původní japonskou sektou, buddhismus pak idolatrií z Indie. Tuto myšlenku rozpracoval na konci 17. století Engelbert Kaempfer - německý lékař a přírodovědec – a na jejím základě identifikoval *poprvé v historii šintó jako individuální náboženství*. V rámci teorie o babylonském původu interpretoval šintó jako residuum původního babylonského monoteismu a buddhismus jako modlářství z Egypta. Kaempfer také navázal na práci misionářů v tom, že naplňoval misionáři předpokládané iluzorní kategorie novými daty. Šintó

[798] Tj. teorie vybírá, která data jsou relevantní, interpretuje je a dává do kontextu.

bylo v jeho podání vírou se svými vyznavači, církví, chrámy, papežem, posvátnými texty a doktrínou (vědomí nejvyšší bytosti, čistoty a posmrtného života duše…).

Kritický okamžik pro zrod západní představy šintó spočívá v tom, že znalosti generované v 16. a 17. století na základě teologických předpokladů byly nekriticky přejímány osvícenskými mysliteli. Ti je následně sekularizovali do neutrálních etnografických faktů, tj. začali o nich hovořit v neteologickém kontextu. Moje analýza dokázala, že představa japonských náboženství jako systémů existujících individuálně či v různém stupni synkreze tento vzorec sledovala. V době svého vzniku, tj. druhá polovina 17. století, nešlo v žádném případě o fakt indukovaný empirickým pozorováním. Kaempfer ji dedukoval z biblického příběhu babylonského zmatení jazyků. Původ národů byl v jeho době před-teoretický axiom a pozorování jeho předchůdců jeho pravdivost „potvrzovala“. Pro Kaempfera tudíž neexistoval na epistemologické úrovni zdroj, který by dokázal jeho zkušenost z japonské reality falzifikovat. Kaempferův závěr se stal okamžitě všeobecně uznávaným etnografickým faktoidem, který nebyl zpochybněn až do osmdesátých let 20. století.

Dále, údajná existence individuálních náboženských systémů existujících vedle sebe v míru představovala pro soudobou Evropu empirickou anomálii. Díky zkušenosti z náboženských konfliktů, které měli Evropané v bezprostřední paměti, budily zprávy o bezprecedentní náboženské toleranci Asiatů značnou pozornost. Chybná představa univerzální aplikovatelnosti biblického rámce vedla k nutnosti formulovat řadu pseudo-problémů. Kaempferem identifikovaná témata jako bezprecedentní náboženská tolerance, pokojná koexistence šintó a buddhismu atd. - žila pak v západní literatuře díky osvícenské inteligenci svým vlastním životem a v druhé polovině 19. století byla přejata do diskuzí nově se formujících vědních oborů.

Pro usazení tohoto tématu do skupiny „pozitivních dat“ o Japonském náboženství se zdá být zásadní poslední desetiletí 19. století. Do té doby byla mírová koexistence několika vedle sebe existujících náboženství považována za anomálii, na kterou bylo třeba hledat teoretická řešení. To se změnilo díky práci Chamberlaina. Ten postuloval tezi o unikátním charakteru japonské kultury. Japonci údajně brali tento stav za samozřejmý a nebyli si vědomi žádného rozporu. Jeho problém spočívá v tom, že obrátil otázku a odpověď. Do té doby byla otázka položena obráceně, tj. jak to, že Japonci praktikují dvě náboženství současně? Chamberlainova teze přestala být odpovědí; namísto toho se stala na původní otázce neutrálním tvrzením. Z explananda (vysvětlované) se v jeho podání stává explanans

(tím, čím je vysvětlováno). Chamberlainova interpretace byla následně vytržena z kontextu a stal se z ní standardní popis japonského náboženského života. *Odpověď na původně teologickou otázku začala žít ve vědě 20. století vlastním životem nezávisle na původní otázce.*

Pozůstatky těchto debat produkovaných původně chybnými teologickými předpoklady lze vidět v moderní literatuře dodnes. To, že jak otázka samotná, tak pokusy o odpovědi dávaly smysl pouze v konceptuálním rámci, který je stvořil, není reflektováno. Synkretistický proud velmi dobře poukazuje na to, že vnímat šintó a buddhismus jako individuální náboženství je problematické. Odpovědi, které navrhuje, však svou podstatou nevystupují z původního paradigmatu. *Konceptuální vzorec formulovaný na základě představy individuálních náboženských systémů, respektive míry jejich synkreze, dává smysl pouze v omezeném kontextu teologického rámce a neodpovídá zkušenosti, jakou mají ze svých tradic a praktik Asiaté*.

Co se týká druhé podotázky, tj. konceptualizace šintó jako náboženské tradice, jsou závěry mé analýzy následující. Šintó se standardně řadí do skupiny náboženství světa, ale toto tvrzení není na teorii nezávislý fakt. Problém *nespočívá* v definici konceptu náboženství. Tvrzení, že se dá náboženství rozdělit typologicky do více kategorii, a tudíž mohou do stejné generické kategorie náležet abrahámovská tradice i tradice asijské, aniž by musela existovat jednotící definice, nezohledňuje proces, jakým bylo tohoto závěru dosaženo.

A) Univerzalita náboženství je *teologický předpoklad*, který nebyl *nikdy empiricky ani teoreticky potvrzen*. Díky křesťanské interpretaci se bible stala popisem historie světa, do které byli bez výjimky zahrnuti všichni lidé. Pro rané křesťanské apologetiky se stalo *teologicky nemožným*, že by mohl existovat národ, který by neměl náboženství, protože bůh dal vědomí o své existenci celému lidstvu. V 16. století pak protestanté modifikovali tuto myšlenku do antropologické konstanty - „univerzální zkušenosti“, *sensus divinitas* (vědomí božství), která je otištěná v každé lidské bytosti. Jinými slovy, *consensus gentium* vznikl a vyvinul se jako teologický předpoklad nepodložený empirickým důkazem. Kdykoliv se Evropané setkali s pozorováním představující anomálie, nebyla to východiska teorie, kdo byl revidovaný. Namísto toho byly užity *ad hoc* strategie směřující k odvysvětlení nečekaných pozorování. Standardně byl užíván *argument ad hominem*, tj. zpochybnění autorů zpráv o národech bez náboženství na úrovni jejich morální či intelektuální integrity. Další metodou bylo zpochybnění humanity pozorovaných lidí. Pokud platil axiom, že všichni lidé mají náboženství, nebohou být lidé bez náboženství logicky lidmi a byla jim upřena humanita.

V případě čínských ateistů došlo k zásadnímu převratu, kdy papežská kurie i Sorbonna uznala oficiálně jejich existenci. Tento fakt byl v dílech osvícenských myslitelů reflektován, ale v konečném důsledku jej západní literatura jako celek důsledně ignorovala.

K nejzásadnějšímu posunu došlo v druhé polovině 18. a začátku 19. století. V té době již nebyli všichni autoři ochotni vystupovat na ochranu teologie a původní představa, že vědomí křesťanského boha je přítomné u všech národů, již nebyla udržitelná. Západní autoři proto přistoupili k další *ad hoc* modifikaci a rozšířili definici konceptu náboženství. K záchraně platnosti křesťanské teologie výrazným způsobem přispěla evoluční teorie, v rámci které bylo možné vysvětlit absenci znalosti křesťanského boha jako antropologické konstanty. Tento pokus byl elegantním a také ekonomickým tahem: Náboženství se vyvíjí od primitivního po nejdokonalejší (tj. křesťanství) a některé národy do tohoto stavu dosud nedospěly. Problémem této *ad hoc* modifikace bylo, že sekularizoval teologický předpoklad a zahrnul jej do vědy jako pozitivní a na teologii neutrální fakt.

Teologicky podmíněné předpoklady tvořily teoretický rámec, který nutil Západ hledat a vnímat náboženství ve všech kulturách. Asijské tradice byly zahrnuty pod generickou kategorii náboženství, aniž by pro univerzalitu náboženství existoval empirický nebo logický důkaz.

B) Vinou teologických předpokladů bylo mezi náboženství světa zahrnuto také šintó, ovšem jako fenomén *radikálně odlišný* od toho, jak je interpretováno dnes. V době, kdy byla existence šintó - jakožto náboženství - zahrnuta do nově se formující moderní západní vědy, bylo stále konceptualizované jako *monoteismus s vědomím nejvyšší bytosti*!

Na počátku stála teologická východiska axiomatické povahy, která předpokládala existenci náboženství jako antropologické konstanty. Zároveň ale nešlo o nějaký abstraktní a vágní koncept. Toto náboženství mělo velmi specifické rysy a také jasné limity. Autoři píšící o Japonsku v 16. a 17. století je vnímali bez výjimky jako variantu křesťanství (na různém stupni korupce a bludnosti). Explicitně byla tato teorie na japonské náboženství formulována Kaempferem na konci 17. století a Evropě představena v první třetině století 18. Kaempfer převzal a doplnil Kircherovu tezi původu asijských náboženství. Buddhismus, nebo také „všeobecné asijské modlářství“, byl údajně přinesen do Indie z Egypta memfiskými kněžími a postupně se rozšířil přes Čínu a Koreu do Japonska. Šintó bylo na základě předpokladu stejného biblického rámce interpretované jako pozůstatek původního babylonského monoteismu. Tuto myšlenku sekularizovali osvícenští myslitelé a objevovala se pravidelně

jako fakt v dílech tak významných autorů, jako byli Diderot, Picart, Raynal a další. Posledním primárním autorem, který šintó takto explicitně vnímal, byl Thunberg na samém konci 18. století. V sekundární literatuře ji však lze nalézt až do roku 1841.

Jedním ze dvou výrazných autorů, kteří přispěli k sekularizaci této biblické představy, byl Siebold. V jeho podání se původní babylonský monoteismus transformoval na *původní japonský monoteismus*. V této době, tj. čtyřicátá, někde i padesátá léta 19. století, bylo šintó pro nově se formující západní vědu stále varianta křesťanství, která znala nejvyšší bytost, nesmrtelnost a čistotu duše a posmrtnou odplatu. Ve starých dobách mělo šintó údajně dokonce své svaté.

Autoři, kteří představují pomyslné dokončení sekularizace této teze, byli Puini a Satow. Aba autoři byli členové Asiatic Society of Japan, organizace kterou lze považovat za oficiální počátek moderního vědeckého bádání o Japonsku. Satow je významný tím, že dokončil proces započatý Kaempferem a modifikoval konceptualizaci šintó z původního japonského monoteismu na *původní japonské náboženství*. Je pravdou, že se Satow nechal inspirovat prací japonských autorů, kteří interpretovali šintó jako původní japonskou tradici. K tomu je ale nutné dodat dvě významné poznámky. Zaprvé, autoři takzvaných *kokugaku* (národních studií) se snažili vystopovat původní japonskou *tradici*, tak jak údajně vypadala před příchodem tangského kulturního vlivu z kontinentu, nikoliv původní japonské náboženství! Josephson prokázal, že Japonci náboženství jako generický koncept v té době neznali. Zadruhé, prokázal jsem, že na konceptualizaci šintó nemají japonští autoři vliv. Z mé analýzy vyplývá, že existence šintó jako nezávislé náboženské tradice byla v té tobě Západem přijatý fakt již více než jedno století. Nehledě na to, že autoři píšící po Satowovi na autory *kokugaku* nereflektují.

Puini je výrazný tím, že nastartoval proces, který nazývám konceptualizací skrze negativní definici. Ve druhé polovině 19. století došlo k dalšímu výraznému posunu směrem k sekularizaci. Začala být výrazným způsobem aplikovaná rozšířená definice náboženství a došlo přeformulováním původní teologické představy v rámci evoluční teorie. Badatelům začalo být jasné, že šintó představuje fenomén, který sice spadá do stejné kategorie lidské zkušenosti jako křesťanství, ale jako křesťanství se nechová, tj. chybí mu některé charakteristické rysy, kterými se abrahámovská tradice vyznačuje – především znalost nejvyšší bytosti. Šintó bylo proto reinterpretováno a z původního monoteismu se stal polyteismus s původem v uctívání předků či přírodních fenoménů. Z korumpované varianty

křesťanství se stalo primitivním vývojovým stádiem náboženství (na jehož pomyslné nejvyšší příčce křesťanství stálo).

Tato fáze konceptualizace šintó je také charakteristická ještě dalším posunem, nelze dostatečně zdůraznit. Došlo totiž k velmi *zásadnímu odklonu od teorie k definici*. V případě Japonska je tento problém ještě o to palčivější, že byla užívaná analogie s křesťanstvím. I když bylo jasné, že šintó a křesťanství nesdílejí charakteristicky náboženství ve stejném evolučním stádiu, bylo šintó stále uchopované skrze definici křesťanství, včetně její negace.[799] Mnozí autoři posledních dvaceti let 19. století na tomto základě téměř vyloučili šintó ze skupiny náboženství světa: šintó se nechová jako křesťanství, ergo není náboženstvím.

Představu, že za interpretaci šintó jako nenáboženské entity mohou japonští státníci a intelektuálové, je nutné odmítnout. Z analýzy západních autorů vyplývá jasně, že argumentace japonských a západních autorů se nepřekrývaly. Celá debata, tak jak existovala v západní literatuře, nebrala na hlasy japonských autorů ohled a odehrávala se bez výjimky na úrovni definientů křesťanství.

I následné debaty se odehrávaly na úrovni definice. Pokusy o záchranu šintó jako náboženství přicházely téměř výhradně z per teologicky angažovaných autorů, především amerických protestantů. Jejich strategie se v principu neliší od těch, kterých jsme byli svědky v minulosti. Na místě byly pokusy napadat *ad hominem* motivaci skeptiků. Pokoušeli se také tvrdit, že skeptiky užívaná definice je příliš úzká, načež sami použili jinou část definice křesťanství. Nejzásadnějším argumentem se ukázala existence rituálů a institucí. Ty v jejich představách nemohly existovat bez víry a spirituálního prožitku. Jinými slovy, debata mezi skeptiky i zastánci šintó jako náboženství se odehrávala *na úrovni západní kulturní intuice*.

První desetiletí 20. století je svědkem trendu, který byl příznačný pro téměř celé nadcházející století. Autoři na debaty o tom, zda je či není šintó náboženství, rezignovali. Současně, s výjimkou Astona, rezignovali zcela na teoretické ukotvení šintó, jako kdyby bylo evidentní, o jaký fenomén se jedná, a jako kdyby předchozí debaty vůbec neexistovaly. Šintó bylo s konečnou platností západní vědou přijato jako entita patřící do kategorie náboženství a to výlučně na úrovni západní kulturní intuice, nikoliv na základě empirického výzkumu.

[799] Námitku, že v této ani jiné době neexistovala jednotná definice křesťanství nelze uznat, protože v této práci analyzovaná díla hovoří zcela jasně. Západní autoři popisující Japonsko sdíleli konceptuální metastrukturu, která je nutila intuitivně vnímat některé definienty náboženství jako určující.

V poslední podkapitole jsem demonstroval na základě některých současných empirických i teoretických studií (a na základě vlastních zkušeností z Japonska), že tato předteoretická kulturní západní intuice – tj. intuitivní propojení rituálu a víry, respektive náboženskosti – není tak samozřejmá. Ukázal jsem, že pro plnohodnotnou participaci na rituálu není v Japonsku instituce víry rozhodujícím kritériem. Intepretace aktivity jako náboženské/nenáboženské neodpovídá zkušenosti, jakou mají ze svých tradic a praktik sami Japonci. Výzkumy Nelsona, Andersona i hypotéza Bálagangádhary ukazují, že daleko vhodnějším modelem je tradice sociálního rámce, respektive náplň sociální nebo profesní role, kterou tento rámec určuje. Automatické propojení víry nebo náboženskosti s praxí je *teologickým předpokladem, a není tudíž vhodným analytickým nástrojem pro konceptualizaci šintó*.

Tato práce prokázala, že Bálagangádharova hypotéza platí také v japonském kontextu, a že kořeny problémů moderního zkoumání šintó je nutné spatřovat právě v procesu sekularizace teologických předpokladů. Pro současné religionistické bádání to představuje velkou výzvu. Fakt, že některé základní znalosti o šintó nejsou na teologii neutrální empirická data, ukazuje velmi jasně na akutní potřebu jasného teoretického uchopení zkoumaného fenoménu. Tato práce: A) *Netvrdí, že v Japonsku není náboženství přítomné*. Jeho existenci je však třeba empiricky nebo logicky prokázat. K tomu je nevyhnutelné mít jasnou – na teologických předpokladech neutrální - teorii náboženství. B) *Nezpochybňuje existenci nebo historicitu* institucí, rituálů, termínů a představ týkajících se bytostí, jako jsou kami, Buddhové, duchové atd. Ukazuje však jasně, že teoretický rámec, který tyto fenomeny doposud interpretoval a dával do kontextu, je rovněž zásadním způsobem zatížen předteoretickými předpoklady a je třeba jej nahradit.

BIBLIOGRAFIE

Adams, Simon, *The Story of World Religions*, New York: The Rosen Publishing Group 2012

Almond, Philip, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press 1988

Amelote, Denis, *Abbrégé de la théologie, ou des principal es veritez de la religion*, Augsburg 1666 v Kors, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

Anderson, Richard, „What Constitutes Religious Activity", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1991, 18/4: 369-372

Annuae Jap. 1562-1614, v Schurhammer, Georg, *Shin-tō: The Way of the Gods in Japan*, Kurt Schroeder 1923

App, Urs, *Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010

Assmann, Jan, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010

Asoja, Masahiko, „Shinto and its tradition", v Larbig, Thorsten & Wiedenhofer, Siegfried (Eds.), *Tradition and Tradition Theories: An International Discussion*, Muenster: Lit 2006

Aston, William, George, *Shinto: The Way of the Gods*, London: Longsman, Green and Co. 1905

Ayres, *Pinto e o Japão* 1906, v Schurhammer, Georg, *Shin-tō: The Way of the Gods in Japan*, Kurt Schroeder 1923

Baker, Ernest, "The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos", *Cambridge Historical Journal,* Cambridge University Press, 1930

Bálagangádhara, S. N., *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Bálagangádhara, S. N., „Orientalism, Postcolonialism and the ‚Construction' of Religion", *Rethinking Religion in India,* Bloch Esther, Keppens Marianne, Hedge Rajaram (Eds.), London: Routledge 2010

Bálagangádhara, S.N., *Reconceptualizing India Stuides*, New Dehli: Oxford University Press 2012

Bálagangádhara, S.N., „Rituals and their meaninglessness“, *All Roads Lead to Jerusalem* [online], [citováno 2014-4-2], <http://www.hipkapi.com/2011/03/05/rituals-and-their-meaninglessness-s-n-Bálagangádhara>

Baker, Ernest, „The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos”, *Cambridge Historical Journal,* Cambridge University Press 1930

Barrett, T. H., „Chinese Religion in English Guise“, *Modern Asian Studies* 39/3: 509-533, 2005

Bayle, Pierre, *Universal, Historical, Geographical, Chronological and Poetical Dictionary*, London 1703

Bellah, Robert*, Tokugawa Religion: Cultural Roots of Modern Japan*, London: Collier Macmillan Publishers 1985

Benz, Ernst, „On Understanding Non-Christian Religions“, v Eliade, Mircea & Kitagawa, Joseph, (Eds.), *The History of Religions: Esseys in Methodology*, Chicago: The University of Chicago Press 1959

Bird, Isabella*, Unbeaten Tracks in Japan*: *An Account of Travels on Horseback in the Interior including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrines of Nikko and Ise*, New York: Putnam’s Sons 1881

Bloch, Maurice, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, New York: Cambridge University Press, 2012

Bocking, Brian, „Shintō“, *Encyclopedia.com* [online], [citováno 2014-2-1], <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3424502846/shint.html>

Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600,* Cambridge: Cambridge University Press2005

Breen, John & Teeuwen, Mark, *A New History of Shinto*, Oxford: Willey-Blackwell 2010

Breen, John & Teeuwen, Mark (Eds.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000

Bunce, William, *Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity*, Tokio: Tuttle 1955

Bunkačó-Agency for Cultural Affairs [文化庁- Agency for Cultural Affairs], [online], [citováno: 2014-2-6], URL: <http://www.bunka.go.jp/shukyouhoujin/toukei/index.html>

Burder, William, *Religious Ceremonies and Customs or The Forms of Worship*, London: 1841

Cartas, v Schurhammer, Georg, *Shin-tō: The Way of the Gods in Japan*, Kurt Schroeder, 1923

Celsus, *Aléthés logos,* v Bálagangádhara, S.N, *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Clodd, Edward, *Animism – The Seed of Religion*, Altenmuenster: Jazzybee Verlag 2012

Cobbold, George, *Religion in Japan: Shintoism – Buddhism – Chrisitianity*, London: Society For Promoting Christian Knowledge 1905

Coleridge, Henry, *The Life and Latters of St. Francis Xavier*, London: Burns and Oates 1874

Comaroff, John, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago: The University of Chicago Press 1991

Como, Michael, „Horses, Dragons, and Disease in Nara Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 34/2: 393-415, 2007

Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, New York: Appleton and Company 1872

De Léry, Jean, *Historie d'un voyage en la terre du Brésil*, La Rochelle, 1578 v Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

De Roover, Jakob, „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion", *Numen-International Review for the History of Religions*, 61/1: 5-32, 2014

De Roover, Jakob & Bálagangádhara, S. N., „John Locke, Christian liberty, and the predicament of liberal toleration", *Political Theory: an international journal of political philosophy*, 2008, 36: 523-549

De Roover, Jakob & Claerhout, Sarah, „Rethinking religion in India: the colonial construction of Hinduism", *Routledge South Asian Religion Series*, 4: 164-183, 2011

Dessi, Ugo, *Japanese Religion and Society*, New York: Routledge 2013

Diderot, Denis, *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des science, des artes et des métiers*, Paris 1751

Douglas, Walton, *Ad hominem arguments*: *Studies in rhetoric and communication*, Tuscaloosa: Alabama University Press 2009

Dove, Thomas, *Tasmanian Journal of Science*, v Lubbock, John, *Prehistoric Times,* Edinburgh 1865

Droger, Arthur J., *Homer Or Moses?: Early Christian Interpretations of the History of Culture,* Mohr Siebeck 1989

Džindža hončó [神社本庁], [online], [citováno 2014-1-30], URL: <http://www.jinjahoncho.or.jp/en/spiritual/index.html>

Earhart, Byron, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont: Dickenson Publishing Company1969

Earhart, Byron, *Religions of Japan*, San Francisco: Harper and Row 1984

Earhart, Byron, *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor 1998

E-Gov - denši seifu no sógó madoguči [電子政府の総合窓口], [online], [citovené 2014-1-20], URL: <http://law.e-gov.go.jp/htmldata/S26/S26HO126.html>

Eglauer, Anton, *Die Missionsgeschichte Spaterer Zeiten*, Augsburg: Nicolaus Doll 1794

Eliade, Mircea (Eds.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan 1987

Elison, George, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1988

Ellwood, Robert & Alles, Gregory, *The Encyclopedia of World Religions*, New York: DWJ BOOKS 2007

Encyclopaedia Britannica, London 1771

Encyclopaedia Britannica, Edinburgh 1823

Encyclopedia of Religion, Macmillan, New York 2005

Evans, Ann, Llewellyn, *Shinto Norito: A Book of Prayers*, Victoria: Trafford Publishing 2001

Fajkus, Břetislav*, Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia 1997

Fárek, Martin, *Indie očima Evropanů. Orientalistika, teologie a náboženství*, Praha: Karolinum, (v tisku)

Feigl, Herbert, „The ‚Orthodox' Viev of Theories: Remarks in Defense As Well As Critique", Radner, Michael & Winokur, Stephen (Eds.), *Theories and Methods of Physics and Psychology*, vol. 4, Minneapolis: University of Minneapolis Press 1970

Ferm, Vergilius, *Encyclopedia of Religion*, The Philosophical Library 1943

Filosofický slovník Universum, Praha: Knižní Klub 2009

Fisher, Mary, Pat, *Living Religions*, London: Prentice Hall 1991

Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press 2000

Forlong, James, *Faiths of Man: A Cyclopedia of Religion*, London: Bernard Quaritch 1906

Frois, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, Asia Major 1926

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, New Jersey: Princeton University Press 1986

Gardner, James, *Faiths of the World: Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs*, London: Fullarton 1858

Gelders, Raf*, Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, Ghent University 2010 (nepublikovaná disertace)

Gelders, Raf, "Mantras of Anti-Brahmanism", *Economic and Political Weekly*, 38/43, 2003

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, v Bálagangádhara, S.N, *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Gill, Robin, *TopsyTurvy 1585*, Paraverse Press, 2004

Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, London: The University of Chicago Press 2003

Golovnin, R. N., *Recollections of Japan,* London: Henry Colburn 1819

Golovnin, R. N., *Narrative of My Captivity in Japan*, London: Henry Colburn 1924

Grapard, Allan, „Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji and a Case Study: Tōnomine", *History of Religions*, 23/3: 240-265, 1984

Grapard, Alan, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Oxford: University of California Press 1992

Grapard, Alan, „The Shinto of Yoshida Kanemoto“, *Monumenta Nipponica*, 47/1: 27-58, 1993

Greengrass, Mark, *The Longman Companion to The European Reformation 1500-1618,* London: Longman 1998

Griffis, William, *Religions in Japan: From the Down of History the Era of Meiji*, New York: Charles Scribner's Sons 1912

Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese: Social and Psychic*, New York: Fleming H. Revell Company 1903

Hall, John Whitney, *The Cambridge History of Japan*, Cambridge: Cambridge University Press 1993

Hardacre, Helen, „Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions“, *Journal of Japanese Studies*, 12/1: 29-63, 1986

Harris, John, *The Notion of God Neither from Fear nor Policy, A Sermon Preached at the Cathedral-Church of St. Paul, March the 7th 1698 Being the Third of the Lecture for that Year Founded by the Honourable Robert Boyle*, London 1698

Hildreth, Richard, *Japan As It Was And Is*, Boston: Bradley, Dayton & Co. 1855

Hildreth, Richard, *Japan and The Japanese*, Boston: Bradley, Dayton & Co. 1861

Hirai, Naofusa, „Shintō" v Mircea Eliade (Eds.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan 1987

Hotom, Daniel, *The National Faith of Japan*, London: Routledge 1996

Hori, Ičiró, *Folk Religion in Japan*, London: University of Chicago Press 1968

Huish, Marcus, *Japan and its Art*, London: The Fine Art Society 1892

Hume, David, *Essays: Moral, Political, and Literary*, London: Longmans Green and Co. 1889

Hung, Ho-Fung, „Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900“, *Sociological Theory* 21/3: 255-279, 2013

Chamberlain, Basil, *Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*, London: Kelly & Walsh 1902

Champion, Selwyn & Short, Dorothy (Eds.), *The World's Great Religions*: *An Anthology of Sacred Texts*, New York: Dover Publications 2003

Charnock, Stephen, *Discourses Upon the Existence and Attributes of God*, London 1797

Industrial Marketing Digest, vol. 6, University of California 1981

Inoue, Nobutaka, „What is Shinto?" v Teeuwen, Mark & Breen, John, *Shinto: A Short History*, London: Routledge 2003

Inoue, Nobutaka (Eds.), Itó Satoši, Endó Džun, Mori Mizue, *Shinto a Short History*, New York: Routledge Curzon 2003

Jamakage, Motohisa, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, Tokio: Kodanša International 2007

Jenkinson Sally (Eds.), *Bayle: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 2000

Josephson, Jason, Ánanda, „When Buddhism Became a Religion", *Japanese Journal of Religious Studies*, 33/1: 143-168, 2006

Josephson, Jason, Ánanda, *The Invention Religion in Japan*, London: University of Chicago Press 2012

Journal de Trévoux, září 1724, v Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

Kaempfer, Engelbert, *History of Japan*, London: 1727

Kada, Azumamaró, *Nihon šoki mondóshó* [日本書紀問答抄] v Nosco, Peter, *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteen Century Japan*, Harvard: Harvard University Press 1990

Kasulis, Thomas, *Shinto: The Way Home*, Honolulu: University of Hawaii Press 2004

Kató, Genči, *A Study of Shinto*: *The Religion of the Japanese Nation*, New York: Routledge 2011

Kim & Sherman, „Culture, distress, and oxytocin receptor polymorphism (OXTR) interact to influence emotional support seeking", *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, 2010

King, C., (Trans.), *Plutarch's Morals: Theosophical Essays,* Kessinger Publishing, 2006

Kitagawa, Joseph, *On Understanding Japanese Religion*, Chichester: Princeton University Press 1987

Kircher, Athanasius, *China Illuistrata*, v App, Urs, *Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010

Kodanša VII, Tokio: Kodanša Ltd. 1983

Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

Kors, Alan, *Encyclopedia of Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press 2002

Kraemerová, Alice v Knotková-Čapková, Blanka (Eds.), *Základy asijských náboženství*, Praha: Karolinum2005

Kuroda, Tošio, „Shinto in the History of Japanese Religion", *Journal of Japanese Studies, 7/1: 1-21, 1981*

Kuroda, Tošio, „The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion", *Japanese Journal of Religious Studies,* 23/3-4: 321-351, 1996

L'Allemant, Charles, *Lettre dupére Charles Allemant superieur de la Mission de Canada*, Paris, 1627 v Kors, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

Laudan, Larry, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley: University of California Press 1977

Laudonniére, René, *L'Historie notable de la Floride*, 1586 v Kors, Alan, *Atheism in France 1650-1729: The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press 1990

Laursen, John, Christian & Villaverde, Maria, Jose, *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, Lexington Books 2012

David Leeming (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer, New York 2010

Lewis, David, „Religious Rites in a Japanese Factory" v Šimozono, Susumu & Swanson, Paul (Eds.), *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley: Asian Humanities Press 1993

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding,* London 1836

Lott, Eric, *Vision, Tradition, Interpretation: Theology, Religion and the Study of Religion*, Berlin: Mouton de Gruyter 1988

Louis, Frédéric, *Japan* Encyclopedia, New York: Library of Congress 2002

Lowell, Percival, *Occult Japan or the Way of the Gods*, London: Houghton, Mifflin and Co. 1894

Lowell, Percival, *The Soul of the Far East*, New York: The MacMillan Company 1911

Lubbock, John, *Prehistoric Times*, Edinburgh 1865

Luney, Percy R. & Takahaši, Kazujuki, *Japanese Constitutional Law*, Tokio: University of Tokyo Press 1993

MacFarlane, Charles, *Japan: An Account Geographical and Historical*, New York: George Putnam 1852

MacCulloch, Diarmaid, *The Reformation: A History,* New York: Penguin 2003

Mason, Joseph, *The Spirit of Shinto* Mythology, Tokio: Fuzambo 1939

Masuzawa, Tomoko, *Invention of World Religions*, London: University of Chicago Press 2005

McMullin, Neil, „Historical and historiographical issues in the study of pre-modern Japanese religions“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16/1: 3-40, 1989

McNeill, John, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, Washington: The Westminster Press 1960

„Milton Spenser Terry”, *Wipf and Stock Publishers*, [online], [citováno 2014-6-24], URL: <https://wipfandstock.com/author/26456>

Montesquieu, *The Spirit of Laws*, London 1748

Monbukagakušó [文部科学省], [online], [citováno 2014-8-27], URL: < http://www.mext.go.jp/b_menu/toukei/chousa07/shuukyou/1262852.htm>

Motohisa, Amakage, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, Tokio: Kodanša International 2007

More, Henry, *Antidote Against Atheism*, London 1655

Mossman, Samuel, *Japan*, London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington 1880

Mungello, David, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1985

Mussard, Pierre, *The Conformity Between Modern and Ancient Ceremonies,* London 1732

Nakamura, Hadžime, *A Comparative History of Ideas*, Delhi: Motilal Banarsidass 1998

Nakamura, Šúja, *Šoku nihongi no sekai*, [続日本記の世界] Kjóto: Šinbunkaku šuppan 1999

Nagahara, Keidži, „The Medieval Origins of the Eta-Hinin", *Journal of Japanese Studies*, 5/2, 1979

Nelson, John, „Freedom of Expression: The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine", *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1-2: 117-153, 1996

Nelson, John, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, Seattle: University of Washington Press 1996

Nelson, John, *Enduring Entities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000

„Nihonkóki"*, J-texts* [online], [citováno 2014-1-3], URL: <http://www.j-texts.com/chuko/koukiall.html>

Nihon risáči sentá & Dencú sóken, *Sekai rokudžukkakoku kačikan détabukku*, [世界 60 ヶ国価値観データーブック], Dójúkan 2004

Nisbett, Richard*, The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently …and Why*, London: Nicholas Brealey Publishing 2005

Ócuki, Tadahiro, „Jómin minzoku denshó", [常民民族伝承], *Jóminbunka*, 9: 21-71, 1986 v Anderson, Richard, „What Constitutes Religious Activity", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4: 369-372, 1991

Okujama, Mičiaki, „Approaches East and West to the History of Religions", *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/1-2: 99-114, 2000

Ómura, Eišó & Nišijama, Šigeru, *Gendaijin to Shūkyō,* Tokio: Juhikaku 1988

Ono, Sókjo, *Shinto: The Cami Way*, Singapore: Tuttle Publishing 1962

Óta, Juro, *Basil Hall Chamberlain: Portrait of a Japanologist*, New York: Routledge 2001

Orme, William, *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter*, London 1830

Pfleiderer, Otto, „Wanted, a Religion“ v Gulick, Sidney, *Evolution of the Japanese*, New York: Fleming H. Revell Company 1903

Picart, Bernard, *The Religious Ceremonies and Customs of the Several Nations of the Known World*, London 1731

Picken, Stuart, *Shinto: Spiritual Roots of Japan*, Tokio: Kodanša 1980

Picken, Stuart, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*, Wesport: Greenwood Press 1994

Picken, Stuart, *The A to Z of Shintō*, Scarecrow Press 2006

Picken, Stuart, *Historical Dictionary of Shinto*, Plymouth: Scarecrow Press 2011

Picken, Stuart, *Sourcebook in Shinto: Selected Documents*, Westport: Praeger Publishers 2004)

Philippi, Donald, *Norito: A Translations of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Princeton: Princeton University Press 1990

Preus, Samuel, „Zwingli, Calvin and the Origin of Religion”, *Church History*, 46/2: 186-202, 1977

Puini, Carlo, „The Seven Gods of Happiness: Essay on a Portion of the Religious Worship of the Japanese“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VIII, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1880

Pye, Michael, „Shinto and the Typology of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 1/2: 186-195, 1989

Rambelli, Fabio & Teeuwen, Mark (Eds.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2002

Raynal, Abbé, *Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, London 1788

Reader, Ian, „Letters to gods: The form and meaning of *ema*“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18: 23-50, 1991

Reader, Ian, *Religion of Contemporary Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press 1991

Reader, Ian, „Shintō“ v Sawyer, John & Simpson, John (Eds.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, Oxford: Elsevier Science Ltd.

Rein, Johannes*, Japan: travels and researches*, London: Hodder and Stoughton 1884

Richome, Luis, *L'Idolatrie Huguenot figuree au patron de la vieille payenne*, Lyon 1608 v Gelders, Raf, *Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, 2010 (nepublikovaná disertace)

Riley, Patrick (Eds.), *Leibnitz: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1988

George Rittner, *Impressions of Japan,* New York: James Pott & Co. 1904

Rubiés, Joan-Pau, „Ethnography, and the Historicization of Idolatry“, *Journal of the History of Ideas*, 67/4: 571-596, 2006, University of Pensilvania Press

Rubiés, Joan-Paul, „Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55: 447-449, 2012

Saíd, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin Books 1995

Saíd, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008

Sató, Hiró, „Shinbutsu Shúgó and Jingi Fuhai“ v *Kokugakuin,* [online], [citováno 2014-2-19], URL:<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf>

Satow, Ernest, „The Revival of Pure Shin-tau“, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. III, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1875

Satow, Ernest, „Ancient Japanese Rituals: No.1 – The Praying for Harvest“, *Transactions of the Asiatic society of Japan*, vol. VII, Jokohama: Lane, Crawford & Co. 1879

Sharma, Arvind (Eds.), *Religion and Women*, New York: University of New York Press 1994

„Shinto“*, Encycloaedia Britannica* [online], [citováno 2014-7-3], URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497151/shinto>

„Shinto“, *Wikipedia* [online], [citováno 2014-1-16], URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shinto>

Schadé, Johannes (Eds.), *Encyclopedia of World Religions*, Concord Publishing 2006

Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*, The University of North Carolina Press 2003

James Scherer, *Young Japan*, J.B. Lippincott 1905

Schurhammer, Georg, *Shintō: The way of the gods in Japan*, Kurt Schroeder 1923

Siebold, Philipp von, *Manners and Customs of the Japanese*, London: Murray 1841

Smart, Ninian (Eds.), „Religion, The Study of“, *Encycloaedia Britannica* [online], [citováno 2014-7-3], URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497151/study-of-religion>

Spencer, Lewis, *A Dictionary of Non-Classical Mythology*, New York: Cosimo 2005

Steinmetz, Andrew, *Japan and Her People*, London: Routledge 1859

Staal, Fritz, *Rituals and Mantras: Rules without Meaning*, Motilal Banarsidass 1996

Susanna, Fessler, „The Nature of Kami: Ueda Akinari and Tandai Shoshin Roku“, *Monumenta Nipponica*, 51/1, 1996

Swanson, Paul & Chilson, Clark (Eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawaii Press 2006

Swatos, William H., *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek: Alta Mira Press 1998

Tacián, *Address to the Greeks*, v Bálagangádhara, S.N, *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Tacitus, Cornelius, *The Histories*, v Bálagangádhara, S.N, *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Takatori, Masao, *Šintó no seiritsu* [神道の成立], Tokio: Heibonša 1979

Theofilos, *Theophilus to Autolycus*, v Bálagangádhara, S.N, *The Heathen in His Blindness: Asia, The West and the Dynamic of Religion*, Brill 1994

Taylor, Richard, „Ancient Wisdom and Modern Folly“, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, University of Notre Dame Press 1988

Tylor, Edward, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, New York: Henry Holt and Company 1889

Teeuwen, Mark, „The kami in esoteric Buddhist thought and practice“ v Breen, John & Teeuwen, Mark (Eds.) *Shinto in History*, Honolulu: University of Hawaii Press 2000

Teeuwen, Mark, „From Jindó to Shinto: A Concept Takes Shape“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4: 233-263, 2002

Teeuwen, Mark & Rambelli, Fabio, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: Routledge 2003

Terry, Milton, *The Shinto Cult: A Christian Study of the Ancient Religion of Japan*, New York: Eaton and Mains 1910

Thirlwall, Thomas, *The Works Moral and Religious of Sir Matthew Hale*, London 1805

Thomas, Joseph, *Journeys Among the Gentle Japs*, London: Sampson Low, Marston&Co. 1897

Thunberg, Carl, Peter, *Travels in Europe, Africa, and Asia, performed between the years 1770 and 1779*, London: 1796

Ueda, Masaaki, *Kami to hotoke no kodaishi* [神と仏の古代史], Tokio: Kobukan 2009

Underwood, A. C., *Shintoism: The Indigenous Religion of Japan*, Pomona Press 2007

Varthema, Ludovico di, *Itinerario de Ludouico de Varthema Bolognese etc,* Roma 1510, v Gelders, Raf, *Ascetics and Crafty Priests-Orientalism and the European Representation of India*, 2010 (nepublikovaná disertace)

Voltaire, *Toleration and Other Essays*, London: The Knickerbocker Press 1912

Voltaire, *Treatise on Tolerance,* Cambridge: Cambridge University Press 2000

Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Frazes's „Golden Bough“*, Retford: Brynmill Press Ltd., 1979

Wolff, Richard*, The Popular Encyclopedy of World Religions*, Eugen: Harvest House Publisher 2007

Xaverský, František, *Epistolae*: 2:263 v Rubiés, Joan-Pau, „Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan*”*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55: 469-470, 2012

Xaverský, František, *Monumenta Xaveriana*, Matriti 1900

Ye, Lang (Eds.), *China: Five Thousand Years of History & Civilization*, Hong Kong: City University of Hong Kong Press 2007