

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Michal Dudáš

**Studie destiček *ema* zavěšovaných v šintoistické svatyni Rokkó Jahata Džindža v
Kóbe.**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: PhDr. Marek Halbich, Ph.D.

Praha 2019

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Michal Dudáš

Poděkování

Děkuji svému školiteli, PhDr. Markovi Halbichovi, Ph.D., za jeho čas a cenné rady, které mi poskytl.

Děkuji Fondu mobility UK, FHS UK a stipendijní nadaci JASSO japonské vlády za jejich štědrnou podporu, bez níž bych nemohl svou výzkumnou cestu do Japonska realizovat.

Děkuji všem svým informátorům, kteří mi byli cennými partnery při tvorbě této práce.

Obsah

ABSTRAKT A KLÍČOVÁ SLOVA.....	5
1. ÚVOD.....	6
2. TEORETICKÁ ČÁST.....	8
2.1. HISTORICKÉ KOŘENY A SOUČASNÁ PODOBA EM.....	8
2.1.1. JAPONSKÉ NÁBOŽENSTVÍ ČI ŠINTÓ.....	8
2.1.2. HISTORIE A SOUČASNOST EM.....	10
2.1.3. GENZE RIYAKU - SVĚTSKÝ PROSPĚCH.....	12
2.2. SVATYNĚ ROKKÓ JAHATA.....	13
3. METODOLOGICKÁ ČÁST.....	15
3.1. SBĚR DAT PRO STUDIUM DESTIČEK VE SVATYNI ROKKÓ JAHATA.....	15
3.2. SBĚR DAT - ROZHOVORY.....	15
3.3. ANALÝZA TEXTŮ NA DESTIČKÁCH VE SVATYNI ROKKÓ JAHATA.....	17
3.4. ANALÝZA ROZHOVORŮ.....	17
3.5. REFLEXIVITA.....	17
3.6. ETIKA VÝZKUMU.....	19
3.7. POZNÁMKA K TRANSKRIPCI JAPONŠTINY.....	21
4. EMPIRICKÁ ČÁST.....	22
4.1. EMY, RELIGIOZITA A SPIRITUALITA.....	22
4.1.1. EMY JAKO (NÁBOŽENSKÁ) AKCE.....	22
4.1.2. PROČ NEPSAT EMY.....	25
4.1.3. EMY JAKO TRADICE.....	26
4.1.4. EMY A SVĚTSKÝ PROSPĚCH.....	29
4.2. EMY A POCITY TĚCH, KDO JE PÍŠÍ.....	32
4.3. EMY A KOMUNIKACE S JINÝMI LIDMI.....	34
4.3.1. ČTENÍ EM - KOMUNIKACE S JEJICH AUTORY I S PŘÁTELI.....	34
4.3.2. NAPSÁNÍ EMY JAKO VEŘEJNÁ DEKLARACE.....	35
4.3.3. SPOLEČNÉ PSANÍ EMY.....	37
4.3.4. SOUKROMÍ A STUD.....	40
4.4. HACUMÓDE: NEJLEPŠÍ PŘÍLEŽITOST K NAPSÁNÍ EMY.....	43
4.5. DŮVODY KE PSANÍ EM.....	46
4.5.1. ZÁVAŽNÉ PROBLÉMY.....	46
4.5.2. ZÁBAVA.....	53
4.6. RODINA.....	54
4.7. PSANÍ EMY: TRADIČNÍ AKCE KOMUNIKACE.....	56
4.7.1. TRADICE JAKO SNADNÉ VYSVĚTLENÍ.....	56
4.7.2. TŘI PROLÍNAJÍCÍ SE SKUPINY RECIPIENTŮ.....	57
4.7.3. PŘÁNÍ A ZPRÁVY KOMUNIKOVANÉ PSANÍM EM.....	59
5. ZÁVĚR.....	60
6. LITERATURA.....	62

ABSTRAKT A KLÍČOVÁ SLOVA

ABSTRAKT

Tato práce studuje destičky ema v kontextu soudobé japonské religiozity a vyvíjejících se významů tradice. Je založen na antropologické terénní práci spojující analýzu textů destiček ema ve svatyni Rokkó Jahata (Kóbe) a kvalitativní rozhovory s mladými Japonkami a Japonci. Zabývá se otázkami: Co destičky ema znamenají pro Japonce, kteří je píšou a čtou? V jakých životních situacích či při jakých příležitostech se píšou destičky ema? Práce představuje tři významné aspekty destiček ema: Tradici, komunikaci (s nadpřirozenem, se sebou samým a s jinými lidmi) a pocity, které vyvolávají.

KLÍČOVÁ SLOVA

japonské náboženství, japonská tradice, šintó, destičky ema, sociální a kulturní antropologie, antropologie náboženství

ABSTRACT

This thesis studies the ema tablets in the context of contemporary Japanese religiosity and evolving meanings of tradition. Based on an anthropological fieldwork combining textual analysis of ema tablets in Rokko Yahata Jinja (Kobe) and qualitative interviews with young Japanese people, this paper discusses the following questions: What do the ema tablets signify to the Japanese people who write and read them? On what occasions and for what reasons are the ema tablets written? The paper proposes three important aspects of ema tablets: Tradition, communication (with the supernatural, oneself and others) and feelings induced by them.

KEYWORDS

Japanese Religion, Japanese tradition, Shinto, ema tablets, socio-cultural anthropology, anthropology of religion

1. ÚVOD

Tato práce se zabývá studiem destiček *ema*, které se píše a zavěšují v japonských svatyních. Je výsledkem kulturně antropologického terénního výzkumu, provedeného ve městě Kóbe v japonské oblasti Kansai od října 2016 do března 2017, a spojuje případovou studii nápisů na destičkách zavěšovaných ve svatyni Rokkó Jahata s výzkumem provedeným pomocí rozhovorů s Japonkami a Japonci. Případová studie nápisů na destičkách mi posloužila ke vstupu do problematiky a k výběru vhodného vzorku informátorů, hlavním zdrojem pro práci jsou provedené rozhovory.

Jednou z akcí, které lze provádět při návštěvě japonské svatyně, je zakoupení dřevěné destičky *ema*, na kterou se napíše typicky nějaké přání či poděkování a zavěsí se ve svatyni na místo k tomu určené. Destičky jsou prostředkem jak přání doručit *kami*, božstvům náboženství šintó, která se uctívají v japonských svatyních, ale zároveň visí ve veřejném prostoru svatyně na očích ostatním návštěvníkům. Tyto destičky tak ze všech způsobů, jakými je ve svatyních možné vyjádřit své přání, umožňují nejpříměji nahlédnout do obav, potřeb a zájmů současných návštěvníků svatyně.

Destičkami *ema* se zabýval hlavně prof. Ian Reader, který výsledky svého bádání zahrnul do monografie o náboženství v současném Japonsku (Reader 1991) a později se jich dotknul při zpracovávání problematiky *genze riyaku*, světského prospěchu. (Reader a Tanabe, 1998) (Žádosti o praktické věci, prospěšné v tomto světě, jako je úspěch při studiu či v podnikání, jsou v současnosti i tradičně nedílnou součástí japonského náboženství.)

Přestože jsou *ema* samozřejmostí, s níž počítá každá práce o japonském náboženství, málokdo se jim věnuje více do hloubky a nepovedlo se mi dohledat podrobnější sondu či případovou studii publikovanou na toto téma v posledním desetiletí v angličtině nebo francouzštině. Současnému šintó - a ne jeho historickým kořenům - bylo v akademické debatě dosud věnováno velmi málo pozornosti. (Reader in: Robertson 2005: 444) Myslím tedy, že má studie může přinést detailnější informace o této činnosti a případných změnách, ke kterým v jejím vnímání Japonci a Japonkami došlo od doby napsání zmíněných prací. Mým cílem je předložením interpretace psaní destiček *ema* současnými Japonkami a Japonci přispět ke studiu soudobého japonského náboženství.

Studii provádím v rámci kulturní antropologie. Pracuji v kontextu kulturní antropologie náboženství, ale vycházím především ze specializovaných teorií o japonském náboženství, abych zohlednil situaci náboženství a religiozity v současném Japonsku, které se samozřejmě liší od situace, kterou studuje kulturní a sociální antropologie náboženství v jiných oblastech, například v evropském kulturním okruhu. Při studii japonského náboženství - jako kteréhokoli mimoevropského náboženství - musíme problematizovat už naše kategorie uvažování, protože naše vnímání kategorie „náboženství“ vychází z evropského kontextu. (Bowie 2008: 32) Spíše než o kategorii „náboženství“ tedy budu raději uvažovat o kategorii „religiozita“, náboženskost, což je souborné označení vztahů člověka k transcendentnu a závazky, které z něj vyplývají - (jakékoli) náboženské myšlení, cítění a jednání. (Nešpor, Václavík a kolektiv 2008: 167) Analyzuji tedy psaní destiček *ema* v kontextu japonské religiozity.

Můj výzkum je výzkumem kvalitativním. Tématem mé práce jsou destičky *ema* jako prostředek k vyjádření přání návštěvníků svatyně. Výzkumné otázky, na které se svou prací snažím odpovědět, jsou: Co destičky *ema* znamenají pro Japonce, kteří je píší a čtou? V jakých životních situacích či při jakých příležitostech se píší destičky *ema*?

2. TEORETICKÁ ČÁST

2.1. HISTORICKÉ KOŘENY A SOUČASNÁ PODOBA EM

2.1.1. JAPONSKÉ NÁBOŽENSTVÍ ČI ŠINTÓ

To, že se emy píší a zavěšují v japonských svatyních, je přiřazuje do oblasti japonské religiozity, v tomto kontextu se jimi také zabývá odborná literatura. Svatyně jsou obecně vnímány jako místa příslušející k šintó: etnické náboženské tradici zaměřené na vztah mezi lidmi, zemí a *kami* (božstvy specifickými pro japonský kontext). (Reader 1991: 23) Kami jsou pak vnímána jako něco, co osidluje a vztahuje se k tomuto světu. (Reader 1991:25) V tradiční koncepci skutečně osidlují svatyně, popřípadě výjimečná místa v přírodě, a podílejí se na jejich každodenním životě, v němž ovlivňují dění v přírodě i osudy lidí, kteří s nimi mohou prostřednictvím rituálních akcí bezprostředně komunikovat a interagovat.

Samotná problematika toho, jak se v Japonsku definuje šintó, či co se považuje za „japonské náboženství“, je však poměrně komplikovaná. Dvě hlavní náboženské tradice historického Japonska - šintó a buddhismus - se ve vnímání současných Japonců dosti prolínají (Reader 1991:2) a zdá se, že Japonci, kteří se věnují nějaké náboženské činnosti, často příliš nerozlišují mezi šintó a buddhismem, i když samotné náboženské instituce - buddhistické chrámy a „šintoistické“ svatyně na rozdíl trvají.

Tyto dvě náboženské tradice se během historie prolínaly, spojovaly a oddělovaly, navzájem se ovlivňovaly a přijímaly vlivy a prvky dalších tradic, převážně z Číny a Korey. Představa originálního, původního („čistě japonského“) a jednotného šintó je produktem znovuvynalézání tradice v moderní době (Breen a Teeuwen 2010: 19), které započalo s nacionalismem reforem Meidži na přelomu 19. a 20. století. Tato doba nakonec (krom jiných) přinesla i koncepci šintó jako „nenáboženského státního kultu“ vyjadřujícího vlastenectví, úctu k Japonsku a k císaři. Tato koncepce ovlivnila to, jak v současnosti interpretují šintó hodnostáři nejsilnější organizace sdružující japonské svatyně, Národní asociace svatyně (*Džindža hončó*). Hlavní roli šintó vidí ve zprostředkovávání, budování a udržování osobního vztahu úcty a respektu každé Japonky a Japonce k císaři, který je nejen

politickým, ale i rituálním středem Japonska. (Breen a Teeuwen 2010: 13) Tento přístup je považován za politicky ultrakonzervativní, a je nejen předmětem kritiky ve veřejném prostoru, ale i v rozporu s tím, jak šintó vnímají komunity sdružené okolo jednotlivých svatyní. (Breen a Teeuwen 2010: 203) Podílí se však na tom, jak je šintó v současném Japonsku vnímáno.

Šintó, tak, jak je praktikováno v jednotlivých svatyních, je spíše amorfni tradicí lokálních svatyní vztahující se k lokálním komunitám, identitám a životním cyklům. (Reader 1991: 60) Není pro ni tolik důležitá otázka víry či náboženského dogmatu, jako náboženské akce. Prostor svatyně, náboženské obřady i slavnosti *macuri* jsou otevřené komukoli bez ohledu na to, k jakému náboženství se přiřazuje. Mnoho šintoistických kněží se shoduje, že základem a důvodem existence šintó je to, že náboženské akce prováděné ve svatyni mohou těm, kdo se jich účastní, přinést světský prospěch - pomoci jim vyřešit jejich osobní životní problémy. (Reader a Tanabe 1998: 11) Svatyně se ve své propagaci prezentují jako místo, kde je možné získat požehnání pro každodenní život nebo pomoc s řešením závažného a tíživého problém; veřejně oslavit významnou rodinnou událost, jako je svatba, narození dítěte a jeho třetí, pátý a sedmý rok o slavnosti *šičigosan*; a účastnit se společenského života obce či čtvrti během slavností *macuri*, spolupořádaných sousedskými spolky ve spolupráci se svatyní. Tedy jako místo pro provádění náboženských akcí. Japonské náboženství je náboženství praktikované, vztahující se ke každodenním problémům a osobním identitám. (Reader a Tanabe 1998: 43) Musíme tedy rozlišovat mezi konceptem šintó, tak, jak se o něm ve společnosti diskutuje, na straně jedné, a společenskou skutečností kami, svatyní, rituálů a mýtů - japonskou religiozitou - na straně druhé. (Breen a Teeuwen 2010: 221)

Většina Japonců a Japonců v současnosti deklaruje svou nenáboženskost. Setkáváme se i s tvrzením, že šintó „vymřelo“, že se jedná o historické náboženství, které již není pro současnost relevantní a zbyly z něj pouze nějaké „tradice“. Přesto však tito samí lidé provádějí náboženské akce, jako je třeba modlitba ve svatyni. (Reader 1991:1)

Tento paradox je, krom toho, že se autority svatyní a sdružení šintó nedokáží shodnout na jeho náboženské či nenáboženské koncepci, ovlivněn i jazykem. Termín *šúkjó*, náboženství, původně spíše „náboženská příslušnost“ se interpretuje jako příslušnost k buddhistické sektě či obdobné organizaci, implikuje oddělení toho, co je náboženské, od jiných aspektů kultury, víry a oddanost učení a organizaci. (Reader 1991:13) V současnosti se však slovo *šúkjó* používá jako přímý překlad anglického slova „religion“, náboženství.

V kontextu globální kultury se Japonky a Japonci setkávají s různými světovými koncepcemi náboženství, *šúkjó*, a docházejí k názoru, že jejich situace je odlišná, že oni sami náboženství nemají - což se však nevyklučuje s tím, že při různých příležitostech osobního života i během svátků navštěvují chrámy a svatyně a provádějí v nich náboženské akce. Různé situace v současném Japonsku kulturně požadují akce vyjadřující latentní náboženskost. (Reader 1991:15) Martinezovi se zdá, že se šintó z náboženského uctívání stalo spíše kulturní praxí. (Martinez in: Robertson 2005: 195)

Náboženskost se z japonské společnosti rozhodně nevytratila. Od 70. let 20. století se japonští vědci nezabývají sekularizací jako způsobem analýzy, ale spíše tím, jak nové způsoby náboženské praxe, vyjadřování a vztahování se k náboženství nahrazují ty staré. (Reader in: Robertson 2005: 441) Povaha této transformace je pro Japonsko specifická. V současné éře globalizace vnímáme mnoho modernit, které transformují jednotlivá náboženská dědictví, ne jen jednu celosvětovou. (Nešpor a Lužný 2007: 140) Je tedy nutné studovat akci psaní emy v kontextu specifické situace japonské religiozity implicitně přítomné v japonské kultuře a nezaplést se příliš do problematické situace diskuse o situaci japonského náboženství. (Reader 1991: xi)

2.1.2. HISTORIE A SOUČASNOST EM

Název *ema* znamená obrázek *e* koně *ma* a odráží historickou představu japonského náboženství o koních jako jezdeckých zvířatech a poslech kami, ke kterým dokáží dopravit žádosti lidí. Donace koně svatyni během rituálu s důležitou prosbou byla nejsilnější, nejprestižnější a nejdražší formou oběti v rané japonské společnosti. Sošky koní a dřevěné destičky s vyobrazením koně se užívaly jako zástupné oběti a jsou archeologicky doloženy v osmém století n. l. (Reader 1991: 179) Během doby se vyvíjel tvar destičky a vyobrazení na ní.

Podle současného výkladu jsou „emy votivní destičky, nabízeny v *džindža* (svatyni) k vyjádření vděčnosti či přání. ... V současnosti je zvykem zavěšovat ema s napsanými modlitbami a přáními v určené oblasti svatyně.“ (Kato 2016: 37) Setkáváme se s nimi však i v některých chrámech, kde se na ně píší žádosti k Buddhům a bódhisattvům. (Reader 1991: 151-152) Typicky to bývá malá dřevěná destička s vyobrazením z jedné strany a prostorem k napsání přání, někdy ozdobeným dalším, drobnějším vyobrazením ze strany druhé.

Historické emy byly malovány ručně, představují objekt lidového umění a sběratelský artikl, v současnosti jsou průmyslově vyráběny na objednávku svatyně či skupiny svatyně. Vyobrazení na emách mohlo v historii samo nést nějakou informaci (jako byla převaha vyobrazení z císařské mytologie kami Amaterasu a Susanoo během počátečních období japonského nacionalismu). (Breen a Teeuwen 2010: 162) V současnosti většinou vyobrazují scény z mýtů spojených s kami uctívanými ve svatyni, mohou ale mít i nemytologické motivy. Ty jsou pak většinou roztomilé, *kawai*, jako například kořátka s rolničkami.

Poté, co je destička *ema* zakoupena v obchůdku, který je součástí svatyně, je na ní napsán text - typicky přání - a je zavěšena na místo k tomu určené, mřížku či zeď s háčky v prostoru svatyně. Tam visí typicky do Nového roku, kdy jsou o slavnosti *hacumóde* sňaty a rituálně spáleny, což uvolní místo dalším a zároveň symbolicky uvolní přání. (Reader 1991: 179)

Texty na emách se týkají širokého spektra témat, většinou žádostí a poděkování za splněná přání. (Reader a Tanabe 1998: 121) V případě, že je chrám či svatyně proslaven svou schopností poskytovat specifický světský prospěch, *genze riyaku*, týká se většina em tohoto tématu, ale vždy se objevuje i celá řada dalších témat. (Reader 1991: 180) Důležité téma, často zmiňované na emách ve všech svatyních a chrámech, jsou žádosti o úspěch u přijímacích zkoušek na střední a vysoké školy, psané studenty a jejich rodiči. (Reader 1991: 180) Mnohé akce prováděné ve svatyních a chrámech, včetně psaní em, je však spontánní a uvolněné, inspirované atmosférou okamžiku. Mohou být napsány jen jako nezávazná „pojistka“ nebo jen tak pro zábavu. (Reader a Tanabe 1998: 176) Tyto faktory jsou rozšířené více, než pevná víra v jejich fungování, ale zdůrazňuje se i to, že víra osoby, která emu píše, poskytuje aktu jeho sílu (budete-li věřit, splní se to). Zmiňuje se pocit uvolnění a podpory, který taková akce, poskytující symbolickou kontrolu nad situací, přináší. (Reader 1991: 183-185) Veřejné vyvěšení emy je asi nejviditelnější ze všech činností spojených se světským prospěchem. (Reader a Tanabe 1998: 191) Externalizované, napsané přání se stává skutečnějším. (Reader a Tanabe 1998: 197)

Vnímáme i sociální faktor em: jsou způsobem předání zprávy o přání ostatním, vyjádřením odhodlání, i starosti a podpory jiným. (Reader a Tanabe 1991: 189) Emy vytvářejí veřejné spojení mezi osobou, místem a kami, zanechávají stopu osoby v náboženské instituci, v přítomnosti kami. (Reader a Tanabe 1998: 197)

2.1.3. GENZE RIYAKU - SVĚTSKÝ PROSPĚCH

Psaní žádostí na emy musíme uvést do kontextu představy *genze riyaku*, světského prospěchu, v japonské religiozitě. Tyto praktické benefity pro tento svět jsou logickou a nedílnou součástí japonské religiozity a nejsou v protikladu s principy šintó ani s principy buddhismu. (Reader a Tanabe 1998: 9) Jejich cílem je jednoduše vylepšit kvalitu žadatelova života. (Reader a Tanabe 1998: 16)

V protikladu k představám některých japonských ideologů (převážně období nacionalismu a éry Meidži) a v protikladu k názorům některých japanologů, kteří jsou ovlivněni představami klasické religionistiky (jež nahlíží na japonskou religiozitu skrze koncepty vycházející z křesťanské kultury), nejsou náboženské akce, jejichž jediný cíl je přinést světský prospěch, vnímány jako něco nesprávného, sobeckého či chamtivého.

Účast na náboženských aktivitách je v Japonsku do velké míry podmíněna všeobecným přijímáním světského prospěchu. Snaha o světský prospěch je zahrnuta v sociální praxi i v textech a doktrínách bezpočtu japonských náboženských organizací, ať už jsou to Fušimi Inari Taiša se sídlem v Kjótu, sdružující několik tisíc svatyně kami Inariho, jiné svatyně, buddhistické sekty či japonská nová náboženská hnutí. (Reader a Tanabe 1998: 256) Dá se říci, že je to společný jmenovatel všech náboženství Japonska. (Reader a Tanabe 1998: 23) Z velkých náboženských organizací se světským prospěchem nezabývá pouze Národní asociace svatyně, *Džindža hončó*. Naopak mnoho jednotlivých šintoistických kněží se shoduje na tom, že se jedná o základ či důvod existence šintó. (Reader a Tanabe 1998: 11)

Pragmatické ekonomické hodnoty a pracovní etika moderního, poválečného Japonska, tedy nejsou v rozporu, ale naopak jsou součástí hodnot japonské religiozity, vyjádřených v konceptu snahy o světský prospěch. (Reader a Tanabe 1998: 258) Akce napsání žádosti o světský prospěch na emu je tedy v kontextu japonské religiozity naprosto samozřejmá a neproblematická.

2.2. SVATYNĚ ROKKÓ JAHATA

Svatyně Rokkó Jahata džíndža se nachází těsně vedle stanice Rokkó železniční tratě společnosti Hankjú (ta slouží zčásti jako městská doprava, zčásti jako spojení se sousedními městy) ve čtvrti Nada ve východní části Kóbe. Je to poměrně veliká a stará, historicky významná svatyně, není však turisticky významná. Je navštěvována převážně obyvateli okolní čtvrti Nada, nabízí se ale i jako místo k návštěvě pro studenty Univerzity Kóbe, protože stanice Hankjú Rokkó je nejbližším železničním uzlem k univerzitnímu kampusu. Nejnavštěvovanější je během Nového roku (svátku *hacumóde*) a během *macuri*, lokální slavnosti, která se v této svatyni koná brzy po *hacumóde* - 18. a 19. ledna. Během obou těchto svátků jsou ve svatyni - jak je při těchto příležitostech běžné - postaveny stánky, v nichž se prodává občerstvení, nejrůznější tradiční pochutiny, čaj a alkohol, drobné hračky, a jež nabízejí různé zábavné atrakce pro děti a dospělé. Samozřejmě je otevřeno i okénko kanceláře *šamušo*, v němž se nabízejí amulety, talismany, destičky *ema*, věštby *omikudži* a v němž je možné dojednat a zaplatit individuální rituál nebo osobní účast na rituálu během *macuri*. Mimo svátky je otevřené pouze v páteční večer a během víkendu - pro malou návštěvnost to během týdne nestojí za to.

Na udržování svatyně a pořádání slavností se vedle kněze (tato svatyně má vlastního stálého zaměstnance - šintoistického kněze *kannuši*, což pro vysoké mzdové náklady v Japonsku zdaleka není pravidlem a jeden kněz se musí starat o množství svatyní), několika jeho učedníků a pomocníků z řad rodinných příslušníků podílí sousedská společnost přátel a podporovatelů svatyně. Z řad jejich rodin se rekrutují i *miko*, kněžky či „panny svatyně“ podílející se na některých rituálech a na každodenní údržbě svatyně, v současnosti formou brigády většinou během střední školy.

Kami Jahata, známější pod jménem Hačiman, je zbožštělý (mytický, resp. historicky nepotvrzený) císař Ódžin, který podle tradice vládl ve 3. - 4. století n. l. Byl uctíván jako ochranné božstvo samurajského klanu Minamoto, což z něj během japonského feudálního středověku, vlády šógunů éry Kamakura, kterou zahájil Minamoto Joritomo, učinilo velice rozšířené božstvo. Tradice jej popisuje jako ochranné božstvo válečníků, ale i jako zemědělské božstvo (tuto funkci zdůrazňuje použití jména Jahata spíše, než Hačiman) a ochránce a pomocníka rybářů.

Jahata či Hačiman je vyobrazen na jedné z variant *emy*, kterou je možno ve svatyni zakoupit, jako muž v historickém dvorském oděvu, se svými atributy lukem a šípem. To je

i důvodem, proč druhá varianta emy nabízené ve svatyni zobrazuje šíp zasahující terč, a proč speciální amulet *omamori* prodávaný během lednové *macuri* vypadá jako šíp.

Součástí komplexu je svatyně Inariho, zemědělského boha rýže a sklizně, spojovaného i s obchodním úspěchem, za typicky výraznými červenými branami *tori* a čtyři další vedlejší svatyně. Takovéto spojování více svatyní do jednoho komplexu je v Japonsku běžné.

Hlavní funkcí této svatyně je však to, že slouží jako „lokální svatyně“ pro čtvrť Nada. Její příznivci, kteří jsou sdruženi ve společnosti pro podporu svatyně, se k ní vztahují jako ke „své“ svatyni v sousedství, je pro ně důležitá z tohoto důvodu, ne kvůli tomu, jací konkrétní kami se v ní uctívají. Svatyně není propagována jako místo nějaké pouti ani jako svatyně, jejíž kami by byli obzvláště schopni zajistit nějaký speciální typ světského prospěchu, který by do ní lákal návštěvníky se specifickými problémy z širokého okolí.

Svatyně teoreticky disponuje velikým majetkem - patří jí poměrně velká parcela (pozemky uvnitř měst jsou v Japonsku nesmírně drahé). Na ní se rozkládá samotná svatyně, návštěvníkům nepřístupný posvátný háj, plynule přecházející ve veřejnosti otevřený park, parkoviště, jehož pronájem přináší svatyni prostředky na provoz, a budova komunitní mateřské školky, provozované společností pro podporu svatyně.

3. METODOLOGICKÁ ČÁST

3.1. SBĚR DAT PRO STUDIUM DESTIČEK VE SVATYNI ROKKÓ JAHATA

Ema ve svatyni jsem studoval od začátku října 2016 do konce března roku 2017. Sběr dat jsem prováděl vždy na konci víkendu či v pondělí (zakoupit emu ve svatyni lze pouze o víkendu a ve svátcích). Destičky jsem si fotografoval a následně jsem je z fotografií překládal.

Pro získání dalších informací jsem svatyni pravidelně navštěvoval a prováděl v ní terénní pozorování. Speciální pozornost jsem věnoval sledování lidí, kteří psali emy. Z etických důvodů (jak rozeberu dále) jsem se však rozhodl, že by bylo nevhodné tyto lidi oslovovat s dotazy. Zúčastnil jsem se i novoročních oslav *ošógacu* a lednové slavnosti *macuri*. Tou mne provedl mladý manželský pár, s nímž jsem se seznámil mimo svatyni.

Profesor Ian Reader během svých studií japonského náboženství prováděl výzkum v oblasti Kansai - v Kjótu i v Kóbe. V lednu roku 1986 se účastnil výroční *macuri* ve svatyni Rokkó Jahata, kterou popsal v knize *Religion in Contemporary Japan*. (Reader 1991: 67-68) Tato svatyně byla i jedním ze zdrojů jeho výzkumu em, který prováděl čtením em v navštěvovaných svatyních. Protože ve své práci navazuji i na závěry profesora Readera a polemizuji s nimi, myslím, že je vhodné, že jsem svůj výzkum provedl ve stejné oblasti.

3.2. SBĚR DAT - ROZHOVORY

Jako svůj vzorek jsem si zvolil studenty Univerzity Kóbe. K tomuto rozhodnutí mne vedla analýza textů na destičkách ve svatyni Rokkó Jahata a studium odborné literatury. Ta zaznamenává obecnou převahu žádostí spojených se vzděláváním od mladých žadatelů (Reader1991: 180) a hovoří o *šiken džigoku* - „zkouškovém pekle“ japonského školství, které přináší velký stres a nejistou budoucnost studentům, kteří jsou tím často motivováni k provádění náboženských akcí ve svatyních a chrámech. (Reader1991: 184) Žádosti o úspěšné složení přijímacích zkoušek na vysokou školu, které zmiňovaly přímo Univerzitu Kóbe, mne přiměly, abych svůj výběr zaměřil tímto směrem. Musel jsem se dále přizpůsobit svým reálným možnostem: Časovým omezením, které mi dávalo denní studium na Univerzitě Kóbe a neschopnosti získat gatekeepera, který by mne představil

vedení svatyně, s jehož souhlasem a doporučením bych jedině mohl oslovovat přímo návštěvníky ve svatyni.

Z etických důvodů jsem se rozhodl nesnažit se získat nějakého pedagoga z Univerzity Kóbe jako gatekeepera, který by mne doporučoval svým studentům, protože v japonském kontextu by to studenti mohli vnímat jako institucionální nátlak a cítili by se povinováni zúčastnit se rozhovoru i přes svou nechuť. Relevantnost takto získaných informací by pak mohla být i sporná.

Proto jsem oslovil studenty z klubu Truss, který poskytuje prostředí pro komunikaci zahraničních a japonských studentů. Odtud jsem postupoval metodou sněhové koule - snowball sampling - a nechal se doporučovat dalším studentům. Přes své limity (mnoho studentů se ostýchalo zatěžovat své kolegy tím, že by je se mnou seznámili, což by mohlo vypadat, jako že na ně naléhají, aby mi pomohli, a proto přislíbili, že „se mi ozvou jejich kolegové“, čímž rozhovor bezpečně ukončili) se metoda ukázala jako vhodně zvolená, protože osobní doporučení uvedlo začátek komunikace do atmosféry, v níž jsem se díky osobnímu doporučení vyhnul typické nervozitě z cizince. (Hendry in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 62) Nakonec jsem udělal celkem šestnáct plnohodnotných rozhovorů s japonskými studentkami a studenty a zaznamenal jsem saturaci vzorku, takže mohu rozhovory zanalyzovat a práci dokončit.

K uvedení takto získaných informací do širšího kontextu jsem využil svého seznámení s mladým manželským párem, žijícím ve čtvrti Nada. Ti mne doprovodili na lednovou slavnost *macuri* ve svatyni Rokkó Jahata a seznámili mne se svým pohledem na témata slavností, návštěv svatyně a psaní ema v rámci rodinných aktivit.

Druhým takovýmto výjimečným vstupem bylo náhodné setkání s dospělým mužem ve veřejných městských lázních Nada Onsen. Ten se se mnou dal do hovoru z vlastní iniciativy a ukázalo se, že je sám aktivním podporovatelem svatyně Rokkó Jahata. Seznámil mne s fungováním svatyně a sousedské komunity okolo ní a sdělil mi své názory na ema. Tyto dva rozhovory uvádím v analýze vždy odděleně, pro uvedení širšího kontextu, abych nenarušil konzistentnost svého vzorku.

Rozhovory se studenty jsem prováděl formou polostrukturovaného rozhovoru. Měl jsem připravena témata, která během rozhovoru neměla být opomenuta, ale jinak jsem nechal rozhovor přirozeně uplynout, tak, aby informátor převzal kontrolu nad rozhovorem a vyjádřil, jaké oblasti považuje za důležité. (Reader in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 94) Rozhovory jsem si zapisoval zpětně, zapisování poznámek během hovoru a otázky, zda bych si mohl rozhovor nahrát, mé první informátory velice znervóznili a uvedli, že se z

toho cítí, jako bych je zkoušel. Proto jsem to dále ani nenavrhol. Během výzkumu jsem se celkově řídil doporučením, že je dobré provádění sběru dat nepřepřelánovat a naopak pružně reagovat na nastalou situaci. (Reader in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 90)

Témata polostrukturovaného rozhovoru byla: a) Co si myslíte o ema? Píšete je někdy? Co si myslíte, co cítíte o psaní ema? b) Jak to bylo a je s ema ve vaší rodině? Jaké si myslíte, že to bude s vaším přístupem k ema dál během vašeho života? c) Co vaši přátelé? (Komunikujete nějak o emách?) d) Jaký je váš vztah k náboženství, svatyním? (Pokud to bude třeba pro pochopení a nedojde na to řeč dříve.) Takto, jako přímé otázky, jsem se je však snažil nepokládat, spíše jsem k nim zaváděl hovor.

3.3. ANALÝZA TEXTŮ NA DESTIČKÁCH VE SVATYNI ROKKÓ JAHATA

Texty na emách jsem analyzoval kvalitativně. Zkoumal jsem, zda existuje spojitost mezi dobou, kdy byla ema zavěšena a přáním na ní napsaném, o jakých tématech přání na emách hovoří a zda by se dala uvést do nějakého širšího kontextu.

3.4. ANALÝZA ROZHovorŮ

Rozhovory jsem analyzoval kvalitativní analýzou dat. Postupoval jsem induktivní metodou. Zapsané poznámky o rozhovorech jsem organizoval otevřeným kódováním: Pomocí hierarchicky strukturovaného systému interpretativních kódů jsem identifikoval a popisoval témata a skupiny témat, které jsem dále porovnával (v kontextu jednotlivých rozhovorů). Takto jsem nalézal významy, které jsem zaznamenával pomocí strukturních kódů. To mi umožnilo uvažovat o celém souboru dat z rozhovorů a zformulovat konceptuální model, který předkládám v závěru své analýzy.

3.5. REFLEXIVITA

Jsem si vědom toho, že antropologický způsob poznání má svá omezení. Jedná se vlastně o dialog mezi jednotlivci a kulturami, během nějž se musíme snažit pochopit omezení, jež tyto subjektivity zakládají. Nemohu si představovat svou roli jako „nezúčastněného, objektivního pozorovatele“. (Bowie 2008: 100)

Během svého studijního pobytu v Japonsku jsem se musel vyrovnat s kulturním šokem, ale zároveň mi umožnil intenzivní a bezprostřední sdílení života s mými kolegy, japonskými studentkami a studenty, kteří byli zároveň mými informátoři.

Rozhovory jsem prováděl v japonštině či angličtině, podle preferencí informátorů, a využíval jsem i svých nedostatků ve znalosti japonského jazyka jako nástroje při vyzývání k objasnění neznámých termínů a prosbě o bližší vysvětlení témat. (Hendry in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 67) Prožití kulturního šoku a nutnost rychle začít komunikovat s japonskými byrokratickými institucemi během mého vstupu do terénu, hledání ubytování, zakládání konta v bance a podobných praktických záležitostí mne rychle naučily nejen jak v praxi správně interpretovat teoreticky předem nastudované japonské techniky těla související s komunikací, ale také je vhodně používat. (Hardacre in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 77)

Především mi však informátoři nebyli jen „zdroji informací“. Snažil jsem se s nimi hovořit o svých interpretacích a průběžně tvořených konceptech, zjišťovat jejich názor na to, co si o nich myslí a diskutovat s nimi. Mí informátoři se tedy stali mými partnery ve výzkumu. To bylo někdy náročné, protože vzdělávání v Japonsku je zaměřeno na disciplinaci, popisovanou až jako „umlčování“ studentů - což je nejpatrnější právě na vysokém školství. (McVeigh in: Robertson 2005: 274) Myslím však, že shodné či asymetrické společenské postavení - jako student bakalářského oboru, jsem v japonské vysokoškolské kultuře společensky níže postaven, než magisterští a doktorští studenti - a podobná životní situace studenta píšícího studentskou práci, mi pomohly odstranit ostych mých informátorů a získat tak jejich reflexi mých konceptů.

Během pobytu v Japonsku jsem se snažil maximálně problematizovat všechny své představy o tom, „jací jsou Japonci“, získané předchozím studiem hlavně klasické japanologické literatury, ovlivněné konceptem *nihondžinron* - „japonskosti“, která popisuje japonskou kulturu jako výjimečně specifickou, pro cizince až ezotericky nepochopitelnou a v protikladu k „Západu“. (Goodman in: Robertson 2005: 64-65) Snažil jsem se vnímat jednotlivé Japonky a Japonce jako individuality, nikoli jako determinované jejich kulturou, ale jako sociální osoby, jejichž akce ovlivňují životy druhých a společenské instituce, jejichž jsou součástí. (Long in: Robertson 2005: 380)

Snažil jsem se také, aby má práce nebyla další z prací napsaných antropologem - mužem, která bude popisovat jakýsi neurčitě mužský pohled na věc. (Bowie 2008: 112) Jsem rád, že v mém vzorku jsou studentky i studenti zastoupeni přibližně stejnou měrou. Kdykoli mé informátorky či informátoři zmínili, že jejich (či něčí) genderová identita je dle jejich názoru nějakým způsobem relevantní pro diskutovanou problematiku, zaznamenal jsem to a zohledňuji to v analýze.

V neposlední řadě jsem při analýze nápisů na emách přečtených ve svatyni Rokkó Jahata kladl důraz na to, že nemohu poznat kontext jejich napsání. Mohu uvažovat pouze o tom, co je na nich napsané, cokoli dalšího by byla fabulace. Kontext, v jakém jsou emy psány, mi odhalují pouze rozhovory s těmi, kdo je píše.

3.6. ETIKA VÝZKUMU

Před zahájením studie destiček *ema* zavěšovaných ve svatyni Rokkó Jahata jsem se ujistil, že číst a fotografovat emy ve svatyni není zakázáno nebo považováno za nevhodné. Naopak je to oblíbená japonská zábava během návštěvy svatyně. Proto nepovažuji za eticky problematické, že jsem si je fotografoval a studoval je.

Mí informátoři však sami vyjádřili, že nepovažují za vhodné, když jsou cizí emy, často obsahující intimní informace doprovázené podpisem a někdy i adresou, vyfotografovány a zveřejněny, například na internetu. Emy jsou v prostředí japonské svatyně pomíjivé: Každý rok jsou během svátku *ošógacu* sňaty a rituálně spáleny, aby se přání na nich zapsaná „osvobodila“. Respektuji tuto koncepci a ve své práci zaznamenávám pouze jejich popis a své interpretace, nedoplňuji je doslovným záznamem všech zavěšených em, natož jejich fotografiemi, protože tyto destičky již byly ve svatyni dávno spáleny a jejich autoři se na tuto pomíjivost mohli při jejich psaní spoléhat.

Během rozhovorů i při jejich analýze jsem si byl vědom obzvláštní citlivosti, která se spojuje se zkoumáním religiozity a témat spojujících se s náboženstvím. (Nešpor a Lužný 2007: 194) Každému rozhovoru předcházelo seznámení s celým výzkumem a získání souhlasu. Snažil jsem se, aby z této situace nevyplýval žádný pocit nátlaku, aby se oslovené studentky a studenti necítili povinováni „mi pomoci“ a odpovídat přes svou

nechuť. K informátorům jsem byl absolutně otevřený nejen tak, jak rozebírám v předchozím oddíle, kvůli reflexivitě, ale i z etických důvodů: Pokud jsem chtěl, aby byli mými partnery ve studiu a sdělovali mi velice osobní informace, mohl být náš vztah symetrický pouze tehdy, když jsem jim na jejich dotazy ohledně své religiozity upřímně a pravdivě odpovídal (nehledě na to, jak mohl být takový hovor nepohodlný).

Naše rozhovory byly přísně důvěrné. Získaná data prezentuji v práci pouze jako ilustrační citace v rámci analýzy, kompletní rozhovory k práci nepřipojuji, protože popisují různé životní situace, podle nichž by mí informátoři mohli být svými blízkými snadno identifikováni, i kdybych se je pokusil částečně anonymizovat např. záměnou jmen. To je obzvláště důležité proto, že těm informátorům, kteří o to projevíli zájem, jsem přislíbil, že jim po dokončení a obhájení práce zašlu minimálně krátké, několikastránkové shrnutí v angličtině (v ideálním případě celou práci), aby se mohli seznámit s mými konečnými závěry a vyjádřit svůj názor na ně. (Dodržení tohoto závazku i po formálním ukončení studia je nezbytné pro mou další kariéru: Kontakty s vrstevníky - studenty mi mohou otevřít možnosti k dalšímu výzkumu, když tito studenti sami dostudují a budou ve vhodném společenském postavení pro to, aby mne mohli doporučit ve svém okolí - stát se mými gatekeepery. (Hardacre in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 83))

Cizinec má v japonské společnosti privilegium, jež mu umožňuje obcházet japonská normativní pravidla pro vhodné chování. (Reader in Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 102) Tato skutečnost umožňuje výzkumníkovi v Japonsku obcházet to, že japonská společnost má velice vyvinuté vzorce pro předávání i omezování sociální informace. (Bestor, Steinhoff a Bestor in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 7) Při tomto lehkém překračování limitu japonského zdvořilého chování kupříkladu tím, že jsem nedodržoval svou roli „pouhého“ bakalářského studenta a využíval jsem svého statusu cizince a vyššího věku k tomu, abych navštěvoval akce pořádané magisterskými a doktorskými studenty (což by se japonský bakalářský student ostýchal), jsem si však dával pozor, abych to nepřehnal a nepřekročil obtížně určitelné limity přijatelnosti - i za cenu toho, že mi tak jistě uniklo mnoho příležitostí k navázání kontaktu se studentkami a studenty, kteří by se mohli stát mými informátory. K celé situaci jsem přistupoval s vědomím toho, že mám zodpovědnost nejen za sebe, ale i za příští výzkumníky. (Hardacre in: Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 85) I proto jsem se raději nesnažil „vetřít“ mezi personál svatyně Rokkó Jahata, když jsem neuspěl v získání vhodného gatekeepera, který by mne doporučil a formálně představil.

3.7. POZNÁMKA K TRANSKRIPCI JAPONŠTINY

Ve své práci používám zavedenou českou transkripci japonštiny. (Svatyně Rokkó Jahata džindža je například v japonštině transkripce do latinky *romadží* na oficiálních textech svatyně psána Rokko Yahata jinja.) Jednotlivě uváděné japonštině termíny píšou kurzívou. Často používané japonštině termíny používám v jejich počestěné podobě, skloňuji je a časují tak, jak to dělají české odborné texty. Samotný termín *ema* jsem se, pro lepší jazykovou srozumitelnost textu rozhodl také počestit (*ema* v ženském rodě podle vzoru žena), hovořím tedy raději o emách, než bych neustále opakoval „o modlitebních destičkách *ema*“. Jsem si vědom toho, že se jedná o novotvar, respektuji tím však vlastnosti českého jazyka.

4. EMPIRICKÁ ČÁST

4.1. EMY, RELIGIOZITA A SPIRITUALITA

4.1.1. EMY JAKO (NÁBOŽENSKÁ) AKCE

Od začátku mého studia destiček *ema* mi bylo jasné, že nestuduji pouze předmět či nápis na předmětu, ale především činnost. Na rozdíl od amuletů *omamori*¹ a talismanů *ofuda*² není *ema* vnímána jako předmět, který by měl nějaké zvláštní vlastnosti sám o sobě. Mí informátoři nehovoří o destičce, ale o akci zakoupení *emy* ve svatyni, napsání textu a zavěšení *emy* na místo k tomu určené. Uvažují o možné činnosti dalších lidí, kteří si budou *emu* číst, nebo si jí mohou dokonce vyfotit (a o dalším životě těchto fotografií, například na sociálních sítích). Tématem je to, jak s *emou* nakládá ten, kdo jí píše i další návštěvníci svatyně. V japonské religiozitě je důležitá aktivní interakce s náboženskými prvky okolí. (Reader 1991: 168) Psaní *em*, něco co se „prostě dělá ve svatyni“ je „součástí událostí ve svatyni“, jedna ze sestav nábožensky orientovaných akcí, v nichž se nám jeví japonské náboženství. (Ashkenazi 1993: 8)

To, že se *emy* píše a zavěšují ve svatyni, implikuje divákovi, že jsou nějak spojeny s japonským náboženstvím (či přímo s šintó). Stejně tomu je i u Japonců: Často cítí potřebu vyjádřit se k tématu náboženskosti *em* při zamýšlení se nad nimi. Kvůli velké složitosti problematiky japonského náboženství to však může být velice komplikované.

Samotné slovo náboženství, *šúkjó*, implikuje přináležení k nějaké organizované skupině, která má definovanou doktrínu - většinou k buddhistické sektě nebo k novému náboženskému hnutí. (Reader 1991: 13) O svatyních se hovoří jako o místech, je možné do nich chodit, odehrávají se v nich různé akce, málokdy však jsou spojovány s náboženstvím. I když jsou vedeny kněžími a sdruženy v různých organizacích, včetně největší Národní organizace svatyně (*Džindža honcó*), nebývají svatyně a jejich sdružení (na rozdíl od

1 Drobný přenosný amulet, který svého nositele ochraňuje před nějakým nebezpečím nebo mu přináší úspěch v určité oblasti, například *omamori* pro bezpečný provoz automobilu a prevenci autonehod nebo *omamori* pro studijní úspěch.

2 Talisman, který se umísťuje v domě, přináší domácnosti štěstí a chrání ji před špatnými vlivy.

buddhistických chrámů) vnímány jako náboženská organizace, ke kterým by bylo možné příslušet. Téměř nikdo v Japonsku nepovažuje šintó za svou náboženskou identitu. (Breen a Teeuwen 2010: 1) To může vysvětlovat, proč se běžně se setkáváme s tím, že Japonci deklarují svou nenáboženskost, i když provádějí akty náboženské povahy, jako je modlitba ve svatyni. (Reader 1991: 1)

V rozmanitém prostředí japonské religiozity, která se vyznačuje osobním přístupem a osobními rituály jednotlivců (či rodin) (Breen a Teeuwen 2010: 3) se však vždy setkáme s něčím, co jsme nepředpokládali a co nás překvapí. Můj první (a nejvýjimečnější) rozhovor o emách byl se skutečným „šintoistou“, který měl ve své náboženské identitě jasno: „*Většinou chodím do svatyně, protože věřím v šintó.*“ Přesto nehovořil o náboženských doktrínách a neodvolával se na to, co o emách říká oficiální stanovisko nějaké náboženské autority šintó, ale popisoval svůj osobní, neformální, přímý přístup ke *kami*. To je pro japonskou religiozitu typické. (Reader 1991: 172)

Šintó je podle tohoto informátora „*smlouva mezi lidmi a bohy*“. Pro jeho prožívání religiozity je určující jeho „*šestý smysl*“, který mu umožňuje věstit a vnímat výjimečnou atmosféru svatyní a chrámů, která vždy ovlivňuje jeho mysl. Každá návštěva svatyně či chrámu pro něj tedy zahrnuje osobní komunikaci s *kami* či Buddha, k nimž si buduje svůj vlastní, výjimečný vztah.

Emy jsou pro něj jedním ze způsobů komunikace s *kami*. Výjimečným (a drahým) prostředkem, jímž je možné komunikovat s *kami* o důležitých přáních, která mohou změnit celý život (jako je složit přijímací zkoušky na univerzitu, což je pro většinu japonských studentů jediný, neopakovatelný pokus, nebo uzdravit se z vážné nemoci). Je to „*dopis kami*“, který se posílá ve výjimečných příležitostech, kdy nestačí prostě posílat své přání v mysli během modlitby či věnovat svatyni drobnější dar.

Neuvažuje o emách jako o prostředku komunikace s lidmi, který by měl nějaký společenský význam: O dopisu pro *kami* je možné hovořit s přáteli, je zábavné číst si dopisy jiných lidí - ale s respektem a přáním úspěchu, protože případné hrubky a neobratně napsané znaky, jakkoli jsou legrační, vnitřní pocity pisatele nijak nesnižují a *kami* nevadí. Emy jsou prostředkem pro komunikaci s *kami*, nikoli s lidmi...

Sám „šintoista“ se nepovažoval za výjimečného ve smyslu nějak nadřazeného, nijak netematizoval to, že by jeho přístup byl správnější, než jiné - zdůraznil však, že je neobvyklý. Většině mladých Japonců - jeho vrstevníků - je prý náboženství vzdálené. Svou vírou se příliš nezabývají a akce, jako je psaní em, jsou pro ně spíš tradice...

Druhým výjimečným rozhovorem byl rozhovor s buddhistou, který se k buddhismu přiřazoval nejen „obvyklým způsobem“ - tedy protože se k buddhismu přiřazuje jeho rodina (Reader 1991: 87), ale i proto, že se mu buddhismus stal jeho osobním náboženstvím. Pro něj však jsou emy pouze „*součástí japonské kultury*“, která jej, ani nikoho v jeho rodině, nijak neoslovuje. Neznamena to ale, že by k nim byl nějak kritický, odmítavý, že by mi nabídl vysvětlení, proč je nepsat, či jaká činnost je vhodnější. Jen na ně nemá názor, protože pro jeho náboženskou cestu nejsou důležité.

I v dalších hovorech jsem se ale setkal s Japonkami a Japonci, pro které byl náboženský aspekt emy důležitým tématem. Nikdo další však šintó (ani buddhismus) za svou náboženskou identitu nepovažoval. Pro informátory, kteří sami vnímají napsání emy jako náboženskou či spirituální akci, spíše nebylo důležité své přináležení či nepřináležení k nějakému náboženství komentovat, nehovořili o tom, čemu věří. Osobní náboženská identita může v Japonsku zůstat klidně nevyřčena. Není o ní dokonce nutné ani vnitřně příliš uvažovat. I přesto je možné hovořit o názorech na náboženské témata - nebo se dokonce věnovat náboženským akcím. Jak celou tuto problematiku krásně, i když zjednodušeně, shrnul Reader: „V Japonsku není třeba věřit, aby se člověk mohl modlit.“ (Reader in Bestor, Steinhoff a Bestor 2003: 89)

Ema pro ně může být „*součástí šintó*“ prostě proto, že se její psaní odehrává ve svatyni a je přístupná i těm, kdo se o náboženská témata téměř nezajímají. „Japonci nepotřebují ani znát jméno božstva uctívaného v konkrétní svatyni k tomu, aby v této svatyni upřímně vyjádřili svá přání.“ (Reader a Tanabe 1998: 144) Nedůležitá však není jen identita konkrétního kami: Jeho jméno, mýty, které se k němu váží a případná specifická oblast, v níž podle tradice udržované personálem svatyně dokáží konkrétní kami pomoci lépe, než jiní (což je možné načíst na vysvětlujících cedulích a letácích dostupných ve svatyni). Není třeba dokonce ani uvažovat o tom, co přesně kami jsou, jak funguje jejich „božskost“. „*Věřím v kami, ale nevím, kdo on nebo ona je.*“ Kami v těchto rozhovorech vystupují jako neproblematizovaná součást světa, která tu zkrátka je, k níž je možné se v případě potřeby vztahovat, s níž je možné komunikovat.

V těchto případech, ve kterých není důležité šintó jako víra, ale kde se objevují kami a vztah k nim, je psaní em také komunikací s kami: „*Je přirozené je ve svatyni napsat, jako modlitbu ke kami.*“ Psaní em je, obdobně jako modlitba, způsobem komunikace s kami, ovšem způsobem výjimečným (a tedy určeným pro závažné problémy), drahým a specifickým: „*Když mám vážný problém, tak je možná lepší napsat emu, než se modlit,*

protože ema je víc, než jen myšlení, musím vykonat nějakou akci.“

Jako komunikace s kami může být vnímáno i „turistické“ napsání emy ve svatyni navštívené během cesty, i pokud na emu nebyla napsána žádná závažná prosba. „*Není to špatné. Je to prostě způsob komunikace. Říká kami, že tam byl, je to spojení s kami...*“

Ani božstvo však není nezbytné pro to, aby napsání emy mělo vztah k náboženskosti, či spiritualitě: „*Moc o tom nepřemýšlím, kami se moc nezabývám, ale něco na tom je...*“ Na emách je něco „*magického*“, co způsobuje, že se tato „*žádost o pomoc*“ může vyplnit - aniž by se hovořilo o tom, že je to žádost ke kami a že to jsou božstva, která žádosti plní. Lze dokonce, pro nedostatek vhodnějších slov, užít označení pověra - ale v dobrém smyslu: „*Je to spoléhání se na pověru. Myslím, že to je dobré, že se na ní dá spolehnout.*“

V to, že emy fungují, je prostě možné věřit bez pátrání po tom, co se za tím skrývá: Japonský termín *šinkó*, víra, je vykládán jako „*bud' upřímný, nepochybuji, pilně pracuji a netuším se po vysvětleních*“ (Reader a Tanabe 1998: 130).

Z pohledu těch, kdo to takto vnímají, se pak už ema přestává spojovat s náboženstvím (*šúkjó*) či náboženským přesvědčením, o kterém se sami vyjadřují tak, že jej nemají, že pro jejich život není zrovna aktuální či důležité. „*Ema se píše, protože chceš, abys uspěl, to nesouvisí s náboženstvím, to je tradice, prostě se to tak dělá.*“ Důležité však je to, že napsání emy funguje samo o sobě tak, že dokáže způsobit, že se přání splní, nehledě na to, zda se s tím pojí i nějaký další význam, jako je vyjádření osobního předsevzetí pro sebe či deklarování svého odhodlání pro jiné. Zkrátka „*to funguje*“.

Jak shrnují Reader a Tanabe, je zde „*primát akce nad vírou: porozumění není nutnou podmínkou fungování rituálu. Prostor mezi možností a jistotou, touhou a jejím naplněním je oblastí, v níž nic není jisté, místem, kde se i ti, kteří přímo nevěří v bohy či magické fungování emy, mohou obrátit k náboženské akci, jež uspokojí jejich momentální emoční potřebu.*“ (Reader a Tanabe 1998: 127)

4.1.2. PROČ NEPSAT EMY

Ema samozřejmě nepíše všichni, a klasické zdůvodnění, proč někdo nepíše emy, odpovídají tomu, jak vztah svých vrstevníků k šintó popsal můj první informátor, „*šintoista*“: Zkrátka je to nijak neoslovuje. Je to pro ně tradice, s níž se ve svém dětství, ve své rodině nesetkali. Nikdo jim jí nepředstavil a sami k ní nezískali žádný vztah. Schází

jim důvod, proč by o emách měli začít nějak uvažovat, natož je začít psát. V jejich vysvětleních nezaznívají odmítavé postoje, spíše lhostejnost...

Takto také začalo - a ihned skončilo - mnoho mých neúspěšných pokusů o navázání rozhovoru na téma em. „*To je taková tradice... Víš, mne to příliš nezajímá, já bych ti o tom neměl, co říci...*“ V celkovém kontextu situace se nejednalo o zdvořilé odmítnutí poskytnout rozhovor o příliš intimním tématu, spíše zazněla upřímná lítost, že mi takový člověk nemůže pomoci. (Protože dané téma nezná do hloubky a nemohl by mi k němu říci „nic zajímavého“ - vysvětlit v této situaci, že i nezáměr o toto téma je pro jeho studium velice zajímavý a že bych velice rád slyšel i takové názory, bylo často nemožné.)

Tento detail zdůrazňuji, protože myslím, že je velice důležité mít jej na paměti, když v kontextu naší kultury uvažujeme o informacích, a zejména informacích kvantitativní povahy, o situaci náboženství a religiozity v Japonsku: Neprovázet nějakou náboženskou aktivitu v japonském kontextu může daleko spíše znamenat lhostejnost, žádný důvod k akci a žádný názor, než „nevěřit“ či dokonce mít nějaký odmítavý názor, jak bychom předpokládali v naší kultuře.

Nejblíže, jak jsem se dostal ke kritice psaní em, bylo přiznání „*Možná mi to trochu legrační přijde.*“ či „*někdy si myslím, že psát emy je hloupé.*“ Ovšem hned doplněné o „*ale je to důležité pro lidi, co věří.*“ Nevíra v kami byla spíše vysvětlením lhostejného postoje k tomu, co se děje ve svatyni, včetně psaní em, než základem pro kritický postoj k náboženskosti jiných. Naopak obsahovala respekt pro to, že pro jiné je existence kami realitou. „*Není to hloupá věc, když máš víru, ale když nemáš víru, když se nemodlíš ke kami, neměl bys psát emy, je to nezdvořilé vůči kami.*“

4.1.3. EMY JAKO TRADICE

Respekt ke psaní em u těch, kteří je sami nepíší, ať už jim to je lhostejné, nebo jim to osobně přijde trošku směšné, je ukotven ve všeobecném přesvědčení, že psaní em je japonská tradice. Toto přesvědčení s nimi sdílí i ti, kdo nespojují emy s náboženstvím či spiritualitou, ale přitom je sami čtou a píší.

Mohou je přiřazovat k šintó s vysvětlením, že šintó již není existujícím náboženstvím. V tomto narativu bylo šintó historické náboženství, které během modernizace Japonska „*vymřelo*“ a zůstaly po něm pouze zvyky, tradice. Ty se sice

dodržují, ale nejsou vnímány jako náboženské a nevztahuje se k nim víra současných Japonců a Japonců: „*V minulosti bylo v Japonsku náboženství. Byl tu buddhismus a šintó. Ted' nemáme náboženství, nevěříme v šintó. Někteří lidé věří v nějaké nové věci, třeba v křesťanství, nebo v jiná nová náboženství.*“

Tvrzení, že v japonské společnosti náboženství není, či že vymřelo, je velice běžné. (Reader 1991: 5) Setkával jsem se s ním pravidelně, v souvislosti s různými náboženskými akcemi, nejen se psaním em. V této atmosféře je pak lákavé souhlasit s tvrzením, že: „Šintó se z náboženského uctívání stalo spíše kulturní praxí.“ (Martinez in: Robertson 2005: 195) Myslím si však, že by to bylo příliš zjednodušující. Současné významy slova „náboženství“ - „*šúkjó*“ jsou ovlivněny nejen jeho tradičním významem „příslušnost k buddhistické sektě“, ale i kontaktem s jinými náboženskými tradicemi, od japonských nových náboženských hnutí po islám a křesťanství. Interpretuji toto vyjádření jako vztahování se k náboženství, nikoli k religiozitě.

Představu o tom, že šintó již není náboženství, podporuje i přístup nejsilnější organizace sdružující japonské svatyně, Národní asociace svatyně (*Džindža hončó*). Její hodnostáři, kteří jsou aktivní ve veřejném životě a coby lobbistická skupina i v politice, patří k japonským konzervativcům propagujícím vlastenecké až nacionalistické postoje. Zdůrazňují důležitost osobního vztahu úcty a respektu každého Japonce k císaři, který je pro ně politickým a rituálním středem Japonska. Smyslem šintó podle nich je, že tento vztah zprostředkovává, buduje a udržuje. Tento archaický postoj je pokračováním tradice předválečného a válečného Japonského císařství, které šintó definovalo jako nenáboženský státní kult. (Breen a Teeuwen 2010: 13) V japonském veřejném životě je tento přístup považován za extrémní a ultrakonzervativní, je předmětem polemiky i kritiky, zazněl však i v mých rozhovorech. „*Oficiální náboženství v Japonsku je šintó.*“

Tato představa Národní asociace svatyně je v rozporu s vnímáním komunit sdružených okolo jednotlivých svatyně (Breen a Teeuwen 2010: 203), které udržují svatyně v chodu, pořádají náboženské slavnosti *macuri* a podílejí se na vyjednávání identity svatyně a toho, co se v ní odehrává, na každodenní bázi. Kritika této představy zazněla i v hovoru Japonce, který se sám k šintó přiřadil: „*Japonská vláda měla koku šintó (národní šintó). Ale šintó je spojené s každodenními životy lidí. Nemělo by se užívat ke vládnutí! Neměli bychom být nuceni, abychom si něco mysleli.*“ Tento koncept šintó jako nenáboženských aktivit vyjadřujících vlastenecké postoje, jakkoli kritizován, je díky mediální síle Národní asociace svatyně neustále přítomen ve veřejném prostoru.

V tomto kontextu různých konceptů a významů *šúkjó* (náboženství) a šintó pak Japonky a Japonci vyjadřují, že šintó není náboženství, a že v něj nevěří. To však neznamená, že jsou jim vzdálené náboženské akce, a to i když je sami s pro ně již neexistujícím či neživým šintó spojují. „Japonské náboženství zahrnuje více možností, jak se k němu vztahovat, než víru, a ta samá většina, která tvrdí, že nevěří v žádné náboženství, se účastní náboženských aktivit a rituálů.“ (Reader a Tanabe 1998: 7)

Odmítnutí přináležení k šintó a přihlášení se k „šintoistické“ tradici není nijak paradoxní. „Náboženské akce, praktikování náboženství, nejsou v Japonsku podmíněny vírou.“ (Reader 1991: 9) Označení akce psaní emy za tradici pak jednoduše vysvětluje, co to je a proč se to dělá, aniž by bylo nutné zaplétat se do složitostí japonské religiozity. Hovořit o ní a obecně hledat významy za náboženskými akcemi je vlastní spíše antropologům, kteří je studují, než těm, kteří je praktikují, kteří v japonské religiozitě zkrátka žijí. (Bowie 2008: 151)

Úvahy o „šintoistickém původu“ em a o vztahu informátora k šintó či k náboženství mohou být v hovoru o emách i úplně vynechány. „*Je to jen kultura, zvyk, lidé to prostě tak dělají...*“ Přirazení psaní em k tradici jednoduše stačí. Tradice neznamená něco zastaralého, neaktuálního. Je to prosté vysvětlení, proč se něco v současnosti dělá, které je v kontextu soudobé japonské kultury naprosto dostačující.

V současné japonské kultuře je silný zájem o staré tradice (respektive o obrazy tradiční minulosti, které jsou v mnohém idealizovány a tedy jde spíše o „vynalézání tradice“). Tato specifická nostalgie je podporována tím, jakou hodnotu připisují „japonským tradicím“ obecně média, Národní asociace svatyň a jednotlivé svatyně ve svém marketingu i japonské vzdělávací instituce, kterými každý prochází, od školky po univerzitu. (Reader 1991: 237) Dodržování tradic je důležitou součástí „japonskosti“, toho, jakým i současní mladí Japonci a Japonky konstruují svou identitu, v níž se rozhodně vnímají jako individua, ovšem zakořeněná v japonské kultuře, která je vnímána jako velice specifická a výjimečná. (Goodman in: Robertson 2005: 69)

Pojem tradice tedy nejen jednoduše vysvětluje, co je psaní emy a jaký je jeho původ, ale zároveň dává psaní emy (jako tradici) implicitní hodnotu: „*Je to taková kultura. Je to japonská kultura. Takže je správné ji dodržovat.*“ V tomto důrazu na tradici můžeme hledat jistou defenzivnost - obranu žádoucích, leč „nemoderních“ praktik jako relevantních pro moderní dobu. (Reader 1991: 240-241)

Z označení akce psaní emy za tradici, či dokonce za „*jenom tradici*“ (a tedy nic náboženského), nevyvozují, že by, byť jen v tomto narativu, akce psaní emy nepatřila do japonské religiozity. „Náboženské ideje, koncepty a aktivity jsou (v Japonsku) zahrnuty v kultuře a nejsou explicitně označovány za náboženské těmi, kdo je provádějí.“ (Reader 1991: 12)

Pro představu o tom, že psaní em je v současnosti pouze tradice, je stěžejní vztahování se ke konceptu šintó jako originálního, původního a hlavně jednotného náboženství, k němuž bylo v minulosti možno přináležet, v němž se věřilo (což už se nyní neděje). Tento koncept je však sám také produktem znovu-vynalézání tradice v moderní době. (Breen a Teeuwen 2010: 19) Je to jisté hledání *šúkjó* či „západní“ představy o tom, jaká je povaha náboženství (zprostředkované současnou pop-kulturou i historickou evropskou vědou o náboženství) v historické japonské náboženské tradici, která taková nebyla. Stejně jako v japonské historii, i v současném životě japonské společnosti však různé situace kulturně požadují akce vyjadřující latentní náboženskost. (Reader 1991: 15) Religiozita je v současném Japonsku velice aktuální fenomén s průběžně se modernizující vnitřní dynamikou, který se udržuje v relevanci k měnícím se potřebám lidí a společnosti, v níž žijí. (Reader 1991: 243) Koncept psaní em jako tradice považují za jednu ze současných transformací japonské religiozity.

4.1.4. EMY A SVĚTSKÝ PROSPĚCH

Představa *genze riyaku*, světského prospěchu, který je „implicitní a nezpochybnovanou součástí japonského náboženství“ (Reader a Tanabe 1998: 9), a který plyne z aktivit ve svatyních či chrámech, většinou zahrnujících - mimo jiné - i dar či platbu, byla nějakým způsobem součástí každého hovoru o emách.

Začíná to tím, že emu je nutné zakoupit (což je možné formulovat i tak, že emu je možné získat za finanční dar svatyni). Jak píše Reader a Tanabe: „Ekonomická transakce, akt zakoupení emy, je neoddelitelnou součástí akce či rituálu psaní emy.“ (Reader a Tanabe 1998: 183) Nebo, jak lakonicky zazněla anglická věta v jinak japonském rozhovoru: „*Japanese gods do not move free of charge.*“

Toto placení musíme vnímat v kontextu dalších ekonomických transakcí ve svatyni.

(Reader 1991: 183) I při obyčejné modlitbě se zpravidla vhazuje drobná mince do kasičky, která je před *hondenem* (budovou, v níž přebývá hlavní božstvo svatyně) i před všemi vedlejšími svatyněmi. Věštby *omikudži*, amulety *omamori*, talismany *ofuda* i další předměty, které je možno ve svatyni pořídit, se platí, stejně jako musíte zaplatit, pokud se chcete zúčastnit rituálu ve svatyni přímo, ne jen jako jeden z okolostojících diváků, a získat tak obřadníkem zprostředkované požehnání. To, že se za emu platí, nebylo nikým zdůrazněno jako něco výjimečného či neobvyklého.

Ema však patří k těm dražším předmětům, jež je v *šamušo*, kanceláři (která se do prostoru svatyně většinou otevírá okýnkem s vystavenými předměty a cenovkami, připomínajícím spíše obchůdek) možno pořídit. Pro mladé Japonce, obzvláště pro studenty, je její cena, odpovídající ceně slušné večeře, už docela citelný zásah do rozpočtu. Je to hlavní důvod, proč zvážit, zda je situace taková, že napsání emy stojí za to.

Nemusí to však být pouze úvaha o tom, zda je situace již tak závažná, že vyžaduje výjimečnou investici do emy, či zda by nestačila pouze modlitba. (Doprovázená obvyklým povzdechem o tom, že kdyby byla finanční situace lepší - třeba po blížícím se absolvování univerzity a nástupu do dobře placeného zaměstnání v korporaci - bylo by možné užívat si psaní em častěji.) Když psaní emy nabývá i povahy zábavné, většinou společenské, aktivity (s přáteli či s rodinou) stává se její cena hlavním důvodem, proč se v této aktivitě omezit, psát emy méně často, a při návštěvách svatyní se spíše věnovat levnějším aktivitám, třeba věštbám *omikudži*. (Jako u jakékoli jiné zábavy, která něco stojí.) O cenu emy se opíraly i nejpřísnější kritiky psaní em, které v rozhovorech zazněly od informátorů, kteří ve fungování em nevěří: „*Přát si takhle něco nestojí za ty peníze.*“

Je však třeba zdůraznit, že i když je vyšší cena důležitým faktorem při rozhodování se, zda emu napsat, není výše platby („daru“) nikdy přímo spojována s kvalitou prospěchu, který ema dokáže přinést, se závažností napsaného přání či s vyšší jistotou, s níž by se přání napsané na emu mohlo splnit ve srovnání s levnější cestou vyjádření přání ve svatyni (například modlitbou). Je-li psaní emy popisováno jako účinnější způsob plnění přání, je to proto, že se jedná o akci, zahrnující fyzický předmět a činnost, oproti třeba modlitbě, která se typicky vyjadřuje v duchu, doprovázená několika úklonami. To, že je možnost provést větší, zajímavější fyzickou akci zároveň dražší, je prostě nijak nekomentovaný fakt.

Samotný princip světského prospěchu, to, že se na emy ve svatyni píše přání týkající se obyčejných, byť závažných, záležitostí každodenního života, je natolik implicitní součástí akce psaní emy, že nebývá ve svém principu nijak zpochybňován či kritizován.

Kami jsou vnímána jako něco, co osidluje a vztahuje se k tomuto světu. (Reader 1991: 25) Je možné se za nimi kdykoli zastavit ve svatyni, kterou obývají, komunikovat s nimi o světských záležitostech, nalézt v tom uklidnění, podporu, pomoc. „*Potřebuji kami k modlitbě, aby mi pomáhali. Modlit se je užitečné. To vím!*“ Výjimečně zazní úvaha o tom, že je to specifické ve srovnání s některými světovými náboženstvími. „*Myslím, že Japonci jsou v náboženství sobečtí. Že třeba když jsi křesťan, nebo buddhista, tak se modlíš pořád. Když jsi křesťan, tak se jdeš modlit každou neděli, ne? My se modlíme třeba jen na Nový rok, nebo když je to potřeba. Při některých příležitostech věříme a při jiných zase ne.*“ Může být zvláštní modlit se jen tehdy, když je to potřeba, a ne jindy a častěji - ale modlit se kvůli vyřešení světských záležitostí je normální a neproblematické.

Stejně je to s akcemi ve svatyni, včetně psaní em (ať už se vztahují ke kami či nikoli). „*Když jsou zkoušky, problémy, je možné napsat emu ve svatyni. Je to jako večerka konbini.*“ Večerka konbini, „convenience store“, v Japonsku všudypřítomná a otevřená prakticky neustále, v níž je možné pořídit skoro vše od potravin, přes papírnické a drogistické zboží po čisté spodní prádlo a bílou košili, mi přijde jako dobrá metafora toho, jak neproblematicky a samozřejmě je možné kdykoli zajít do svatyně a provést v ní náboženskou akci, která pomůže s řešením nějakého drobného či velkého životního problému. Ani ti, kdo sami nevěří, že by napsání emy mohlo způsobit prospěch, splnění přání, nevidí žádnou zvláštnost v tom, že jiní lidé provádějí náboženské akce pro světský prospěch.

Světský prospěch nemusí být zaručen. Ne každý, kdo s ním operuje, je pevně přesvědčen, že každé napsání emy přinese splnění napsaného přání. Není to jisté, ale „*ta pravděpodobnost není nulová.*“ Stejně, jako se před třemi desetiletími dozvěděl Ian Reader „*rozhodně to neuškodí, co kdyby to i fungovalo?*“ (Reader 1991: 183) Slyšel jsem i já variace na: „*Stojí za to to zkusit. Pomáhá to, tak proč to neudělat?*“ V nejistých situacích, kde úspěch není plně v rukou člověka, který se kupříkladu připravuje na přijímací zkoušky, je dobré pro úspěch učinit vše, co učinit lze. Napsání emy, i když si jeho fungováním nemusí být aktér jistý, slouží jako jisté pojištění pro případ, že by na tom něco bylo. (Reader a Tanabe 1998: 128)

4.2. EMY A POCITY TĚCH, KDO JE PÍŠÍ

Typickým pocitem, který ti, kdo na emy píší svá přání, zmiňují, je úleva, uklidnění. V situaci, která závisí na náhodě, nebo v níž hrají větší roli vnější činitelé, než to, co je v možnostech člověka, přináší napsání emy pocit, který Reader vztahuje obecně ke všem takovým náboženským akcím: „Cítění psychické podpory, která pramení z interakce s kami - ti dodávají pocit kontroly nad jinak neovlivnitelnými životními faktory.“ (Reader 1991: 185) Mým informátorům jej přinášela i jen akce napsání emy, přestože sami deklarovali, že pro jejich současný život nejsou kami a vztah k nim aktuální. „*Po napsání emy jsem se cítil uvolněně.*“ Řekl Japonec, který v kami nevěří a nepřirazuje se k žádnému náboženství, o tom, co cítil, když na školním výletě do svatyně před přijímacími zkouškami na vyšší střední školu na popud učitele napsal emu. Napsání emy zde působí katarticky - uvolňuje emoce a zbavuje stresu. (Reader 1991: 187)

Přijímací zkoušky a atestace hrají v japonském vzdělávacím systému velmi důležitou roli. Nezdržuje se tolik získání vědomostí, jako úspěšné složení velice náročných zkoušek do dalšího stupně vzdělávání, ideálně v nějaké prestižní instituci. Někdy se to popisuje jako „japonské zkouškové peklo“. Japonská společnost k tomu silně zdůrazňuje potřebu bezpečí, což se projevuje nejen ve dbaní na konkrétní fyzickou bezpečnost, ale i v posílení tlaků, které přinášejí nebezpečné a nejisté životní situace, jakými jsou různé zkoušky a hledání (doživotně jistého a dobře placeného) korporátního zaměstnání, k němuž je absolvování prestižní univerzity branou. (Reader 1991: 186)

Napsat emu tedy může být interpretováno jako udělat něco pro svůj úspěch. Snažit se je důležité: Obecně se dá říci, že většina Japonců nevěří v odměňování úspěchu, ale v odměňování vynaloženého úsilí. (Roberts in: Robertson 2005: 120) Akce napsání emy znamená další snahu, kterou je možné viditelně pro druhé i pro sebe vynaložit, a potenciál, že by na ní něco mohlo být, že by mohla skutečně mít moc plnit přání, přidává další faktor kontroly nad nejistou situací. „Náboženská akce přináší uklidnění a symbolicky a psychologicky kontroluje riziko, uklidňuje aktéry, že učinili skutečně vše, co bylo možné.“ (Reader 1991: 186) „*Moc o tom nepřemýšlím, možná na tom něco je, možná ne, ale stejně píšu a budu psát emy. Mám z toho dobrý pocit.*“

Dívat se na své přání, svůj cíl, viditelně napsaný na destičce *ema*, může být ujišťující. Je to jako dát si předsevzetí, utvrdit se v odhodlání dosáhnout vytčeného cíle. Tuto funkci sebemotivace popisují i Japonky a Japonci, kteří vedle ní zdůrazňují to, že emy jsou prostředkem komunikace s kami a že napsání emy může způsobit splnění přání. „*Povzbuzuje mne to, abych se během roku snažila ze všech sil.*“ „*Psaní emy je rituál. Motivuji se jím, abych dosáhl toho, čeho chci - je to důležitá a zajímavá činnost.*“

Sebemotivace je pak jedním z hlavních důvodů k napsání emy pro ty, kteří nevěří, že by akce napsání emy mohla přinést splnění přání. „*Je to jako motivační nápis.*“ „*Při psaní cítím, že chci uspět!*“ Psaní em slouží jako externalizace vnitřních pocitů, což pomáhá při pohybu od vnitřního chtění k jeho transformaci a realizaci. (Reader 1991: 187) Tak si vysvětlují psaní em i někteří, kdo je sami nepíší. „*I když emy nepíšu, chápu, že to je symbol cílů lidí, kteří je píšou, je to pro ně motivace dosáhnout úspěchu.*“

Vyjádření vlastního přání, které je touhou po úspěchu, po vyniknutí nad ostatními, jehož splnění zároveň implikuje neúspěch někoho dalšího (jak tomu je například u přijímacích zkoušek či vstupního pohovoru do zaměstnání, kde je počet volných míst omezený) může být v Japonsku trošku problematické. Japonská společnost se prezentuje jako harmonická (*wa*), stabilní a vertikálně orientovaná (*tatešakai*). Individualistická touha po úspěchu se připisuje „Západu“, vůči němuž se japonská společnost vymezuje. (Goodman in: Robertson 2005: 64-65) Tato koncepce výjimečné japonské mentality, „japonskosti“ *nihondžinron* je soudobými společenskými vědami v Japonsku kritizována, stále se s ní však setkáváme ve veřejném prostoru, ve všeobecném povědomí o tom, jaké by měly být hodnoty správné Japonky či Japonce, i v přístupu japonského školství. V měnící se ekonomické a sociální realitě Japonska současnosti se tak na mladé Japonky a Japonce kladou protikladné nároky na to, jak by měli uspět a k jakým hodnotám by se měli hlásit.

Vyjádření vlastní touhy po úspěchu pomocí napsání emy je v této situaci bezproblémové. Vlastní aspirace jsou potvrzeny, legitimizovány a ospravedlněny tím, že byly tradičním způsobem předloženy božstvu: Úspěch je zasloužený, tvrdá práce přinesla více požehnání. (Reader a Tanabe 1998: 125)

4.3. EMY A KOMUNIKACE S JINÝMI LIDMI

4.3.1. ČTENÍ EM - KOMUNIKACE S JEJICH AUTORY I S PŘÁTELI

Čtení cizích em je velice častou aktivitou během návštěvy svatyně. Nabízí to nejen možnost zamyslet se nad tím, co jiní lidé chtějí. Emy je možné číst s respektem vůči jejich autorům, kteří vyjádřili své „pravé pocity“, přání a vnitřní odhodlání, cítit s nimi určitou sounáležitost a přát jim splnění jejich žádostí. Může to být i poněkud zábavné: Obzvláště děti a studenti nižších středních škol nemají ještě zvládnuté správné psaní složitějších znaků a je snadné se pousmát nad jejich chybami a neobratnými formulacemi.

Krom informací o autorech a jejich přáních v nich Japonky a Japonci, kteří si je čtou, nacházejí i informace o okolí svatyně, včetně toho, jaké školy jsou u jejich návštěvníků populární a chtěli by se na ně dostat.

Zábavnost čtení em přináší však i uvědomění, že stejně čteny a posuzovány by byly i emy, které by napsal sám čtenář: „*Číst si emy je ale trošku zahanbující - představ si, že takhle lidi čtou i tvoje přání. To je tak trošku zahanbující, ne?*“

Při společné návštěvě svatyně s přáteli jsou vyvěšené emy častým místem zastavení. Ve skupině je zábava nad čtenými přáními intenzivnější, zaznívá smích, který se může změnit až v posměch, nejen nad neobratným písmem a formulacemi, ale i nad cizím neštěstím. „*Když je čteme a jsou tam věci jako „chci se vdát / oženit“, tak cítíme, že on nebo ona jsou skutečně smutný případ.*“ Respektující zájem o přáních jiných a jejich pravděpodobných situacích je však více zdůrazňován - či přiznáván.

Zajímavé nalezené (i vlastní) emy se fotografují. Pořizování fotografií svatyní a ve svatyních (včetně množství „selfie“ autofotografií při různých, i náboženských, aktivitách) je běžné a všudypřítomné. Teoreticky je neuctivé fotografovat si průhled do vnitřní svatyně, v níž sídlí božstvo, ale porušování této záповědi od Japonek a Japonců, kteří se věnují vnitrozemské turistice, je v populárních svatyních možné vidět každodenně a personál svatyně se mu ani nesnaží nějak zabránit (dokud fotografování s bleskem neruší právě prováděný obřad). Tyto fotografie, včetně detailních a dobře čitelných fotografií em, se pak samozřejmě objevují na sociálních sítích a jsou dále sdíleny.

Je tak možné pochlubit se fotografií vlastní emy, napsané kupříkladu v nějaké zajímavé svatyni během turistické cesty. Ema tak nabývá formy suvenýru a komunikace nejen s dalšími návštěvníky svatyně a případně těmi, na jejichž prospěch se v textu na Emě napsaném myslí (Reader 1991: 189), ale i s množstvím dalších lidí během kolování její fotografie na sociálních sítích. Mí informátoři mi během hovorů ukázali fotografie vlastních em i em napsaných jejich přáteli, uložené v telefonech i na svých internetových profilech. A stejně si je ukazují a sdílejí je mezi sebou. Zábavná komunikace nad vlastními i cizími emami tak v současnosti překračuje hranice svatyně.

Dá se říci, že ti, kdo emy sami píší, nebo si je alespoň čtou, se o psaní em také rádi baví se svými přáteli. Tato akce se tak připomíná i lidem, kteří je sami nejsou zvyklí psát. Ti mohou být i motivováni svými vrstevníky vlastní emu nakonec napsat, udělat to jako pojistku, protože „to nemůže ublížit“. (Reader 1991: 183) Lhostejný vztah ke psaní em mají naopak většinou ti, v jejichž okolí nebývá zvykem se o emách bavit, a tak se s nimi ve svém životě ani takto zprostředkovaně nezabývají.

4.3.2. NAPSÁNÍ EMY JAKO VEŘEJNÁ DEKLARACE

Každý, kdo píše emu, si uvědomuje, že může být - a bude - čtena jinými návštěvníky svatyně. Sami píšící to odlišují od funkce emy jako vlastního předsevzetí, komunikace se sebou samým: „*Myslím, že to má smysl. Pro mne: Potvrdit si svůj cíl.... A další důvod je, že to může každý vidět. Veřejně to prohlásím.*“ Akt napsání emy nezprostředkovává osobní přání jen božstvu, ale také jej externalizuje a zpřístupňuje jiným lidem. (Reader a Tanabe 1998: 197)

Jako médium pro přenos zpráv jiným lidem (Reader 1991: 188) může sloužit i ema, na níž nebylo napsáno žádné závažné přání. Například během zmíněné turistické cesty. Je lákavé zanechat po sobě ve významné svatyni nějakou stopu a objevuje se v nich množství em, které slouží jako jakási „návštěvní kniha“: Jejich hlavním smyslem není komunikovat s kami napsané přání (většinou o dobré zdraví a hodně štěstí), ale hlavně nést podpis jejího autora (nebo autorů), kteří navštívili svatyni. Fotografie a sociální sítě umožňují tento záznam dále šířit a dokonce použít emu jako suvenýr, který sice není možné fyzicky přinést - zůstává ve svatyni, ale je možné o něm nejen říci, ale rovnou jej elektronicky

zprostředkovat. I v tomto případě bývá přání dobrého zdraví a hodně štěstí po XY spíše jen důvodem, proč na emu napsat jeho jméno a hlavním cílem napsání emy je sdělit XY - a všem ostatním, kdo emu uvidí - že si na něj autor při návštěvě svatyně vzpomněl.

Toto zjištění varuje a nabádá ke zdrženlivosti při zamýšlení se nad emami pouze skrze studium destiček zavěšených ve svatyních, bez rozhovorů s jejich autory: Emy jsou tradicí i informačními tabulemi ve velkých svatyních prezentovány jako prostředek ke sdělení svého přání, napsat na emu pouze své jméno či něco jako „byl jsem zde a myslím na XY“ se tedy může zdát poněkud nepatřičné, i když to je kontext, v němž byla ema napsána a přání týkající se světského prospěchu - zdraví a štěstí - bylo spíše obecně uznávaným prostředkem, jak to provést.

Komunikace přímo o svém přání, jeho sdílení s jinými lidmi, je ale také typický záměr při psaní em. Mají ho nejen ti, pro které není komunikace s kami a možnost, že by akt napsání přání na emu sám mohl přinést jeho splnění (*„je to komunikace s přáteli“* kteří navštěvují stejnou svatyni), ale uvádí jej jako další účel i ti, kdo s kami komunikovat chtějí. *„Veřejná viditelnost toho přání bude důležitější, než kami. S kami mohu hovořit i bez emy.“*

Takové zveřejnění svého přání přináší další úlevu a ujištění, i v případě, že se jedná o cíl, o kterém by bylo společensky problematické přímo hovořit se svým okolím. Jedná se o společensky uznávaný způsob zveřejnění přání, která se v jiných situacích nevyslovují, (Reader a Tanabe 1998: 182) protože ve veřejném prostoru stále zaznívají koncepce harmonie a homogenity (*wa*) ideální „japonskosti“, které činí prostou deklaraci touhy po úspěchu, obzvláště po kariéře, dobrém zaměstnání a finančním zajištění, poněkud nepatřičnou.

Zároveň se však - kupříkladu ve stejné škole, v níž se hovoří o ideálech japonskosti - zdůrazňuje nutnost završit svou snahu úspěchem, například u zkoušek. Veřejná performance - předvedení svého cíle - tímto tradicí legitimizovaným způsobem zapadá do japonské kompetitivní společnosti, v níž je snaha pokračovat a uspět oceňována. Náboženské prostředí, v němž se tato performance děje, pak umožňuje harmonizovat zdánlivé protiklady konformity a kompetitivnosti. Společensky přijatelná touha uspět je legitimizována a nestřetává se tak s široce propagovaným společenským ideálem harmonie. (Reader 1991: 188)

Kromě úlevy se se zveřejněním přání pojí i pocit tlaku, ovšem vítaného tlaku, který bude autora přání podporovat v jeho odhodlání vytrvat. Tento princip známe všichni: „*Když tam něco napíšeš, třeba že budeš držet dietu, tak se ti to pak hůř porušuje, protože to tam je přeci napsané.*“ Napsat emu je však v tomto ohledu mnohem více, než jen říci o svém předsevzetí několika přátelům, nebo jej napsat na sociálních sítích. I ti, kdo deklarují, že je nezajímá náboženství a nemají vztah ke kami, vnímají akt napsání emy jako něco speciálního, výjimečného, provedeného na výjimečném místě. K tlaku - podpoře - se vedle představy přátel, konkrétních lidí, připojuje i celý koncept psaní em jako japonské tradice, který mu dodává na závažnosti.

Kami pro ty, kdo v ně věří, přidávají k této motivaci další prvek. Tak, jako je podle Hortonovy definice náboženství „rozšířením prostoru sociálních vztahů lidí za hranice lidské společnosti“ (Bowie 2008: 34) rozšiřuje se oblast těch, s nimiž autor emy o svém přání komunikoval, i o kami, a kami se stává i dalším „svědkem“ přání, vůči němuž by tomu, kdo si přeje, bylo trapné nevytrvat a nesnažit se ze všech sil.

4.3.3. SPOLEČNÉ PSANÍ EMY

Samotný akt psaní emy je možné sdílet. Napsání emy o závažném přání během návštěvy svatyně s přáteli zintenzivní pocit úlevy i tlaku z napsané emy, a zároveň se může - stejně jako čtení si em jiných - stát vítanou záminkou pro hovor o přáních, cílech, překážkách a starostech.

Emy se píše i společně, skupinově. Obzvláště studenti nepovažují za nevhodné napsat své závažné přání společně na jednu destičku a podepsat ji ve více lidech - emy jsou přeci jen poměrně drahé a, jak jsem rozebral v kapitole o světském prospěchu, není vnímán přímý vztah mezi výší platby a závažností přání. Ani ti, pro které jsou emy prostředkem komunikace s kami, z toho nemají pocit, že by svatyni nějak obírali a že by si raději měli zaplatit každý svou destičku. Během společného psaní emy je důležitá především společná akce: Není nutné diskutovat o tom, co ema je, jak funguje. Ti, kdo věří v kami, mohou psát společně s těmi, pro které kami nejsou důležití, nebo kdo v ně přímo nevěří, zdůrazňuje se spíše to, že „*to neuškodí, tak proč to nezkusit*“.

Takové společné vyjádření touhy uspět - typicky složit přijímací zkoušky - je přímo klasickým vyjádřením harmonie *wa*, společného dosahování úspěchu vzájemným motivováním se ke snaze a tvrdé práci, jak je popisován a zobrazován ve veřejném

prostoru včetně popkultury. Mí informátoři jej však přímo takto nepopisují, spíše hovoří prostě o sdílení starostí a odhodlání, o vzájemném přesvědčování se, „že to zvládneme“.

Sdílené psaní emy přináší dobré pocity a zábavu s přáteli. Není k tomu ani nutné závažné přání, o němž by se psalo - to jsme už viděli v případě em napsaných během turistických cest jako „suvenýrů“ či veřejné deklarace o návštěvě svatyně. Během cest s přáteli se psaní takovéto emy samo o sobě stává společnou zábavnou činností a možnost dále si o ní povídat a sdílet její fotografie zábavnost jen dále zvyšuje.

Ale společné psaní emy může být zábavné i doma, v místní svatyni, prostě jako společná aktivita ve volném čase. Klidné prostředí svatyně plné zeleně, s tekoucí vodou a lavičkami pod stromy je příjemným místem, kam zajít s přáteli. Náboženské akce ve svatyni mohou nabývat spíše podobu „zábavných atrakcí“, které je možné provádět s přáteli, smát se u toho (avšak nikoli vysmívat se jim), cítit se dobře.

Svatyně samy na tento trend reagují: Nepropagují samozřejmě náboženské akce a předměty jako pouhé zábavné atrakce a suvenýry, ale kromě náboženské stránky věci a světského prospěchu, který takové akce a předměty přináší, zdůrazňují i jejich „zajímavost“ a „zábavnost“, příjemné pocity, které provádění takových akcí provází, a podobu některých předmětů dokonce trošku přizpůsobují. Ve svatyni Rokkó Jahata například ke klasickým emám s vyobrazením kami Hačimana jako muže v historickém dvorském oděvu s lukem a šípem přibyly destičky s vyobrazením roztomilých kot'átek s rolničkami. Roztomilost *kawai* v Japonsku prodává, i v prostoru svatyně. „*Až půjdeš do Fušimi Inari (v Kjótu) tak se tam podívej na emy ve tvaru lištiček, jsou drahé, ale jsou strašně roztomilé!*“

I při tomto společném psaní emy se mohou spojit ti, kdo v plnění přání pomocí em nevěří s těmi, pro které jsou kami důležití. Rozlišuje se, zda se píše „*kvůli závažným problémům*“, nebo jen tak, „*o něčem nevážném*“. Víra v kami není důvod zdržet se nevážného psaní s přáteli, nesetkal jsem se s představou, že by se jednalo o nějaké znevážení akce psaní emy či kami. Naopak ti, kdo ve světský prospěch získaný psaním emy nevěří, se pro legraci rádi přidají. „*Je to způsob, jak mít společnou vzpomínku s přáteli. To za to stojí! Ale přát si takhle něco nestojí za ty peníze.*“

V souvislosti se společným psaním em pro zábavu se se zmínkou o jejich ceně setkáváme často. Je to drahé - ale je to zábavné, takže občas stojí za to pořídit si s přáteli jednu emu dohromady a užít si zábavnost jejího napsání a zavěšení. Často zazní, že kdyby

to nebyl takový problém - nebo v brzké budoucnosti, po nástupu do zaměstnání, až to už nebude takový problém - plánují informátoři psát emy mnohem častěji, pro závažné věci i jen tak pro radost. „Protože je to fajn, takové zábavné, hlavně s někým.“

Psaní „o něčem nevážném“ se však netýká nějakých přímo směšných či neuctivých textů. I ti, kdo deklarují naprostý nezájem o náboženství, kami a možnost, že by emy plnily přání, se uchylují spíše k obecným formulacím o zdraví a štěstí. Nevážnost tkví v nepsání o nějakém konkrétním, závažném problému, který by se píšících týkal. Psaní em je obecně vnímáno jako hodnotná, historická tradice a i ti, kdo jí sami přímo odmítají, vyjadřují respekt jak k tradici obecně, tak k těm, kdo jí z jakýchkoli důvodů provozují. S vysloveně neuctivým nápisem na emě jsem se během svého výzkumu ve svatyni Rokkó Jahata, ani během cestování po Japonsku a prohlížení em v jiných svatyních, dosud nesetkal a nezachytila je ani odborná literatura.

Nejsilnější pocity budí sdílení psaní emy s milovanou osobou. Překvapilo mne, že jsem se nesetkal se zmínkou o použití emy k nepřímému oslovení osoby, o jejíž přízeň se autor emy uchází, ve svatyni, o které ví, že jí daná osoba navštěvuje. (Reader 1991: 181) Předpokládám, že pro mé informátory je na takové neočekávané sdělení ema příliš veřejným prostředkem.

Společné napsání emy během romantické procházky ve svatyni je však scéna častá v současné japonské popkultuře: Ve hraných a animovaných filmech, v japonských komiksech i v literatuře. Myslím, že popkultura je prostředkem, skrz který se tato koncepce partnerského psaní em šíří a udržuje. Tak to zmiňovali i mí informátoři. Někteří z nich, specificky muži, kteří deklarovali nezájem o náboženství a náboženské akce, uvedli, že by jim bylo nepříjemné, kdyby po nich jejich partnerka vyžadovala, aby sdíleli její víru, ale protože společné napsání emy je takto silně vnímáno jako romantická scéna, nebránili by se, kdyby o něj jejich partnerka měla zájem. Byla by to pro ně společně sdílená akce. „*Ve svatyni Dazaifu bylo hodně párů. Byla to pro ně důležitá událost, napsat emu o svém vztahu. Setkávám se s tím v manze a ve filmech. ... Kdyby to moje přítelkyně chtěla, napsal bych společně s ní emu.*“

Použití tradičního, uznávaného prostředku pro vyjádření svých přání a pocitů, který je veřejný a trvanlivý - při společném napsání emy o *hacumóde* vydrží ve svatyni celý nadcházející rok - jistě dodává společné deklaraci o vztahu na závažnosti. Těžiště pocitů, které mi byly v souvislosti s touto činností popisovány, však je mezi partnery. Jedná se o „společné sdílení pozitivních pocitů“, partneři „společně napíší své přání a jsou šťastní“,

napsaná ema jejich pocity uchovává a připomíná jim je - a později mohou na společné psaní emy a pocity s ním spojené vzpomínat i prostřednictvím uložených fotografií em.

Podobně je společné psaní emy způsobem sdílení pozitivních pocitů v rodině, hlavně rodičů s dětmi. Toto téma je však obsáhlejší, a proto mu věnuji vlastní kapitolu.

4.3.4. SOUKROMÍ A STUD

Ema jako prostředek komunikace s jinými lidmi nepřináší jen pozitivní emoce. Dotýká se i problematiky soukromí, ostychu a studu, který se může pojít s hovorem o svých přáních a problémech.

To hraje roli při rozhodování se, zda s přáteli hovořit o napsání vlastní emy: Pokud byla ema napsána o problému, který by autor nerad probíral se svými přáteli, samozřejmě o něm radši pomlčí, i když se jinak o emách se svými přáteli baví. *„Myslím, že se nebavíme o emách nebo o chození do svatyně v těžkých časech.“* *„To záleží na obsahu. Když píšeme nějaké emy s veřejným obsahem, tak o tom mluvíme, ale když je to osobní, třeba vztahy, tak raději ne.“* Emy ve svatyni jsou místem, kde je možné psát o přáních, o kterých by nebylo vhodné hovořit. (Reader a Tanabe 1998: 182)

Stud někdy zachází až tak daleko, že se tematizuje otázka možnosti identifikace přání na emě s konkrétní osobou - emu v lokální svatyni si mohou přečíst sousedi či přátelé, ve svatyni blízko školy spolužáci, i do vzdálenější svatyně, která je vnímána jako památka a zajímavé turistické místo, může zajít někdo, kdo autora zná. Konfrontace autora s jeho přáním pak nemusí být příjemná: *„V chrámu blízko našeho domu jsem našel emu svého kamaráda. Řekl jsem mu, že to bylo legrační, protože napsal, že chce být milionář, a on se naštvál.“*

Proto vyvstává důležitá otázka, zda a jak přesně je nutné emu podepsat. Mí informátoři se někdy vztahovali k tomu, že se na emu píše jméno i adresa - vždy o tom však hovořili jako o něčem, co oni sami nedělají, co není potřeba. *„Podepíšu se jen jménem, nepíšu adresu. ... Kami vědí, kdo tu emu napsal, tak to tam nemusím psát.“* Když jsem se sám setkal s emou podepsanou celým jménem a adresou, byla to ema napsaná nejspíše dětským písmem a týkala se bezpečného tématu přijímacích zkoušek na střední školu.

I tak však problematika soukromí a studu často omezuje chuť k psaní em. *„V Japonsku se možná někteří stydí, když by další lidé měli vidět, číst si, jejich naděje. Tohle*

může být také důvod, proč nechci psát emy tak často.“ Může to být motivací pro zvolení anonymnějších metod k získání světského prospěchu, splněného přání. *„Stydím se ukázat své problémy jiným lidem. Proto se radši modlím a nepíšu je na emy.“* Stud vyvěsit zprávu o svých problémech na veřejnosti, byť by to šlo udělat anonymně, se může stát i hlavním důvodem, proč emy nepsat. *„Nikdy jsem nenapsala emu, nechci, aby ostatní viděli má přání.“*

Obavy o soukromí a stud jsou znásobeny možností cizí emu vyfotit a zveřejnit na internetu: Sdílet fotografie cizích em pořízené při návštěvách svatyní na veřejných sítích, jako je Twitter, považují někteří již za neetické, protože na emách jsou zapsány osobní, intimní problémy, možná i podepsané plným jménem a adresou. Internet zpřístupní pohled na emu mnohem širšímu okruhu lidí, a životnost fotografie kolující na síti je neovlivnitelná a delší, než životnost emy, která bude o příštím *hacumóde* sundána a spálena. Určitým faktorem však je i to, že se přání objeví mimo prostředí, pro které byla určena, jehož atmosféra byla inspirací pro jeho napsání, a které nabádá k jistému respektu při čtení a hodnocení cizích em: Svatyni, prostor pro vyslovení jinak nevyslovitelných přání. (Reader a Tanabe 1998: 182)

Tento problém netíží všechny, kdo o psaní em uvažují. Mnoho přání může být natolik běžných a obecných, až ani podepsané „křestním“ jménem a zavěšené v lokální svatyni neumožní jednoznačnou identifikaci toho, kdo je napsal, týkají se témat, o nichž se píše často, nejsou příliš osobní a není důvod při jejich psaní cítit ostych. *„Nevadí mi, že mé emy budou veřejné. Má přání jsou velmi obyčejná. ... A podepisuji se jen jménem...“*

V porovnání s mými informátory - studenty Univerzity Kóbe - vystupuje asi čtyřicetiletý muž z Nady, čtvrti v sousedství svatyně Rokkó Jahata, s jehož pomocí jsem chtěl děnit ve svatyni - pravidelné sváteční události i psaní em, lépe zasadit do kontextu místních obyvatel, kteří svatyni podporují a pravidelně navštěvují. Mluvil jsem s ním ve veřejných lázních Nada Onsen a jeho vystupování a klasické tetování hovořilo o jeho příslušnosti k Jamaguči gumi, organizaci jakuzy, která v Nadě sídlí. Ten vypráví o emách jako o něčem, co dělají děti s rodiči, nebo mladí lidé, páry, společně. Psaní em odporuje jeho představě o jeho genderové identitě: Jeho koncepce dospělého mužství a „chlapáctví“ v sobě zahrnuje nesvěřování se se svými problémy a trápeními veřejnosti, což by napsání emy bylo. To odpovídá klasické představě o „japonskosti“, která konceptualizuje soukromí, „soukromou tvář“ *honne*, a „veřejnou tvář“ *tatema*e, způsob komunikace ve společnosti, při níž není žádoucí vyjadřovat své problémy, přání, ani dávat najevo silnější emoce. (Doi 1988: 35) Důraz na *tatema*e se pojí s tradičním vnímáním mužského genderu,

které je konzervativci stále považováno za aktuální, právě pro svou "tradičnost", s odkazem na deklarovanou homogenitu a neměnnost japonské společnosti. (Frühstück in: Robertson 2005: 173-175) K těmto klasickým konceptům se mí ostatní informátoři již výslovně nehlásili, ačkoli vidíme, že je představa o tom, že vyjadřovat své starosti není neproblematické, určitým způsobem stále ovlivňuje.

4.4 HACUMÓDE: NEJLEPŠÍ PŘÍLEŽITOST K NAPSÁNÍ EMY

Během doby, kdy jsem sledoval emy zavěšované ve svatyni Rokkó Jahata, přibývaly pomalu, postupně, a pokud se texty na nich daly vztáhnout k nějaké události, odpovídalo to tomu, že „*když je před tebou nějaká důležitá věc, napišeš emu*“. V době před přijímacími zkouškami na střední či na vysokou školu se objevily destičky týkající se přijímacích zkoušek, koncem školního roku destičky týkající se hledání prvního (v Japonsku často celoživotního) zaměstnání čerstvých absolventů...

Žádná z pravidelných, tradičních ročních událostí *nendžū gjódži* („událostí rituálního roku“) není pro psaní em nijak výjimečná. Až na nejdůležitější z nich: Hacumóde, první návštěvu svatyně v novém roce, nejlepší příležitost k napsání emy. „*Nemám moc názorů na emy, protože je to tak přirozené. Na Nový rok to prostě udělám, napíšu emu.*“

Konec roku je v Japonsku velmi frenetický. Zahrnuje společné oslavy s kolegy a zaměstnavatelem, spolužáky, rodinnými přáteli a komunikaci se všemi osobními i profesními kontakty. (Nelson 1996: 205) Po nich přichází rodinná oslava *ošógacu* - konce starého roku a začátku nového roku 31. prosince, a druhý den, 1. ledna, *hacumóde*, první návštěva svatyně. (Ashkenazi 1993: 20) Odhaduje se, že 80% Japonek a Japonců se účastní hacumóde, mnohdy kvůli jeho silným společenským a kulturním nuancím, protože v tuto dobu je zvykem navštěvovat svatyně s rodinou či přáteli. (Reader 1991: 10-11) Počet účastníků hacumóde v Japonsku navíc neklesá, ale stoupá. (Reader a Tanabe 1998: 40) Mladý člověk někdy 1. ledna navštíví svatyni hned dvakrát: Jednou jde na hacumóde se svými rodiči a podruhé se svým partnerem. Návštěva svatyně nemusí zabrat mnoho času a neexistuje obecný zvyk, který by udával, že by se měla provést hned ráno či v nějakou určitou denní dobu. Proto, ačkoli je rodinná účast na hacumóde „*stejně důležitá, jako pro vás (Evropany a Američany) vánoce*“, nedochází ke společensky složitému řešení, s kým a jakým způsobem tento svátek strávit, lze se jej účastnit s rodinou a poté, většinou večer, si užít romantické hacumóde s milovanou osobou.

Účast na hacumóde je důležitá i pro ty, kteří uvádějí, že nemají žádný vztah ke svatyním a jindy je nenavštěvují. Druhou takovou příležitostí je *macuri*, lokální svátek kami slavený ve svatyni, který kromě náboženského rituálu nabízí mnoho příležitostí k zábavě: Stánky s pochoutkami a suvenýry, vystoupení lokálních i populárních umělců... Jakkoli lze pro mnohé zábavné události nalézt i alternativní - náboženské - vysvětlení, zábava je tím, co pro většinu účastníků tvoří festival. (Ashkenazi 1993: 65) *Macuri* však

není zmiňována jako příležitost k napsání emy.

Situace ve svatyni Rokkó Jahata je trošku jiná: Lokální macuri se koná dva týdny po Novém roce a během ní se ve svatyni objeví nové emy s typicky novoročními přáními zdraví a štěstí v novém roce. Předpokládám, že jejich autory, kteří o hacumóde mohli navštívit jinou svatyni či chrám, nebo kteří se k napsání emy během hacumóde nedostali, ponoukla doznívající atmosféra novoročních oslav k tomu, aby emu napsali. Nepovedlo se mi však bohužel s nikým takovým zapříst rozhovor a svůj předpoklad potvrdit. Mladý manželský pár, s nímž jsem se *macuri* účastnil, napsal se svým dítětem emu o hacumóde a během *macuri* si jen pro zábavu nové emy četli.

Nový rok je v rituálním životě svatyně chvílí očištění od všech negativních vlivů, které se nashromáždily během uplynulého roku. Součástí tohoto očištění je i to, že se všechny emy napsané během starého roku sejmou a uloží k dalším „dočasným“ náboženským předmětům, určeným ke spálení. Návštěvníci svatyně na toto místo přinášejí i své amulety a talismany, které používali během roku. Ty jsou vnímané jako znečištěné (absorbují smůly a nešťastných náhod) a vyčerpané (předaly všechno štěstí a požehnání, které mohly) - to je i případ em. Během oslav hacumóde jsou všechny tyto předměty očištěny rituálním spálením, a návštěvníci svatyně si pořizují nové. Aktivně podporovat tuto praxi je samozřejmě i v ekonomickém zájmu svatyně, protože pravidelný prodej talismanů a amuletů tvoří podstatnou část jejich příjmů. (Reader a Tanabe 1998: 196)

Nový rok je obecně považován za šanci pro nový začátek. Panuje při něm atmosféra optimistické obnovy, posilující předsevzetí a žádosti o pomoc a štěstí v nadcházejícím roce. Tato atmosféra je i atmosférou psaní emy „*věci, která se píše ve svatyni o hacumóde*“. (Reader 1991: 183) I ti, kdo jinak emy nepíší, se jí mohou nechat strhnout. Tuto atmosféru podporuje i inzerce náboženských skupin a svatyní, mediálních zprávy o tradičních slavnostech a zvycích i vzdělávací systém, který ponouká studenty, aby v novém roce obnovili své odhodlání a znásobili své studijní úsilí. (Nelson 1996: 199)

Texty na emách, napsaných o hacumóde, nejsou jen žádostmi o obecné štěstí, zdraví a prosperitu do nového roku. Ti, kdo vědí, že je v nadcházejícím roce čeká nějaká závažná událost - typicky přijímací zkoušky - mohou být už o hacumóde motivováni k tomu, aby napsali emu s žádostí o úspěch. Často je k tomu ponouknou rodiče, s nimiž svatyni navštěvují, koupí jim emu a můžou mu i přímo nadiktovat, co tam má napsat. „*Ano mami... Tak to tam napíšeš.*“ Komentovala jedna informátorka, jak napsala emu o

hacumóde v rok, kdy jí čekaly přijímací zkoušky na vysokou školu. Společné psaní em s rodiči o hacumóde může být první příležitostí, kdy se dítě s emami setká a kdy se od rodičů dozví, proč je dobré je psát.

Hacumóde jako ne nejlepší, ale jedinou vhodnou chvílí k napsání emy zmiňují často ti, kteří deklarují vlastní nenáboženskost a psaní emy je pro ně předsevzetím, sebemotivací a zábavnou činností. Jejich účast na hacumóde a akci psaní emy musíme však vnímat i v kontextu náboženství, kosmologie šintó - představy cyklického času, rituálního očištění a obnovy umožňující nový začátek. Tyto koncepty jsou stále součástí japonské kultury. (Nelson 1996: 208)

4.5. DŮVODY KE PSANÍ EM

4.5.1. ZÁVAŽNÉ PROBLÉMY

Čtení em dle Readera nabízí „přímý vhled do starostí, strachů, potřeb a současných hodnot Japonců.“ (Reader1991: 181) Já jsem zdrženlivější a myslím, že ambice o takový vhled mohu mít až když to, co jsem sám vyčetl z em ve svatyni Rokkó Jahata, uvádím do kontextu toho, co mi o svých důvodech, o čem a proč psát - a o čem a proč nepsat - sdělili mí informátoři.

Emy - když nejsou psána „jen pro zábavu“, individuální nebo skupinovou - jsou pro „*důležitá přání, to, co výrazně ovlivní celý tvůj život.*“ Tento pohled je implicitně přijímán jako samozřejmost. „(v současnosti) *nepíšu emy, nemám žádný velký problém, tak proč?*“ A i ti, kdo píše emy pro zábavu, hovoří o svých „*nevážných tématech*“ v kontrastu se psaním em o závažných problémech.

Závažné problémy, kvůli nimž se píše emy, odpovídají obecně tomu, jaký světský prospěch se očekává od akcí japonského náboženství - zdraví, úspěch, pokrok v osobní životní dráze, či abstraktněji větší pocit osobní pohody a osvobození od problémů. (Reader a Tanabe 1998: 2)

Nejvýraznějším důvodem, proč psát emu, je specifický úspěch či pokrok v životní dráze - přijímací zkoušky: Ian Reader během svého výzkumu em publikovaného v roce 1991 zaznamenal převahu žádostí spojených se vzděláváním od mladých žadatelů (Reader1991: 180), přesto jsem byl překvapen tím, kolik em týkajících se vzdělání a konkrétně přijímacích zkoušek viselo ve svatyni Rokkó Jahata během mé první návštěvy, ačkoli tato svatyně není vyhlášená pro svou schopnost přinášet úspěch ve studiu. To mne podpořilo v přesvědčení, že výzkum mezi studenty Univerzity Kóbe bude pro toto téma velice relevantní. Jejich vlastní názory mne v tom utvrdily. „*Ema... To je hodně studentská záležitost. Kvůli přijímačkám na vysokou je napsaly tak dvě třetiny mých spolužáků ze střední školy. Emy se píše kvůli lásce a kvůli přijímačkám na vysokou.*“

I Japonky a Japonci, kteří si čtou cizí emy ve svatyni, předpokládají, že se budou týkat hlavně vzdělání. „*Zajímají mne autoři, a jaká univerzita je oblíbená. Je v nich hodně*

informací o okolních místech.“ Tyto informace, které by uvedly přání na destičkách zavěšených ve svatyni do souvislosti s dalšími místy, jsem při zkoumání em ve svatyni Rokkó Jahata hledal i já. Na emách ve svatyni však nebyla zmíněna žádná jiná místa, než školy: Jednalo o střední školy a různé univerzity v Kóbe, na které se chtěli dostat návštěvníci svatyně (často žijící v jejím blízkém okolí). Hojně byla zmiňována Univerzita Kóbe. Umístění svatyně u zastávky městské železnice Hankjú Rokkó, z níž je to do kampusu Univerzity Kóbe nejbližší, z ní činí dobré místo nejen pro stávající studenty, kteří se v ní snadno mohou zastavit cestou do školy či ze školy, ale i pro středoškoláky, kteří vyrážejí do budov univerzity na informační schůzky, přípravné kurzy a nakonec i na tolik obávané přijímací zkoušky.

Opakované zmínky mých informátorů, obecný názor, který jsem vnímal ve svém okolí během svého pobytu v Japonsku, i odborná literatura se shodují na extrémně velkém významu, který zkoušky pro žáky a studenty v Japonsku mají a na velký stres, který je s nimi spojený.

Dostatečně úspěšné složení zkoušek je branou k postupu na (prestižnější) vyšší stupeň vzdělávání a nakonec k získání vytouženého trvalého (tradičně doživotního) dobře placeného pracovního místa v korporaci. Opakovat přijímací zkoušky na vysokou školu v případě neúspěchu nebývá běžné, nese to s sebou punc selhání a ekonomickou zátěž pro rodinu toho, kdo jen těžko shání jiné zaměstnání, než fyzicky a časově náročné brigády za minimální mzdu, během roku, který by měl ideálně věnovat spíše intenzivní přípravě na opakování zkoušky.

Zkoušky se stávají náročnějšími a více stresujícími, jak se student snaží dostat na nižší střední, vyšší střední a vysokou školu. Studium je koncipováno spíše jako prostředek pro úspěšné složení zkoušek, než jako prostředek ke získání vědomostí a dovedností. Silný stres z tohoto systému je asi nejpatrnějším výsledkem ekonomického nacionalismu Japonska. Důraz na (ve skutečnosti fiktivní) koncept egalitářského školství činí z života střední třídy bílých límečků s korporátním zaměstnáním odměnu za akademický úspěch, zatímco cokoli menšího je vnímáno jako selhání. (McVeigh in: Robertson 2005: 264)

Toto „zkouškové peklo“ (*šiken džigoku*) jedné přijímací zkoušky, která vytřídí studenty a určí jejich budoucnost, ve skutečnosti přispívá k utužení sociálních tříd v Japonsku. Úspěch u zkoušek je značně ovlivněn majetkem rodiny - možností zaplatit studentovi dodatečné přípravné kurzy i možností matky jako ženy v domácnosti o studenta ve stresové situaci pečovat a podporovat jej. (Roberts in: Robertson 2005: 109) Toto

nastavení samozřejmě extrémně podporuje genderové stereotypy v japonské společnosti. (Roberts in: Robertson 2005: 113) Celou situaci ještě ztěžuje způsob, jakým japonská společnost silně zdůrazňuje potřebu bezpečí, nejen konkrétní fyzické bezpečnosti, ale i v abstraktním smyslu, což se projevuje v posílení tlaků, které přinášejí nebezpečné a nejisté životní situace. (Reader1991: 186)

V této situaci se nabízí „kuruši toki no kamidanomi“ (obracet se k bohům v časech problémů), stará fráze, často uváděná mladými lidmi, studenty, kteří se nepovažují za nábožensky věřící, ale jsou připraveni v čas potřeby provést náboženskou akci. (Reader 1991: 20) Při hovoru s Japonkou či Japoncem, kteří za svůj život alespoň jednou napsali emu, jsem se vždy dozvěděl, že to bylo kvůli přijímačkám na střední nebo na vysokou školu a i ti, kdo emu nikdy nenapsali, zmínili, že to jejich vrstevníci kvůli přijímacím zkouškám dělali.

Stres a nejistá budoucnost jsou impulsem k obracení se k náboženství (Reader1991: 184) jak pro samotné studenty, tak pro jejich blízké, většinou matky, které za ně emy o úspěchu u zkoušek píší. Takovou emu mi jedna má informátorka ukázala ve svém mobilním telefonu, kde ji měla i po několika letech stále uloženou. Její matka emu s žádostí o její úspěch napsala a zavěsila ve svatyni. Zavěšenou emu pak vyfotografovala a poslal ji informátorce pro povzbuzení během finálních příprav na přijímací zkoušky na vysokou školu.

V kontrastu s atmosférou přijímacích zkoušek a přípravy na ně není studium samo o sobě příliš náročné či stresující. Obzvláště studium na vysoké škole, během níž už se student nemusí připravovat na další přijímací zkoušky, je vnímáno jako poměrně nestresující. Většina oborů je koncipována tak, že absolvování záleží spíše na pravidelné docházce a včasném odevzdávání seminárních prací, než na náročných zkouškách, které by zahrnovaly prvek nejistoty a náhody, riziko neúspěchu, hrozbu opakování předmětu. Mí informátoři spíše vzpomínali na to, jak psali emy coby středoškoláci. „(ted) *neni žádný velký problém, tak proč?*“ Jen zřídka zmínili krom přijímacích zkoušek i jiné studijní problémy. „*Když se něco blíží, očekáváš velký problém, těžký test, dá se tak požádat o pomoc.*“ I takové emy se však ve svatyni Rokkó Jahata občas objeví.

Práce v některých specifických profesích - medicíně, advokacii apod. - s sebou nese nutnost složit speciální atestace pro získání odborné licence. Ty mají podobnou, ale přeci je ne tak strašnou pověst, jako přijímací zkoušky, a i v tomto případě je možné nalézt uklidnění a zajištění v napsání emy. „*Já nemusím psát emu každý rok, ale někdy, když by má rodina měla nějaké problémy, tak bych jí napsal: Kvůli přijímacím zkouškám, licencím, zdraví.*“

Pracovní pohovor s uchazeči o zaměstnání v Japonsku často zahrnuje nějaký test, zkoušku. Ta sama o sobě není tak náročná, jako přijímací zkoušky či profesní atestace, ale celá aktivita hledání zaměstnání vyvolává samozřejmě stres a nejistotu. Získání stabilní pozice v korporaci již není tak samozřejmé, jako v osmdesátých a ještě i v devadesátých letech. Často zahrnuje delší dobu nejistého hledání a i úspěch může vyvolat další nejistotu v podobě nutnosti stěhování do toho města, v němž korporace nového pracovníka potřebuje.

Jeden můj informátor, pro kterého bylo hledání prvního zaměstnání po absolvování vysoké školy dobrým důvodem k napsání emy, nakonec našel práci v Tokiu. To je vlastně prestižnější, než zaměstnání v Kóbe, znamenalo to ale velké ztížení kontaktu s rodinou, zpřetrhání pout s přáteli i spolužáky, velké narušení do té doby poměrně jistého života. Přestože je stěhování za práci v Japonsku běžné, důraz na bezpečí, *anzen*, v protikladu k riziku a nebezpečí, *abunai*, je v japonské kultuře silně zdůrazňován (Reader1991: 186), což takovou radikální změnu problematizuje.

Představa trvalého zaměstnání v jedné korporaci po celý produktivní život je stále japonským ideálem, v transformující se ekonomice, která se stále vyrovnává s krizí přelomu 80. a 90. let, již však není nezpochybnitelnou jistotou. Proto se vedle em, na nichž jsou žádosti o bezpečný pracovní postup, povýšení a zvýšení platu, objevují i emy s přáním o udržení zaměstnání.

O specifičnosti japonského vzdělávacího systému vypovídá i to, že ačkoli je zdraví také velice častým tématem žádostí na emách (Reader1991: 181), je problematika zdraví a překonání vážné nemoci často zmiňována společně s přijímacími zkouškami. „(Závažné problémy) *jako jsou přijímací zkoušky na univerzitu, nebo když máš vážnou nemoc.*“ Ti, kdo hovoří o přijímacích zkouškách, občas zdraví nezmíní, ale ti, co se zamyslí nad více důvody pro napsání emy, včetně zdraví, neopomenou přijímací zkoušky nikdy.

Vážná nemoc je klasickým případem situace vyžadující uklidnění a symbolickou a psychologickou kontrolu rizika. (Reader 1991: 186) Jediná destička, kterou jsem v Rokkó Jahatě viděl, která přímo hovořila o druhu onemocnění, se týkala rovnou rakoviny. Ostatní psali zkrátka o „uzdravení“ či „překonání nemoci“ - ve sdílení podrobnějších informací o vlastním zdraví ve veřejně přístupném místě svatyně brání potřeba soukromí a stud, což je snadné pochopit. (Nemyslím, že by v této oblasti byla japonská kultura nějak obzvláště výjimečná, o svém zdraví neradi mluví i příslušníci naší či obecně euroamerické kultury.) Neurčité vyjádření je kompromis, umožní neprozradit příliš, ale přitom požívat psychologický a případně i nadpřirozený prospěch ze psaní emy. „*Kami to přeci vědí.*“ „*Mohu to kami říct v myšlenkách.*“

Tak, jako u přijímacích zkoušek, i překonání nemoci je problémem, o jehož vyřešení žádají i rodinní příslušníci a blízcí přátelé toho, kdo tento problém překonává. Opět je to akt podpory a uklidnění, který je možné sdílet. Nejde jen o podporu nemocného, ale i toho, kdo emu píše - i blízcí vážně nemocných lidí se ocitají v problematické situaci a možnost uklidnění, symbolické a psychologické kontroly rizika je pro ně lákavá.

Radostnější příležitostí pro napsání emy je žádost o narození zdravého dítěte. Akce jejího napsání je také další příležitostí, jak mohou oba budoucí rodiče společně vyjádřit a sdílet své pozitivní pocity.

Obecné téma „dobrého, pevného zdraví“ *genki* vyjadřuje i optimismus, činorodost a schopnost aktivně řešit problémy. Pojí se s přáním štěstí, prosperity či úspěchu. To, jak často se s takovými emami ve svatyních (včetně Rokkó Jahata) setkáváme, vede k pocitu, že zdraví je velice častým problémem, který Japonky a Japonci prostřednictvím em řeší. (Reader1991: 181) Nemyslím si však, že by tato přání vždy odrážela starost o své zdraví, obavu z možnosti onemocnět.

Takováto přání se píše o hacumóde, většinou ve formulaci „*do nového roku*“ či „*do roku 2019*“. Spíše, než starost z toho, co nový rok může přinést, jsou sdílením pozitivní atmosféry očekávání, nového, dobrého začátku, kterou je prodchnut japonský Nový rok. (Reader1991: 183) Tato formulace již začíná být poněkud ustálená. I ti, kdo jinak emy nepíší a nezabývají se možnostmi, že by napsání přání na emu mohlo pomoci s jeho splněním, inspirování o hacumóde k napsání emy, napíší tuto formulaci, aniž by o ní příliš přemýšleli. Nejen psaní em o hacumóde, ale přímo napsání takového přání na emu se stává jednou z tradičních činností, kterým je možné se o hacumóde, často s rodinou, věnovat. Nemusí to tedy být aktivní vyjádření vlastní nálady, k němuž by se lidé rozhodli,

ale automatické zopakování formulace, o které se příliš nepřemýšlí, s cílem užít si společné psaní emy. Z atmosféry optimistických nových začátků, která je součástí toho, jak nový rok vnímá japonské náboženství, konceptu, který je stále součástí japonské kultury (Nelson 1996: 208) však tato formulace nejen vychází, ale podílí se i na jejím udržování.

I mimo hacumóde je přání „zdraví a štěstí“ oblíbenou formulací pro „nevážné“ psaní emy, umožňující užít si akci psaní emy jako zábavnou činnost, sdílet své pozitivní pocity s těmi, kdo jsou psaní emy přítomni, nebo jejichž jméno se v emě zmíní. Je to nejjednodušší odpověď na otázku „o čem napsat“, když je akce psaní důležitější než o co se žádá.

Posledním z témat, která dle mého názoru zasluhují bližší pozornost, je bezpečný průběh delší cesty. Studenti Univerzity Kóbe napsali ve svatyni Rokkó Jahata emy o bezpečnou cestu a návrat ze studijního pobytu v USA. V tomto konkrétním případě myslím, že krom vyjádření či sdílení starostí z první dlouhodobé a daleké cesty mimo Japonsko bylo důležité i společné sdílení radosti z vítězství ve výběrovém řízení o výjezdní stipendium formou akce napsání emy (jedním ze způsobů, které umožňují vyjádřit touhu - či radost z úspěchu - zahrnujícího i překonání jiných, kteří ve výběrovém řízení neměli takové štěstí).

Mnoho Japonců z finančních i časových důvodů nikdy neopustí Japonsko, a pokud ano, tak pouze formou organizovaného zájezdu během týdenního volna („Zlatý týden“ pro něž se užívá anglický termín *Golden week* či pojaponštěně *Gorudenu víku*). I současní vysokoškolští studenti a absolventi si nebývají jistí svou schopností komunikovat v cizím jazyce - jak jsem zjistil i při svých rozhovorech, kdy se, i když začali hovořit výtečnou plynulou angličtinou, místy radši uchýlili k japonštině, nebo naopak když preferovali hovor v angličtině jako vítanou příležitost k procvičení jazyka: Evropan se v Japonsku musí smířit s tím, že bude občas automaticky považován za anglického rodilého mluvčího.

Představa daleké a dlouhé cesty do neznáma (i když je celá zajištěna vysílající a přijímající institucí) v sobě tedy zahrnuje mnoho nejistoty. To, že japonská kultura klade velký důraz na koncept jistoty a bezpečí *anzen* a vyhýbání se riziku a nebezpečí *abunai* zesiluje tlak, který taková situace vytváří. (Reader 1991: 186) Činí z něj tak problematické téma, které může být motivací pro symbolickou a psychologickou kontrolu rizika prostřednictvím napsání emy. (Reader 1991: 186)

I v tomto případě je možné napsat emu, v níž se vyjadřuje starost o bezpečí někoho jiného. Při čtení em ve svatyni Rokkó Jahata jsem si povšiml jedné pravidelnosti: Na takovýchto emách je vždy uvedeno ženské jméno. Myslím, že to souvisí s tradičním

vnímáním genderu v Japonsku: Rodičům, kteří tyto emy píší (japonština nezná rod, proto u nepodepsané či nečitelně podepsané emy pro „*svou dceru*“ nemohu poznat, zda jej napsala matka či otec, ale u všech čitelných podpisů se jednalo o ženské jméno - matku) by se zdálo nevhodné vyjadřovat takto veřejně starost o svého dospělého syna, kterého by takové vyjádření znevážilo a vyvolalo by v něm rozpaky (obzvláště, pokud by se s takovou emou v lokální svatyni setkali jeho přátelé). Dcery jsou však vnímány jako zranitelnější a jako někdo, kdo nebude takovým vyjádřením starosti znevážen.

Množství dalších žádostí, které se na emách objevují, odpovídá tematice toho, co se očekává v oblasti světského prospěchu zajistitelného akcemi ve svatyni či chrámu. Úspěch v hazardní hře, přání úspěchu politické straně (viditelnost emy byla v tomto případě jistě jednou z motivací k napsání takového přání), úspěchy a vítězství ve sportovních utkáních...

Nakonec zmíním emu, obracející se ke kami Hačimanovi (který je ve svatyni Rokkó Jahata uctíván), Amaterasu (ochrannému kami císařské rodiny, která má v tradičním pojetí šintó výjimečné místo) a kami Kasugy (historicky významné svatyně v nedalekém městě Nara, která je nyní kulturní památkou UNESCO a zároveň centrem populárních a působivých slavností macuri) s žádostí o pomoc při tělesném i duševním rozvoji. Tato formulace totiž dokazuje, jak se koncept světského prospěchu, o který je ve svatyni možné žádat, plynule propojuje s prospěchem či rozvojem spirituálním. (Reader a Tanabe 1998: 17)

Všechna tato témata se týkají problémů, které jsou nějak aktuální v současnosti či očekávané v budoucnosti, takže na autory nějak přímo naléhají. Impulsem ke psaní emy je, jak vyjádřili všichni mí informátoři - krom zábavnosti této aktivity - právě nějaké takovéto naléhání. S představou, že by se ema dala využít i přímo k vyjádření vděčnosti za úspěch, zpětně, poté, co se problematická událost již odehrála, jak zmiňují Reader a Tanabe (Reader a Tanabe 1998: 121), jsem se vůbec neseťkal.

4.5.2. ZÁBAVA

Zábavnost může být jedním z důvodů, proč emu napsat, či dokonce důvodem jediným. I psaní emy o závažných problémech může být vnímáno primárně jako zábava, pokud ten, kdo je píše, nevěří, že by jej psaní emy mohlo přiblížit k úspěchu. „*Je to na velké problémy, ne na drobnosti.... Ale nemyslím, že by mi to mohlo pomoci! Prostě bych si to užila!*“ Častěji je však prostředkem psaní „*jen pro radost*“ ema „*o nevážných věcech*“. Jako nevážná věc je ale přesto vnímáno nějaké typické téma, které se nevymyká představám o světském prospěchu přinášeném akcemi ve svatyni - nejčastěji prosté „*zdraví a štěstí*“. Prostý pohled na emy ve svatyni, bez hovoru s těmi, kdo je napsali, nám tedy umožňuje pouze hypotetizovat, nikoli vážně uvažovat o motivacích jejich autorů.

V moderním Japonsku se spojuje role svatyně jako náboženského místa a jako památky či turistické atrakce, náboženské akce se stávají součástí turistické cesty a naopak turismus se prolíná s náboženskou poutí. (Reader1991: 134-135)³ Stejně tak i lokální svatyně pro návštěvníky, kteří nejsou na turistické cestě, ale jen se v ní zastaví ve volné chvíli, spojuje role náboženského místa a příjemného prostředí pro odpočinek, společenské aktivity a zábavu. Představa návštěvy svatyně jen tak pro zábavu není pro současné Japonky a Japonce nijak problematická a stejně přirozené je i provádění náboženských akcí ve svatyni, včetně psaní em, prostě jen proto, že je to zábavné.

3 Organizované pouti do japonských svatyní či chrámů, zprostředkované agenty *oši*, byly v historickém Japonsku spojením náboženské pouti a „turistického“, zábavného zážitku (a zároveň vítaným zdrojem příjmů náboženských institucí i lokálních obchodníků, kteří proto tyto tendence podporovali) již v éře Edó (1603-1868). To vedlo ke vzniku moderního turismu v Japonsku již v polovině 18. století, dávno předtím, než se tomu stalo v 19. století na Západě. (Breen a Teeuwen 2010: 57-58)

4.6 RODINA

Společné psaní em s dětmi je pro rodiče příležitostí ke sdílení pozitivních pocitů se svým potomkem, k provádění akce, na kterou budou mít dobré vzpomínky. To je důvod, proč by někteří mí informátoři chtěli psát emy se svými dětmi, až si je pořídí, ale i důvod, proč manželský pár, s nímž jsem navštívil svatyni Rokkó Jahata během lednové macuri, napsal o hacumóde emu se svým tříletým synem.

Je to i způsob, jak s dítětem sdílet jeho problém, prostředek, jak o závažném problému (typicky přijímacích zkouškách), hovořit, vyjádřit svou podporu, ale zároveň i jistý nátlak, očekávání, že napsáním emy ve svatyni dítě vyjádří a posílí své odhodlání pilně studovat a u zkoušek uspět. Rodiče tak někdy svému dítěti prostě koupí destičku *ema* a řeknou mu, o čem - nebo dokonce co přesně na ní má napsat. „*Ano mami. “ Tak to tam napiše. “* I když se *ema* takto psala na popud rodičů, nepojilo se k tomu zpětně nějaké znechucení z nucení, leda lhostejnost ke spíše nedůležité akci, jež se odehrála už dávno.

Emy o úspěchu dítěte u zkoušek píše rodiče i v nepřítomnosti dítěte. Mohou mu o tom říci, nebo mu poslat či předat fotografii emy jako další vyjádření podpory. Tak to vnímali ti, kdo mi o tom vyprávěli - byli emou spíše příjemně překvapeni, zmiňovali kladné pocity, dokonce jsem viděl i fotografii takové emy uloženou na památku.

Napsat emu se svým dítětem - nebo za své dítě - je kromě vyjádření podpory (a případně nátlaku) i způsobem, jak se vyrovnat s vlastním stresem ze závažné, ale obtížně ovlivnitelné situace. Veškerá poskytnutelná domácí podpora nedokáže úspěch dítěte u zkoušek spolehlivě zajistit, napsání emy se nabízí jako další pojistka, způsob uklidnění a symbolické a psychologické kontroly nejistoty. (Reader 1991: 186)

V hovorech, kde v tomto kontextu nezaznělo obecné slovo „rodiče“, byla vždy zmiňována žena, matka či babička. Tato koncepce, že s dětmi nebo za své děti či vnuky píše emu většinou matka či babička, odpovídá představě o genderové roli ženy jako dobré manželky a moudré pečující matky, v současnosti považované za tradičně japonský. (Goldstein-Gidoni in: Robertson 2005: 163) Oproti tomu o psaní em jako o tradici, kterou je vhodné předávat dětem a o chuti aktivně učit své děti, až je budou mít, japonským tradicím, hovořili ženy i muži.

Rodina je také prostředím, kde se předává tradice psaní em. První vzpomínka na psaní emy se často týká společného psaní emy s rodiči, s matkou, s babičkou. I ti, kdo emu s rodiči nepsali, s ní mohli být seznámeni rodiči během návštěv svatyně v dětství. „*Mí rodiče mi o emách řekli, když jsem byla malá.*“

Naopak to, že se emy v rodině nepíší, že se informátor s akcí psaní emy v dětství neseťkával, bývá typicky udáváno jako důvod, proč o něm sám nijak uvažovat nezačal a proč jej psaní em neláká. „*Nikdo v rodině emy nepíše. Možná proto, že to nikdo nedělal, když jsem byl malý, tak to nedělám ani já. (Až doteď jsem nepřemýšlel o tom, proč emy nepíšu.)*“

Jen výjimečně jsem se setkal s tím, že člověk, jehož rodina ke psaní em nemá vztah, sám - pod vlivem přátel, partnera, nebo vlastního uvažování o náboženství - emy psát začal. „*Myslím, že pro mé rodiče není šintó nějak důležité, ale pro mne ano.*“ Řekl informátor, který se sám přiřazuje k šintó. „*Na hacumóde, před přijímačkami, jsem měl sám nápad, když jsem byl s rodiči ve svatyni, abych napsal emu. Neřekli mi, abych ji napsal, ale souhlasili. Nikoho z rodiny jsem psát emu neviděl.*“ Uvedl jiný, občasný návštěvník Rokkó Jahata, kterého ke psaní emy přivedl pocit, že „*se na í dá spolehnout*“.

Během hovorů o psaní em s rodinou a o tom, že psaní em je japonská tradice, vyvstává přesvědčení o tom, že učit děti psát emy je správné, nejen proto, že to (dle některých) „*je užitečné*“, ale převážně proto, že se jedná právě o japonskou tradici. „*Emy jsou součástí japonské kultury a myslím, že je důležité učit děti japonskou kulturu.*“ Tato implicitní hodnotnost tradice je hlavním důvodem, proč je vhodné učit děti o emách, a proč někteří informátoři chtějí v budoucnu učit své děti psát emy (krom toho, že jim to umožní zmíněné zábavné sdílení pozitivních pocitů).

I ti, kdo sami považují psaní em za neužitečné a zbytečné, za „*plýtvání penězi*“, považují navštěvování chrámů a svatyní s dětmi za důležité a jsou pro to, aby se děti učily o japonských tradicích, které se s navštěvováním chrámů a svatyní pojí - jen by své děti nechtěli aktivně nabádat k provozování aktivity, která je dle nich drahá a přitom zbytečná.

Rodina je prostředí, ve kterém se předávají a udržují aktivity vnímané jako „japonská tradice“, včetně chození do svatyní a chrámů, modlení se v nich, účast na macuri a hacumóde, i psaní em - akce japonské religiozity, které jsou součástí současné japonské kultury. (Martinez in: Robertson 2005: 195)

4.7. PSANÍ EMY: TRADIČNÍ AKCE KOMUNIKACE

4.7.1. TRADICE JAKO SNADNÉ VYSVĚTLENÍ

Rád bych interpretoval psaní emy jako specifickou akci, komunikaci. Vybrání vhodného přívlastku je však v současné japonské situaci velice obtížné.

Na označení akce psaní em za japonskou tradici se shodli všichni mí informátoři, nehledě na to, jaký názor měli na to, zda emy přináležejí či nepřináležejí k náboženství či k šintó a zda je pro ně samotné náboženství důležité. Toto označení za tradici má jednoznačně zcela kladný význam: Zahrnuje potenciál zajímavosti či zábavnosti, relevantnost pro současnou dobu, určitou implicitní hodnotnost a vážnost. (Reader 1991: 237)

V situaci, kdy se šintó se z náboženského uctívání stalo spíše kulturní praxí (Martinez in: Robertson 2005: 195), je obtížné nakreslit nějakou hranici mezi tím, co je v Japonsku vnímáno jako náboženské a co už ne.⁴ Z vnějšího pohledu se mi zdá, že různé situace v Japonsku sice kulturně požadují akce vyjadřující latentní náboženskost (Reader 1991:15), ale pro samotné jejich aktéry nebývá tato náboženskost něčím, o čem by uvažovali. V této situaci bych považoval za stejně nevhodné říci, že každá akce psaní emy patří do oblasti religiozity, jako tvrdit opak. Kategorie náboženství v našem uvažování je konstruována na základě evropského jazyka a kultur, tento pojem nemusí mít nutně svůj ekvivalent v jiných částech světa. (Bowie 2008: 32) Obávám se, že trvat na tom, že musím určit, zda a kdy je akce psaní emy náboženská, by znamenalo vnášet do japonské situace příliš vlastních konceptů.

Myslím, že nejkorektnější je držet se toho, jak označují psaní em sami Japonci: Jako tradici. Akce napsání ema coby tradiční akt komunikace je přístupná komukoli, bez ohledu na jeho religiozitu. O religiozitě můžeme s jistotou hovořit pouze v některých případech, podle toho, na jaké všechny recipienty je komunikace zacílena.

4 Pojednat to, jak se transformují koncepty tradice a náboženství v současném Japonsku a jak se prolínají je nad rozsah mých možností a prostoru této práce. Současnému šintó - a ne jeho historickým kořenům - bylo v akademické debatě dosud věnováno velmi málo pozornosti. (Reader in: Robertson 2005: 444) Čtrnáct let poté, co profesor Reader napsal tato slova je situace bohužel stejná, neproběhla žádná zásadní akademická diskuse, v níž by se tato problematika vyjasnila a o níž bych mohl opřít svou argumentaci.

4.7.2. TŘI PROLÍNAJÍCÍ SE SKUPINY RECIPIENTŮ

Při psaní emy její autor komunikuje se sebou samým, s dalšími lidmi: S těmi, s nimiž ema píše společně, s těmi, o nichž si je vědom, že si ema budou moci přečíst a případně s těmi, s nimiž pak bude sdílet to, že emu napsal, osobním či internetovým hovorem či fotografií. A s oblastí nadpřirozena⁵, s kami, nebo s nějakým neurčeným faktorem, který může způsobit, že se přání napsané na ema vyplní.

Tyto tři skupiny recipientů se v každé akci psaní ema prolínají, podle toho, jak autor akci psaní ema konceptualizuje a koho jako recipienta či recipienty upřednostňuje. Oblast nadpřirozena je jedinou, kterou lze vynechat - tehdy, když autor nevěří v její existenci, není pro něj relevantní a nemyslí si, že by napsání ema s nadpřirozenem nějak komunikovalo. Přesto zůstává určitým implicitním způsobem přítomna, v tom, že se akce psaní ema děje ve svatyni, což v sobě zahrnuje jisté naléhání respektu k představám jiných lidí, kteří v nadpřirozeno věří, který se odráží i ve vybrání vhodného textu k napsání na emu, i když je psána „jen tak pro zábavu“. To, co činí psaní emy výjimečným způsobem komunikace, je jednak její „tradičnost“, a dále to, že tu jsou vždy nějak přítomny všechny tři zmíněné oblasti recipientů: I pokud je hlavním smyslem psaní emy jen komunikace s jednou z těchto skupin, vědomí o dalších zůstává, ovlivňuje kontext situace a posiluje pocity, které se s akcí psaní emy pojí.

Použití emy ke komunikaci s kami je interpretace, kterou ve svých publikacích pro Japonce i cizince uvádějí samy svatyně jako náboženské organizace. (Kato 2016: 37) Je to „*dopis kami*“. S kami je však možné komunikovat mnoha různými způsoby (modlitba, pořízení amuletu či talismanu, různé rituály prováděné kněžími pro žadatele, kteří si je zaplatí). Výjimečnost tohoto konkrétního způsobu komunikace je v tom, že ačkoli je kdykoli bezproblémově dostupný a (v porovnání se speciálními rituály) i poměrně levný, jedná se o akci zahrnující pro autora i pro jiné viditelné napsání textu přání či zprávy. To je „*víc než jen modlitba v duchu*“. I pro ty, kdo se při psaní emy nevztahují přímo ke kami, ale myslí, že akce psaní emy má nějakou neurčitou schopnost sama o sobě přiblížit splnění přání, silně přispívá k závažnosti této akce právě to, že se jedná o akci zahrnující něco viditelného: Tento způsob komunikace je výjimečným právě proto, že se s komunikací s

5 Používám raději slovo „nadpřirozeno“ než například „transcendentno“, protože je neurčitější a nezaznívá v něm jisté přesahování „mimo tento svět“ - kami jsou vnímána jako něco, co osidluje a vztahuje se k tomuto světu. (Reader 1991:25)

kami či neurčitým nadpřirozenem prolíná i komunikace se sebou samým a komunikace s jinými lidmi.

Naprosto každý, kdo píše emu, si uvědomuje, že to, co na ní napíše, bude veřejně dostupné, čitelné pro jiné návštěvníky svatyně, nebo dokonce i pro množství dalších lidí, ke kterým se dostane fotografie emy na internetu.

To s sebou nese svá negativa: Otázku studu a soukromí, omezující to, co je kdo ochoten na emu napsat a jak se podepíše. Pro některé je to tak zásadní problém, až je to hlavní důvod, proč sami emy nepíší.

Svatyně, místo k zavěšování destiček *ema*, je však specifické místo, prostor pro vyslovení jinak nevyslovitelných přání. (Reader a Tanabe 1998: 182) Tradičnost em je dělá prostředkem, jak komunikovat o problémech, o nichž by se jinak komunikovalo obtížně. Už jen společné čtení a komentování em zavěšených ve svatyni může být podnětem pro hovor o cizích i vlastních životních situacích. Viditelné zavěšení emy zahrnuje představu „svěření se“ se svým problémem, spojenou s úlevou i naléháním nevzdat se a uspět.

Ema se mohou stát i prostředkem cílené komunikace: Společné psaní emy i psaní emy pro někoho umožňuje sdílet přání, pocity i zábavný zážitek psaní ema „jen tak pro zábavu“ nejen s lidmi přítomnými při jejím psaní, ale i s těmi, kdo jsou na ema zmíněni a časem se o ní dozví, sami ji najdou ve svatyni, uvidí její fotografii... A právě to, že se jedná o tradiční akci komunikace, zahrnující i implicitní komunikaci s nadpřirozenem a se sebou samým, odlišuje takovouto akci od jiných způsobů komunikace, jako by byla třeba pozitivní elektronická zpráva. Tento specifický kontext akce psaní ema zvyšuje její naléhavost i zábavnost.

Ema je „*jako motivační nápis*“ - samotné napsání svého přání s sebou nese silnější pocity, než si jej myslet nebo říci. Pomůže uvolnit se, utvrdit se ve svém rozhodnutí, přesvědčit se o reálnosti úspěchu. Napsání emy působí katarticky - uvolňuje emoce a zbavuje stresu. (Reader 1991: 187) Specifická situace psaní emy jako tradiční akce komunikace i s jinými lidmi a s nadpřirozenem opět zintenzivňuje pocity, které se s tímto speciálním napsáním „*motivačního nápisu*“ pojí, a je to právě tento kontext, který umožňuje, aby pro někoho bylo zábavné napsat si emu „*jen tak pro sebe, pro zábavu*“...

4.7.3. PŘÁNÍ A ZPRÁVY KOMUNIKOVANÉ PSANÍM EM

V některých případech je důležité to, o čem se na emě píše: „*Závažné problémy*“, ale i radostné události. V jiných případech je to, co je na emu napsáno (třeba obecná formulace o „zdraví a štěstí“) spíše jen odůvodněním, proč se píše, záminkou, proč psát emu „*jen tak pro zábavu*“. V každém případě je však hlavní, že se s akcí napsání emy pojí nějaké myšlenky a pocity.

To, co je komunikováno prostřednictvím psaní emy, jsou především pocity (*kimoči*). Toto slovo zahrnuje naléhání problému a všechny záporné pocity s ním spojené, nejistotu, i odhodlání problém překonat, dosáhnout úspěch. Popisuje úlevu spojenou s napsáním o problému, motivaci i vzájemné sdílení podpory s jinými lidmi. Znamená i radostnou atmosféru zábavy, kterou přináší individuální či sdílená akce napsání emy „*jen tak*“.

Akce psaní emy je tradiční akcí komunikace, skrze níž se s nadpřirozenem, s jinými lidmi i se sebou samým sdílí nejen to, co se na emu napíše, ale především pocity se psaním emy spojené.

5. ZÁVĚR

Již od počátku analýzy mi bylo zřejmé, že pro návštěvníky svatyně není důležitá pouze ema a nápis na ní psaný, ale celá akce psaní emy ve svém kulturním kontextu. Tuto činnost interpretuji jako tradiční akci komunikace, skrze niž se s nadpřirozenem, s jinými lidmi i se sebou samým sdílí nejen to, co se na emu napíše, ale především pocity se psaním emy spojené.

To, že je akce napsání emy tradičním aktem komunikace, znamená, že je účast na ní přístupná komukoli, bez ohledu na jeho religiozitu či na to, k jakému náboženství se přiřazuje, ale přitom je, svým označením za tradici, vnímána jako implicitně hodnotná a respektovaná.

V každé akci napsání emy se prolínají její tři skupiny recipientů: oblast nadpřirozena, sám autor a další lidé. Oblast nadpřirozena vyjadřuje, že jedním z recipientů komunikace může být kami či nějaký blíže neurčený nadpřirozený jev, který může způsobit splnění přání. K této skupině recipientů je možné vymezit se kladně i záporně, toto vymezení je však vždy přítomno. Pro samotného autora je ema prostředkem, jak externalizovat své přání, ale i prostředkem, jak se pobavit. Další lidé jsou vždy přítomni ve formě možných čtenářů em v prostoru svatyně, což činí z každého napsání emy veřejnou akci. Emy se však stávají i záminkou či prostředkem komunikace s konkrétními osobami a skupinami osob, s nimiž je možné již napsané emy ve svatyni číst, s nimiž je možné emy společně psát, vůči kterým je emy možné použít jako prostředek předání zprávy a sdílení pocitů. Souhra těchto tří skupin recipientů, které jsou pro každého píšícího jinak prioritizované, ale vždy nějakým způsobem přítomné, pak spolu s tradičností emy vytváří specifický kontext této akce, který ji odlišuje od jiných forem komunikace.

Samotný text napsaný na emě může vyjadřovat závažné problémy či důležité radostné události, které se jejího autora či autorů bezprostředně dotýkají. Může být však i spíše záminkou, proč psát emu jen pro zábavu. V obou těchto případech jsou však velice důležité pocity (*kimoči*), které akce psaní emy v jejím autorovi i v těch, s nimiž je sdílí, vyvolává.

Na své výzkumné otázky tedy odpovídám tak, že pro Japonky a Japonce, kteří emy píší a čtou, jsou destičky ema součástí a hmotným důkazem o tradiční akci komunikace s nadpřirozenem, se sebou samým a s jinými lidmi, kterou je jejich psaní. Akce psaní emy

může být součástí vyrovnávání se se závažnou životní situací, nebo pouze zábavnou akcí, v každém případě spojenou s cítěním a sdílením pocitů.

Svou práci jsem založil na výzkumu prováděném mezi vysokoškolskými studenty. Jejich výpovědi nejen o nich samých, ale také o jejich okolích a rodině, uvedené dále do kontextu rozhovorem s mladou rodinou během *macuri* v Rokkó Jahata a členem společnosti pro podporu svatyně Rokkó Jahata, mi umožnily pojednat tematiku psaní em v kontextu celé japonské společnosti.

Myslím si však, že by bylo zajímavé pokračovat ve výzkumu psaní em u širšího vzorku. Doporučoval bych zaměřit se na rodiny s dětmi a hlavně na japonské seniory. Víme, že japonská kultura, včetně japonské religiozity, prochází v posledních desetiletích intenzivní transformací. Psaní em je jedním ze způsobů, jak sdílet pocity s rodinou, jak tradičním způsobem komunikovat v rámci rodiny. Takový výzkum by nejen přiblížil způsob, jakým se akce psaní em transformuje a jak se názor na to, co to psaní em je, mění a liší mezi generacemi, ale také způsob, jakým spolu jednotlivé generace o této změně komunikují.

Takovýto výzkum nemusí být intenzivní, ale vzhledem ke specifčnosti japonského terénu a velice osobní povaze tématu si vyžádá delší dobu studia. Bylo by třeba pobývat v terénu alespoň rok, ideálně déle, aby bylo možné získávat důvěru okolí, přestat být cizincem, který vzbuzuje nervozitu. Myslím, že takový výzkum by bylo možné provést v rámci širšího a dlouhodobého zúčastněného pozorování v japonské svatyni či chrámu, v japonské vesnici či během práce na delším projektu zabývajícím se tématem japonské rodiny, jako "vedlejší téma".

Má práce coby detailní a podrobná studie jedné akce přiřazované k japonské religiozitě představuje skromný příspěvek ke studiu japonské religiozity a jejích transformací v současnosti. Byl bych rád, kdyby byla užitečným zdrojem a inspirací pro další studium problematiky japonského náboženství, religiozity a tradice v jejich současných transformacích, které mi její úzké zaměření, stejně jako nedostatek odborné diskuse o současné japonské religiozitě v publikované literatuře a krátká doba, kterou jsem mohl věnovat studiu komplikovaného tématu japonské religiozity jako celku, nedovoluje předložit v plné šíři.

6. LITERATURA

- Ashkenazi, Michael. *Matsuri. Festivals of a Japanese Town*. Honolulu: University of Hawaii press, 1993. ISBN 978-0824814212
- Bestor, Theodore C., Steinhoff, Patricia G. a Bestor, Victoria Lyon. Introduction: Doing fieldwork in Japan. In: Bestor, Theodore C., Steinhoff, Patricia G. a Bestor, Victoria Lyon, Ed.. *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, s. 1-17. 2003. ISBN 0-8248-2525-1
- Bowie, Fiona. *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9
- Breen, John a Teeuwen, Mark. *A New History of Shinto*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN 978-1405155168
- Doi, Takedo. *The anatomy of self*. Tokio: Kodansha, 1988. ISBN 9780870119026
- Frühstück, Sabine. Genders and Sexualities. In: Body and Dress. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 167-181. ISBN 978-0-631-22955-1
- Goldstein-Gidoni, Ofra. Fashioning Cultural Identity: Body and Dress. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 153-166. ISBN 978-0-631-22955-1
- Goodman, Roger. Making Majority Culture. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 59-72. ISBN 978-0-631-22955-1
- Hardacre, Helen. Fieldwork with Japanese Religious Groups. In: Bestor, Theodore C., Steinhoff, Patricia G. a Bestor, Victoria Lyon, Ed.. *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. s. 71-88. ISBN 0-8248-2525-1
- Hendry, Joy. From Scrambled Messages to an Impromptu Dip: Serendipity in Finding a Field Location. In: Bestor, Theodore C., Steinhoff, Patricia G. a Bestor, Victoria Lyon, Ed.. *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. s. 55-70. ISBN 0-8248-2525-1
- Kato, Kenji. *Shinto shrine*. Tokyo: SHOGAKUKAN, 2016. ISB 978-4-09-388478-5
- Long, Susan Orpett. Constrained Person and Creative Agent: A Dying Student's Narrative of Self and Others. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 380-399. ISBN 978-0-631-22955-1
- Martinez, D.P.. On the "Nature" of Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature? In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 185-200. ISBN 978-0-631-22955-1
- McVeigh, Brian J.. Post-Compulsory Schooling and the Legacy of Imperialism. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 261-278. ISBN 978-0-631-22955-1
- Nešpor, Zdeněk a Lužný, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5
- Nešpor, Zdeněk, Václavík, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha:

Sociologické nakladatelství, 2008, ISBN 978-80-86429-92-2

Nelson, John K.. *A year in the life of a shinto shrine*. Seattle: University of Washington Press, 1996. ISBN 978-0295975009

Reader, Ian. Historical, New and "New" New Religions. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 431-451. ISBN 978-0-631-22955-1

Reader, Ian. Chance, Fate, and Undisciplined Meanderings: A Pilgrimage through the Fieldwork Maze. In: Bestor, Theodore C., Steinhoff, Patricia G. a Bestor, Victoria Lyon, Ed.. *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. s. 89-150. ISBN 0-8248-2525-1

Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. ISBN 978-0824813543

Reader, Ian a Tanabe, George J. Jr.. *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, ISBN 978-0824820657

Roberts, Glenda S.. Shifting Contours of Class and status. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 104-124. ISBN 978-0-631-22955-1

Schnell, Scott. The Rural Imaginary: Landscape, Village, Tradition. In: Robertson, Jennifer, Ed.. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. s. 201-217. ISBN 978-0-631-22955-1