

# Analiza konstrukcije japanskog identiteta u modernome dobu

---

**Maras, Hana**

**Undergraduate thesis / Završni rad**

**2024**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Pula / Sveučilište Jurja Dobrile u Puli**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:137:075308>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-01-30**



*Repository / Repozitorij:*

[Digital Repository Juraj Dobrila University of Pula](#)



Sveučilište Jurja Dobrile u Puli  
Filozofski fakultet

**HANA MARAS**

**ANALIZA KONSTRUKCIJE JAPANSKOGA IDENTITETA  
U MODERNOME DOBU**

Završni rad

Pula, kolovoz 2024.

Sveučilište Jurja Dobrile u Puli  
Filozofski fakultet

**HANA MARAS**

**ANALIZA KONSTRUKCIJE JAPANSKOGA IDENTITETA  
U MODERNOME DOBU**

Završni rad

**JMBAG: 0009078442, redoviti student**

**Studijski smjer: Japanski jezik i kultura**

**Predmet: Uvod u japansku povijest i kulturu**

**Znanstveno područje: Humanističke znanosti**

**Znanstveno polje: Etnologija i antropologija**

**Znanstvena grana: Antropologija**

**Mentor: izv. prof. dr. sc. Nataša Visočnik Gerželj**

**Komentor: dr. sc. Klemen Senica**

Pula, kolovoz 2024.

## Sadržaj

|   |    |
|---|----|
| 1. Uvod .....   | 1  |
| 2. Konstrukcija identiteta i definicije koncepta .....            | 3  |
| 3. Razdoblje Edo .....  | 7  |
| 3.1. Japan kao zemlja božanstva .....                             | 8  |
| 3.2. Motoori Norinaga i japanski identitet .....                  | 9  |
| 3.3. <i>Yamatodamashii</i> .....                                  | 12 |
| 4. Razdoblja Meiji i Showa – početci <i>nihonjinrona</i> .....    | 13 |
| 4.1. Liberalizam i individualizam .....                           | 13 |
| 4.2. Bushido kao karakteristika japanskoga identiteta .....       | 14 |
| 4.3. Globalna i nacionalna folkloristika .....                    | 15 |
| 4.4. Privilegirana geografska pozicija Japana i sustav cara ..... | 18 |
| 4.5. <i>Krizantema i mač</i> – japanska dualnost .....            | 20 |
| 4.6. Što je <i>nihonjinron</i> ? .....                            | 22 |
| 4.7. Problemi <i>nihonjinrona</i> .....                           | 24 |
| 4.8. Kultura većine i pripadanja .....                            | 25 |
| 5. Suvremeno doba .....   | 28 |
| 5.1. Suvremeni Japanci i njihova povezanost s prirodom .....      | 28 |
| 5.2. Trešnjin cvijet u oblikovanju japanskoga identiteta .....    | 29 |
| 5.3. Promjena percepcije Japana u 21. stoljeću .....              | 29 |
| 6. Zaključak .....  | 32 |
| 7. Literatura .....   | 35 |

## 1. Uvod

Sva ljudska bića su biološki ista, od krvi i mesa do naše psihologije. Jedina stvar koja razlikuje primjerice Europljanina i Japanca jest okruženje u kojemu odrastamo i živimo te kako vanjski utjecaji oblikuju naše vrijednosti, tj. kako nas odgaja lokalna kultura. Dok s jedne strane čovječanstvo teži unifikaciji te zagovara iznad navedenu tezu da su svi jednaki, istovremeno pojedinci teže isticanju od većine te građenju vlastite osobe, odnosno jedinke koja je posebna i različita – u suvremenome svijetu stvaranje vlastitih i jedinstvenih nacionalnih identiteta sve je učestalije. U posljednjih nekoliko desetljeća proučavanje etničkih i nacionalnih fenomena povezanih s identitetima u polju etnologije sve je prisutnije te sa sobom donosi veliku raznolikost pojmova te probleme kod unifikacije terminologije. U drugoj polovici 20. stoljeća zajedno s padom tradicionalnih autoritetnih vrijednosti dolazi do nastanka novih, ali i redefiniranja već postojećih etničkih, vjerskih i nacionalnih grupnih identiteta (Visočnik, 2004). Dok je na makrorazini to bilo uspoređivanje sa susjednim zemljama te traženje razlika između „nas“ i „njih“, na mikrorazini također postoji i razlika između „mene“ i „ostalih“. Iz toga vidimo da postoji zapravo veliki broj vrsta identiteta kao što su ne samo nacionalni, vjerski i etnički već i primjerice klasni, jezični, politički i sl. U slučaju Japana, u izgradnji dihotomije „nas“ i „njih“ veliku je ulogu igralo doba zatvorene države *sakoku* (1639. – 1853., 鎖国) nakon koje je Japan odjednom stupio na svjetsku scenu u kojoj je bio niz zapadnih država koje su imale vlastite te do neke razine definirane državne i nacionalne identitete, s kojima je Japan nastojao stati ukorak na ekonomskoj i intelektualnoj razini. No, kako bi to postigao, trebao je pronaći način kako da sam sebe predstavi. Naravno, kod konstrukcije japanskoga identiteta veliku ulogu imao je i politički *bias* – drugim riječima, činjenica da su u trenutku otvaranja Japana ostatku svijeta moć i najjači glas imali samo jedna mala, ali najutjecajnija skupina ljudi.

U ovome radu cilj je analizirati kako se oblikovao japanski identitet kroz godine te kako su analizirani primjeri japanskih i zapadnjačkih autora i učenjaka doprinijeli konstrukciji japanskoga identiteta. Na početku rada navest ćemo opće definicije koncepta identiteta te ćemo istaknuti važne elemente oblikovanja identiteta. Počevši s razdobljem Edo i učenjacima kao što su Norinaga i Ekiken te njihovim teorijama koje se uvelike oslanjaju na filozofske i metafizičke teorije, preko Fukuzawe i Nitobeja iz razdoblja Meiji koji su bili inspirirani otvaranjem Japana k Zapadu te mnogim zapadnjačkim idealima, do Yanagite, Wasujija i ostalih autora *nihonjinrona* iz 20.

stoljeća, prikazat ćemo pregled ideja o japanskom identitetu popraćenim vlastitim razmišljanjima te ćemo zaključiti sa situacijom danas, u 21. stoljeću.

Za vrijeme pripreme rada cilj nam je bio pronaći ideje o jedinstvenim i autohtonim elementima japanske kulture, no čitajući razna djela i osvrte shvatili smo da bi traženje istih bilo nijekanje postojeće japanske kulture koja je u svome sastavnom dijelu preuzela i prihvatila ogromne utjecaje raznih zemalja, a posebice Kine i Koreje. Prema Hudsonu, nijekanje tih utjecaja također nije čine pravu kompleksnost i dubinu japanske kulture u korist purističke kulture (Hudson, 1998: 26).

## 2. Konstrukcija identiteta i definicije koncepta

Za početak neizbježno je definirati o čemu uopće govorimo kada spomenemo pojam „identitet“. Svaki pojedinac mijenja i prilagođava sebe i svoje ponašanje okolišu u kojemu se nalazi te se isto tako koristi elementima iz svoje okoline za oblikovanje „vlastitoga identiteta“. Jednu od definicija daje Marianne E. Krasny (2020.) koja kaže da se identitet odnosi na način na koji sami sebe etiketiramo, kako nas drugi etiketiraju te na koji se način razlikujemo od drugih ljudi i drugih skupina ljudi (Krasny, 2020: 50). „Vlastiti“ ili „osobni“ identitet nešto je što, iako označava jednakost, ne može se očitati bez različitosti. U nastavku ističem citat Bucholtza i Halla:

*Pojam identiteta doslovno se referira na jednakost. Stoga bi se moglo očekivati da je identitet najistaknutiji kada su ljudi najsličniji. No, ova je naizgled jednostavna formulacija mnogo kompleksnija u praksi. Nije uvijek jednostavno vanjskome promatraču odrediti kada bi pripadnike neke grupe ljudi trebalo klasificirati kao „slične“, kao što nije očito ni na čemu bi se takva klasifikacija trebala temeljiti uzimajući u obzir nebrojene načine na koje se pojedinci razlikuju jedni od drugih. Stoga su izvanjski nametnute kategorije identiteta u načelu jednako povezane s promatračevim vlastitim položajem identiteta i ulozima moći kao s bilo kakvom vrstom objektivno opisive društvene stvarnosti (Bucholtz i Hall, 2017: 238).*

Dakle, možemo reći da je identitet relativan pojam – ne postoji sam za sebe, već uvijek moraju postojati najmanje dvije točke koje se uspoređuju, koje su ili slične ili različite, kako bi se mogla uopće otvoriti diskusija o postojanju identiteta.

Naime, kako bismo približili pojam identiteta, treba definirati elemente koji su neizbježni za njegovu konstrukciju – primarno nacija i kultura.

Nacija je jedan od najkompleksnijih modernih pojmova za definirati. Period Meiji (1868. – 1912.) u japanskoj povijesti bio je period ranih početaka globalizacije, a s razvojem modernoga pojma nacije na Zapadu koji je služio za razlikovanje jedne države od ostalih Japan, koji se ugledao na razvijene zapadne zemlje, počeo je tražiti vlastiti način svoga državnog identiteta putem definicije vlastite nacije. Naime, sâm pojam nacije vrlo je kompleksan – za razliku od pojma države koji ima svoju definiciju (vladom institucionalizirana skupina ljudi na određenome području koja ima diplomatske veze s ostalim istim entitetima) s kojom se slaže većina, nacija ima veliki

broj interpretacija i definicija. Jedna od definicija jest da je nacija socijalni konstrukt koji služi za identifikaciju u političkoj zajednici (Grotenhuis, 2016: 25–26). Još jedna definicija nacije koju René Grotenhuis ističe je „iskonska definicija nacije“, tj. nacija kao imenovana skupina ljudi koja povijesno dijeli teritorij, zajedničke mitove, sjećanja, javnu kulturu, ekonomiju i zakonska prava (2016: 27). Naime, iz izvedenih parafraza možemo vidjeti da je u nekim interpretacijama sama nacija jedan od alata oblikovanja identiteta, dok je prema drugima povezana s raznim elementima društva koji se često koriste kao alati za „identifikaciju pojedinca“. Dok se prva definicija nacije više veže uz etnološku i povijesno geografsku sliku neke skupine ljudi, možemo vidjeti da je u drugoj fokus na elementima kulture koju dijeli skupina ljudi na istome povijesnom teritoriju.

Još jedan od pojmova koji je usko povezan s identitetom i puno općenitiji i bliži zdravome razumu jest kultura. Ako bismo se zapitali što je zapravo kultura, tada nitko ne bi mogao dati jednostavan, ali i zadovoljavajuć, odgovor. Ona je široka, dotiče svakakve ljude, ali ne samo ljude već i prirodu kojom su ljudi okruženi. I ne samo to, u kulturu možemo svrstati i sva ostala živa bića na planeti – sve što nas okružuje, sve što vidimo, činimo, sve je dio kulture. Ali samo to nije dovoljno – kultura ide duboko, unutar svakoga pojedinca, ocrtava se u njegovim interesima i kognitivnim procesima. Ako bismo pokušali navesti što sve kultura obuhvaća, ne bismo nikad stali s dodavanjem pojmova, situacija, karakteristika, i sl. Što se tiče analize japanske kulture, Sugimoto Yoshio (2009: 13) sugerira da ju možemo očitati u dvama različitim načinima na koji se promovira. Prvi predstavlja tradicionalni kulturni režim, tj. obožavanje jedinstvene japanske povijesti, održavanje cijeloživotnoga zaposlenja i plaća temeljenim na hijerarhijskoj poziciji, održavanje i širenje spolnih normi i „tradicionalnih obiteljskih vrijednosti“, i sl. Drugi je način uzrokovan globalizacijom japanske tehnologije i gospodarstva koji zagovara privatno vlasništvo (Sugimoto, 2009: 13). Nadalje, donosi nam zanimljivu sliku „globalno izvožene“ japanske kulture s nekoliko slojeva:

*U njegovoj osnovi nalaze se predmoderni simboli trešnjinih cvjetova, samurajskog duha, ukiyoea, gejša, shamisena, planine Fuji i drugih egzotičnih entiteta koji su dominirali od prije Drugog svjetskog rata. Srednji sloj čine reprezentacije povezane s japanskom korporativnom kulturom: automobili, elektronički uređaji, potpuna kontrola kvalitete i druga ekonomska dobra koja su odražavala uspon nacije kao ekonomske*

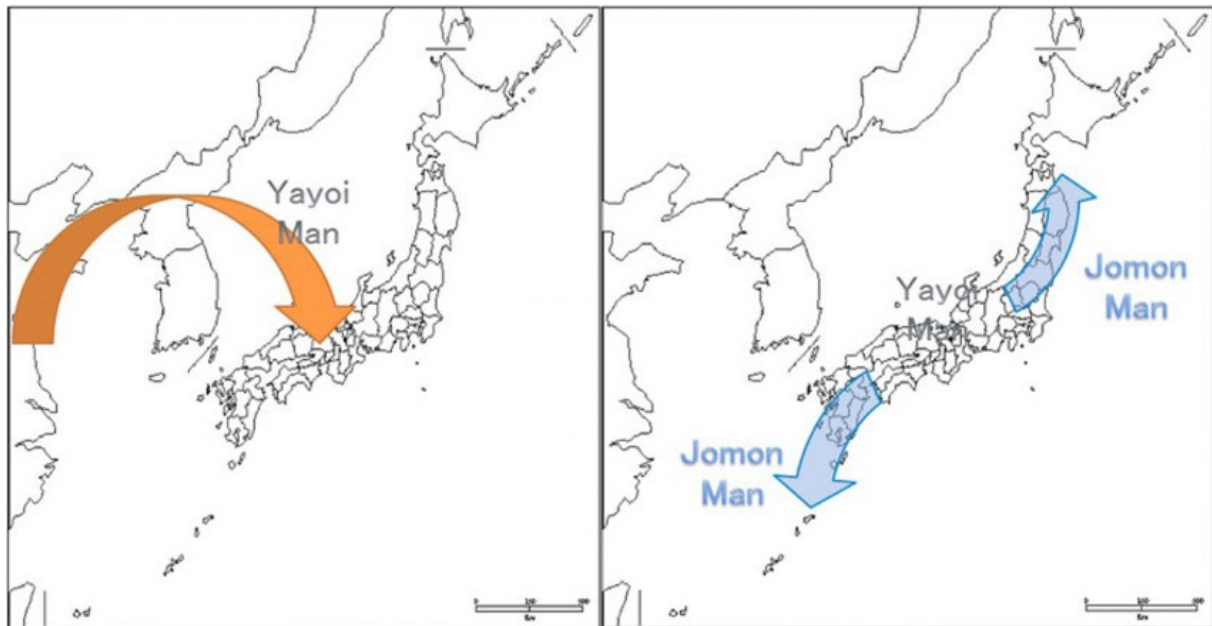


*supersile tijekom 1970-ih i 80-ih. (...) Povrh toga, postoji novi sloj fenomena u kojem nedostaju elementi japanskosti, a Japan se opisuje kao gotovo „nejapanski“ (Sugimoto, 2009: 14).*

Dok su se neki od dijelova japanske kulture jednostavno prihvatili te su čak postali voljenima u raznim zemljama diljem svijeta (primjerice, japanske animacije, japanski automobili i druge elektronske sprave, *sushi*, i sl.), mnogi se naspram prethodnih smatraju neprihvatljivima ili manje voljenima na Zapadu iako su sastavni dio japanske kulture koji Japanci vole te (gotovo) svakodnevno konzumiraju (primjerice, *pachinko*, sumo-hrvanje, *natto*, udon i soba-nudle, konzumiranje kitovskoga mesa, i sl.).

Kao što smo vidjeli u prethodnome odlomku, japanska je kultura vrlo raznovrsna i svakako ju nije moguće prikazati na jednostavan način. No, može li se ona i dalje koristiti kao sredstvo definiranja japanskoga identiteta? Je li kultura ono što je zapravo uvijek ujedinjavalo Japance kroz povijest? Mark Hudson (1998: 13) smatra da se Japanci kroz svoju dugu povijest zapravo nisu vidjeli kao „jedan jedinstveni narod Japanaca“ te da se taj pojam razvio i raširio tek u 20. stoljeću. To je sve više razlog zašto je nemoguće istaknuti prepoznatljive kriterije koji bi oblikovali jedinstvenost njihovoga stanovništva (Hudson, 2009: 13).

No, etnološki, od kuda potječu „Japanci“? Hudson (1998.) tvrdi da biološki i lingvistički narod koji nazivamo Japancima imaju najviše sličnosti sa stanovnicima Japanskoga otočja iz perioda Yayoi (300. p. n. e – 250. n. e). Ali, pojam „Japanci“ zapravo je samo krovni pojam koji se nepravilno koristi za sve narode koji su živjeli ili žive na Japanskome otočju. Hudson (1998.) također smatra da korištenje pojma „Japanci“ kao inkluzivnoga pojma za sve narode koji žive na otočju skriva važnu etničku raznolikost i sukobe koji su jedni od ključnih elemenata povijesti države (Hudson, 1998: 16). Dvije podosta različite kulture čine pretke onoga što danas smatramo „Japancima“ – već spomenuta kultura Yayoi, koja je poznata po tome što je na Japansko otočje s kontinenta preko Korejskoga poluotoka donijela uzgoj riže, te kultura Jomon, koja je autohtona na otočju. Kao što možemo vidjeti na Karti 1, dolaskom naroda Yayoi u središnji Japan utjecaj naroda Jomon raširio se prema sjeveru i jugu, ali i pomiješao se kako genetski tako i lingvistički s pridošlim narodom Yayoi.



Karta 1: Podrijetla i migracije naroda Yayoi i Jomon na području istočne Azije (Miyamori et al., 2015.)

Naime, u Japanu postoji tzv. „mit jedinstvenosti“ koji tvrdi da je japanska kultura jedinstvena i drugačija od drugih te da su ju blagoslovili bogovi – prema šintoističkoj tradiciji i učenjima škole *kokugaku* (国学) smatra se da je božica Amaterasu Japanu podarila njegovu superiornost nad drugim zemljama (Hudson, 1998: 26). Taj mit naravno ima korijene u književnosti i mitologiji, no Hudson tvrdi da usprkos popularnome vjerovanju da mitovi i stvarnost nemaju gotovo nikakve veze jedni s drugim, zapravo je igrao veliku ulogu u raspravama o etnogenezi japanskoga naroda. Tu se Hudson koristi kronološkom podjelom na tri dijela kako bi prikazao spomenutu raspravu. Prvom fazom smatra početak razvoja škole nacionalnoga učenja ili *kokugaku* te početak isticanja važnosti naroda Ainu kao neizbježnoga faktora u raspravama o japanskome etnicitetu koja je trajala od oko 1600. godine do druge polovice 19. stoljeća u kojemu je započeo razvoj znanstvene arheologije u Japanu. Druga faza trajala je od 1877. do 1935. godine te je obilježena novim raspravama o podrijetlu Japanaca pod utjecajem novih spoznaja u područjima arheologije i antropologije. Treća i posljednja faza koja traje posljednjih sto godina do dan-danas jest faza moderne znanstvene arheologije obilježena kompleksnim raspravama o nacionalizmu i identitetu (Hudson, 1998: 23–24).

Neizbježno je spomenuti i ulogu mitologije u izgradnji japanskoga identiteta. Većina mitova koji se prepričavaju kao „najstarija povijest japanskoga otočja“ sačuvani

su u djelima *Kojiki* (古事記, 712) i *Nihon Shoki* (日本書紀, 720). Prema mitu o nastanku Japana jedna od prvih božanstva, Izanami i Izanagi, bili su zaduženi za stvaranje japanskih otoka jer otoci specifično stvoreni rukama božanstava smatrali su se drugačijima te posebnima od ostalih zemalja. Merin Sever (2016.) tvrdi da se iz mitova o stvaranju Japana stvara slika svih „Japanaca“ na sljedeći način:

*Prvo, svi Japanci su „prirodno“ braća i sestre jer svi imaju isto podrijetlo. Homogenost stvara koncept od obitelji-nacije koja ima čisto podrijetlo i zajedničku genealogiju. Drugo, ova obiteljska nacija je izgrađena oko tenna (cara) koji je najčišća osoba među čistim ljudima, jer Jimmu Tenno izravno potječe od Amaterasu te japanska dinastija nikada nije bila prekinuta. Tennova čistoća je neupitna, kao i njegov božanski autoritet. Nacija se u potpunosti pokorava i pokazuje duboko poštovanje prema tennu, jer je to „prirodno“ kao „pokornost djece njihovim očevima“ (Sever, 2016).*

U nastavku rada poslužit ćemo se idejama raznih mislioca i učenjaka koji su kroz modernu povijest pokušali dati definicije japanskoga identiteta te ćemo vidjeti kako su sve te ideje doprinijele raspravi o konstrukciji japanskoga identiteta.

### **3. Razdoblje Edo**

Razdoblje Edo (1603. – 1868.) okarakterizirano je mirom u zemlji te intelektualnim razvojem samurajskoga sloja društva. U tome je razdoblju jedna od najutjecajnijih misli bio neokonfucijanizam koji je, kao što ćemo vidjeti u nastavku, igrao veliku ulogu u oblikovanju japanskoga identiteta. U 19. stoljeću djelovao je konfucijanistički učenjak Aizawa Seishisai (会沢 正志齋, 1782. – 1863.) čiji nam odjeljak o pogledu na Japan u odnosu na ostatak svijeta u to doba ističe Bellah (1965: 580) u svome radu. Naime, prema Aizawi Japan je privilegirana zemlja u odnosu na druge s obzirom na to da se tamo prvo uzdiže sunce – iako nije površinsko velik, vlada nad svima drugima jer nikada nije promijenio dinastiju na čelu – od doba kamija pa nadalje (čak i do danas) vlada jedna te ista carska loza i obitelj. U ovome poglavlju prikazat ćemo nekoliko ideja o japanskome identitetu iz toga mirnog i intelektualno bogatoga razdoblja.

#### **3.1. Japan kao zemlja božanstava**

Kaibara Ekiken (具原 益軒, 1630. – 1714.) bio je japanski neokonfucijanist i botaničar koji je djelovao u 17. stoljeću. O Ekikenu i njegovome pogledu na Japan kao na zemlju božanstava prikazuje Toyosawa Nobuko u svojoj knjizi *Imaginative Mapping: Landscape and Japanese Identity in the Tokugawa and Meiji Eras* (2021.). Ekiken je zagovarao Japan kao *shinkoku* (神国) – smatrao je da ljudi kada umru, dok tijela ostaju na zemlji i propadaju, ljudski duh odlazi na nebo poput duhova (*kishin*, 鬼神). Te duhove Ekiken je izjednačio s *kamijima* (神), tj. božanstvima, i zato je Japan prozvao zemljom božanstava, tj. *shinkoku*, koja je bila u kontrastu s Kinom koja je bila zemlja učenjaka (Toyawasa, 2019: 54). U jednome nedovršenom eseju Ekiken spominje da je *ki* najviše koncentriran na istoku – budući da se Japan nalazio istočno od Kine, uvijek se smatrao istokom – te se iz toga razloga smatralo da najviše božanstava postoji u Japanu. Ekiken je čak isticao da Japanci imaju „superiorne vrline“ u odnosu na druge jer ih dijele s božanstvima, kao primjerice jednostavnost, iskrenost i povjerenje. Kao premise tim tvrdnjama, Ekiken je isticao sljedeće – *kishin* se definira kao interakcija *yina* i *yanga* koje simboliziraju posljedice *kija* koji nastaje iz odnosa Neba i Zemlje. Dakle, ako je *kishin* interakcija *yina* i *yanga* te ako je *ki* koncentriran na istoku, a *yin* i *yang* ključni su elementi *kija*, možemo sa sigurnošću zaključiti da bi prema navedenim premisama stajalo da u Japanu, tj. na istoku, postoji najviše *kishina*. Naposljetku, možemo zaključiti da prema Ekikenu svatko tko je rođen u Japanskome arhipelagu zna „put božanstava“, tj. *shinto* (神道). Na kraju, kako bismo odgovorili na pitanje „Kakvu je ulogu analiza *kishina* igrala u oblikovanju tzv. zemlje božanstava, odnosno *shinkokua*?“, najjednostavnije je to reći na sljedeći način. *Kishini* su duhovi *yina* i *yanga* koji čine *ki* te su najkoncentriraniji na istoku, tj. u Japanu. Na taj način Ekiken je tvrdio da je Japan zapravo zemlja božanstava, tj. *shinkoku*.

U ovome potpoglavlju kratko smo se dotaknuli filozofske pozadine učenja *kokugaku*-pokreta, o kojemu ćemo nešto više reći u nastavku jer smatram da je povezanost filozofije nadnaravnoga s ljudskom spiritualnošću vrlo bitan faktor gradnje njihova identiteta – posebice u zemlji poput Japana koju su, kao što smo vidjeli, smatrali zemljom božanstava, tj. *shinkoku*.

### 3.2. Motoori Norinaga i japanski identitet

Motoori Norinaga (本居宣長, 1730. – 1801.) bio je japanski filozof i učenjak škole *kokugaku* koji je živio i djelovao u 18. stoljeću. Poznat je kao jedan od začetnika

filozofije *kokugaku* u Japanu – filozofije koja će se u periodu Meiji koristiti kao sredstvo promoviranja japanskoga imperijalizma i militarizma. No, Norinagina filozofija nema gotovo nikakve veze s tim pojmovima – nasuprot, čitajući djela o Norinaginoj filozofiji dobila sam poseban osjećaj nježnosti i ljubavi prema prirodi.

Prvo i ono što smatram najvažnijim za analizu Norinagine slike čovjeka jest pojam *mono no aware* (もののあはれ/もののあわれ). *Mono no aware* je fenomen, odnosno osjećaj koji ne može postojati bez subjekta. U nekome najbližem prijevodu *mono no aware* možemo shvatiti kao „osjetljivost na stvari oko sebe“. Riječ *aware* (哀れ) u japanskome jeziku znači suosjećanje, ali i na neki način sažaljenje nad nečime – kada vidimo napuštenoga mačića na cesti, osjećamo sažaljenje nad njime, *aware*. Još jednu od interpretacija toga pojma ponudio je Matsumoto Shigeru (1970.) u svome djelu o Norinagi. Prema njemu, Norinaga također smatra da je Japan posebna zemlja koju je blagoslovila božica Amaterasu te nadalje govori da u epizodi *Kojikiju* (古事記, 712) kada se božica Amaterasu zatvorila u špilju te je izašla iz nje, sunce je ponovno zasjalo nad Japanom i božanstva koja su čekala Amaterasu ispred špilje uzviknula su *a hare!* (あはれ), odnosno „Sunčano je!“ (Matsumoto, 1970: 65). Prema nekim je analizama taj *a hare* isto jedna od mogućih interpretacija podrijetla pojma *mono no aware* jer bi se u punome prijevodu moglo shvatiti kao „osunčane stvari“ – odnosno, stvari obasjane svjetlom koje pruža Amaterasu.

U prethodnome paragrafu prikazali smo moguće izvore pojma *mono no aware* jer je to apstraktan pojam, a u nastavku ćemo pokušati približiti način na koji se pojam manifestira u ljudima. Norinaga se u svojim djelima za *mono no aware* koristi frazom *mono no aware wo shiru* (もののあはれを知る), tj. „znati/poznavati *mono no aware*“. Kao što je već bilo spomenuto, *mono no aware* nije fizička stvar koja postoji u svijetu nego pojam, odnosno spoznaja koja ne postoji objektivno bez subjekta.

Za Norinagu *mono no aware* nije važan samo kao estetski koncept u književnoj teoriji već predstavlja i jedan od glavnih aspekata njegova pogleda na čovječanstvo. Matsumoto u svojem djelu o Norinagi predstavlja tri glavna načina na koji je Norinaga specificirao *mono no aware* koje ćemo prikazati u nastavku.

Prvi je način osnovno značenje *mono no awarea*. Prema Matsumotu, *a hare* je usklik koji se ne koristi samo u veselim trenucima (kao što smo vidjeli slučaj s

epizodom iz *Kojikija* s Amaterasu koja je ujedno i vrhovna i najvažnija božica šintoističkoga panteona) već se davno koristio i za izražavanje boli.

Drugi je način važnost *mono no awarea* u književnosti. Norinaga je imao vrlo strog stav u vezi s pisanjem pjesama – za njega su pjesme bile ništa drugo nego izraz vlastitih emocija – iz toga se razloga Norinaga strogo protivio korištenju poezije za političke ili moralne poruke. Norinaga je volio književnost perioda Heian te je posebno veličao *Priču o Genjiju* kao jednu od najboljih književnih djela ikada kojemu je zapravo glavna tema bila na razne načine prikazati *mono no aware*. Razlog zašto je Norinaga *Priču o Genjiju* smatrao najboljim djelom za spoznaju *mono no awarea* jest upravo taj da međuljudski odnosi i veze, a posebice ljubav, u ljudima bûde jedne od najsnažnijih emocija koje čovjek može osjećati (Matsumoto, 1970: 45–47).

Nadalje, prema Matsumotu, Norinaga je u *Isonokami no Sasamegoto* (石上私淑言, 1763.) napisao da je jedan od psiholoških razloga zašto ljudi pišu romane i pjesme nemogućnost kontroliranja količine osjećaja koji ih preplavljaju zbog poznavanja *mono no awarea*. Osim toga, Norinaga tvrdi da ljudi pisanjem književnih djela koja sadrže njihove osjećaje *mono no awarea* traže od drugih ljudi da ih saslušaju i priznaju njihove osjećaje – ljudi teže za time da drugi razumiju njihove burne osjećaje. Međusobnim razumijevanjem i priznavanjem osjećaja burni se osjećaju smiruju i dovode do osjećanja olakšanja (Matsumoto, 1970: 48). Još jedan autor koji je u poeziji vidio esenciju „japanskosti“ jest Kamo no Mabuchi (賀茂真淵, 1697–1769). Norinagin suvremenik te osoba čija je djela čitao i čijom se literaturom koristio u svojim učenjima, posebice o *Kojikiju*, Mabuchi je poeziju iz *Man'yo'shua* (万葉集, 759) smatrao ključnom u potrazi za učenjima drevnih Japanaca. Poeziju je vidio kao naivne i iskrene prirode koju su Japanci naslijedili od božanstava iz davnina (Bentley, 2017: 13).

Treći način specificiranja *mono no awarea* jest *mono no aware* kao ljudska osobnost. *Mono no aware* temelji se na stanju ljudskoga srca – izvor *mono no awarea* jest ljudska osobnost, odnosno srce/duh. Norinaga je vjerovao da je temeljno stanje ljudskoga srca „slabo“ ili „plaho“ kao kod žene ili djeteta, dok je muške osobine smatrao „površnima“ (Matsumoto, 1970: 49–50).

Naime, njegovo najvažnije djelo za analizu japanskoga identiteta bio je *Kojikiden* (古事記伝, 1798). Norinaga je, kao učenjak škole *kokugaku*, smatrao *Kojiki* „ogledalom“ u kojemu se odražava doba božanstava – on je svojim životnim radom i

proučavanjem i komentiranjem *Kojikija* čistio to ogledalo od kineskih i ostalih utjecaja kako bi prikazao „čisti“ i „autohtoni“ Japan. Upravo je ta slika Japana i taj pokušaj konstrukcije japanskoga identiteta, koristeći se osjećajima nostalgije prema tim „starim vremenima“, bila jedna od najsnažnijih izvora imperijalističkoga duha koji će u prvoj polovici 20. stoljeća biti jedna od premisa japanskoga ultranacionalizma (Hudson, 1998: 27). Zapravo, to mišljenje dijeli i Mabuchi – drevnu japansku kulturu smatra u harmoniji s prirodom i nebesima kod koje je došlo do temeljnih promjena u susretu s kineskim utjecajima (Bentley 2017: 336). Upravo je dugonoćni razgovor Norinage s Mabuchijem bio jedan od razloga zašto je Norinaga počeo pisati *Kojikiden*.

Pišući ga dugih 30 godina, prema riječima Susan L. Burns (2003), Norinaga je tvrdio sljedeće:

*(Japan je) nekoć je bila skladna zajednica u kojoj su podanik i vladar živjeli u savršenoj harmoniji jedan s drugim i isto tako s božanstvima, bez potrebe za zakonom, institucijama, načelima, doktrinama ili normama. Međutim, ova prirodna zajednica postupno je nestala nakon što je početak kulturnog kontakta s Kinom doveo do uvođenja iskvarenih oblika znanja u obliku konfucijanizma i budizma. Izloženi etičkim načelima i političkim teorijama, japanski narod je „izgubio“ sposobnost da se jedni prema drugima odnose autentično. Rezultat nove samosvijesti koja se pojavila bilo je društvo obilježeno razdorom i sukobima, u kojem su se društveni odnosi temeljili na prisili i sili (Burns, 2003: 1).*

Dakle, inspiriran djelima i razgovorom s Mabuchijem Norinaga je tvrdio da je doticaj Japana s vanjskim kulturama, posebice kineskom, iskvario „idealno“ japansko društvo te ga doveo u stanje kaosa. Također je smatrao da bi se ukidanjem tih „stranih“ utjecaja mogao ponovno roditi „pravi“ Japan u idiličnome stanju i savršenoj harmoniji kakav je bio u doba božanstava (Burns, 2003: 1–2). Zapravo, glavna točka Norinagine interpretacije *Kojikija* jest ustvari ta da *Kojikiden* nije neka subjektivna interpretacija drevne knjige, već su to objektivne natuknice koje izražavaju što je uistinu napisano starim japanskim jezikom koji naziva *Yamato kotoba* (大和言葉) – Burns tvrdi da je upravo ta lingvistička tvrdnja temelj Norinagine slike Japana i Japanaca (Burns, 2003: 68–69).

U zaključku o Norinagi istaknut ćemo jednu zanimljivu činjenicu – društvo u kojemu je Norinaga odrastao i obrazovao se ipak je bilo patrijarhalno – temeljeno je na konfucijanističkim društvenim odnosima prema kojima je žena trebala biti podređena muškarcu. Možemo vidjeti da u takvome društvu nije bilo čudno da se na djelo, koje je puno osjećajnih ljubavnih priča koje su se smatrale ženskom zabavom, smatralo nemoralnim i opće gledano lošim. Unatoč životu u takvome društvu, Norinaga je ipak vjerovao da je izvorna ljudska priroda ženska te je smatrao žensku „mekoću“ i „slabost“ vrlinama.

### **3.3. Yamatodamashii**

Murata Harumi (村田春海, 1746–1812) bio je učenjak škole *kokugaku* iz perioda Edo i učenik je Kamo no Mabuchija. Svoja je istraživanja posvetio kineskim klasicima te je kineske elemente smatrao ključnima u *kokugakuu*.

Općenito govoreći o duhu *Yamato* uvijek ćemo se prvo sjetiti njegove upotrebe kao obrambenoga mehanizma od vanjskih kulturoloških utjecaja, čija je upotreba bila najintenzivnija u ranome Shōwa-periodu koji je bio obilježen ultranacionalizmom i militarizmom. Prema Tanaki (1998.), *yamatodamashii* obuhvaća „nacionalni duh koji služi kao mjesto za održavanje beskrajnog carstva s fokusom na poštivanjem cara“ (Tanaka, 1998: 30–31). Drugim riječima, nacionalni duh, koji se ponekad zove *yamatodamashii*, sredstvo je kojim se održava prosperitet carstva koji biva postignut poštivanjem i služenjem cara. No očito, to je samo definicija koja je služila kao propaganda militarizma u ranome razdoblju Shōwa. U nastavku članka autor ističe da se duh *Yamato* prvi put pojavljuje još u *Priči o Genjiju* iz perioda Heian (794. –1192.). Mabuchi je duh *Yamato* više-manje poistovjetio s „Putem Mudrog Kami-Cara“ tj. s Putem koji izvire iz šintoističkoga štovanja cara kao kamija. Drugim rječima, možemo reći da je duh *Yamato* usko povezan sa šintoističkim poimanjem svijeta kao autohtona japanska religija, tj. ideologija. Ako uzmemo to kao premisu, možemo zaključiti da je duh *Yamato* zapravo „duh“ koji posjeduju oni koji japanskoga cara vide kao direktnoga potomka Amaterasu te žive u skladu s drugim šintoističkim idealima, ritualima i običajima. Jedan od zaključaka mogao bi biti i taj da je upravo šintoizam izvor duha *Yamato* te jedno od temeljnih obilježja japanskoga identiteta.

## **4. Razdoblje Meiji i Shōwa – počeci *nihonjinrona***



Razdoblje Meiji (1868. – 1926.) i rano razdoblje Shōwa (1926. – 1945.) u Japanu okarakterizirani su imperijalizmom i militarizmom, ali i vesternizacijom Japana te značajnom intelektualnom revolucijom koja je bila posljedica otvaranja Japana prema Zapadu i doticaja japanskih učenjaka sa zapadnjačkom kulturom i literaturom. U kasnome razdoblju Shōwa (1945. – 1989.) znanost o Japanu i japanskoj kulturi i ljudima počinje se sve više i više popularizirati na Zapadu. Pitanje „Tko su Japanci?“ početkom 80-ih počinje se širiti u području japanologije. Počevši s financiranjem Internacionalnoga centra za istraživanje japanskih studija (*Nichibunken*, 日 文 研) u Kyotu, počela su se izdavati razna djela na temu podrijetla i razvoja japanske kulture koji su popularno postali poznati kao *teorije o Japancima* ili *nihonjinron* (日 本 人 論).

#### **4.1. Liberalizam i individualizam**

Kao što je već spomenuto, još jedna stvar po kojoj je poznato razdoblje Meiji jest, osim političke, tj. pada šogunata i povratak cara na vrh zemlje, jest značajna intelektualna revolucija koja je bila rezultat učestalijega dodira Japanaca sa zapadnjačkom kulturom. Jedan od fenomena koji se pojavio u tome periodu, koji je bio poprilično stran dotadašnjem japanskom društvu jest liberalizam. Liberalizam i vesternizaciju u Japanu populariziralo je i promoviralo društvo pod nazivom *Meiokusha* (明六社). Jedan od članova društva bio je Fukuzawa Yukichi (福 沢 諭 吉, 1835. – 1901.). Fukuzawa je smatrao da postoje dva svijeta: fizički svijet i svijet ljudskoga duha te je tvrdio da se fizički svijet ne može razumjeti dok se svijet ljudskoga duha ne oslobodi tradicionalnoga morala nametnutoga prirodnim i socijalnim sankcijama (Hane, 1969: 357). Na taj je način, dakle, Fukuzawa tvrdio da se fizička načela trebaju odvojiti od etičkih te prirodu odvojiti od društva, a isto tako treba i pojedinca odvojiti od društva. Dok je vrlo često, a i poprilično strogo, kritizirao ponašanja „neposlušnih i manipulativnih zapadnjaka“ u odnosu na „naivne Japance“ i dalje je smatrao zapadnjačku kulturu onom od koje treba učiti i koju nakon dobro promišljenih odluka treba imitirati, tj. uvesti neke od njezinih „modernih“ elemenata u japansko društvo kako bi se i ono moderniziralo te stupilo u korak s napretkom tadašnjih vodećih svjetskih sila (Hane, 1969: 361). U svojim učenjima o individualizmu otišao je toliko daleko da je odbio raditi u novostvorenoj vladi te imati ikakve veze s njom iz razloga što vlada, makar nova i reformirana, za sobom povlači tradicionalno

stanje podređenih i nadređenih – smatrao je da ako je pojedinac u bilo kakvoj vezi s vladom, on ne može održati svoju neovisnost koja je bila temelj njegova liberalizma (Hane, 1969: 367). Nadalje, Fukuzawa je smatrao da se jedino oslobađanjem pojedinca od kolektiva i njegovom neovisnošću cijela japanska civilizacija može biti neovisna i jamčiti svoj nacionalni suverenitet. Kako bi se Japanci mogli „suprostaviti“ Zapadu, moraju razviti svijest o jedinstvenosti, a da bi se to postiglo, zagovarao je cjelokupni nacionalni razvoj intelekta, tj. obrazovanje (Hane, 1963: 72). No, identitet i samopredstavljanje Zapadu bili su strani pojmovi za suvremene Japance – Fukuzawa ih je smatrao neizbježnima u procesu liberalizacije društva.

#### **4.2. Bushido kao karakteristika japanskoga identiteta**

Još jedna važna ličnost za razdoblje Meiji koja se osvrnula na karakteristike japanskoga identiteta i na sve ono što ih čini drugačijima od ostalih ljudi bio je diplomat, pisac i političar Nitobe Inazo (新渡戸 稲造, 1862. – 1933.). Nitobe je u modernoj japanskoj povijesti poznat na dva načina – kao „most između Japana i Zapada“ te kao zagovaratelj japanskoga kolonijalizma. Rođen u prestižnoj obitelji u vrijeme raspadanja šogunata bio je odvojen od velikih događanja u centru države te se od malih nogu obrazovao na engleskome jeziku. S 15 godina otišao je u školu na Hokkaido, koji je i dalje bio kulturološki značajno različit od centralnoga Japana, gdje se preobratio na kršćanstvo te je učio ekonomiju agrikulture na engleskome jeziku od Amerikanaca (Hurst, 1990: 512). To je važno napomenuti jer je Nitobe u adolescenciji imao vrlo malo obrazovne pozadine na japanskome jeziku i o japanskoj kulturi zbog čega je napisao djelo koje govori o etici u premodernome Japanu. G. Cameron Hurst III. u svome članku (1990.) piše sljedeće:

*Ovo je bio čovjek daleko bolje upoznat s temama i metaforama klasične zapadne književnosti nego onima iz njegovog rodnog Japana, daleko sigurniji u datume i događaje iz zapadne nego iz japanske povijesti, koji je ipak krenuo predstaviti Zapadu pogled na etiku predmodernog Japana koja se od tada prihvaćala bez kritika. Doista, Nitobeov Bushido: Duša Japana postao je ne samo međunarodni bestseler već je poslužio i kao kamen temeljac za izgradnju ultranacionalizma koji je Japan odveo na put u rat koji nije mogao dobiti (Hurst, 1990: 512).*

Dakle, kao „most između Japana i Zapada“ sigurno je kvalitetno izvršio svoju ulogu, no Hurst se pita je li imao pravo i dovoljnu edukaciju da govori o etici i drugim sličnim karakteristikama specifičnim za japansko društvo.

Nitobe je u svojoj knjizi *Bushido: The Soul of Japan* (1899.), originalno napisana na engleskome jeziku, tvrdio da su se predmoderni japanski samuraji ponašali po strogom i eksplicitno određenom kodu ponašanja zvanom *bushido* (武士道). Vrline *bushida* bile su pravda, hrabrost, dobronamjernost, pristojnost, iskrenost, čast i odanost – te je vrline Nitobe smatrao temeljnim vrlinama ne samo samuraja već svih Japanaca, čineći temelj njihove „duše“. (Hurst: 513–514).

### 4.3. Globalna i nacionalna folkloristika

Još jedna važna intelektualna ličnost koja je djelovala na prijelazu s Meijija na rano razdoblje Shōwa jest Yanagita Kunio (柳田 國男, 1875. – 1962.). Yanagita je bio spisatelj, učenjak i folklorist koji je djelovao u Japanu. Zanimao ga je posebice ruralni Japan i njegove tradicije koje su se i dalje održavale naspram modernizaciji koja se ubrzano širila u većim gradovima. U ovome poglavlju prikazat ćemo učenje o dvjema vrstama folkloristika koji su bitni za globalnu akademsku zajednicu te međukulturalno razumijevanje na globalnoj razini. Yanagita u svojim učenjima uvodi pojam „globalne folkloristike“ (*sekai minzokugaku*, 世界民俗学) – ideje koja smatra ljude u pojedinim državama subjektima, a ne objektima antropoloških istraživanja. Tim pojmom priznaje starosjedioce određene države kao „iskusne proizvođače“ kulture i običaja. Kuwayama Takami, antropolog, folklorist i autor *Native Athropology* (2004.), smatra da je glavni cilj globalne folkloristike bilo stvaranje „prostora za dijalog“ otvorenoga svim učenjacima diljem svijeta u kojemu bi se različite vrste znanja proizvedene u različitim dijelovima svijeta mogle preispitivati bez privilegiranja jedne ili nekoliko vodećih zemalja (Kuwayama, 2004: 64).

Naspram globalnoj folkloristici Yanagita uvodi i pojam *ikkoku minzokugaku* (一国民俗学) – nacionalne folkloristike. Mnogi smatraju Yanagitu jedino zaineresiranim za studije o Japanu te govoreći o njemu smatraju da je odbio istraživati te interpretirati išta osim japanologije – s čime se Kuwayama ne slaže. Kuwayama tvrdi sljedeće:

*Suprotno uobičajenoj pretpostavci, on je nacionalnu i globalnu folkloristiku zamislio kao dvije strane ili faze istog projekta, smatrajući prvu*

*konzistentnom jedinicom druge. Drugim riječima, očekivao je da će svaka zemlja uspostaviti vlastitu akademsku tradiciju, kroz koju će koristiti lokalne teorije i metode za istraživanje vlastitih narodnih običaja (Kuwayama, 2004: 66).*

Dakle, Yanagita je smatrao da svaka država treba prvo formirati i učvrstiti svoju vlastitu interpretaciju vlastitoga naroda, a tek nakon što je to ostvareno, bit će moguće stvoriti globalnu zajednicu na čijim će se sastancima moći razgledavati i dijeliti činjenice i teorije o ostalim zemljama i kulturama.

No, zašto je Yamagita koristio pojam „folkloristika“? Yamagita je razlikovao folkloristiku od etnologije definirajući ju prvo kao „istraživanje iznutra, provedeno u malom broju naprednih države s ciljem upoznavanja samih sebe“, a potomje kao „istraživanje izvana, provedeno s ciljem podučavanja ljudi naprednih zemalja o raznim etničkim skupinama u svijetu“ (Kuwayama, 2004: 69).

Smatrao je da samo starosjedioci mogu uistinu razumijeti svoju kulturu. Tvrdio je sljedeće:

*Kao što opisi Japana od strane stranaca pokazuju, zapažanja i nagađanja izvana sklona su velikim pogreškama, bez obzira na to koliko su razrađene njihove metode istraživanja. Za to je uglavnom odgovorna jezična barijera (Kuwayama, 2004: 70-71).*

Što se tiče razvoja folkloristike u svijetu, Yanagita je smatrao da je upravo Japan u idealnoj poziciji za njezin razvoj i istraživanje. Kuwayama piše sljedeće:

*Yanagita je žestoko tvrdio da je misija Japana uspostaviti snažnu nacionalnu tradiciju folkloristike prije nego što to učini bilo koja druga nezapadna zemlja. (...) Ova se tvrdnja temeljila na njegovom opažanju da iako su 'primitivna' društva imala mnogo materijala korisnih za istraživanje folkloru, njihovim ljudima je nedostajala sposobnost da ih sami istraže. Nasuprot tome, 'civilizirana' društva u zapadnoj Europi imala su intelektualne resurse, ali su u svojim naporima bila sputana modernizacijom, koja je zatrpala stare kulturne slojeve, čineći ih teškima za pronalaženje (Kuwayama, 2004: 72).*

Dakle, Yanagita je Japan smatrao idealnom državom za razvoj folkloristike jer se Japan relativno kasno modernizirao te je ostao u dodiru sa starim, tradicionalnim svijetom.

No, možemo li uistinu reći da je Yanagita bio u pravu kada je tvrdio da samo lokalci mogu razumijeti svoju kulturu? Zaista, jezik je barijera koja čini veliki broj djela; knjiga, istraživanja, drugih umjetnosti, nedostupnim onima koji ne poznaju lokalni jezik. Yanagita je smatrao da jedino oni koji poznaju jezik mogu u potpunosti okusiti (*ajiwau*) lokalnu situaciju i kulturu. Naime, Kuwayama nastavlja da Yanagita tom tvrdnjom preispituje mogu li stranci doživjeti kulturu koju proučavaju na isti način kao i lokalci te objašnjava da je razumijevanje ciljane kulture nešto slično ljudskoj empatiji. U ovom odjeljku uvodi se dihotomija načina shvaćanja kulture – fizičkoga (*ajiwau*, 味わう) i psihičkoga (*wakaru*, わかる). Japanci, pogotovo Yanagita, smatraju da nije dovoljno samo nešto razumjeti na psihičkoj razini (*wakaru*) već je bitno to znanje u potpunosti upiti cijelim tijelom – *minitsuku* (身に着く). U nastavku na sličan način Kuwayama donosi primjere Komatsua Kazuhika (小松和彦, 1947. – 2021.) i Edwarda Saida (1935. – 2003.) koji su tvrdili da „poznavanje“ odnosno „proučavanje“ druge kulture sa sobom povlači njezino posjedovanje, odnosno potpunu dominaciju nad njom (Kuwayama, 2004: 84).

Iz iznad parafraziranih odjeljaka najvažnije je istaknuti Yanagitino nezadovoljstvo interpretacija stranaca o vlastitoj kulturi. Uistinu, stranci i lokalci ne mogu na isti način doživjeti lokalnu, starosjedilačku kulturu, ali kod te interpretacije niže se velik broj novih pitanja, posebice onih nacionalnih manjina. No, radi jednostavnosti nećemo se fokusirati na te probleme u radu, već ćemo obratiti pozornost na posljednji dio parafraze koji se tiče dihotomije načina shvaćanja kulture. Yanagita, kako je već spomenuto, uvodi fizičko i psihičko shvaćanje. Jednostavnije rečeno, mogli bismo ih smatrati iskustvom i teoretskim/kognitivnim znanjem. Kao što je rečeno u samoj knjizi, Japanci često za nešto naučeno koriste frazu *minitsuku*, tj. „prikvačiti na tijelo“. Ta se fraza koristi i za tehničke, fizičke vještine koje se uče iskustvom, ali i za one druge teoretske, odnosno psihološke stvari koje se shvaća umom. Iz toga razloga, Yanagita tvrdi da stranci, iako provode dugo vremena u Japanu, proučavajući ljude i njihovu kulturu imaju samo fizičko iskustvo – nemaju kognitivnu spoznaju o načinu na koji Japanci uistinu razmišljaju. No, kako Kuwayama kaže, ta bi tvrdnja negirala ljudsku

sposobnost empatije – suosjećanja s drugim bićima. Budući da se nalazi izvan domene našega istraživanja, nećemo se previše doticati same psihološke pojave empatije, već ćemo se njome koristiti samo kao pojam koji označava ljudsku sposobnost suosjećanja s drugima. Pomoću empatije, barem do neke razine, i jezičke kompetencije i komunikacije možemo razumjeti i suosjećati s ljudima iz drugih kultura, koliko god one bile različite. Jer, naposljetku, svi smo ljudska bića koja posjeduju sposobnost suosjećanja s drugima.

#### 4.4. Privilegirana geografska pozicija Japana i sustav cara

U nastavku ćemo predstaviti jedan od pokušaja definicije japanskoga kulturnog identiteta koje je istaknuo Robert N. Bellah (1965.) analizirajući djela Watsujija Tetsuroa (和田 哲郎, 1889. – 1960.).

Jedna od podjela kultura u Aziji obuhvaća tri sfere: istočnoazijsku (kinesku sferu), južnoazijsku (indijsku sferu) i bliskoistočnu (muslimansku sferu). Dok bi mnogi istraživači Japan svrstali u prvu, kinesku sferu, većina japanskih učenjaka se, naravno, ne bi složila s time, već bi Japan svrstalu u četvrtu, posebnu japansku sferu koja je na istoj razini kao i ostale tri – Bellah smatra da je to samo još jedan od pokazivača koji doprinose osjećaju jedinstvenosti Japana i japanske kulture. Autor ističe da je osjećaj korelativa s daškom jedinstvenosti jedna od snažnih osobnih identifikacija koju Japanci osjećaju u vezi sa svojom kulturom (Bellah, 1965: 573).

Nadalje, Bellah u svome djelu predstavlja japanski sustav cara (*tenōsei*, 天皇制). Dok su ga neki smatrali „ortodoksnim“, zapravo nije ni apstraktni filozofski ni religiozni sustav – on je predstavljao ultimativni autoritet i vrijednosti. U nastavku djela Bellah nam prikazuje kako su se japanski filozofi i ostali mislioci odnosili i suprotstavljali novome konceptu „zapadnjačkoga individualizma“ koji se pojavio u Japanu nakon kontakta sa Zapadom.

Watsuji Tetsuro bio je japanski povjesničar i moralni filozof. *The way of the imperial subject in Japan (nihon no shindō, 日本の臣道)* jedno je od njegovih djela koje je objavio 1944. godine za vrijeme Drugoga svjetskog rata. U djelu Watsuji predstavlja japanski vojni duh u dvama koracima: „rado umrijeti za svoga gospodara“ i „ne umrijeti dok neprijatelj nije pobijeđen“. Dok za prvi korak Watsuji smatra da previše ističe individualizam i veliča vlastitu, pojedinačnu žrtvu, drugi je korak taj koji potpuno

odbacuje „jastvo“, tj. individualizam, i stavlja dužnost ispred svega ostalog. U istome djelu Watsuji uspoređuje japansku odanost caru sa zapadnjačkim religijama. Bellah to prikazuje na sljedeći način:

*Drevni Japanci, kaže, shvaćali su apsolut u štovanju cara. Ta se metoda bitno razlikovala od takozvanih svjetskih religija kršćanstva, budizma i islama. Za njih je apsolut bio ograničen na njihove posebne religijske oblike; odnosno Jehova, Buddha ili Allah. Držeći ih apsolutnima, morali su se suprotstaviti svim drugim bogovima i zaniijekati njihovo postojanje. To je dovelo do netrpeljivosti, progona i vjerskih ratova protiv pripadnika drugih vjera (Bellah, 1965: 580).*

No, za razliku od vjerskih ratova i netolerancije na Zapadu za Japan Watsuji tvrdi sljedeće:

*(...) Rani Japanci su, međutim, shvatili područje apsoluta ne ograničavajući ga kao apsolutnog boga i ne konstruirajući dogmu. Među nekoliko bogova ranog Japana, Amaterasu, božica Sunca bila je najviše štovana. Ali Amaterasu nije bila prva od bogova, niti je itko tvrdio da je ona apsolutni bog. (...) Car koji, kao potomak Amaterasu, nosi nešto od njezine svetosti, ima analognu funkciju. Svetost je apsolutna, ali kako se očituje u Amaterasu i u caru, nije isključiva (Bellah, 1965: 580).*

Iz tih dvaju citiranih odjeljaka možemo vidjeti još jednu zanimljivu usporedbu između japanske kulture, preciznije japanskih božanstvenih vrijednosti, i istih na Zapadu. Zapadnjačke kulture, odnosno religije, apsolutnu moć i svetost vide samo u jednoj figuri, primjerice u svemogućemu Bogu ili Allahu, dok se s druge strane u japanskome poimanju apsolutnost manifestira na razne načine – Amaterasu (koja iako je najpoštivanija božica nije prva), japanski car, i sl. Na taj isti način Watsuji je vjerovao da iako je Japan bio, Bellahovim riječima, primitivan u to doba, upravo ta primitivnost otvarala mu je vrata k stvaranju još čvršće povezanoj zajednici temeljenoj na sustavu cara i toleranciji prema stranim kulturama. Sličnu smo interpretaciju već ranije vidjeli u Yanagitinoj definiciji nacionalne folkloristike.

#### **4.5. Krizantema i mač – japanska dualnost**

Isto kako je u Japanu u 20. stoljeću raslo zanimanje za Zapad i zapadnjačku kulturu, tako je i na Zapadu raslo zanimanje za japansku. Kuwayama Takao u svojoj knjizi *Native Anthropology* (2004.) u petome poglavlju oslikava vrlo zanimljivu etnografsku sliku SAD-a u odnosu na Japan koju možemo naći u analizi knjige Ruth Benedict (1997. – 1948.) *Krizantema i mač*. Kratkom analizom toga djela možemo puno saznati o jedinstvenim karakteristikama japanskoga identiteta i kulture jer se uspoređuje s američkim identitetom i načinom života. Jedan od prvih primjera koji se analizira jest razlika između japanskih *kamija* i svemogućega Boga na Zapadu. Istaknut ćemo sljedeći citat:

*Primijetivši kako su zapadnjaci pogrešno shvatili ideju cara kao kamija, primijetila je: „Kami, riječ prevedena kao „bog“, doslovno znači „glava“, tj. vrhunac hijerarhije. Japanci ne popravljaju veliki jaz između ljudskog i božanskog kao zapadnjaci, a svaki Japanac postaje kami nakon smrti' (Benedict 1946: 127). Ipak, car se u predratnom Japanu smatrao svetom moći. Kako bi pojasnila ovu točku, Benedict je usporedila Japance s Amerikancima rekavši: 'Baš kao što je odanost američkoj zastavi iznad svake stranačke politike, tako je i Car bio „nedodirljiv“ (Kuwayama, 2004: 90).*

Dakle, iz navedenoga citata možemo vidjeti da kako bi Amerikanci lakše razumjeli poziciju cara u prijeratnome Japanu, mogu ju interpretirati u svojem slučaju kao odanost državi, tj. stvaranjem dihotomija ili suprotnosti u odnosu na vlastitu kulturu jer je ljudima tako najlakše razumijeti tuđu, stranu kulturu. Sličan smo argument imali u prethodnome potpoglavlju kod Watsujija, ali dok je Watsuji tvrdio da zapadnjaci ratuju zbog nepriznavanja ostalih božanstava osim onoga u koje osobno vjeruju, Benedict uspoređuje japansku odanost caru i ostalim božanstvima s konkretnim primjerom – američkoj odanosti njihovoj zastavi.

Kuwayama navodi da su dvije glavne teme *Krizanteme i mača* dualnost i hijerarhija. Kao prvo, dualnost se odražava u samome naslovu knjige kao koegzistencija nježnosti Japanaca, simbolizirana nacionalnim cvijetom krizantemom, s njihovim nasiljem i borbenošću simbolizirano mačem (Kuwayama, 2004: 92). Jedan od primjera prilagođavanja japanskih vojnika u Drugome svjetskom ratu svojoj situaciji i hijerarhiji u kojoj se nalaze prikazan je u Kuwayaminoj knjizi:



*Pokazali su svoju odanost caru tako što su poginuli herojskom smrću u maniri pilota kamikaza. Međutim, kada su ih neprijatelji zarobili, postali su iznenađujuće kooperativni i dobrovoljno su otkrili vojne tajne jer su sebe smatrali društveno mrtvima* (Kuwayama, 2004: 92–93).

Iz navedenoga citata vidimo da čak i u pojedincu i njegovoj osobnosti postoje dvije krajnosti – nježnost, tj. prilagođavanje i priznavanje krivice, te borbenost i hrabrost do te mjere da su spremni umrijeti za svoga cara.

Još jedna zanimljiva točka koju ističe Kuwayama jest da se slična situacija – nagla promjena naravi u odnosu sa situacijom u kojoj se nalaze – dogodila upravo po završetku Drugoga svjetskog rata. S ratne, imperijalistične i borbene svijesti japanski se odnos prema drugima naglo promijenio u situaciji kada su bili pobijeđeni u ratu. Upravo je taj „situacionizam“ još jedan od faktora koji pokazuju suprotnost od zapadnjačkoga apsolutnog i nepromjenjivoga morala.

Naravno, Kuwayama tvrdi da kroz cijelu knjigu Benedict ističe tzv. japansku dualnost – Japanci su istovremeno lijepi (krizantema) i nasilni (mač), agresivni i neagresivni, pristojni i nepristojni, tvrdoglavi i prilagodljivi, hrabri i sramežljivi, itd. Iako ih prvotno smatra kontradikcijama, Benedict kasnije govori da je vremenom koje je provela u Japanu okružena Japancima to počelo imati smisla. Jedna od najranijih i najprepoznatljivijih dualnosti vjerojatno je sinkretizam šintoizma i budizma, kasnije i šintoizma i neokonfucijanizma koji smo vidjeli u Yanagatinim djelima. Još jedna dualnost jest podjela političkoga autoriteta između cara i podređenih koji su imali sakralnu, odnosno vladajuću ulogu (Kuwayama, 2004: 94–95). Iz parafraziranoga odjeljka možemo zaključiti da nasuprot strogim, međusobno nedodirljivim kontradikcijama na Zapadu, u Japanu kontradikcije postoje ne samo ovisno jedna o drugoj već i istovremeno – na isti način na koji život ne postoji bez smrti, dobro ne postoji bez zla te *yang* ne postoji bez *yina*. Također, Japanci i sami dan-danas ističu svoj dvostruki šarm na primjeru dvorca Himeji u prefekturi Hyogo. U dvorcu film u sklopu ture glavne tvrđave ističe upravo njegovu dvostruku ljepotu – s jedne strane dvorca nalazi se japanski vrt *Koukoen* (好古園), dok je druga strana dvorca napravljena za stratešku obranu od potencijalnih neprijatelja.

Druga je glavna tema *Krizanteme i mača* hijerarhija koja je u Japanu vidljiva u aspektu u kojoj Japanac kao pojedinac pripada i osjeća se sigurno samo kada je u

relativnome odnosu u cijelosti društvene hijerarhije. Nasuprot njoj Benedict ističe američku jednakost u kojoj se čovjek osjeća pripadnost društvu vertikalno, s kolegama i prijateljima, a ne okomito, s nadređenima i podređenima.

Kao zaključak poglavlja najvažnije je spomenuti da dok su u 20. stoljeću, s početkom razvoja studija japanologije na Zapadu, mnogi strani učenjaci smatrali autore djela *nihonjinrona* poput Nakane Chie (中根 千枝, 1926. – 2021.) i Doia Takea (土居 健郎, 1920. – 2009.) odličnom točkom za početak studija toga polja, postojao je veliki broj autora, posebice Japanaca, koji su to smatrali stereotipizacijom. Kao osobno mišljenje dodala bih da iako djela *nihonjinrona* uistinu sadrže veliki broj stereotipa te nisu potpuno pouzdan izvor za razumijevanje japanskoga identiteta u cijelosti, slažem se da su dobar početak istraživanja jer daju općenitu sliku iz koje, ako nekoga već potpuno zanima polje japanskoga identiteta, možemo zaroniti dublje u japanologiju imajući na umu da stereotipi ipak jesu samo stereotipi, ali nisu to bez razloga – potrebno je otvorenoga uma istražiti te razloge.

#### 4.6. Što je *nihonjinron*?

U nastavku ćemo pokušati približiti što je to *nihonjinron* te na koji bismo ga način najbolje razumjeli. Befu Harumi (別府 春海, 1930. – 2022.), jedan od najvažnijih učenjaka koji su se bavili *nihonjinronom*, svoj rad o *nihonjinronu* otvara tezom da su donedavno sva djela koja su se bavila definicijom i istraživanjem Japana, japanske kulture i Japanaca pokrenula svoja istraživanja pod pretpostavkom da su ti isti pojmovi „stvari“ koje postoje i trebaju biti objektivno definirane. Prema Befu, *nihonjinron* bi se najjednostavnije mogao definirati kao pojam koji „utvrđuje jedinstvenost japanske kulture i Japanaca te točno navodi koje su to karakteristike koje ih čine jedinstvenima“. Nadalje dodaje:

*Diskurs o iznimnosti pokriva cijeli raspon: od biološke strukture Japanaca, pretpovijesnog kulturnog razvoja, jezika, književnih i estetskih kvaliteta, ljudskih odnosa i društvene organizacije do filozofije i osobnog karaktera* (Sugimoto, 2009: 25).

Sredinom 20. stoljeća kada su se znanosti o Japanu počele širiti na Zapadu kao znanstvene discipline, postojale su razne površne pretpostavke na poljima sociologije

i antropologije. To se dogodilo zbog toga što se vjerovalo da svako društvo ima svoju posebnu i jedinstvenu kulturu (Sugimoto, 2009: 21).

Neki od najreprezentativnijih indikatora prave raznolikosti Japana jest način na koji ljudi diljem Japana (ne samo stanovnici regija Kanto i Kansai) vide japanska godišnja doba. U udžbenicima (koji pišu najviše Japanci iz regije Kanto i Kansai) navodi se da je Japan poznat po svojim četirima jasno vidljivim godišnjim dobima u kojima u proljeće cvjetaju trešnjini cvjetovi, ljeta su sparna s kišnom sezonom, jeseni duge i šarene, a zime hladne. No, isto kako djeca u najjužnijoj japanskoj prefekturi, Okinawi, trešnjine cvjetove gledaju u siječnju, u dubokoj zimi, tako i ljudi na sjeveru, Hokkaidu, nemaju sparna ljeta i kišne sezone (Sugimoto, 2009: 22).

Većina je toga utjecaj restauracije Meiji koja je od 1868. godine težila modernizaciji, unifikaciji, a kasnije i veličanju onoga što znači „biti Japanac“, odnosno „japanstva“. U tome periodu Japan je svojoj državi pripojio dva gotovo potpuno kulturno različita područja – malo prije spomenute Hokkaido i Okinawu. Ne samo da je Hokkaido bio koloniziran u 19. st. već su se Japanci s ostalih otoka tamo preselili i čak otvoreno diskriminirali lokalni narod Ainu kojemu je čak bilo zabranjeno koristiti se svojim vlastitim jezikom te su bili prisiljeni naučiti, novi, „standardni“ japanski jezik koji je zapravo najbliži tokijskome dijalektu (Sugimoto, 2009: 23).

Na isti način u periodu od 1895. do 1945. Japan je kolonizirao ogroman dio istočne i jugoistočne Azije i Mikronezije te je vjerojatno bio više multikulturalan nego ikad u svojoj povijesti, no to nije spriječilo japanske političare i nacionaliste da i dalje tvrde da je Japan „homogena zemlja“ i da su svi osim Japanaca niža klasa stanovništva. No, završetkom Drugoga svjetskog rata i američkom okupacijom Japana američki su izvori počeli uspoređivati Japan s Amerikom te su ga preuveličano smatrali zaostalim (Sugimoto, 2009: 25).

#### **4.7. Problemi *nihonjinrona***

U nastavku ćemo navesti nekoliko problema koje *nihonjinron* povlači sa sobom. Jedan je od njih da većina analitičara zapravo nije uspjela svojim djelima identificirati „tko to Japanci zapravo jesu“. Befu ističe da je jedan od najviše zanemarenih problema *nihonjinrona* uvezena kultura, tj. utjecaji vanjskih kultura, posebice kineske, a od razdoblja Meiji nadalje i zapadnjačke. Uvođenjem kineske kulture i običaja u periodu od 4. do sredine 19. stoljeća i njihovim utjecajima promijenila se ne samo politička

struktura Japana već se dogodio i sinkretizam šintoizma i budizma. Budistički utjecaj nije donio samo promjene u religijskome, odnosno spiritualnome pogledu već je imao ogroman utjecaj i na umjetnost, posebice arhitekturu, kiparstvo, i sl. Također se ne smije zanemariti japansko pismo *kanji* koje je, također, preuzeto iz Kine i prilagođeno lokalnome jeziku. Befu nastavlja da se zanemarivanjem tih utjecaja koji su „Japan pretvorili iz kulture u civilizaciju“ i koji su „učinili Japan industrijskom supersilom u 19. i 20. stoljeću“ nanosi nepravda esencijalnoj karakterizaciji države (Sugimoto, 2009: 26). Dakle, Japan kakav se prikazuje u *nihonjinronu*, kao jedinstven i drugačiji, zapravo je samo slika koju je vlada Meijija namicala javnosti kako bi promovirala svoju zemlju kao posebnu – što je naravno potpuno različito od prave slike Japana. Dok se osobno slažem s posljednjom tvrdnjom, također smatram da je zanimljivo preispitati pitanje – kako bi danas japanska kultura izgledala bez ikakvih vanjskih utjecaja? Naime, u izgradnji kulture u svijetu u kakvome živimo je li moguće za jednu kulturu da se razvije sama od sebe, izolirana, apsolutno bez vanjskih utjecaja? Dok se na prvu ne bih složila, postoji primjer kultura poput Sentinelaca koji žive na volontarno izoliranomee otoku u Indijskom oceanu koji, često silom, brane otok od svih potencijalnih posjetioca te nemaju apsolutno nikakvoga kontakta s vanjskim svijetom. No, radi jednostavnosti u ovome radu nećemo dublje ulaziti u tu temu.

Nadalje, Sugimoto Yoshio u uvodu u *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture* (2009.) ističe još nekoliko problema na koje se nailazi prilikom proučavanja radova *nihonjinrona*. Prvo je to da većina Japanaca radi u malim tvrtkama u kojima ima manje od 300 radnika te ne posjeduju sveučilišne diplome usprkos slici o japanskim *salarymanima* kao radnicima u velikim tvrtkama s visokim obrazovanjem. Drugi je problem vidljiva kulturna razlika između stanovnika istočnoga (Tokyo, Yokohama) i zapadnoga (Osaka, Kyoto, Kobe) Japana, koja očito nije imala utjecaj na djela *nihonjinrona* i sl. (Sugimoto, 2009: 4). Naposljetku, Sugimoto za „identifikaciju Japanaca“ navodi sljedeće kriterije:

*Kriteriji za prosuđivanje tko su Japanci mogu varirati od državljanstva, „biološkog porijekla“, jezične kompetencije i kulturne pismenosti, do subjektivne identifikacije. Možemo se poslužiti restriktivnim i isključivim mjerilom i definirati Japance, na primjer, kao samo one osobe koje posjeduju japanske putovnice, imaju „japansku krv“ i kojima je japanski jezik izvorni. Koristeći liberalnije i inkluzivnije mjerilo, Japancima možemo*

označiti one pojedince koji posjeduju barem jedan od ovih atributa (Sugimoto, 2009: 4).

Befu također u svojem radu o *nihonjinronu* ističe razne probleme kod identificiranja pojedinca kao Japanca. Neki su od njih Korejci koji su nakon Drugoga svjetskog rata ostali u Japanu i koji su se, kako ne bi bili diskriminirani, pravili da su Japanci, Japanke kojima su oba roditelja Japanci, kojima je materinski jezik japanski te koje su biološki Japanke, ali bile su udane za Korejce 1952. godine pa su izgubile japansko državljanstvo, i sl. (Sugimoto, 2009: 29–30). Dakle, proučavajući japansku kulturu treba imati na umu da je njezina analiza vrlo problematičan i raznolik konstrukt, a ne stvarnost „takva kakva jest“ – ne smije se uzimati „zdravo za gotovo“. Razmatrajući te probleme poput „Tko su Japanci?“, „Što čini japansku kulturu?“, i sl., uvijek ćemo nailaziti na probleme standardizacije, homogenosti, a nasuprot tomu varijacije i relativizam. S tim u vezi, predstaviti ćemo nekoliko odabranih aspekata i analiza japanske kulture kroz povijest.

#### **4.8. Kultura većine i pripadanja**

Krajem 80-ih godina prošloga stoljeća pojavljuju se daljnje snažne kritike nasuprot djelima *nihonjinrona* koje su smatrale da umjesto kritičkoga istraživanja teorija o japanskoj kulturi, djela *nihonjinrona* Japance i japansku kulturu nadalje su mistificirala i stereotipizirala. U ovome potpoglavlju ukratko ćemo prikazati jedan od problema do kojih *nihonjinron* vodi na primjeru članka Rogera Goodmana *Making Majority Culture* iz *A Companion To Anthropology of Japan* iz 2005. godine (Robertson, 2005).

Prema Goodmanu, antropolog Marcus Banks *nihonjinron* je smatrao početnom točkom u istraživanju japanske kulture i etniciteta – fokus mu je bio na pronalasku konstante između modernih japanskih socijalnih normi i tzv. „tradicionalne“ prakse.

U nastavku navodimo jedan vrlo zanimljiv i jednostavan primjer u kojemu možemo vidjeti stereotipizaciju Japana. Godine 1984. tvrtka Nippon Steel objavila je knjigu na japanskome i engleskome jeziku kako bi strancima objasnila i približila Japan i japansku kulturu. U toj knjizi „japanski karakter“ opisuje se na vrlo poseban način, ističući karakteristike poput „izbjegavanja sukoba među pojedincima“, „sklonost napornome radu“, „svijest i briga o tome što će drugi misliti“, „svijest o hijerarhiji i vertikalnim odnosima“, i sl. Što se tiče „izbjegavanja sukoba među pojedincima“,

Nippon Steel ističe da se prema nenapisanome japanskom moralnom kodu treba težiti harmoniji (*wa*, 和) te izbjegavati postati smetnja drugima oko sebe (*meiwaku*, 迷惑). Nadodaju da se ta ideja razvila od japanske metode uzgajanja riže koja je povijesno tražila ljude da rade kao skupina i stvore sustav i uvjete u kojemu će uzgoj biti lakši. Drugi faktori koji su doprinijeli razvoju te ideje jesu japanska homogenost (konfucijanske ideje pripadanja skupini, tj. obitelji ili klanu) te u moderno doba pripadanje tvrtci – sve su ovo primjeri u kojima pojedinac pronalazi doživotno pripadanje nekoj skupini ljudi. Nadalje, što se tiče „sklonosti napornome radu“, Goodman se poziva na teoriju japanskoga društva kao *tateshakai* koji je istaknula japanska antropologinja Nakane Chie:

*Argument koji daje Nakane temelji se na analitičkoj razlici između onoga što ona naziva okvirom (ba) i atributom (shikaku). Prvo se odnosi na kontekst ili skupinu unutar koje se osoba nalazi, a drugo na individualne kvalifikacije koje posjeduje. Nakane tvrdi da u Japanu osjećaj identiteta osobe više proizlazi iz njezina okvira nego iz osobnih atributa, dok je na Zapadu obrnuto. Da upotrijebim vlastiti primjer: Japanac će vjerojatno pri susretu s nekim reći kojoj tvrtki, sveučilištu ili instituciji pripada (Mitsui, Mitsubishi ...), dok će na Zapadu osoba reći koji je to posao koji on ili ona zapravo obavlja (šofer, inženjer kontrole kvalitete...) (Robertson, 2005: 61).*

Budući da u Japanu institucije kojima pripadaju pojedinci daju svoj „identitet“, kao zahvalu pojedinci se trude i naporno rade za njih. *Tateshakai* (縦社会), koji Nakane uvodi kao jedan od reprezentativnih dijelova japanske kulture, može se vidjeti u strukturi japanskih tvrtki u kojima uvijek postoje *oyabun* (親分, dio roditelja) i *kobun* (子分, dio djeteta). Iz doslovnoga prijevoda pojma *tateshakai* možemo zaključiti da se radi o „okomitome društvu“, tj. društvu u kojemu je strogo određeno tko je nadređeni (*oyabun*) te tko je podređeni (*kobun*). Kao malo dalji argument možemo čak tvrditi da izvore te teorije možemo naći u konfucijanističkim vrijednostima te u njihovim pet temeljnim vrstama odnosa u društvu. No, može li se nešto što ima korijene u konfucijanizmu, stranoj, kineskoj ideologiji, zaista valjano koristiti kao temelj japanskoga društva koji strogu hijerarhiju smatra jednom od svojih karakteristika? Nadalje Nakane spominje da se takva hijerarhija ne nalazi samo u japanskim tvrtkama – sveučilišta, religijske organizacije, grupe tradicionalnih japanskih umjetnosti – već

svugdje, diljem japanskoga društva, postoje uloge *oyabuna* i *kobuna*. (Robertson, 2005: 62).

Još jedna teorija o japanskome društvu koju predstavlja Goodman kao važnu za njezino razumijevanje jest teorija japanskoga društva bazirana na *amae* (oslanjanje na nadređene) koju je dao japanski psihoanalitičar Doi Takeo:

*Doi tvrdi da se ideja da bi pojedinci trebali tražiti popustljivost nadređenog, kako god definirana, u japanskom kontekstu smatra se prirodnom i zdravom u smislu da to znači da ljudi prepoznaju mjeru u kojoj se oslanjaju na druge kako bi se bilo što postiglo u životu. Ne priznati ovo – i stoga ne oslanjati se na nadređene – smatra se mnogo problematičnijim* (Robertson, 2005: 62).

Koncept *amae* (甘え) može se smatrati „psihološkim ljepilom“ koje održava *tateshakai* da se ne raspadne. Dok Doi tvrdi da u engleskome jeziku nema dovoljno dobra prijevoda za taj pojam i najbliži prijevod *dependency* ima negativan prizvuk, riječ je o pojmu koji bi se mogao vrlo jasno prevesti na hrvatski kao „oslanjanje“. Oslanjanje kao vjera i pouzdanost u svoga nadređenog, odnosno podređenoga. Odnos u kojemu između dvaju pojedinaca na različitim ljestvicama hijerarhije ne postoji *amae* smatra se, kako smo vidjeli u citatu iznad, problematičnim.

Naravno da su postojale razne kritike tih djela *nihonjinrona* te iako je najjača i najočitija bila već spomenuta očita raznolikost u Japanu po regiji, spolu, profesiji, etničkome identitetu, društvenoj klasi, i sl., Goodman u svojem djelu ističe sljedeće:

*Sociologija znanja o nihonjinronu postala je sama po sebi sve složenija. U osnovi je, međutim, bila pretpostavka da „kultura“ nije dana ni u jednom društvu, već je društveno konstruirana i njome manipuliraju određene skupine s ekonomskom i političkom moći, te da oni koji se oslanjaju na „prirodna“ svojstva društva za objašnjenje njegove „kulture“ često su, čak i podsvjesno, dio procesa prikrivanja „konstruirane“ prirode tog društva* (Robertson, 2005: 67).

Upravo iznad navedene kritike bile su neke od najčešćih – djela *nihonjinrona* su, posebice Nakane, bazirana na pretpostavci da je japansko društvo homogeno i monolitno.

## **5. Suvremeno doba**

## 5.1. Suvremeni Japanci i njihova povezanost s prirodom

Kao nastavak pokušaja identifikacije moderne japanske kulture navodimo jedan zanimljiv primjer koji nam ističe povezanost Japanaca s prirodom. Japan sea početkom perioda Meiji počeo rapidno industrijalizirati i poprimio je mnoge značajke zapadnjačkoga svijeta pa tako i kapitalizam koji je doveo do raznih društvenih, političkih i ekoloških promjena. Dolores P. Martinez u svom radu *On the Nature of Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature?* pita se kako su Japanci, koji ne samo da su prema tradicionalnim interpretacijama osjetljivi na ljepotu prirode već se tom osjetljivošću koriste kao dijelom svoje estetike i ističu ju kao ključnu točku onoga što znači biti Japanac, dopustili da nove industrije i tvrtke s velikim ekonomskim utjecajem u tolikoj količini zagađuju okoliš kao u 20. st. U zaključku Martinez tvrdi da ne bismo trebali griješiti između nekoć elitnoga diskursa o estetici doživljavanja prirode s pragmatikom življenja u prirodi danas koja je dovela do njezina uništavanja. Čak dolazi do zaključka da je praksa stavljanja prirodnoga pod ljudsku kontrolu estetskih ideala upravo ono što omogućuje nekim Japancima ignoriranje i uništavanje vlastitoga, ali i tuđega, okoliša – dokle god postoji jedan veličanstven bor i ukrašeni kamen koji se smatra *kamijem*, nitko se ne brine o betonizaciji obala i plaža (Robertson, 2005: 194–196).

## 5.2. Trešnjin cvijet u oblikovanju japanskoga identiteta

Mnogi ljudi danas pogrešno gledaju na trešnjin cvijet (*sakura*) kao na japanski nacionalni cvijet, ali ne možemo negirati tvrdnju da je trešnjin cvijet jedan od najreprezentativnijih simbola Japana. U nastavku ćemo predstaviti kratku pozadinu gledanja cvjetova te intervju o povezanosti Japanaca s trešnjinim cvijetom.

Šljivin cvijet, kao drugi najljepši cvijet koji Japanci vole gotovo isto kao i trešnjin, čak nije niti autohton na otočju, već je uvezen iz Kine – isto kao i sama tradicija gledanja cvjetova (*hanami*) i šljive i trešnje. Znamo da je gledanje cvjetova bilo vrlo popularno među aristokratima u periodu Heiana te se početkom perioda Edo ta tradicija proširila na ostale, siromašnije slojeve društva. U Meiji i ranom Shōwa-periodu cvjetovi trešnje bili su povezivani čak i s vojnom propagandom – predstavljali su cvijet japanskoga duha te čistu smrt – bili su simbol u kojemu su se susretali ljepota i smrt (Yamada, 1993: 69).



Što se tiče trešnjinih cvjetova u modernoj japanskoj poeziji, prikazat ćemo intervju iz 2003. godine o povezanosti Japanaca s cvijetom trešnje u kojemu govore japanski pjesnik Okano Hirohiko i učenjak i kulturni kritičar Watanabe Shoichi. Okano ističe da se u modernim pjesmama više toliko ne pojavljuju trešnjini cvjetovi koliko su bili popularni nekoć davno – oni su poseban element koji predstavlja japanski sentiment te su se pod utjecajem zapadnjačke književnosti pjesnici počeli udaljavati od tradicionalnih motiva te malo po malo rušiti stare ideale.

Ovo kratko potpoglavlje zatvorit ćemo sa zaključkom da kao i mnoge karakteristike japanskoga društva koje smo istaknuli do sada, i gledanje cvjetova uvezeno je u Japan iz inozemstva te iako nije autohotno japansko, Japanci su ipak to pretvorili u prepoznatljivu i uistinu voljenu kulturu te jednu od reprezentativnih sastavnica njihovoga kulturnog identiteta.

U prethodnim dvama potpoglavljima prikazali smo samo neke od konkretnih razlika u percepciji japanskoga društva uvjetovanih modernom globalizacijom i industrijalizacijom. U nastavku donosimo malo apstraktniju i općenitiju sliku.

### **5.3. Promjena percepcije Japana u 21. stoljeću**

Početak 21. stoljeća karakterizacija Japana dramatično se mijenja iz nekoć jedinstvenoga i homogenoga društva u društvo s raznim raznolikostima, visokih klasnih razlika, i sl. Jedna od glavnih razlika te dramatične promjene u percepciji japanskoga društva jest širenje raznih etničkih manjina (Koreanci, Ainu) te rast broja stranih migranata koji su svoj novi dom pronašli upravo u Japanu – tomu je posebice pridonio rast etničkih svijesti diljem svijeta (Sugimoto, 2009: 1).

Još jedna transformacija karaktera japanskoga društva u moderno doba jesu regionalne, spolne, generacijske, i druge nejednakosti. Primjerice, razlika između opadajućega broja stanovnika na selima dok su veliki gradovi sve gušće i gušće naseljeni, žene su i dalje za iste poslove manje plaćene nego muškarci, starih ljudi iznad 65 godina sve je više, zbog niske stope nataliteta sve manji broj mladih ljudi mora plaćati visoku mjesečnu mirovinu kako bi si umirovljeno stanovništvo moglo priuštiti dug život, i sl.

Tablica 1: Razlika u percepciji japanske kulture u prošleme stoljeću i danas (preuzeto iz: Sugimoto, 2009: 3)

| <b>Kriterij</b>              | <b>Monokulturalni model</b>                     | <b>Multikulturalni model</b>   |
|------------------------------|---|--|
| Broj japanskih kultura       | Jedna   | Više   |
| Glavna tema                  | Homogena  | Heterogena   |
| Opseg kulturalne integracije | Japanska kultura kao konsenzualna i u harmoniji | Japanska kultura izvedena iz nekoliko grupa s različitim demografskim karakteristikama |
| Definicija Japanaca          | Ekskluzivna i restriktivna                      | Inkluzivna i liberalna   |
| Populacija manjina           | Izuzetno mala                                   | Znatne veličine  |
| Klasna struktura             | Egalitarna, gotovo bez klasa                    | Klasne grupe u konkurenciji, velika podjela klasa                                      |
| Regionalne razlike           | Minimalne                                       | Znatne   |

Na iznad priloženoj tablici iz *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture* (2009.) koji je uredio Sugimoto Yoshio možemo vidjeti razliku između načina na koji je Japan većinski bio percipiran u 20. stoljeću (monokulturalni model) te način na koji je percipiran danas (multikulturalni model). Naime, Sugimoto napominje da se na ta dva modela ne smije gledati kao na isključive – oni postoje istovremeno s jednim koji do visoke mjere zasjenjuje drugi. Drugim riječima, iako je u 20. stoljeću prevladavao monokulturalni model, to ne znači da društvo nije bilo heterogeno te da regionalne razlike nisu postojale. U nastavku Sugimoto navodi sljedeće:

*Neki analitičari tvrde da je Japan uvijek bio mutacija u tom pogledu. Drugi tvrde da je javna percepcija ta koja je pretrpjela drastične promjene, a ne empirijska stvarnost. U svakom slučaju, japanska percepcija „japanske kulture“ izgubila je stabilnost koju je uživala tijekom vrhunca monokulturalizma prije nekoliko desetljeća (Sugimoto, 2009: 3).*

Dakle, iz citiranoga odjeljka možemo istaknuti da se nekoć propagirana homogena i jedinstvena zemlja danas više ne može smatrati takvom.

## 6. Zaključak

Naposlijetku, što možemo zaključiti, na koji su način istaknute ideje i koncepti doprinijeli konstrukciji japanskoga identiteta? U razdoblju Edo Japan je bio izoliran od ostatka razvijenih zapadnih zemalja te je većinu svojih ideja o nacionalnome identitetu temeljio na mitovima koji su bili zapisani u najstarijim japanskim knjigama *Kojikiju* i *Nihon Shokiju*. Tako su se učenjaci škole kokugaku, posebice Norinaga i Mabuchi, fokusirali na mitove i legende prepričane u *Kojikiju* te su Japance koji su živjeli u tom drevnom dobu smatrali najčišćima i najreprezentativnijima. Smatrali su da je cilj kojemu trebaju težiti suvremeni Japanci lišenje stranih kultura, posebice kineske, za koju smatraju da je uprljala i iskvarila iskonsku japansku kulturu. Na isti je način Ekiken tvrdio da je Japan poseban upravo zato što su ga božanstva, prema mitovima, stvorila vlastitim rukama – Japan je zemlja božanstava (*shinkoku*), a Murata je, kao Mabuchijev učenik, zagovarao da je ono što Japance čini posebnima jest duh *Yamato*, tj. duh koji prirodno služi caru, koji je direktan potomak božice Amaterasu i utjelovljenje božanstva sam po sebi te živi u skladu sa šintoističkim ritualima. Kao što možemo vidjeti, temelj ideja o japanskome identitetu iz razdoblja Edo bili su šintoistički mitovi te posebnost Japanaca kao onih koji štuju cara i ostala božanstva. Možda bi neki komentar na navedenu sintezu bio da je to specifično izgradnja vjerskoga identiteta te smatram da ne bi bio u potpunosti u krivu. No, pomoću vjerskih elemenata spominju se razlike s Kinom te se ističe želja za lišenjem kineskih elemenata u japanskoj kulturi s ciljem stvaranja vlastitoga državnog, odnosno, ranoga nacionalnog identiteta. Padom Tokugawa šogunata 1868. godine započinje revolucionarno razdoblje Meiji koje sa sobom donosi drastične promjene na intelektualnoj sceni Japana. Japan je prvi put u modernoj povijesti bio potpuno otvoren zapadnim zemljama tako da su se, recimo, kao prvo morali svima predstaviti. Isto kako se predstavljaju dva nova poznanika jedan drugome, međusobno se trebaju podijeliti dijelovi vlastitoga identiteta. Pred Japanom je bio novi izazov kako se predstaviti zapadnim silama da ne bi previše ekonomski i intelektualno zaostao za njima. To je razdoblje bilo obilježeno militarizmom i propagandom carske vlasti, te globalizacijom Japana koja je u njemu otvorila veliki interes za zapadnjačkim učenjima. Tako je jedan od najreprezentativnijih mislioca razdoblja Meiji Fukuzawa Yukichi, inspiriran zapadnjačkim liberalizmom, smatrao da Japan može postići svoj nacionalni suverenitet jedino oslobođanjem pojedinca od kolektiva – što je bilo gotovo suprotno od dotadašnjega načina života Japanaca u

kojima je zajednica važnija od pojedinca. U 20. stoljeću također se počinje razvijati antropologija kao znanost te se u Japanu javlja Yanagita kao zagovaratelj toga da samo Japanci mogu razumjeti način na koji Japanci razmišljaju. Nadalje, u ranome razdoblju Shōwa djeluje i Watsuji koji je zagovarao sustav cara, tj. japansku apsolutnu odanost caru. To je vrlo slična slika teoriji o duhu *Yamato* koji je prikazao Murata u razdoblju Edo – apsolutna odanost caru kao ono što znači biti Japanac. Sličnu je ideju ranije u razdoblju Meiji dao Nitobe koji je u djelu *Bushido* tvrdio da su temelji japanske duše upravo „samurajske vrline“ odanosti, vjernosti, i sl. U drugoj polovici 20. stoljeća javlja se sve veći interes za japanologiju te se postavlja temeljno pitanje „Tko su Japanci?“. Neki od temeljnih pojmova koji su se počeli spominjati u teoriji tada, posebice kroz Benedictovo djelo *Krizantema i mač*, a i dan-danas aktualni su, jesu japanska dualnost te važnost poštivanja hijerarhije. Kroz dugu japansku povijest uvijek su bili prisutni elementi dualnosti poput sinkretizma šintoizma i budizma (ranije) do razlike između estetske i militarne strane Japana (kasnije). Možemo vidjeti da se u tome razdoblju fokus s pitanja „Tko sam ja sam po sebi?“ prebacilo na „Tko sam ja u usporedbi s drugima?“. To je svakako, kako je već i spomenuto, rezultat otvaranja Japana te dodira sa Zapadom usred čega je uslijedila moderna globalizacija kakvu poznajemo danas. U posljednjih 50-ak godina kao rezultat globalizacije diljem svijeta proširile su se razne činjenice koje odgovaraju na pitanje „Tko su Japanci?“, no one su uglavnom stereotipi poznati kao djela *nihonjinrona*. Usprkos propagandi Meiji s početka 20. stoljeća koja je veličala sve „što znači biti Japanac“, Japan je jedna vrlo multikulturalna zemlja – Ainu, Koreanci, Okinavljeni i mnogi drugi u modernoj povijesti zanemarivali su se i utišavali zbog ultranacionalizma. Identitet je vrlo kompleksna tema do čije izgradnje vodi, naravno, politički *bias*, ali važno je sagledati situaciju s objektivnoga stajališta. Cilj rada bio je analizirati kako se oblikovao japanski identitet kroz godine, a priloženim analizama možemo zaključiti da je japanska pozicija u svijetu te njegov kontakt s ostalim zemljama koje imaju vlastite identitete igrao veliku ulogu u konstrukciji identiteta. Iako su u početku samo mitovi igrali važnu ulogu u samoidentifikaciji, kasnije je njihova uloga opala, ali ne i nestala, nego se pretvorila u odanost caru i ta odanost dan-danas vidljiva je u elemenima *tateshakai* i poštivanja svojih nadređenih, kao i ovisnosti, odnosno oslanjanju na grupu kojoj pripada pojedinac. Usprkos pokušajima uvođenja individualizma, koji se u suvremeno doba do neke razine i uvodi, stavljanje zajednice na prvo mjesto i dalje je temelj japanskoga društva i jedan od elemenata njihovoga identiteta. Svako je istaknuto djelo doprinijelo

diskusiji o japanskome identitetu, ali u modernome svijetu s razvojem arheologije i antropologije jasno se odvajaju mitološke i filozofske ideje iz razdoblja Edo te se fokus stavlja na ono što možemo saznati uz pomoć modernih znanosti.

## Literatura

1. Bellah, R. N. 1965. Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro. *Journal of Asian Studies*. 24 (4). 573–594.
2. Bentley, J. R. 2017. *An Anthology Of Kokugaku Scholars (1690-1868)*. New York: Cornell University East Asia Program.
3. Bucholtz, M.; Hall, K. 2017. Jezik i identitet. *Jat*. 1(3), 236–275. Preuzeto s: <https://hrcak.srce.hr/192996> (pristupljeno: 12. rujna 2024.)
4. Burns, S. L. 2003. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham: Duke University Press.
5. Grotenhuis, R. 2016. *Nation and State. Nation-Building as Necessary Effort in Fragile States*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
6. Hane, M. 1963. Nationalism and the Decline of Liberalism in Meiji Japan. *Studies on Asia*. 1(4). 69–80.
7. Hane, M. 1969. Early Meiji Liberalism. An Assessment. *Monumenta Nipponica*. 24(4). 353–371.
8. Hudson, M. 1998. *Ruins of Identity : Ethnogenesis in the Japanese Islands*. Honolulu: University of Hawaii Press.
9. Hurst G. C. 1990. Death, Honor, and Loyalty: The Bushido Ideal. *Philosophy East and West*. 40(4). 511–527.
10. Krasny, M. E. 2020. *Advancing Environmental Education Practice*. Cornell University Press. 149–159.
11. Kuwayama, T. 2004. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*.
12. Matsumoto, S. 1970. *Motoori Norinaga. 1730-1801*. Cambridge: Harvard University Press.
13. Miyamori, D.; Ishikawa, N.; Idota, N.; Kakiuchi, Y.; McLean, S.; Kitamura, T.; Ikegaya, H. 2015. Tracing Jomon and Yayoi ancestries in Japan using ALDH2 and JC virus genotype distributions. *Investigative genetics*. 6(1). 14.
14. Morinaga Enzerukarejji 2016. 2. *Sakura to Nihonjin/Motoori Norinaga no Waka*. [YouTube video] URL: [https://www.youtube.com/watch?v=oJSXOv07d5E&ab\\_channel=%E6%A3%AE%E6%B0%B8%E3%82%A8%E3%83%B3%E3%82%BC%E3%83%AB%E3%82%AB%E3%83%AC%E3%83%83%E3%82%B8](https://www.youtube.com/watch?v=oJSXOv07d5E&ab_channel=%E6%A3%AE%E6%B0%B8%E3%82%A8%E3%83%B3%E3%82%BC%E3%83%AB%E3%82%AB%E3%83%AC%E3%83%83%E3%82%B8) [pristup: 01.08.2024].

15. Motoori Norinaga Kinnenkan. *Kiiwaado de Norinaga wo shiru (Sanjuuroku no mado)* URL: <https://www.norinagakinnenkan.com/pages/59/> [pristupljeno: 11. travnja 2024.]
16. Robertson, J. (ur.). 2005. *A companion to the anthropology of Japan*. Malden, MA: Blackwell Pub.
17. Sever, M. 2016. Japanese Mythology and Nationalism: Myths of genesis, Japanese identity, and Familism. *The International Conference on Japan & Japan Studies 2016 Official Conference Proceedings*.
18. Sugimoto, Y. (ur.). 2009. *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Melbourne: Cambridge University Press.
19. Tanaka, K. 1998. Harumi Murata's Japanese Studies: His Interpretation of 'Yamato-damashii'. *Japanese Literature*, 47(9). 30–39.
20. Toyosawa, N. 2021. *Imaginative Mapping: Landscape and Japanese Identity in the Tokugawa and Meiji Eras*. Massachusetts: Harvard University Asia Center.
21. Yamada, T. 1993. Ouka Ranman. *Japan Tappi Journal*. 47(4). 5.
22. Visočnik, N. 2004. Procesi indentifikacije na Japonskem. *Azijske in afriške študije* 8 (2). str. 45–58.