

UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA

PROBLÉM SEBEVRAŽDY V MODERNÍM JAPONSKU

Vedoucí diplomové práce:
Ing. Jan Sýkora PhDr
Katedra Japanologie
Ústav Dálného Východu, FF UK

Vypracoval:
David Bradna

Praha 2008

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně
s použitím materiálů uvedených v seznamu literatury.

.....
David Bradna

Úvod.....	4
Část I.	
1. Socio-kulturní přístup při interpretaci sebevraždy.....	6
1.1. Vymezení pojmu sebevražda.....	6
1.2. Možné přístupy k otázce sebevraždy.....	7
1.3. Relevantnost kultury pro sebevražedné chování.....	11
Část II.	
2. Ojako šindžú.....	16
2.1. Vymezení pojmu.....	16
2.2. Fenomén ojako šindžú v moderním Japonsku.....	18
2.3. Kulturní relevance.....	21
2.4. Otázky.....	26
Část III.	
3. Sociokulturní efekty.....	27
3.1. Dosavadní interpretace z hlediska socio-kulturních faktorů.....	27
3.2. Tradiční postoj k sebevraždě – reaktivní efekt.....	29
3.2.1. Nábožensko morální systémy.....	29
3.2.2. Romantizování sebevraždy.....	38
3.3. Sebevražda jako populární téma – usnadňující efekt.....	41
3.4. Výběr sebevraždy jako instrumentální čin – selektivní efekt.....	48
3.5. Genetický efekt.....	63
3.5.1. Izolace matky.....	63
3.5.2. Handicap v rodině.....	72
3.6. Nadsazený vztah matka-dítě – plastický efekt.....	90
Závěr.....	101
Použitá literatura.....	104

Úvod

Japonsko je zemí známou sebevraždami. V poměru sebevražd především mladých lidí a žen je ve světě na prvním místě. Takřka každý den se v novinách objevují články o sebevraždě. Emil Durkheim, významný francouzský sociolog, který se jako jeden z prvních pustil do studia sebevražd na přelomu devatenáctého a dvacátého století poznamenává, že „připravenost Japonců zemřít pro sebemenší důvod je dobře známa“.

To, co Japonsko historicky proslavilo jakožto zemi sebevražd, byly především dva druhy dobrovolné smrti. Za prvé je to samurajská tradice a její kodex cti, bušidó, který se často interpretuje jako absolutní připravenost zemřít a ukládá samurajovi rozpárat si břicho, pokud by mu hrozilo zajetí. Za druhé jsou to sebevražděné mise japonských vojáků v Pacifiku za Druhé světové války. Japonští piloti nalétávali na spojenecká plavidla s bombou připevněnou k letadlu a stávali se tak dobrovolně živou bombou. Kromě letadel šlo i o jiné, méně známé prostředky, jako byla torpéda s lidskou posádkou, sebevražděné čluny a další. Oba tyto fenomény vzbuzují rozporuplné reakce a představy o podivném myšlení a chování Japonců.

Kromě výše zmíněných dobrovolných smrtí existují i další, o kterých je na Západě poměrně menší povědomí. Jedním z nich je takzvaná *ojako šindžú*. Jde o společnou „dobrovolnou“ smrt celé rodiny i s dětmi, někdy dospělými, respektive matky s dětmi.

V lednu 1985 se třiceti tříletá japonská žena v domácnosti, žijící v USA, vydala v Santa Monice do moře. S sebou si vzala svého čtyřletého syna a dceru, která byla ještě batole. Díky náhodným chodcům se jí podařilo zachránit, ale vzápětí se ocitla před soudem pro vraždu svých dětí, které se utopily. Trvala na tom, že nechtěla přežít a tím, že vzala své děti s sebou, je chtěla zachránit před „strašlivým životem“, který by je čekal bez matky. Pro mnoho Američanů, nehledě na polehčující okolnosti, byla zkrátka jasnou vražedkyní. Japonci žijící v USA však sepsali petici s dvaceti tisíci podpisy, která tvrdila, že v takovémto

případě je matčíným záměrem „ochránit děti od života plného trápení, který by musely žít bez ní.“ Sama obžalovaná tvrdila, že její děti jsou její součástí¹.

V Japonsku je běžnou obranou tvrdit, že takovéto případy nejsou pouhou vraždou, ale společnou sebevraždou. Sice je tím také porušován zákon, ale běžně se trestá lehčím trestem než vražda. Typickým trestem v případě vraždy dítěte následované nepodařeným pokusem o sebevraždu však bývá nejspodnější možná hranice, tedy odnětí svobody na tři roky podmíněně.

Kromě otázky trestně-právní závažnosti lze nalézt i další odlišnosti. V Japonsku se otázce *ojako šindžú*, pro které mimo jiné nemají západní jazyky ani obdobný termín, přikládá značná mediální pozornost. Média informovala o případech tohoto typu v průměru každý druhý den. Na toto téma vznikalo v Japonsku také mnoho prací, zatímco u nás se tomuto fenoménu nepřikládá důležitost do té míry, že ani neexistují statistiky.

Jak je možné, že ke stejnému činu je ve dvou různých kulturních rámcích přistupováno s takovou odlišností? V této práci se chci zabývat možným vzájemným vztahem tohoto fenoménu a socio-kulturního prostředí. Hlavní otázka, kterou si kladu je, **zda-li lze hledat vlivy na *ojako šindžú* v japonském socio-kulturním prostředí a pokud ano, jaké vlivy to jsou?**

Práce je rozdělena do tří částí. Nejprve popíši různé možné přístupy k sebevražednému chování a pokusím dokázat relevantnost socio-kulturního přístupu při jeho interpretaci. Hlavní část práce jsou části II. a III. V části II. definuji a uvedu *ojako šindžú* jakožto sociální fenomén při čemž se opřu především o výzkumy a statistiky, které shromáždil Takahaši. Z nich se pokusím derivovat otázky implikující možný efekt socio-kulturního prostředí, na které se následně v části III. budu snažit hledat odpovědi, a to na platformě Tsengova modelu.

¹ *Houston Chronicle*, November 22, 1985

Část I.

1.1. Vymezení pojmu „sebevražda“

„Sebevražda“ se definuje jako „**vědomé a úmyslné ukončení vlastního života**“.² Z toho vyplývá, že aby se smrt mohla definovat jako sebevražda, musí obsahovat dva základní aspekty (1) záměr, tedy dobrovolný úmysl jedince ukončit svůj život) a (2) čin, tedy cílevědomě zaměřené jednání vedoucí ke smrti.

Koutek a Kocourková³ typologicky rozdělují sebevraždu na pět druhů podle motivace, respektive doby rozvažování činu.

- (1) *bilanční sebevražda* je sebevražda provedená na základě předchozího bilancování, kdy postižený dojde k závěru, že jeho stávající situace je pro další život neúnosná. (Za bilanční sebevraždu lze označit například čin nevyléčitelně nemocného).
- (2) *biická sebevražda* je sebevražda v normálním duševním stavu, na základě motivů vycházejících z reality. (Například volba smrti v objektivně bezvýchodné situaci, v jaké se ocitli atentáčníci na Heidricha.)
- (3) *účelová sebevražda* jednání je charakterizováno jako jednání, jehož cílem není smrt, ale vyřešení jinak svízelné situace.
- (4) *demonstrativní sebevražda*. V podstatě velmi podobná účelové sebevraždě. Rozdíl je v tom, že při účelovém jednání je tento cíl sledován nevědomě, při demonstrativním vědomě.
- (5) *zkratkovitá sebevražda* je taková sebevražda, při níž jedinec jedná zkratkovitě. Zkratkovité jednání je obecně charakterizováno jako takové jednání, které jde co nejrychleji ke stanovenému cíli, bez

² oficiální stránky Českého statistického úřadu, <http://www.czso.cz>

³ Jiří Koutek, Jana Kocourková, Sebevražedné chování : [současné poznatky o suicidalitě a její specifika u dětí a dospívajících], Praha : Portál, 2003

jakýchkoliv odboček, bez zamyšlení nad jinými možnostmi a výhodami či nevýhodami zvoleného řešení. (Za takové jednání můžeme považovat např. to, když školák dostane špatnou známku a zareaguje tak, že zahodí žákovskou knížku. Neuvědomí si v první chvíli, že tím situaci nejen nevyřeší, ale ještě ji zhorší. Suicidální jednání zkratkovitého charakteru probíhá stejným způsobem. Chlapec či dívka si přeje co nejrychleji vyřešit těžkou situaci, dostat se z ní, a snaží se tak učinit co nejrychleji a nejpříměji, i za cenu vlastního života.)

V tomto ohledu nezapadají některé činy, při níž si jedinec sám přivodí smrt do definice sebevraždy. „Sebeobětování“ a „sebezabití“, jak je definuje Koutek a Kocourková, sebevraždou nejsou. Při sebeobětování (S tímto jednáním je možné se setkat během válek, teroristických útoků apod.) má smrt význam oběti ve prospěch jiných lidí, společnosti nebo idealistických cílů. Zcela zde chybí vědomá touha zemřít. Také sebezabití sice vede k ukončení života, není však přítomna snaha zemřít nebo si uškodit. (Jako sebezabití lze kvalifikovat například situaci, kdy nemocný při kvalitativní poruše vědomí uniká svým domnělým nepřátelům skokem z okna.)

1.2. Možné přístupy k otázce sebevraždy

Dobrovolný odchod ze života, čin, který je v rozporu s nejzákladnějšími pudy člověka, s pudem sebezáchovy, je fenoménem ve své komplexitě vyvolávajícím značnou odezvu mnoha odvětví lidské činnosti a myšlení. Přitahuje pozornost medicíny, literatury, výtvarného umění, filozofie, teologie i práva, což také dává možnost přistupovat k ní a řešit jí jako problém z mnoha různých pohledů a perspektiv. Medicína řeší sebevraždu jako problém duševního zdraví a jejím cílem je rozpoznat psychologické příčiny a navrhnout léčbu pacientů, respektive metody prevence. Umění na ní pohlíží jako na objekt symboliky se

silným emočním nábojem postihující samou podstatu lidské existence. Filozofie se zabývá otázkou etiky dobrovolného odchodu ze života. Kdy a za jakých okolností je sebevražda morálně ospravedlnitelná. Pro teologii je zásadní otázka, zda a jak je v rozporu se substanciálním učením toho daného náboženství a zda a jak má být odsuzována, respektive trestána v případném životě na onom světě. Je zde také otázka práva. V některých zemích je nedokončená sebevražda podle litery zákona považována za kriminální čin. Řeší se také trestní odpovědnost případných osob, které při sebevraždě případně asistovaly⁴.

Na sebevraždu a na přístup k ní je také možné pohlížet v kontextu historického vývoje. Masaryk uvádí, že staří Keltové a Skandinávci považovali přirozenou smrt za potupnou a jenom smrt na bojišti za čestnou.⁵ V antickém Řecku a Římě bylo ukončení života vlastní rukou společensky tolerováno a za určitých okolností byly chápány jako projev hrdinství. Občané obvinění (ať už právem, či jako způsob eliminace nepohodlných osob politického života) ze závažného přečinu, ji volili (nebo jim byla nařízena) jako možnost zachovat si čest vlastní i své rodiny. Sebevraždu páchaly například i ženy vznešeného původu, které byly znásilněny. Někteří filozofové jako Pythagoras, Platon, Sokrates a Aristoteles sebevraždu zavrhovali. Aristoteles ji označoval za zbabělost a Sokrates ji připouštěl pouze jako nutné zlo v extrémních životních situacích. Stoikové naproti tomu za určitých okolností doporučovali, přičemž řada jejich reprezentantů se k ní uchýlila. Stoikové byli první, kdo se tématem sebevraždy důkladněji zabýval. Jejich nosná teze byla, že „má li člověk právo na život, má zrovna tak právo zvolit si smrt“. Epiktétos tvrdil, že „je lepší zemřít ve stoje, nežli

⁴ Například v Itálii a Kanadě je ponoukání k sebevraždě trestným činem. V Singapuru je asistování při sebevraždě mentálně handicapované osobě závažným proviněním. V Indii hrozí za ponoukání nebo asistenci při sebevraždě nezletilého nebo mentálně handicapované osoby deset let vězení až i trest smrti. Severní Korea považuje sebevraždu za zradu strany a trestá ji smrtí. (Podle zákona, který vydal Kim Ir Sen je „třeba vyhladit semeno třídního nepřítele do třetí generace“ a rodiny osoby, která spáchala sebevraždu, jsou posláni na doživotí do pracovních táborů)

⁵ Masaryk T. G., *Sebevražda*, Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1998

žít na kolenou“. Na druhou stranu ale zdůrazňovali, že „člověk by si neměl sahat na život pouze proto, aby se vyhnul utrpení“. Křesťanství, které nakonec převládlo jako náboženský směr, zaujalo k sebevraždě záporný postoj (definovalo ji jako těžký hřích) a zásadním způsobem ovlivnilo její vnímání.

Předmětem systematického vědeckého zkoumání se sebevražda stala až od devatenáctého století a to zejména zásluhou Emila Durkheima a Tomáše G. Masaryka. Durkheim ve své knize „Sebevražda: sociologická studie (Paříž, 1897) definoval sebevraždu jako patologický stav, „sociální nemoc“ a vytvořil typologii (rozdělení na sebevraždu egoistickou, altruistickou a anomální), na kterou se řada odborníků dodnes odkazuje.

Od té doby vzniklo mnoho vědeckých přístupů k sebevraždě. Sám Durkheim se pokoušel podat vysvětlení tohoto jevu ve světle společenských podmínek a argumentoval, že se výskyt sebevraždy mění v závislosti na míře integrace v rámci dané společnosti.⁶

Psychoanalytické teorie, na rozdíl od Durkheima, tvrdily, že hlavní důvody je třeba spatřovat v individuálních a vnitřních zdrojích, které jsou nezávislé na společenských silách. Freud tvrdil, že základní vzorce chování jsou utvořeny v dětství a nejsou tudíž vážně ovlivnitelné společenskými faktory. Sebevraždu vysvětloval tím, že se jedinec identifikuje s objektem vlastní lásky, a když dojde k frustraci, obrátí se agrese proti internalizované osobě. Tedy, že sebevražda je vlastně „vražda obrácená o sto osmdesát stupňů“⁷.

Psychologický přístup byl podobný psychoanalytickému v tom smyslu, že zdůrazňoval sebevraždu jako akt řízený psychologickými potřebami jedince, ale bral v potaz i ostatní přístupy. Sebevraždu považoval za čin, v jehož motivaci jsou přítomné do určité míry také aspekty biologické, sociologické, interpersonální, logické, vědomé i nevědomé a filozofické atd.

S rozvojem biochemie začaly pitevní a neurobiologické studie referovat o možném vztahu nízké aktivity serotoninových receptorů v mozgovém kmeni a

⁶ Durkheim Emil, Sebevražda: sociologická studie (Paříž, 1897)

⁷ Freud Z., Truchlení a melancholie, 1916

čelní kůře mozkové se zranitelností k sebevraždě. Zjistili, že dysfunkce v této oblasti může způsobovat problémy se sebeovládáním a zábrany v chování, tedy může v případě stresu nepřímo způsobit anomální chování, jako sebevražda. U lidí, kteří zemřeli sebevraždou, byla nalezena daleko nižší koncentrace serotoninu v mozku, jestliže se zastřelili nebo skočili z výšky, než když zvolili málo dramatický autoagresivní způsob sebevraždy, jako je např. otrava jedem. Také u usvědčených vrahů nebo jiných pachatelů násilných agresivních činů byl nalezen deficit serotoninu.

V této práci se chci opřít o přístup, který byl po dlouhou dobu nedoceňovaný, a kterému se teprve v posledních letech začalo dostávat dostatečné pozornosti. Tento přístup se pojmenovává jako takzvaný transkulturní (transcultural) nebo také socio-kulturní (socio-cultural)⁸. Jeho zastánci spatřují v socio-kulturních aspektech nikoliv nejzásadnější, ale rozhodně relevantní přínos k pochopení sebevražedného chování. Jeho nosnou myšlenkou je že *„nikdo, kdo páchá sebevraždu, to nedělá bez ohledu na obecné normativní standardy a postoje kulturní komunity. Tudíž sebevražda může být chápána pouze s ohledem na společensko-kulturní normy a postoje, které vládou sebevraždě v jednotlivých kulturních komunitách⁹“*. Zvláštní pozornost je přikládána důležitosti a nutnosti pochopit kulturní významy sebevraždy a tomu nebrat za samozřejmé, že významy a interpretace sebevražedného chování zůstávají stejné v rozdílných (sub)kulturách. Navzdory dlouhodobému zájmu o socio-kulturní aspekty sebevraždy, je výzkum z této perspektivy pořád ještě v počátcích. Jak uvádí Kral, *„jsme teprve na začátku vážného pohlížení na sílu kulturních idejí jako je sebevražda.¹⁰“*

⁸ Colucci, Tseng, Boldt, Takahaši, Kral, Lester a další

⁹ Boldt, 1988

¹⁰ Kral, M. J., *Suicide and the internalization of culture: Three questions*, 1998 v Colucci, 2006

1.3. Relevantnost kultury pro sebevražedné chování

Vymezení pojmu „kultura“. Slovem kultura (z latinského *colere*, pěstovat) se původně označovalo pěstování užitkových plodin. Jako metaforu ji použil Cicero pro překlad Platonova pojmu „péče o duši“ a od 16. století se používá pro označení vybraných, vznešenějších lidských činností, zejména uměleckých (tzv. „vysoká kultura“). Do ní patří literatura, umění, hudba, případně i věda a filosofie. Podle toho se pak lidé i celé národy mohly dělit na více či méně kultivované, případně barbarské. Proti této vybrané, elitní vysoké kultuře, která není pro každého a vyžaduje vzdělání a péči, stála potom „nizká“ či lidová kultura. Proti tomuto úzkému významu pojmu kultury se ohradil už Goethe. V jeho pojmu kultury prý nesmí chybět „ani oblečení a jídelní zvyky, dějiny ani filosofie, umění ani věda, dětské hry ani přísloví, hospodářství ani literatura, politika ani soukromí, ba ani poukaz na škody, vznikající odlesněním hor“.

Jak se zdá definice kultury je složitým problémem a neexistuje všeobecná shoda. V různých slovnících cizích slov lze nalézt mnoho variant. Objevuje se definice zdůrazňující abstraktní hodnoty a jejich transmisi, předávání z generace na generaci „*souhrn sdílených, společensky předávaných vzorců chování, myšlení a vnímání*“¹¹, i definice pokládající za důležitější vlastní genezi a to jak abstraktních tak i hmotných hodnot „*souhrn hmotných a duchovních hodnot vytvořených lidstvem*“¹². Tento rozkol objevující se ve slovnících ilustruje přesně rozkol v definicích badatelů. Jedna skupina se přiklání k významu předávání. Marsella, jeden z představitelů tohoto směru navrhuje definovat kulturu jako „*sdílené získané vzorce chování a významů, které jsou vytvořené a předávané v rámci kontextu společenského života z důvodu podpory přežití jednotlivce a skupiny, adaptace a přizpůsobení. Tyto sdílené vzorce jsou svojí podstatou*

¹¹ Slovník cizích slov pro nové století, Dialog, 2004

¹² Abc.cz: slovník cizích slov

*dynamické a mohou se stát dysfunkční*¹³. Zatímco druhý směr vyzdvihuje také význam prostředí, člověkem vytvořené. Například Al-Issa tvrdí, že „*Kultura se skládá z víry, hodnot, norem a mýtů, které jsou sdílené skupinou a symbolicky předávaných svým členům, stejně tak jako z fyzického prostředí, které obsahuje artefakty jako silnice, mosty a budovy, které jsou předávány z generace na generaci.*“¹⁴

Pro tuto práci je však potřeba definice, která by určitým způsobem zdůrazňovala význam jedince v rámci sdílených a předávaných hodnot, víry, vzorců chování, norem atd., a která by zároveň vymezovala jednotlivé kultury od ostatních. S takovou definicí přichází Tseng ve své knize „Handbook of Cultural Psychiatry“: „*Kultura je charakterizovaná jako vzorce chování a životní styl sdílený určitou skupinou lidí, a které jsou unikátní a odlišné od jiných skupin. Je to souhrn znalostí, obyčejů, zvyků, víry a hodnot, které utvářejí chování, emoce a životní vzorce. Učí se a předává mezi členy skupiny z generace na generaci.*“¹⁵ Tuto definici hodlám v této práci použít jako nosnou.

Relevantnost vlivu kultury na sebevražedné chování. Kulturní podmínky lidského života jsou pokládány za extenzi evoluce. V jejím rámci vznikla také lidská kultura, která vytvořila specifické životní podmínky a tím se stala i zvláštním druhem determinace lidské psychiky. Člověk je bytostí přírodní a společenskou současně; člověk je biologické individuum, ale současně je i občan, příslušník skupin. Různé společenské změny s sebou přinášejí i změny v lidské psychice. Výzkumy v kulturní antropologii a etnologii, jakož i psychologické výzkumy prokázaly jednoznačný psychologický vliv kultury na člověka.

¹³ Marsella A. J., Cultural consideration for understanding, assessing and treating depressive experience and disorder, 2000 v Colucci, 2006

¹⁴ Al-Issa I., Culture and Psychopathology, Baltimore: University Park Press, 1982 v Colucci, 2006

¹⁵ Tseng W.S., Handbook of Cultural Psychiatry, Academic Press, 2001

http://books.google.com/books?id=Lx7Q_lyhxLQC&printsec=frontcover&dq=%22handbook+of+cultural+psychiatry%22&hl=cs&sig=CYSBKUWChIathBwT_Q60nrhBLho#PPP1,M1

Nakonečný tvrdí, že socio-kulturně indukované hodnoty mohou dokonce potlačit i nejpřirozenější tendence člověka, jakým je i pud sebezáchovy. Argumentuje například počtem sebevražd v Brazílii po prohraném mistrovství světa ve fotbale v roce 1990¹⁶.

Jako důkaz důležitosti tohoto přístupu při interpretování sebevražedného chování jsou předkládány i mnohé komparativní studie, které odhalily určité rozdíly ve frekvenci a významech sebevražd v závislosti na kulturním prostředí. Lester si například všiml, že souhrnný počet sebevražd různých zemí má tendenci být v čase relativně stabilní a zároveň se lišit jedna od druhé. Objevil, že počty sebevražd v evropských zemích v roce 1975 byly značně spojené s počtem sebevražd o sto let dříve. Zjištění, které upoutalo jeho pozornost, bylo, že rozdílné počty sebevražd zůstávají, i když jsou imigranti z evropských zemí zkoumány ve Spojených státech, Canadě a Austrálii. Tato fakta vedla Lestra k závěru, že tyto národní a regionální variace v počtu sebevražd ukazují na možnou úlohu kulturních faktorů¹⁷.

Dva lékaři Murad Moosa Khan a Hashim Reza provedli výzkum sebevražedného chování v Pakistánu a zjistili rozdíly mezi sebevražednými pokusy mezi ženami. Zatímco v Americe a v Evropě mají nejvyšší frekvenci sebevraždy mladých svobodných žen, v Pakistánu náleží prvenství ženám vdaným. Zjistili také značný vliv „tradičních“ rodinných poměrů, konkrétně vztahu ženy a některého významného člena rodiny¹⁸.

De Loe interpretoval počty sebevražd v různých zemích z oficiální statistiky Světové zdravotnické organizace (WHO) a došel k závěru, že sociální a kulturní dimenze zesilují jakékoliv biologické a psychologické aspekty. (De Loe, 2002 v Colucci, 2006)

¹⁶ Nakonečný, *Základy psychologie*, Academia, 2004

¹⁷ Lester, 1987 v Colucci, 2006

¹⁸ Moosa a Reza, *Gender Differences in Nonfatal Suicidal Behavior in Pakistan: Significance of Sociocultural Factors*, <http://www.crescentlife.com/psychissues/GenderDiffSuicidalBehPakistan.pdf>

Mayer, Ziaian a Vijayakumar upozornili na rozdílné vzorce sebevraždy v Asii v porovnání se západními zeměmi. Odhalili například, že věkové rozložení a poměr mužů a žen jsou jiné. Na Západě jsou počty nejvyšší pro skupinu starých lidí, zatímco v Asii pro mladé lidi. Na Západě je poměr mužů a žen je větší (3 a víc:1), zatímco v Asii je menší (2:1). V některých zemích jako je Indie (1,4:1) nebo Čína dokonce ještě menší. Vijayakumar, John, Pirkis a Whiteford poukázali na to, že v některých rozvojových zemích, jako například Indii, má fakt, že je jedinec ženského pohlaví žijící v zemědělské oblasti a má náboženské představy, které sankcionují sebevraždu, daleko větší váhu pro riziko sebevraždy než stejné faktory v rozvinutých zemích. Na druhou stranu ale přišli na to, že svobodný stav nebo v minulosti prodělaná mentální nemoc takový význam nemá.

Úvahy nad fakty tohoto typu vedly některé badatele k uznání, že sebevražda je fenomén, který je nutné studovat a chápat v jeho sociálním a kulturním prostředí. Tseng uvádí, že „**sebevražda, i když je osobním činem, je velmi usměrněna socio-kulturními faktory, které ji snadno ovlivňují**¹⁹“. Kazarian a Persad potvrzují, že **pojetí kultury do výzkumu a praxe mohou přispět k lepšímu pochopení sebevražedného chování**²⁰.

Tsengův model. Při popisu vlivů socio-kulturního prostředí na *ojako šindžú* v této práci použiji Tsengův model. Tseng, předseda Asociace transkulturní psychologie (Transcultural Psychology Association), vypracoval rámec teoretického rozdělení působení kultury na sebevražedné chování. Rozdělil působení socio-kulturních aspektů na sebevraždu do šesti bodů:

(a) genetický efekt (kultura přispívá do podstaty a míry neštěstí, kterým mohou lidé v jejím rámci trpět, což se u nich může zpětně projevit na výskytu jejich sebevražedného chování) Příkladem může být například velký tlak společnosti, komunity, okolí, rodiny na dodržování určitých vzorců chování. (Rodiče rozhodují o osudu svých (i dospělých) dětí – určují jim koho si

¹⁹ Tseng W. S., Handbook of Cultural Psychiatry, San Diego, 2001 v Colucci, 2006

²⁰ tamtéž

mají/mohou vzít. Firma má značnou moc ovlivňovat soukromý život zaměstnanců; komunity vyžadují přizpůsobovat se „tradičním“ pravidlům a v případě jejich nedodržení dochází k ostrakizaci atd.)

(b) selektivní efekt: (kultura ovlivňuje výběr možných řešení problémů a nadsazuje výběr sebevraždy) To znamená, že v daném kulturním rámci je sebevražda *považována za vhodný* způsob řešení komplikovaných situací. (Výběr sebevraždy v případě, že by měl jedinec čelit potupě, neomluvitelné chybě atd. V např. německé armádě bylo sebe zastřelení legitimním prostředkem, jak se dostat ze situace, která hrozila poškozením cti – dluhy atd.)

(c) tvárný (plastic) efekt: kultura ovlivňuje manifestaci sebevraždy a dává tak vniku zvláštním formám (sebevražda celé rodiny, masová sebevražda, seppuku v Japonsku nebo praktikování sutí v Indii).

(d) elaborativní efekt: (kultura utváří mentální stav do unikátního charakteru.) To znamená, že jsou si lidé vědomi různých druhů sebevraždy v sociálním nebo kulturním kontextu a podle toho jim dávají odlišné významy. Sebevražda není nazývána „sebevraždou“ pokud jde o instrumentální čin, jako například omluva, sebeoběť atd. Toto vědomí si sebevraždy jako činu s významem (a existence mnoha termínů pro různé druhy) vypovídá o důležitosti s jakou je na sebevraždu pohlíženo. To může přímo přispívat například k *selektivnímu* nebo *usnadňujícímu* efektu.

(e) usnadňující (facilitativní) efekt: (kultura podporuje frekvenci výskytu.) Díky častému výskytu sebevraždy v literatuře, umění, masmédiích atd. jedinec vidí, slyší jiné osoby konat tutéž činnost a působí efekt nápodoby (sugesce, nákazy) = epidemická reakce.

(f) reaktivní efekt: (intenzita negativního pohledu na sebevraždu) Tabuizování sebevraždy, pokládání za hřích atd., respektive její obhajování, glorifikace atd.²¹

²¹ Konzultováno s Mudr. Vojtíškovou, policejní psycholožkou při Krajském státním zastupitelství v Hradci Králové.

Část I.

2. *Ojako šindžú*

2.1. *Vymezení pojmu*

Ojako šindžú se běžně překládá jako sebevražda rodičů společně s dětmi, někdy také jako sebevražda rodiny. Slovo *ojako* se skládá ze dvou znaků, znaku pro rodiče (□) a znaku pro dítě (□). Přeložit slovo *šindžú* je poněkud složitější. Jeho původní význam je *kokoro no naka* (v srdci, v duši), *kokoro no soko* (doslova na dně srdce), *mune no naka* (doslova v hrudi), tedy cit, sympatie, láska. V historii lze dohledat začátek používání slova *šindžú* v období Edo. Původně odkazovalo na „důkaz lásky a věrnosti“ žen ze „zábavních čtvrtí“, takzvané *šindžúdate*. Tyto ženy lehávali s mnoha muži, ale když se do někoho skutečně zamilovaly, vyměnili si s ním „důkaz lásky“. Tím mohly být takzvaný *kišómon* (přísaha lásky před božstvy), *kekkišo* (přísaha potvrzená krví), *jubikiri* (vzájemná přísaha), *irezumi* (tetování), *cumehagi* (kus nehtu), *kamikiri* (ústřížek vlasů) a podobně. Vzájemná láska, pokud se pro ni oba rozhodli, v prostředí jako byla zábavná čtvrť, mohla v zásadě vyústit ve vykoupení nevěstky nebo společnou smrt. Postupem doby se ze slov *šindžúdate*, *sótaiši* (vzájemná smrt), *šindžú* a *džóši* (smrt z lásky) stala takřka synonyma.

Toto slovo se poté začalo používat pro společnou smrt milenců, kteří se spolu nemohli vzít, obecně. Láska, respektive sňatek byl určen zájmy rodu a výběr manžele/manželky připadal hlavě rodiny. Milenci, kteří nebyli ochotni se odloučit, mohli volit smrt. Tradičně se k tomuto výroku pojí „aby mohli být spolu na onom světě“²². V jistém slova smyslu by se také dalo říct, že šlo o i druh protestu. Tento

²² Marujama Kumiko, *Seišikan no šinrigakuteki kósacu*, The journal of Seigakuin University, Vol.16

„útek“ byl sice společensky nepřipustný prohřešek, ale *šindžú* byla glorifikovaná a stala se populárním motivem divadelních her.

V moderní japonštině se význam *šindžú* ustálil na jakoukoli společnou smrt. Lze ji nalézt ve spojeních, jako jsou: *boši šindžú* (společná smrt matky a dítěte/děti), *fuši šindžú* (smrt otce a dítěte/děti), *ikka šindžú* (smrt celé rodiny), *otona ojako šindžú* (smrt rodičů s dospělými dětmi), *sofu mago šindžú* (smrt prarodičů s dětmi), *fúfu šindžú* (smrt manželů), *kjó dai šindžú* (smrt sourozenců), *isei šindžú* (smrt muže a ženy), *džóši šindžú* (smrt milenců), *atooi šindžú* (následovat ve smrti), *gói šindžú* (společná smrt na základě vzájemné domluvy), *muri šindžú* (společná smrt, kdy je jeden (nebo více) z dvojice přinucen k sebevraždě nebo zabit), *šigoto to šindžú suru* (zemřít pro firmu) a podobně.

Ojako šindžú lze definovat jako společnou „sebevraždu“ rodičů/rodiče a dětí, /dítěte ať už dospělých nebo nedospělých. V podstatě se ale z velké většiny jedná o homicidium, respektive filicidium bezprostředně následované suicidem. Proto v následující definici vkládám slovo „sebevražda“ do uvozovek. V japonštině se pro vraždu dětí/dítěte (někdy partnera) následovanou sebevraždou používá termín *muri šindžú* (vynucená společná sebevražda). V případě sebevraždy celé rodiny dochází k unikátnímu stavu, kdy se v podstatě jedná o vraždu partnera, který s tímto souhlasí (následovanou výše popsáním). Této variantě se v japonštině používá slovo *gói šindžú*, neboli společná smrt na základě vzájemné domluvy. Tento vzájemný souhlas někdy může zahrnovat i dospělé potomky.

Podle výše zmíněného lze *ojako šindžú* rozdělit do čtyř základních skupin:

(1) *boši šindžú* (□□□□) : společná „sebevražda“ matky s dítětem/děti.

V naprosté většině případů se jedná o vraždu dítěte/děti následovanou sebevraždou matky.

(2) *fuši šindžú* (□□□□): společná „sebevražda“ otce s dítětem/děti. stejně tak jako v případě *boši šindžú*, se ve většině případů jedná o vraždu dítěte/děti následovanou sebevraždou otce.

- (3) *ikka šindžú* (□ □ □ □): společná „sebevražda“ celé rodiny, čili „sebevražda“ dvou nebo tří generací. V naprosté většině případů jsou vrahy rodiče a děti obětmi.
- (4) *seidžin ojako šindžú* (□ □ □ □ □ □): společná sebevražda rodičů a dospělého dítěte/děti. Dospělými se má na mysli věk dvacet a víc let. Z velké většiny se jedná o případy, kdy rodiče zabijí své potomky, načež spáchají sebevraždu. V zásadě se dá říci, že v naprosté většině případů jde o „děti“, které mají nějakou formu handicapu, ať už jde o vadu mentální nebo fyzickou.

2.2. Fenomén *ojako šindžú* v moderním Japonsku

Zdokumentované zprávy o výskytu *ojako šindžú* v Japonsku sahají do období Meidži²³. První pokusy o zmapování výskytu tohoto fenoménu provedl Komune²⁴. V období mezi roky 1871 a 1934 se soustředil na případy z celého Japonska, které se objevily v tisku, a z těchto případů se pokusil určit přibližnou statistiku výskytu. Zaznamenal 2,185 případů. Mezi roky 1927 až 1937 prováděla stejnou metodou mapování Ústřední komise pro společnost a průmysl (Čúó šakai džigjó kjó kai). Podle jejích výsledků se za toto období v novinách objevilo 1,735 případů. Pravděpodobně nejrozsáhlejší statistiku získanou z novinových článků shromáždil Iidzuka. Mezi roky 1946 až 1980 objevil 6,554 případů²⁵. Další příspěvek ze stejného zdroje dodal Nagata. Mezi roky 1949 a 1950 zaznamenal 200 případů²⁶. Takiučí došel mezi roky 1968 a 1972 k číslu 279 případů²⁷.

Tvoření statistik z hrubých dat jako jsou novinové články, přináší mnohá úskalí. Za prvé je to nepřilíš důvěryhodný zdroj, jež nemusí nutně referovat

²³ 1868-1912

²⁴ Komune Šigejuki, *Meidži, Taišó, Šówa nenkan ni okeru ojako šindžú no igakuteki kósai*, 1937

²⁵ Iidzuka Susumu, *Mičidzure džisacu*, kondžaku, 1982

²⁶ Nagata, *Ojako šindžú – sono čósa hókoku*, 1950

²⁷ Takiučí, *Ojako šindžú to nihonjin no kodomokan*, 1972

objektivně o skutečném stavu věcí. Takahaši tvrdí, že porovnáním článků popisujících stejnou událost, zjistil mnohé nepřesnosti, například v motivaci, věku atd²⁸. Za druhé se nezle spolehnout, že novináři pokryli veškerý výskyt, a to i přes to, budeme li považovat *ojako šindžú* za společenský jev, který přitahoval značnou pozornost veřejnosti. Mohlo se také stát, že sběratelé dat přehlédli některé případy, které se objevily pouze v regionálním tisku. Z těchto dat tedy nelze stanovit přesnou statistiku, ale zřejmě se lze domnívat, že v zásadě načrtávají spodní hranici výskytu.

Serióznější výzkum operující s daty s daleko větší důvěryhodností se prováděl na základě záznamů nemocnice ve dvacátém třetím tokijském okrsku, konkrétně na základě pitevních zpráv. Sugai zjistil 163 případů mezi roky 1946 až 1955²⁹. V jeho výzkumu pokračoval Takahaši, který zjistil 713 případů mezi roky 1946 až 1984. Takto získaná statistika je sice daleko přesnější, ale problémem zůstává malý pokrytý prostor. Nejdůležitějším přínosem Takahašeho výzkumu je podrobné zmapování jednotlivých případů, z čehož lze získat velmi konkrétní obraz o motivacích, věku rodičů i dětí, způsobu sebevraždy, zaměstnanosti, rodinných poměrech atd.

Daleko nejspolehlivější a tudíž přínosnější se jeví policejní statistika z období mezi 1956 až 1964. Nepokrývá sice dlouhé období, ale jsou v ní obsaženy případy z celého Japonska a lze ji považovat za seriózní a tedy nejpresnější. Podle této statistiky se v daném období vyskytlo 2,339 případů *ojako šindžú*³⁰.

V roce 1966 provedlo průzkum také ministerstvo zdravotnictví a sociálních věcí. Za zdroj si vzalo policejní a životní statistiky (vital statistic). Během tří měsíců, od dubna do června zaznamenalo 59 případů³¹. Tento výzkum

²⁸ Takahaši, 1986 (str.21)

²⁹ Sugai, *Kansacu imu jori mitaru džóši to ojako šindžú*, 1957

³⁰ Hanzai tókeišo, Národní policejní úřad (Keisacuó) v Takahaši, 1986

³¹ Džisacu šibó tókei, Ministerstvo zdravotnictví a sociálních věcí (Kóseišó) v Takahaši, 1986

se týká velmi krátkého časového období a problematickým se jeví i dokázaný vliv ročního období na sebevražedné chování.

výzkumník	období	případů	pokrytí	zdroj dat
Komune	1871 až 1934	2185	celé Japonsko	noviny
ÚKSP* ¹	1927 až 1937	1735	celé Japonsko	noviny
lidzuka	1946 až 1980	6554	celé Japonsko	noviny
Sugai	1946 až 1955	163	23. okrsek Tokio	pitevní zprávy
Takahaši	1946 až 1984	713	23. okrsek Tokio	pitevní zprávy
Nakata	1949 až 1950	200	celé Japonsko	noviny
NPÚ* ²	1956 až 1964	2339	celé Japonsko	polic. protokoly
Takiuchi	1968 až 1972	279	není známo	noviny
MZSV* ³	1966	59	celé Japonsko	pol. prot. a živ. st.

*¹ Ústřední komise pro společnost a průmysl

*² Národní policejní úřad

*³ Ministerstvo zdravotnictví a sociálních věcí

Ze statistik, které zpracoval Takahaši lze také vyčíst v hrubých rysech všeobecné motivace, které vedli v zaznamenaných případech k *ojako šindžú*. Data sesbíraná Lékařskou inspekcí v Tokiu (pitevní zprávy) mezi roky 1962 až 1984 vykazují následující hodnoty.

(1) *boši šindžú*. Nejvíce případů 26.4% bylo motivováno nemocí nebo handicapem dítěte nebo matky. Stejně místo 26.4% zaujímá nesoulad v rodině. Následují s 19% neurózy z porodu nebo výchovy. Poslední místo s 4.5% obsazují existenční problémy nebo půjčka. U 21% případů byla motivace nejasná.

(2) *fuši šindžú*. Rozvod nebo odchod manželky 46.2%. Nemoc nebo handicap 19.2%. Půjčka/finanční těžkosti 7.7%.

(3) *ikka šindžú*. Nemoc nebo handicap 37.2%. Finanční těžkosti 20%. Nesoulad mezi manželi 17.1% Nesoulad v rodině 5.7%. Potíže v zaměstnání 2.9%.

statistiky 1962-1984 Lékařská inspekce (Tokio)

	<i>boši šindžú</i>	<i>fuši šindžú</i>	<i>ikka šindžú</i>	
emoc/handicap	26.4%	19.2%	37.2%	64%
nesoulad v rodině	26.4%	46.2%*	22.8%	8.1%
neuróza z porodu	19%	n/a	n/a	n/a
existenční těžkosti	4.5%	7.7%	20%	10.8%
potíže v práci	n/a	n/a	2.9%	n/a
zároveň	1.8%			8.1%
nezjištěno	21.9%			8.1%

odchod manželky/rozvod

Jiné, o něco dřívější (1954), statistiky uvádějí v zásadě podobné motivace, pouze v závislosti na aktuální ekonomické situaci byly zvýšené hodnoty u existenčních těžkostí (26.5%). Jinak přední příčky zaujímaly znovu nesoulad v rodině a zdravotní stav. Pozoruhodné jsou 1.2% pro „**stud za trestný čin nebo delikvenci člena rodiny**“. Tato i další statistiky také přisuzují stabilně kolem 17% psychické poruše, proto se domnívám, že i když toto není výše zmíněno, je třeba tuto položku započítat.

2.3. *Ojako šindžú – kulturní relevance*

Základní otázka zní, zda lze na *ojako šindžú* v Japonsku pohlížet jako na fenomén s možnými socio-kulturními aspekty. Pokud by tomu tak bylo, musela by sebevražda rodiny v Japonsku a v jiných zemích vykazovat hmatatelné odlišnosti ve statistickém výskytu a ve významech, které se tomuto druhu sebevraždy přiřazují.

V případě sebevraždy celé rodiny, respektive sebevraždy některého z rodičů a dětí je velice obtížné porovnávat situaci v Japonsku s ostatními zeměmi. V zásadě tomu brání především nedostatek relevantních statistických údajů. Jak jsme si ukázali v předchozím textu, byly pokusy o statistické zmapování fenoménu *ojako šindžú* v Japonsku sice provedeny, řada z nich ale čerpala surová data pouze z novinových článků. Na Západě není sebevražda celé rodiny, tak jak je tomu v Japonsku, jako fenomén vnímána. Policie eviduje pouze případy hromadných/masových vražd rodiny. V takovém případě se do statistik

nedostanou případy, které skončili sebevraždou, protože není třeba soudního procesu s vrahem. Psychiatrie má zase k dispozici pouze počty sebevražd jednotlivců, ze kterých není zřejmé, zda zemřel sám, nebo s někým, respektive jestli před tím někoho zabil³².

Existuje pouze několik málo zdrojů, ze kterých lze přibližně odhadnout počty *ojako šindžú* ve světě. Jedním z nich je studie, kterou vypracoval Wilson, Daly a Daniele³³ (1995) podle statistik z Kanady, Anglie a Walesu. Zabývali se homicidy mezi roky 1974 a 1990 v Kanadě, respektive 1977 až 1990 v Anglii a Walesu, a zjistili, že v Kanadě se odehrálo 61 případů (161 obětí). Z toho ve 29 případech spáchali pachatelé sebevraždu (to činí 50.9%). (To by mohlo odpovídat případům, které lze klasifikovat jako *ojako šindžú*.) V Anglii a Walesu bylo zaznamenáno 48 případů (118 obětí). Z toho spáchali sebevraždu pachatelé ve 23 případech (47.9%). Z toho lze usuzovat, že počty *ojako šindžú* se v západních zemích pohybují přibližně na polovici počtů páchaných masových vražd v rámci rodiny.

Grant Duwe, kriminalista z Minnesoty, který studoval masové vraždy ve Spojených státech, tvrdí, že „i když jsou vraždy rodin velmi řídké, jsou stále jednou z nejběžnějších druhů masové vraždy v zemi“. Podle něho se v USA mezi roky 1900 a 2000 událo 909 případů masových vražd, z toho více než polovina byla spáchána na členech z bezprostřední rodiny. Pokud platí poměr, který vyplynul z výše zmiňovaného výzkumu, odpovídal by počet *ojako šindžú* ve Spojených státech za celé století číslu kolem 225 případů.

Z těchto čísel, i když jsou patrně nepřesná, lze ale s určitostí vyvodit obrovský kvantitativní rozdíl mezi výskytem *ojako šindžú* v Japonsku a na Západě a to i když budeme předpokládat, že se řada z nich do statistik, z výše zmíněných důvodů nedostala a odhadnutý počet mnohokrát navýšíme.

Když z japonských statistik (viz výše) vezmeme počet *ojako šindžú* v jednotlivých zpracovaných obdobích, přijdeme na to, že: (1) mezi roky 1927 až

³² tuto informaci mi potvrdili na Krajském státním zastupitelství v Hradci Králové

³³ Wilson M., Daly M., Daniele A., *Familicide: Killing Spouse and Children*, Wiley-Liss, 1995

1937 se událo v průměru 86,8 případů/rok, (2) v období mezi léty 1946 a 1980 bylo zaznamenáno 192,8 případů/rok, (3) období mezi roky 1956 až 1994 nám dá 292 případů/rok. V závislosti na období se tedy dostáváme na průměrné hodnoty od 80 po 240 případů za rok. Pokud porovnáme tyto hodnoty s výsledky výzkumu Wilsona, Dalyho a Danielela, zjistíme, že počty *ojako šindžú* jsou v průměrných hodnotách v Japonsku pravděpodobně více než desetinásobně vyšší.

Dalším důležitým specifickým japonské *ojako šindžú* (oproti dostupným statistikám) je poměr mužů a žen, respektive poměr otců a matek, které se (sebe) vraždy dopouští. Phillip Resnick, profesor psychiatrie na Case Western Reserve University v Cleavelandu, studoval rodiče, kteří zabili své děti. Říká, že velká většina vražd uvnitř rodiny byla spáchána otcem. Zrovna tak ze statistik zpracovaných Wilsonem a spol. jasně vyplývá stejný závěr. Z celkového počtu 61 případů to byly pouze v Kanadě 4 matky, které zabili své děti. V Anglii a Walesu 2. (Z práce není zřejmé, zda byly tyto případy ve skupině, která následně spáchala sebevraždu.) Naproti tomu v Japonsku, jak uvádí Takahaši, se procento *boši šindžú* (společná sebevražda matky s dítětem) pohybuje na hranici 70%. Podle statistických informací zpracovaných mezi roky 1946 až 1985 v tokijském dvacátém třetím okrsku, byl poměr následující. Z celkového počtu 713 zaznamenaných případů bylo 499 *boši šindžú* (70%), 70 *fuši šindžú* (9.8%), 61 *ikka šindžú* (10.5%), 61 *seidžin šindžú* (8.6%). Z toho jasně vyplývá markantní rozdíl mezi tendencí žen a mužů páchat společně s dětmi/dítětem sebevraždu v Japonsku a na Západě.

Další důležitý rozdíl je způsob, jakým je na tento typ (sebe)vraždy nahlíženo. V Japonsku je si jak veřejnost, tak akademická obec v těchto intencích *ojako šindžú* velmi dobře vědoma do té míry, že se začal užívat speciální termín. Jak již bylo naznačeno, jsou *ojako šindžú* středem zájmu médií (mezi roky 1946 až 1980 se v novinách objevily články o 6.554 případech), a Takahaši tvrdí³⁴, že během svého výzkumu nashromáždil dvě stě osm publikací zabývajících se tímto

³⁴ Takahaši, *Ojako šindžú no džitai to kazoku kankei no kenkouka*, 1974 (str. 19)

fenomémem. Na Západě naproti tomu není toto téma jasně vnímáno a nejsou mu tedy ani přikládány zásadní společenské významy. Neexistuje například termín, který by se významově k *ojako šindžú* jasně pojil. Při popisu je běžně užíváno spojení „vražda-sebevražda“. Tento pojem však zahrnuje významy jako: sebevražda usnadňující vraždu (sebevražedné atentáty), sebevražda následující vraždu jako způsob uniknutí trestu, sebevražda následující vraždu jako forma sebezpotrestání kvůli vině a za poslední kombinovaný cíl vraždy a sebevraždy. Tato poslední skupina však ještě zcela neodpovídá pouze *ojako šindžú*, ale zahrnuje i motivace jako je touha potrestat ty, jež se zdají být zodpovědní za strádání pachatele (střelba ve školách atd.). Lze se také setkat s výstižnějším spojením „homicidum následované suicidem“, respektive „filicidum následované suicidem“. Ani tento výraz však plně nepřekrývá významy, které nesou termíny *ojako/boši/fuši/ikka šindžú*.

Oproti zmiňovaným dvě až osmi publikacím nashromážděných Takahašim se zdá, že neexistuje jediná práce zabývající se tímto tématem (pokud nepočítáme práce cizinců dotýkajících se *ojako šindžú* v Japonsku). Existují pouze práce, které zkoumají vraždy dětí, respektive celé rodiny včetně partnera následované sebevraždou. Jak už bylo nastíněno, nejsou pro tento jev zpracovávány statistiky. Sociologie, psychiatrie, soudnictví, policie nevnímá sebevraždu celé rodiny jako významný jev hodný zkoumání.

Unikátní vhled do rozdílného vnímání významu *ojako šindžú* v Japonsku a na Západě nám poskytuje případ, který se odehrál v roce 1985 ve Spojených státech. Japonská imigrantka F. Kimura (32 let) žila společně se svými dětmi a manželem v Kalifornii. Když se dozvěděla, že ji manžel podvádí, rozhodla se spáchat společně se svými dětmi *ojako šindžú*. Chtěla sebe i své děti utopit, ale náhodní kolemjdoucí ji zachránili. Protože děti nepřežily, byla obviněna z vraždy prvního stupně, za což mohla být za určitých okolností odsouzena až k trestu smrti. Po medializování případu se podařilo shromáždit petici s dvaceti pěti tisíci podpisy jak od příslušníků japonské komunity ve Spojených státech, tak z Japonska, která apelovala na soud, že „*Za daných okolností byla pro tradiční*

japonskou matku ojako šindžú vhodná reakce. (...) Její čin byl založený na zcela jiném nazírání na svět. Podle tohoto nazírání je pro matku daleko krutější zanechat je na tomto světě bez ochrany, nežli je vzít s sebou“³⁵.

V Japonsku se *ojako šindžú* sice podle litery zákona považuje za těžký zločin, ale praxe soudů naznačují, že tradiční vnímání jejího významu je jiný a tomu odpovídají i výše trestů. Podle trestního řádu je za zabití nemluvňate nebo staršího dítěte považováno za homicidium a může být trestáno smrtí, odnětím svobody nejvíce na doživotí nejméně na tři roky³⁶. Typickým trestem v případě *boši šindžú* však bývá nejspodnější možná hranice, tedy odnětí svobody na tři roky podmíněně (na čtyři až pět let)³⁷.

Z výše zmíněných faktů vyplývá, že jak ve statistickém výskytu, tak ve významech jí přikládaných lze nalézt určité rozdílnosti mezi Japonskem a Západem a tudíž je legitimní k *ojako šindžú* přistupovat jako k fenoménu, v jehož pozadí lze hledat působící socio-kulturní efekty.

2.4. Otázky

Z výše zmíněných skutečností o *ojako šindžú* a ze statistických dat vyplývají některé skutečnosti, které vzbuzují otázky zásadního významu. Je zřejmé, že psychické poruchy tvoří relativně malou část z celkového počtu motivací, tedy že hlavní část motivací je třeba hledat jinde. Tato práce si klade za cíl prozkoumat socio-kulturní prostředí a pokusit se identifikovat možné vlivy tohoto prostředí na *ojako šindžú*, podle toho jak je definoval Tseng ve svém modelu.

³⁵ Renteln Alison, *The cultural Defence*, Oxford University Press, 2005 (str. 25)

³⁶ Human Rights Features, <http://www.hrdc.net/sahrdc/hrfeatures/HRF75.htm>

³⁷ Wetherall William, Japanese Suicide Prevention Association, <http://members.jcom.home.ne.jp>

Jak jsem zmiňoval v úvodu, je Japonsko obecně považované za zemi známé sebevraždami. Emil Durkheim prohlásil, že „připravenost Japonců zemřít pro sebemenší důvod je dobře známa“. Jeho statistiky sebevražd, ač jsou a byly na jednom z prvních míst ve světě, tento pohled nepotvrzují. Znamená to tedy, že za to s největší pravděpodobností mohou formy sebevražd a významy jim přikládané.

Nejprve je proto třeba prozkoumat „tradiční“ přístup japonského kulturního rámce k sebevraždě. **Existuje nebo neexistuje v japonských nábožensko-morálních systémech tabuizování sebevraždy, respektive jsou nebo nejsou v nich přítomné faktory, které by působily opačně, tedy sebevraždu za určitých okolností omlouvaly, nadsazovaly, glorifikovaly (reaktivní efekt kultury)? Lze najít v japonské „tradici“ významnější pohled na sebevraždu jako na instrumentální čin - účelovou sebevraždu jak jej definuje Koutek, Kocourková (selektivní efekt)? Lze najít v Japonsku zaujetí sebevraždou a její popularizaci v literatuře, filmu, masmédiích (usnadňující efekt)?**

Ojako šindžú je, a tím je Japonsko specifické, záležitostí především matky s dítětem (cca 70%). V motivacích *boši šindžú*, tak jak je zpracoval Takahaši jsou na prvních místech a tedy statisticky nejvýznamnější dvě položky: nesoulad v rodině a existenční potíže. Velmi důležitá otázka je tedy, **z jakého důvodu jsou především japonské ženy zranitelnější k sebevraždě?**

Další zásadní otázka, která se také týká především (ale ne jenom) ženy je, proč vlastně matka (respektive manžel/celá rodina) zabíjí spolu s sebou i svoje dítě/děti. **Má v Japonsku vztah matky a dítěte, respektive rodičů a dítěte nějaký zvláštní charakter (plastický efekt)?**

Poslední velký otazník visí nad tak významným podílem handicapu. **Je a byl v Japonsku „tradiční“ pohled Japonců na postižení nějakým způsobem zásadně negativní? Je postižení tak významné, nese takové stigma, že by se mohlo stát v tak vysoké míře motivací pro sebevraždu několika lidí?**

Část II.

3. Sociokulturní efekty

3.1. Dosavadní interpretace z hlediska socio-kulturních faktorů

V otázce vlivu socio-kulturního prostředí jakožto motivace pro *ojako šindžú* byla v minulosti vytvořena celá řada hypotéz a to jak japonskými tak nejaponskými badateli.

Takie Sugijama Lebra³⁸, která se jako jedna z mála pokusila o typologizaci kulturně významných forem japonské dobrovolné smrti, vidí pouze plastický efekt. V rozdělení podle motivace a funkce řadí *ojako šindžú* do skupiny „sociální koheze“. I když se ostatním formám věnuje poměrně zevrubně, *ojako šindžú* věnovala pouze dva odstavce. Hlavní, a také jedinou, příčinou *ojako šindžú*, kterou explicitně zmiňuje je pro ni silné pouto mezi matkou a dítětem. Toto pouto, s odvoláním na Takaučiho práci, nazývá *ittaikan* (pocit jednoty). Toto téma ovšem ve vztahu k *ojako šindžú* nikterak šířeji nerozvádí.

Velkým přínosem se mi jeví její příspěvek k selektivnímu efektu a to díky jejímu zpracování legitimizace dobrovolné smrti a k plastickému efektu díky do hloubky popsané rané socializaci³⁹ a v rámci ní nadsazeného pouta matky s dítětem. Tato témata ovšem přímo s *ojako šindžú* nespojuje.

V zásadě stejně úzce vymezený pohled má **Mamoru Iga**⁴⁰. Ten ovšem, na rozdíl od Lebry, nevnímá jako zásadní pocit *ittaikan* v rámci vztahu matka-dítě, ale zdůrazňuje koncept *šibucuteki wagako* (moje dítě je mým majetkem), tedy „tradiční“ vnímání dítěte jako entity, která není individuální lidská bytost ale člen rodiny, respektive vlastnictvím rodičů. Také v jeho práci ale bylo lze najít cenné

³⁸ Lebra Sugijama Takie, *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, 1976

³⁹ Tomuto tématu se věnuje v jiné kapitole bez explicitně zmíněného vztahu k *ojako šindžú*.

⁴⁰ Iga Mamoru, *The Thorn in the Chrysanthemum*, University of California Press, 1986

informace například k vlivu selektivního efektu, v čemž ale on sám spojitost nevidí.

Jako hlavní motivaci *ojako šindžú* vidí sociální kohezi a konceptu *ittaikan* i **George De Vos**⁴¹, ale také jako Lebra, jí pouze zmiňuje jako jednu z forem společných sebevražd a ani on se jí nevěnuje do hloubky. Na rozdíl od Lebry ale přichází i s návrhem motivace, kterou lze zařadit do genetického efektu, když se krátce zmiňuje o ekonomických potížích. Tím ovšem jeho příspěvek na toto téma končí.

Sumiko Tanaka⁴² předkládá poměrně komplexnější pohled. Stejně jako Iga vnímá přítomnosti konceptu *šibucuteki wagako*, nicméně jinak téma plastického efektu odbude strohým konstatováním, že procentuelní zastoupení formy *bóši šindžú* je významně vysoké.

Zato ale, jako jedna z mála, přináší návrhy dalších možných efektů socio-kulturního prostředí, jako je efekt genetický a selektivní. Zamýšlí se totiž nad otázkou zranitelnosti matky a naznačuje důvody v rozkladu tradičního rodinného systému. Tuto myšlenku ovšem redukuje na hypotézu, že takřka všemi případy mají u kořene existenční potíže, která sama žena/matka není s to překonat, což není zcela přesné, jak vyplývá z Takahašihových statistik.

Také (na rozdíl o Lebry, která se sice tímto tématem zabývala ale přímo jej s *ojako šindžú* nepojila) pojí *ojako šindžú* přímo s „tradičním“ japonským vnímáním dobrovolné smrti s tím, že za určitých okolností může být sebevraždě přikládán relativně pozitivní význam. V jejím pojetí v bezprostředním vztahu k absenci efektu reaktivního. Ani jednomu z těchto témat se však nikterak širěji nevěnuje a svá tvrzení nepodkládá žádnými dalšími argumenty.

Snad nejvíce se, i když především sociologicky, fenoménem *ojako šindžú* zabýval Takahaši⁴³ a přistupuje k němu velmi komplexně. Zpracoval etymologii a

⁴¹ DeVos George, *Socialization for Achievement*, University of California Press, 1973

⁴² Sumiko Tanaka, *Ojako šindžú*, Koza gendai rinri 2, Tokyo, Chikuma shobo, 1958

⁴³ Takahaši Šigeo, *Bóši šindžú no džittai to kadzoku kankei no kenkóka*, Kawašima šoten, 1986

shromáždil celou řadu nejrůznějších statistických údajů. Také on navrhl několik motivačních vlivů socio-kulturního prostředí. Jako nejhlavnější faktor vnímá změny společnosti jí vyvolanou izolaci matky společně s pojmáním dítěte jako vlastnictví rodičů. Stejně jako výše zmínění autoři pouze předkládá hypotézu, ale šířeji ji nerozvádí.

V čem vnímám jeho přínos, je, že z jeho sociologického výzkumu lze vyčíst skutečné motivace založené na statistických hodnotách.

Je celá řada dalších autorů, kteří se tématu *ojako šindžú* dotýkají, ale v zásadě se již nelze setkat s jinými dalšími návrhy, které by již nebyly zmíněné u autorů výše uvedených.

3.2. Tradiční postoj k sebevraždě

3.2.1. Nábožensko-morální systémy

Absence tabuizování sebevraždy v japonských nábožensko-morálních systémech. „Tradiční“ náboženský pohled nahlíží smrt relativně pozitivisticky, respektive relativizuje hodnotu života. Sebevražda je za určitých okolností glorifikována nebo romantizována – reaktivní efekt.

Velmi důležité je si položit otázku, jak je v Japonsku tradičně vnímaná dobrovolná smrt. Zdá se, že existuje mnoho hlasů obhajujících sebevraždu nebo alespoň relativizujících její negativitu, zatímco hlasy, které by ji explicitně tabuizovaly, jako by chyběly.

V křesťanské etice je sebevražda považována za hřích. Samotná bible jí explicitně nezakazuje, nicméně interpretace kombinací různých pasáží možných na sebe logicky navázat jí odsuzuje. Dodnes se tradují dvě nejznámější interpretace. Svatý Augustýn smrt považuje za „zabití člověka, tedy vraždou, a ta je zakázána Mojžíšovým zákonem“. Tomáš Akvinský předkládá tři argumenty. 1. „Sebevražda se přičí přirozenému sklonu člověka, přičí se přirozenému řádu a

povinnosti lásky k sobě samému.“ 2. *„Člověk patří druhým lidem a nemá právo je připravit o svou přítomnost a aktivitu.“* 3. *„Člověk nepatří sám sobě, ale Bohu. Nemá právo vzít svůj život, který si nedal.“* Nezávisle na logice argumentů, hlavně je pro naše zkoumání fakt, že kultura křesťansko-židovská tradice staví jasně smrt vlastní rukou do negativního světla. Podle výzkumů byl sebevrahům (stejně jako heretikům, lichvářům, zemřelým v souboji nebo turnaji, exkomunikantům a nepokřtěným dětem) znemožněn pohřeb do svěcené půdy⁴⁴. Těžko se dohadovat, jak silnou demotivační silou tyto doktríny působily, nicméně lze se domnívat, že mohla být relativně vysoká. Albrecht z Valdštejna, velmi mocný muž, který když onemocněl syfilidou a trpěl značnými bolestmi, prý prohlásil, že by *„sám polkl ten nejsilnější jed, kdyby se nebál pekla a čertů.“*

Islám má snad nejsilnější doktrínu proti sebevraždě. Mohammed hlásal, že *„Bůh dal každému člověku jeho důstojnost, kismet, a že Bůh sám určí čas jeho smrti.“* Jedno z hlavních kréd tohoto učení je to, že svatá vůle je projevena mnoha způsoby a člověk se této vůli musí vždy podřídít. Sebevražda by byla to samé jako snaha uniknout této svaté vůli. V zásadě se dá říct, že jsou zde dvě hlavní povinnosti. Vděk za život, který byl Alláhem dán a podřízení se jeho vůli. V dané situaci by byla sebevražda zločinem proti oběma.

Další velké náboženství jakým je Hinduismus tradičně a priori negativní vnímání sebevraždy, jak je zvykem u abrahámovské tradice, nemá. Sice se v Upanišadách říká, že *„kdokoliv sáhne na svůj život, přijde po smrti na místo pokryté neproniknutelnou temnotou,“* ale Vědy v podstatě sebevraždu povolují, pakliže bude na pozadí náboženská motivace. Například dobrovolná smrt hladem je v indické kultuře všeobecně přijímána. Takové smrti se říká *sallekhana* a podstupují jí asketové. Hinduismus zná také institucionalizovanou a všeobecně přijímanou „dobrovolnou“ smrt vdov, takzvanou *satí*, které jsou upáleny zaživa společně s jejich mrtvými manžely. V principu velmi podobné japonské *džunši*.

⁴⁴ přednáška „Funerální praktiky ve středověku“, Mgr. Jan Turek

V japonských nábožensko-morálních systémech jsem nenalezl žádný imperativ, který by dobrovolnou smrt explicitně tabuizoval, naopak lze spatřit místa, která její negativní stránku buďto relativizují, nebo dokonce za určitých okolností chválí či glorifikují.

Šintó je původním japonským náboženstvím a jeho kosmologie do značné míry ovlivnila i náboženství importovaná z pevniny. Šintó nemá kanonizované skripty nebo svaté texty, které by mohly poskytovat explicitní morální doporučení. Nedochozí také zpravidla k náboženským diskursům. „Japonci chovají vůči, lidským očím neviditelným, božstvům bázeň a úctu, ale zároveň nepomýšlejí na to dopátrat se jejich úmyslů a charakteru“. To se týká také pohledu na smrt/onen svět. Zatímco ve většině světových náboženství je tento svět považován za nedokonalý, nečistý a onen svět jako požehnaný, čistý, místo nekonečné blaženosti atd., v primitivním šintó je hlavní důraz kladen na tento svět, tento život a nelze nalézt žádné hluboké reflexe na téma duše, smrt atd.

V klasické japonštině se duše nazývá *tama*, respektive *tamaši*. Lidská *tama* zůstává nepřetržitě na tomto světě a její funkce se nemění ani po smrti. Tělo bylo považováno pouze za jakousi schránku, ve které duše dlela, a její zničení duši neovlivnilo. Marujama⁴⁵ uvádí, že jsou záznamy o starém šintó, které mělo ještě před příchodem buddhismu (6. století) různé spiritualistické a šamanistické rituály, pomocí kterých bylo lze přivolat do mrtvého těla duši zpět. Dokud tělo neshnilo, bylo uloženo v domě a do poslední chvíle se nevzdala naděje, že by se ztracená a bloudící duše mohla vrátit.

Kvality lidského života nejsou pro šintó determinantem kvality posmrtného života a lidské činy, tedy ani sebevražda nezmění kvalitu *tama*. V šintó je člověk respektive jeho duše ve své podstatě čistý, špatnost je připodobňována k rituální nečistotě, *kegare*, které se lze zbavit rituální očistou, *misogi*. V každém případě na duši po smrti *kegare* neulpívá. Ódzumi k tomu

⁴⁵ Marujama Kumiko, *Šiseikan no šinrigakuteki kósacu*, The journal of Seigakuin University, Vol.16

doplňuje, že duše zemřelých po smrti projdou abstrakcí, stanou se *kami* a ztratí zcela svůj charakter, který nabyly v průběhu života.“⁴⁶ Umebara tvrdí, že tento pohled zůstal v podstatě v myšlení Japonců imanentní dodnes⁴⁷.

V učení šintó se tedy v zásadě nevyskytují koncepty, které by vyvolávaly nebo podporovaly strach ze smrti. Neexistují v něm metafyzické koncepty jako *karma* nebo zákon příčiny a následku. Mnozí badatelé dokonce podporují domněnku, že staří Japonci (rozumí se ovlivnění především primitivním šintoistickým pohledem na svět) ukazovali ze smrti jen malý strach a zřídka se strachovali o život po smrti. Marujama na jiném místě uvádí, že podle Manjósú, vydané v 8. století (po příchodu buddhismu) se myšlenka převtělování, do Japonska dostala prostřednictvím buddhistických sůter, nicméně že této myšlence se ale nedostalo u prostých, pozitivistických lidí pochopení. V básních se objevují pesimistická témata typu, že v příštím zrození se z člověka stane hmyz, pták nebo *čikušo* (prokletá stvůra). Následně bylo vytvořeno mnoho milostných básní s hédonistickými náměty, oslavující užívání si tohoto života. Tento postoj ilustruje například báseň, kterou složil Tabito Ótomo⁴⁸ očividně jako ironii na buddhistický koncept karmického zákona.

*Na tomto světě si budu užívat,
ať už ze mě v příštím životě bude
třeba hmyz či pták*

Tímto pozitivistickým pohledem na svět a na smrt byla postupně ovlivněna i řada z buddhistických sekt. Velice dobře to ilustruje proces nahlížení na „buddhovskou podstatu“, tedy jak to nazývá Umebara⁴⁹, problém, kdo a za jakých okolností se může stát buddhou. Nejprve bylo sice převzato učení z pevniny

⁴⁶ Ódzumi Kazuo, *Nihon no šúkjó*, v *Nihon no kokoro*, Mazuren 1992

⁴⁷ Umebara Takeši, *Nihondžin no „anojo“ kan*, Čúkóbunkó, 2002

⁴⁸ Japonský básník (622-731), který přispěl do sbírky poezie Manjósú.

⁴⁹ Umebara Takeši, *Nihondžin no „anojo“ kan*, Čúkóbunkó, 2002

v relativně nezměnné podobě, takzvané narské sekty. Toto učení nebylo ale ještě šířené mezi prostý lid. V učení těchto sekt se říkalo, že buddhou se může stát pouze omezený počet lidí se „zvláštními předpoklady“, tedy učení v zásadě nejbližší původnímu indickému buddhismu.

Už v devátém století se začal buddhismus pomalu ale jistě přizpůsobovat původnímu japonskému světonázoru. Prvním, kdo se vyslovil pro revizi tohoto smýšlení a začal přizpůsobovat buddhismus japonskému pojetí, byl Saičó (zakladatel, respektive přenositel buddhistické sekty Tendai). Začal zdůrazňovat egalitářství mezi lidmi a učil, že se mohou buddhou stát všichni lidé, čímž se dostal do ostrého rozporu s učení sekty Tokuičicu, které reprezentovala narské sekty⁵⁰. Neuplynulo ani sto let a jeden z pokračovatelů Tendai, mnich Annen zašel ještě dál. Zatímco původní čínská sekta Tendai nepřipouštěla, že by člověk mohl stát buddhou v tomto jednom životě, Annen učil, že je to možné nejenom na tomto světě, ale že se tak může stát v průběhu jednoho jediného života v současném lidském těle.⁵¹

Kúkai, zakladatel sekty Šingon, zašel ještě dál a nezůstal pouze u lidských bytostí. Centrem jeho učení byl buddha Dainiči. V jeho pojetí byl tento buddha, podobně jako bůh v učení Spinóзовě, totožný s přírodou, respektive veškerenstvo bylo jeho součástí. Tedy nejenom živé bytosti, ale i anorganické látky jsou součástí Dainiči a jako takové mají v sobě imanentní buddhovství⁵².

Vrchol pozitivizmu lze pak spatřovat v rozvoji učení škol *džódó* (Čisté zemi), kterým se také dostalo mezi prostými lidmi největší popularity. Zakladatel tohoto směru je víra ve slitovného buddhu Amidu, který učinil závazek, že nepřijme konečné osvícení, dokud k tomu nepomůže všem lidem, kteří ho budou vzývat a prosit o pomoc. Amida také vytvořil takzvaný „západní ráj“, nazývaný také „Čistá země“. Hónen, zakladatel Džódóšú, sekty Čisté země, učil, že veškerá náboženská praxe je ztrátou času, a že jedinou účinnou technikou, je vzývat

⁵⁰ Umebara, 2002 (str. 42)

⁵¹ Nakamura Hadžime, *Way of thinking of Asian peoples*, University of Hawaii Press, 1964

⁵² Umebara, 2002 (str. 42)

Amidu, takzvané *nenbucu*. Původní kontinentální učení o čisté zemi předpokládalo, že k tomu aby mohl člověk dosáhnout *nirvána*, musí se nejprve v příštím životě zrodit v Čisté zemi, kde musí pod vedením Amidy naslouchat buddhově učení a praktikovat asketismus. Japonská varianta sekty Čisté země, především pak Šinranova sekta Džódóšin, nicméně stavěla mezi zrození do Čisté země a *nirvána* rovnítko a tvrdila, že jediné, co je k tomu zapotřebí je vzývat Amidovo jméno. Naprostý návrat k původnímu japonskému pozitivistickému pohledu znamenal odklon od fatalizmu karmického učení. Díky jeho síle mohou být i ti nejhorší lidé (za podmínky, že ho budou vzývat) dovedeni Amidou do Čisté země.⁵³ Sám Hónen řekl:

„Původní Amidův slib se nezaobírá tím, jestli jsou něčí predispozice dobré nebo zlé, nebo jestli praktikuje více nebo méně. Protože to nezávisí na čistotě nebo nečistotě těla, času, místa nebo příležitostí, samotná příčina smrti není důležitá. Dokonce hříšníci, jakožto hříšníci, jsou oprávněni zrodit se v Čisté zemi, pokud budou vzývat Amidovo jméno.“⁵⁴

V tomto směru buddhismu dosáhl pozitivizmu zřejmě svého vrcholu. Ve staré literatuře, například v Kondžaku monogatari, se lze setkat s celou řadou příběhů dobrovolné smrti mnichů sekt Džódó. Tematicky jsou si velmi podobné. Neustále se opakují tři motivy: (a) dobrovolná smrt motivovaná nelpění na životě, (b) altruistická smrt (nebo podstoupení smrtelného nebezpečí) pro někoho jiného, (c) hledání Čisté země nebo budhhy Amidy a „vyvanutí“ při jejím nalezení. Inamura tvrdí, že sebevraždy buddhistů, kteří se rozhodli zabít, aby se dostali rychleji do čisté země, byly v té době poměrně rozšířené⁵⁵.

K tomuto pozitivistickému pohledu na smrt se ve středověku ještě přidal koncept *mudžókan* (pomíjivost věcí). Toto učení sice nezměnilo pohled na smrt,

⁵³ Umebara, 2002 (str. 52)

⁵⁴ Nakamura, 1964 (str. 365)

⁵⁵ Inamura Hiroši, *Džisacu no genten*, Šinjóša, 1979 (str. 40)

ale značně změnilo dosavadní pozitivistický pohled na život. Jde o myšlenku, že tento svět je pomíjivý a není nic než „sen mezi stébly“⁵⁶. Heike monogatari, Tozengusa a další stará díla jsou tímto pohledem zaplavena. S konceptem *mudžókan* je úzce spjatý i koncept nezvratitelnosti osudu (*unmeikan*). Jde o myšlenku, která se zrodila z učení o znovuzrození a která říká, že to, jaký je tento svět, je v rámci zákona o příčině a následku způsobeno karmou z minulých životů. Všichni lidé jsou svázáni předchozími skutky (*inka*) a tomuto osudu nelze uniknout. Marujama tvrdí, že základem pohledu na život a smrt moderních Japonců je právě tento koncept pomíjivého světa a rezignace.

Jeho značný vliv je sice těžké zpochybnit, nicméně domnívám se, že určitý dopad na koncept rezignace měla i doktrína konfucianizmu. Ta zasazovala jedince do určené sociální role a zdůrazňovala hierarchické uspořádání, což dalo prostor pro značný rozvoj a působení absolutizmu. Je tedy otázka do jaké míry jde o starý koncept *unmeikan* a do jaké míry je to zapříčiněné „naučenou bezmocností“⁵⁷.

V průběhu vývoje buddhistického myšlení a v průběhu vzájemné ovlivňování se starými šintoistickými pohledy, došlo nejenom ke značné pozitivizaci pohledu na smrt (jako součást přechodu do dalších životů, respektive dosažení *nirvána*) ale také došlo k relativizaci hodnoty současného života, tedy směru, který nejenom, že sebevraždě v zásadě nebrání, ale v určitém slova smyslu ji i podporuje.

Co se týká explicitního zmiňování sebevraždy: Buddhismus nevidí, jak už jsme si říkali, smrt jako konec života, ale prostě jako přechod, tudíž se nemůže stát únikem před čímkoliv, proto v raných *sangha* (skupina následovníků Buddha) byla sebevražda v principu zavrhaná jako nevhodná. Nicméně v raných buddhistických textech lze najít řadu případů sebevražd, které samotný Siddhárta

⁵⁶ pojem vyjadřující pocit křehkosti, nestálosti a pomíjivosti věcí

⁵⁷ Anglicky *learned helplessness*. Jde o pojem, který vytvořil student Pensylvánské univerzity Martin E. P. Seligman roku 1975, na základě sledování pokusů se zvířaty. Poznává-li subjekt, že nemá vliv na vnější situaci, že nemůže účinně zasahovat do jejího vývoje a měnit tento vývoj ke svému prospěchu, upadá do stavu deprese, demotivace a inaktivity. Nakonečný M., *Základy psychologie*, Academia, 1998

Gautama (historický Buddha) akceptoval nebo přehlížel. Například Vakkali a Channa spáchali sebevraždy čelíce bolestivé a nevléčitelné nemoci. Chvála Buddha nespočívala ovšem ve faktu, že měli smrtelnou nemoc, ale v tom, že jejich mysl byla v okamžiku smrti ve stavu „bez touhy“ a osvícená. Ještě zřetelněji je tato podmínka zdůrazněna v případě Godhiky. Tento Buddhův žák dosáhl několikrát za sebou úrovně *smadhi* a potom znovu sklouznul zpět do běžného stavu vědomí. Při dalším pokusu se, ve fázi osvícení, zabil. Zatímco varoval ostatní žáky před sebevraždou, chválil nicméně Buddha Godhikovu vytrvalost a záměr a deklaroval, že dosáhl *nirvána*.⁵⁸

V Japonsku se také tradují mravoučné příběhy se silnou glorifikací altruistické sebeoběti po vzoru Gautamy. Jedním z nich je příběh o lišce a zajíci. Japonci vidí na měsíci tvar zajíce. Ten se tam prý dostal za odměnu, protože zachránil hladovějící lišku tak, že se vrhl ze skály a zabil se, aby liška mohla jeho tělo sníst a přežila.

Konfucianismus jakožto nábožensko⁵⁹-filosofický systém, soustředící se především na sociální život člověka a jeho interakci s „přirozeným řádem“ věcí, se otázkou života po smrti nezabývá a dobrovolné smrti se dotýká jen okrajově. Nepředkládá fatalistický morální soud, jen zdůrazňuje, že jde o sobecký akt, který je jako takový společensky nepřipustný. Podle Konfucia „*nesmí člověk zničit svoje tělo, dokonce ani vlas nebo kůži, protože jeho tělo je dar od jeho rodičů.*“ Zároveň ale připouští výjimky, a to případy, kdy je cílem ukázat loajalitu vůči společnosti, do které člověk náleží nebo vůči svým rodičům. V podstatě tedy pouze zasazuje člověka do jasně dané společenské struktury, které se musí zcela podřítit a tím pádem popírá jeho svobodnou volbu rozhodovat o svém životě i smrti. Jak v Číně, tak i v Japonsku bylo časté sebevraždu rozkázat. Čínský císař posílal žlutou šerpu, na níž se měl dotyčný oběsit, v Japonsku bylo zase zvykem nařídít *seppuku*.

⁵⁸ Becker Carl B., *Buddhist Views of Suicide and Euthanasia*, Philosophy East and West, University of Hawaii Press, 1990 (str. 547)

⁵⁹ Náboženský proto, že běžně operoval s kultem předků.

Další ze systémů, ani ne tak náboženský jako spíše mravoučný, byl kodex ctností příslušníků vojenské třídy bušidó (cesta, způsob života *buši*) Paralelu lze najít například v evropském kódu rytířskosti nebo v íránském *jawanmardi*. Nešlo obsahově o totožné systémy, podobnost lze spatřovat pouze principiálně - v podstatě šlo o systémy vyzdvihující všeobecně uznávané morální kategorie daného kulturního rámce a službu pánovi, vládci.

Bušidó jako systém sice v prvopočátku vznikl pouze jako kodex chování vazala-válečníka, aby tak bezezbytku naplňoval roli služebníka svého pána, ale postupně se z něho stal všeobecně uznávaný soubor hodnot, který zásadně ovlivňoval etické cítění a myšlení Japonců až do moderní doby.

Bušidó byl původně nepsaný kodex, ale existují literární památky, které bušidó komentují. Tyto mu přisuzovaly tradiční konfuciánské hodnoty společně s prvky zenového buddhismu. Podrobně se jimi budeme zabývat v kapitole o hodnotové orientaci, nyní je pro nás určující, jak bušidó nahlíželo na otázku sebevraždy.

Hagakure, jedna z nejznámějších prací týkajících se bušidó explicitně vyzdvihuje připravenost zemřít jako hlavní náplň vazalovy role. Doslova připodobňuje bušidó „*cestě umírání*“, nebo k „*žítí, jako bys už byl mrtvý*“. Cunemoto Jamamoto, autor Hagakure říká: „*samuraj musí být ochotný zemřít v každém okamžiku, jedině tak bude věrně sloužit svému pánovi.*“ Hned v předmluvě se objevuje více než výstižně jeho pohled na smrt v úloze samuraje.

„Bušidó se nalézá ve smrti. Když na to přijde, zbývá jen rychlé rozhodnutí zemřít. Není to nijak zvlášť obtížné. Buď odhodlaný a zaútoč. Prý zemřít bez dosažení cíle je jako smrt psa (zbytečná), ale to jsou jenom slova do větru učenců. Když se musíte rozhodnout, jestli žít nebo zemřít, není nutné dosáhnout cíle. Všichni chceme žít a z velké většiny přemýšlíme podle toho, co chceme. Ale nedosáhnout cíle a zůstat naživu je zbabělost. Rozdíl je tenký jako nit. Zemřít bez zaměření se na cíl je psí smrt a fanatismus. To je

*podstata Bušidó. Když zaměříte své srdce každé ráno a večer správným směrem, budete moci žít, jako kdyby vaše tělo bylo již dávno mrtvé. Váš život bude bez hanby a až vás povolají, uspějete.*⁶⁰

Izano Nitobe ve své knize „Bušidó“ z konce devatenáctého století, tento příliš jednostranný pohled poněkud mírní. Sice připouští, že takové jednání bývá často všeobecně uznávané, ale on v naprosté odevzdanosti se smrti a umírání nevidí udatnost, ale ukvapenost. Podle něj není „*vrhnouti se do vřavy válečné a zemřít bez důvodu hrdinstvím, ale zbabělostí.*“ Smrt jako náplň úlohy vazala nicméně nejenom připouští, ale ji i za určitých okolností staví ho pozitivního světla. Když cituje prince Mita, doslova říká: „*Pravou zmužilostí a hrdinstvím jest žítí, jeli spravedlivo žítí a zemřítí, jeli spravedlivo zemřítí.*“⁶¹ Také vyzdvihuje smrt ve formě sebeobětování se pro svého pána, pokud je motivována oddaností. „*Jednou z příčin, pro kterou žádný život nebyl dosti cenný, aby za ni nemohl býti obětován, byla povinnost věrnosti, která byla posledním kamenem na budově feudálních ctností.*“ Ve stejné kapitole vypráví příběh o rodičích, kteří dovolí obětovat život svého dítěte za život syna svého pána, který má být popraven. Připouští, že jde o hroznou povídku, ale příkládá ji silný morální náboj. Dokonce ji připodobňuje k úmyslu Abraháma obětovat svého syna Izáka.

Další motivací smrti, kterou Nitobe připouštěl, byla *kanši*, sebevražda jako apel. (viz kapitola *Kanši*) „*Když podřízený uchyloval se názory od názoru pána svého, bylo povinností jeho věrnosti všemi možnými prostředky pána přesvědčiti o jeho omylu. Nezdánil-li se pokus ten, mohl naložiti s ním panovník dle svojí libosti. V případech tohoto druhu bylo zcela obyčejné, že Samuraj učinil poslední výzvu k rozumu a svědomí panovníka, přesvědčil jej o pravdivosti svých slov, proliv vlastní krev svoji.*“

3.2.2. Romantizování sebevraždy

⁶⁰ Jamamoto Cunemoto, Hagakure, Kodanša International, 2002

⁶¹ Nitobe Inazo, Bušidó, Duch Japonska, Praha, 2004

Kózó Okamoto, vysokoškolský student, a jeho dva přátelé napadli dvacátého května 1972 telavivské letiště, dvacet šest turistů zabili a sedmdesát pět zranili. Jeho komplicové se zabili granáty, ale jemu se to nepodařilo. Když jej pak v Římě vyslýchali zástupci japonské ambasády a chtěli znát důvod, proč zabil tolik nevinných lidí, Okamoto odpověděl: „*Chtěl jsem zemřít krásnou smrtí pro skvělou věc.*“⁶²

Jistě, Okamoto byl zřejmě psychicky narušeným člověkem, ale to, co řekl, jako by se objevovalo coby téma v mnoha podobách skrz celé spektrum japonské kultury. Symboly „krásné smrti“ a sebeobětování byly ústředním motivem mnoha moralizujících příběhů a uměleckých děl. Smrt mladých samurajů byla připodobňována ke květu sakury, v Japonsku nesmírně silnému symbolu krásy a pomíjivosti, vzbuzujícímu emoce.

Příslušníci *Tokkótai*⁶³, na své stroje malovaly právě květy sakur. Jednotlivé typy zbraní a metod útoků nesli romantické názvy jako *šinpū* □□, božský vítr, *kaiten* □□, obrácení se k nebesům, *kikusui* □□, plovoucí chryzantéma. Boji do posledního muže obklíčené jednotky se říkalo *gjokusai* □□, roztříštění drahokamu.

Sebevražda, která je prezentovaná jako „sjednocení se s přírodou“ je hluboce uctívána. Když Misao Fudžimura⁶⁴ v roce 1903 skočil do vodopádu, byla jeho smrt oslavována jako „osvobození člověka“ a za dobu sedmi let od jeho smrti ukončilo svůj život na stejném místě kolem dvě stě lidí. V květnu 1932 spáchali na hoře poblíž Tokia společně sebevraždu dva milenci. Když se při policejním vyšetřování zjistilo, že dívka byla panna, vyvolalo to mezi lidmi vzrušení. To, co dodalo romantický náboj, byla „čistota“ jejich vztahu. Jejich příběh se stal motivem pro mnoho básní, byl zfilmován a píseň, která o nich vyprávěla, se stala

⁶² Iga Mamoru, *The Thorn in the Chrysanthemum*, University of California Press, 1986 (str. 159)

⁶³ Tokubecu kógeki tai (speciální útočné jednotky)

⁶⁴ (1886-1903) Student filosofie a básník.

hitem. Potom, co vysokoškolačka skočila v roce 1933 do kráteru hory Mihara, následovalo její „splnutí s přírodou“ téhož roku na témže místě devět set čtyřicet čtyři lidí.⁶⁵

Nitobe říká o sebevraždě samurajů motivované oddaností pánovi a uchováním cti: „*Pro nás obsahuje příklady nejušlechtilejších skutku a nejpohnutlivejších slavností, není nám proto odporná, tím méně směšná. Přetvořená síla ctnosti, velikosti a jemnosti jest tak zvláštní, že i nejnižší způsob smrti stává se vznešeným a symbolem života nového.*“⁶⁶

Sebevražda milenců (*šindžú*), kteří neviděli jiné východisko pro svou lásku než společnou smrt, byla za období Tokugawa prezentována se silným emocionálním nábojem a stala se populárním tématem divadelních her *kabuki*, často založených na skutečných příbězích ze života. Čikamacu Monzaemon(1653-1725) napsal dva z nepopíratelně nejskvělejších kusů japonského dramatu, oba pojednávající o *šindžú* milenců: „*Sonezaki šindžú*“, 1703 (*Šindžú v Sonezaki*) a *Šindžú ten no Amidžima*, 1721 (*Šindžú v Amidžimě / chycení v síti*). Lásky byla určena zájmy rodu, tak milenci volili smrt, aby se nemuseli odloučit. V jistém slova smyslu by se také dalo říct, že šlo o druh protestu k dosažení svobodné lásky. Tento útek byl sice prohřešek nejhoršího ražení, ale v divákovi vzbuzovala sympatie.⁶⁷

Jak říká DeVos, jsou nejrůznější kategorie tradičních sebevražd všeobecně vnímány jako pozitivní čin oddanosti nebo odevzdanosti související s hlubokým smyslem pro zodpovědnost nebo smyslem pro preferování odporu vůči neřešitelným sociálním situacím před zbabělým útekem. Témata sebevraždy v japonských legendách, literatuře a dramatu mají pozitivní a romantický náboj a auru, která do určité míry přetrvává do moderní doby⁶⁸.

⁶⁵ Iga, 1986 (str. 158)

⁶⁶ Nitobe, 2004 (str. 40)

⁶⁷ Tanaka, 1958 (str. 3)

⁶⁸ DeVos, 1973

Pokud bychom měli zhodnotit přístup japonských nábožensko-morálních systému k dobrovolné smrti, musíme připustit, že nejenom nenacházíme žádné explicitní zákazy nebo tabuizování, a to jak v samotných textech, tak jejich interpretacích, ale naopak lze nalézt mnoho míst, která ji buďto staví do více či méně pozitivního světla nebo ji vyloženě chválí či dokonce glorifikuje.

3.3. Sebevražda jako populární téma

V japonské literatuře, kinematografii, médiích se objevují případy sebevraždy v relativně vysokém počtu. Vzbuzují zájem spíš než pohoršení. Často jsou glorifikovány nebo romantizovány – usnadňující efekt.

Socio-psychologické teorie říkají, že sociální facilitace (usnadnění) je ve společenské/mezilidské interakci (vzájemné působení) jeden ze základních motivačních faktorů. Jedinec vidí, slyší jiné osoby konat tutéž činnost, následkem čehož začne působit efekt nápodoby, respektive sugesce (nákazy) a může dojít k epidemické reakci. Lze v Japonsku objevit relativně častější výskyt případů sebevraždy obecně, respektive *ojako šindžú* v populárních médiích – literatuře, umění, masmédiích?

Důkaz relevance usnadňujícího efektu může poskytnout několik výzkumů, které byly provedeny v Japonsku. V březnu 1986 spáchala sebevraždu mladá zpěvačka Jukiko Okada. Tato zpěvačka byla velmi populární mezi mladou generací. Mediální pokrytí této události bylo tak významné, že Japonská asociace prevence sebevraždy poslala dopis mediálním společnostem se žádostí o ukončení pokrývání tohoto případu⁶⁹. Následně byly provedeny čtyři výzkumy porovnávající výskyt sebevražd mladých lidí před a po zveřejnění zpěvaččiny smrti. Jeden z nich provedl Jošida. Porovnal zaznamenané a předpokládané hodnoty výskytu sebevražd mladých lidí pod dvacet let po 8. březnu 1986. Protože dokázal, že byly

⁶⁹ Jošida K., Močizuki J., Fukujama J., *The effects of media reporting on teenagers' suicide in Hokkaido, Japan*. Nippon Koshu Eisei Zasshi 1989

skutečné hodnoty významně vyšší, byl závěr autora takový, že zpravodajství mělo vliv na výskyt sebevražd. Ke stejnému závěru došel nezávisle i Kurusu⁷⁰.

Ve snaze ověřit tyto dílčí výzkumy provedla skupina tří vědců Hagihara, Tarumi, Abe výzkum, ve kterém pokryla období 218 měsíců mezi lednem 1987 a březnem 2005. Statistiky ženské a mužské sebevražednosti za toto období byly poskytnuty statistickým oddělením Ministerstva zdravotnictví, práce a sociálních věcí. Následně prozkoumali nejrozšířenější japonské noviny Jomiuri (10, 120 000), Asahi (8, 250 000), Mainichi (3, 940 000) a Nikkei (3, 020 000)⁷¹.

Výzkum dokázal, že zvýšený výskyt novinových článků o jednu jednotku (10^6 distribuovaných článků) v předchozím měsíci vede k zvýšení výskytu sebevraždy o 0.01%.

Pokud tedy platí, že usnadňující efekt má reálný účinek, jaký je v Japonsku výskyt zmínky o sebevraždě? Benedict tvrdí, že Japonci mají k sebevraždě specifický přístup a mají tendenci se jí zabývat relativně více než lidé na Západě. Doslova říká, že „jedno je jisté: Japonci toto téma milují. Zveličují sebevraždu stejně tak, jako Američané zveličují zločin. Zabývají se raději činy sebedestrukčními spíše než destrukcí ostatních.“⁷²

Pokud prozkoumáme literaturu, a to od nejstarších dob, slova Benedictové se nám potvrdí. Toto tvrzení podporují slova Nakaniši, která říká, že „*smrt utvářela literární témata po celém světě, v každé zemi, v každé době. Co může ne-japonský čtenář považovat za neobvyklé na přístupu k tomuto tématu v japonské literatuře, je frekvence výskytu nepřirozené smrti, obzvláště sebevraždy.*“⁷³ Zde uvádím stručný přehled případů, které lze ve staré literatuře objevit.

⁷⁰ Kurusu E, *The effects of mass media upon teenagers' suicides*, Shakai Seishin Igaku 1992

⁷¹ Distribuce článků byla vypočítána metodou (počet článků v *Jomiuri*) × (oběh *Jomiuri*) + (počet článků v *Asahi*) × (oběh *Asahi*) + (počet článků v *Mainichi*) × (oběh *Mainichi*) + (počet článků v *Nikkei*) × (oběh *Nikkei*).

⁷² Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword*, Meridian Books, 1970 (str. 167)

⁷³ Nakaniši Wendy, *Fatal Attraction: Suicide in Japanese Life and Literature*, Journal of Language and Culture, Shikoku Gakuin University, březen 2005

vypustil je, sám spálil své věci a třesa se zabil.“ Na jiném místě se píše, že „V provincii Bizen se císař rozhodl skoncovat s bandity. Atadomo se císařského rozkazu zalekl a místo aby bojoval, spáchal sebevraždu.“

Pozdní starověk. V období Heian se v literárním světě sebevražda objevuje o něco méně. V „Ise monogatari“ (24 svazek) se setkáváme s ženou, jejíž muž odjede sloužit do císařského paláce, ale nevrátí se po slíbených třech letech. Žena tedy svolí muži, který se o ni ucházel, jenomže toho večera se nečekaně vrátí její manžel, který si nenechá vysvětlit, že to není tak jak to vypadá a odejde. Žena se ho pokouší dohonit, ale nemůže jej nalézt. V zoufalství napíše krev na skálu báseň a vrhne se dolů.

V období Heian se spíš objevují přeepsané a modifikované starší příběhy, jako je ten o Unaiotome z „Manjóšú“. Dá se říci, že jde spíš o ozvěnu období Nara, literatura období Heian se kloní ke složitějším milostným zápletkám. V nejslavnějším heianském díle, Gendži monogatari, se objevuje nesčetně postav, ale kromě příběhu o Ukifune, která se o ni pouze pokusí, není o sebevraždě zmínka. V Sagoromo monogatari lze nalézt příběh o císařovně Asukai, která se pokouší o dobrovolnou smrt. Toto dílo je ale imitací Gendži monogatari a i tento příběh je patrně pouze pozměněnou verzí příběhu o Ukifune.

Na druhou stranu v buddhistických sbírkách od období Heian po období Kamakura je mnoho sebevražd motivovaných vírou. Metody jsou různé: uhoření, utopení, smrt hladem. Cíl je z pravidla jeden a to odhodit sebe sama a vzdát se světa pro blaho v příštím životě. V Kondžaku monogatari se například objevuje několik takových příběhů. Toto je příklad jednoho z nich.

„Muž jménem Minamoto Tafu se doslechne, že Budha Amida přebývá kdesi na západě. Opustí svůj domov a za neustálé recitace Budhova jména se vydá se na západ. Po cestě překoná mnohé hory i řeky, až se konečně ocitne na břehu moře. Kdyby chtěl pokračovat dál, musel by skočit do moře. Z vln se ale ozve Amidův hlas a muž se zraduje. Posadí se na strom, který vyčnívá z útesu a zemře. Z úst mu vykvitne lotosový květ“. (svazek 19.14)

Tematický jsou tyto příběhy poměrně časté a týkali se především věřících sekt Džódó (Čisté země). Inemura tvrdí, že mnohé z těchto příběhů byly motivované skutečnými událostmi. Také tvrdí, že i přívrženci Kúkaiova učení se ve skutečnosti odhodlávali k smrti hladem. Ve všech částech Japonska, především v severovýchodní oblasti, lze spatřit mnoho mumifikovaných těl věřících, kteří takto zemřeli. Forma se může měnit. Například v oblasti Kumano, kde silně zakořenil kult Maitréi, se věřící nechávali dobrovolně přibít hřeby k lodi, která byla následně vypuštěna na volné moře. Následovala pak smrt hladem.⁷⁷

Středověk. Kromě již zmiňovaných nábožensky motivovaných sebevražd se v tomto období v *gunki monogatari*, vojenských příbězích, objevují příklady sebevraždy typu *seppuku*. Druhým okruhem jsou pak sebevraždy mužů v homosexuálním vztahu. Co se týká vojenských příběhů, v nich jsou sice sebevraždy literárně příkrášlené, ale z velké většiny jsou založeny na skutečných událostech a vystupují v nich historické postavy, které skutečně žili. Dá se proto usuzovat, že i popisované sebevraždy jsou blízké tomu, co se reálně odehrálo.⁷⁸

V Hógen monogatari se popisuje obecné povědomí příslušníků vojenského stavu k připravenosti spáchat *seppuku*. Po obrazu, kdy Giasovi následovníci provedou ukázkovou *seppuku*, se píše: „*Vždycky se učí, jak vyjít do pole, zemřít společně s pánem při útoku a jak si rozříznout břicho*“. Ve stejném díle je vykreslený i obraz, kde spáchá *seppuku* i Iasa. V dalším díle, které se velmi podobá Hógen monogatari, Dzokukodžidan je popsán příběh o tom, jak zatíkali zloděje jménem Fudžimoto Jasusuke. Ještě před tím, než byl jat, si rozřízl břicho a vyndal vnitřnosti. Fudžimoto byla reálná historická postava. Příběh jako takový se udál ještě před nepokojí Hógen a je proto chronologicky starší. *Seppuku* se jako téma poté objevuje v mnoha dílech až dodnes.

V literatuře období Muromači: Aki no joru no monogatari, Macuho no monoatari, Toribejama monogatari se objevují příběhy sebevražd homosexuálních

⁷⁷ Inemura, 1979

⁷⁸ Inemura, 1979

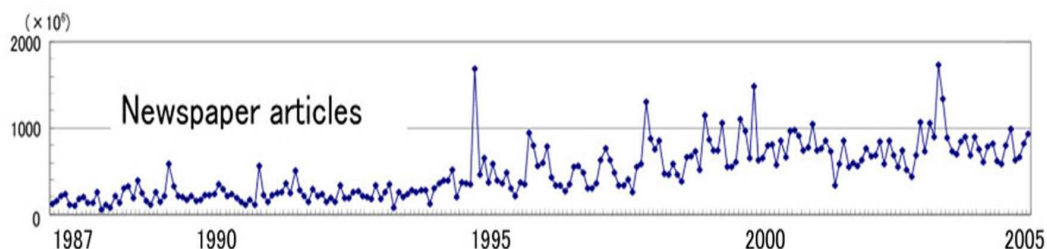
mileneckých dvojic. Jde o muže, u kterých se vyvine sexuální vztah, protože žijí jako mniši v klášteře, kam nesmí žena vstoupit. Situaci řeší sebevraždou nebo vzájemnou vraždou. I u tohoto typu sebevraždy Inemura tvrdí, že šlo o fenomén, který se objevoval i ve skutečnosti mimo literární díla.

Novověk. Mezi sebevraždami, které se objevují v moderní literatuře, zaujímá významnou pozici *šindžú*. Okolnosti a podmínky nedovolují milenecké dvojici setrvat v milostném vztahu. Ta raději zvolí společnou smrt. Nicméně je důležité podotknout, že *šindžú*, ačkoliv byla v novověkém Japonsku běžným sociálním jevem, není jakožto téma výsadou novověké literatury, ale její příklady existují již v nejstarších dílech. Například v Kodžiki lze nalézt společnou smrt Kinaši no Karu no Miko a Monaši no Karu no Óiracume.

Jak tvrdí Inamura, literatura a divadelní hry tento motiv vzdoru jedince proti tuhému feudálnímu systému, na kterém společnost fungovala, extrémně zkrášlovaly a romantizovaly, takže se čtenáři či diváci s postavami do značné míry identifikovali a to vedlo k vytvoření zvláštní romantické aury, která *šindžú* obklopuje. To se týká především děl Čikamacu Monzaemona.

Stará literatura a divadlo nejsou jedinými médii, ve kterých se v relativně vysoké frekvenci téma sebevraždy objevuje. Motiv sebevraždy se objevuje v relativně vysoké frekvenci i ve filmu. (viz následující kapitola)

Pokud se zaměříme pouze na noviny a články o sebevraždách obecně v nich vycházejících, jsme odkázáni pouze na výše zmíněné výzkumy. Mezi roky 1987 až 2005 se v pěti nejrozšířenějších novinách v Japonsku zvýšil třicetinásobně z 56.9 na 1685.23 ($\times 10^6$). Celkový přehled ukazuje následující graf.



Jak vypadá situace s počty konkrétně *ojako šindžú*? Ty jsou díky výzkumu Takahašiho relativně zmapované, ale bohužel nepřekrývají stejné období, což brání adekvátnímu porovnání. V období, ve kterém existují statistiky lze ale nalézt relativně vysoký počet případů. Následující tabulka ukazuje počty jednotlivých případů, nikoliv počty článků, takže jejich počty byly pravděpodobně ještě mnohonásobně vyšší.

výzkumník	období	případů	pokrytí
Komune	1871 až 1934	2185	celé Japonsko
ÚKSP* ¹	1927 až 1937	1735	celé Japonsko
Iidzuka	1946 až 1980	6554	celé Japonsko
Nakata	1949 až 1950	200	celé Japonsko
Takiuči	1968 až 1972	279	není známo

*¹ Ústřední komise pro společnost a průmysl

Komune spočítal mezi roky 1871 až 1934 po celém Japonsku celkem 2185 jednotlivých případů *ojako šindžú*, které se objevily v novinách. To je v průměru 33,6 případů na rok. Tyto hodnoty je třeba vnímat v kontextu. Jak jsme zmiňovali kapitole o blízkosti matky, japonský etnolog Janagita tvrdí, že případy *ojako šindžú* se začaly ve větší míře objevovat až ke konci devatenáctého století. Nehledě na to, že nejvyšší míra výskytu *ojako šindžú* byla zaznamenána právě v období ekonomické recese, takže japonská vláda nucena vydat v roce 1933 zákon o prevenci zneužívání dětí (Džidó gjakutai bóšihó). Je tedy nutné průměrné hodnoty upravit směrem vzhůru. Ústřední komise pro společnost a průmysl zaznamenala mezi roky 1927 až 1937 po celém Japonsku 1735 případů. To dělá průměrně 173,5 případů na rok. Iidzuka objevil mezi roky 1946 až 1980 v tisku celkem 6554 případů, tedy průměrně 192 případů ročně. Nakata zaznamenal mezi roky 1949 až 1950 v průměru 200 případů za rok. Takauči v období mezi roky 1968 až 1972 v průměru 70 případů.

Pokud vynecháme zavádějící statistiku Komuneho, dostaneme se k průměrné hodnotě 158 jednotlivých případů za rok. K tomu je samozřejmě

nutné brát v úvahu fakt, že o stejném případě mohly referovat několikeré noviny současně. Lze odhadovat, že se tedy případ *ojako šindžú* objevil v novinách v průměru každý druhý den.

3.4. Výběr sebevraždy jako instrumentální čin

V Japonsku je sebevražda „tradičně“ považována za legitimní prostředek užitý k řešení problematické situace – selektivní efekt.

Podle Tsenga je jedním z šesti hlavních efektů socio-kulturního prostředí takzvaný selektivní efekt, tedy to, že kultura ovlivňuje výběr možných řešení problémů a nadsazuje výběr sebevraždy. Lze takový efekt v japonské kultuře a společnosti nalézt? Setkáme se v Japonsku se sebevraždami, které by za stejných okolností byly na Západě považované za „podivné/přehnané/vyhnutelné“?

Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, je nutné prozkoumat dvě zásadní témata. (1) Protože v tomto případě není ani tak zásadní statisticky významný výskyt, jako spíše jeho popularizace a všeobecné pojetí/ povědomí, do jaké míry se lze setkat s dobrovolnou smrtí jakožto instrumentálním činem v médiích? Instrumentálním činem se má na mysli užití vlastní smrti jako prostředku k dosažení určitého zamýšleného cíle. Tento termín používám ve významu účelové sebevraždy, jak jej chápe Koutek-Kocourková⁷⁹. (2) Abychom dokázali význam selektivního efektu, je třeba navíc zjistit, zda může být pro Japonce dobrovolná smrt čin, který mohou za určitých okolností podstoupit ze subjektivního rozhodnutí v případech, kdy by za stejných okolností na Západě k takovému činu nedošlo.

Nejprve se podívejme na bod (1). Pokud prozkoumáme zásadní popularizační média, jakými byly v minulosti literatura, divadlo atd., v moderním

⁷⁹ Jiří Koutek, Jana Kocourková, Sebevražděné chování : [současné poznatky o suicidalitě a její specifiky u dětí a dospívajících], Praha : Portál, 2003

světě navíc film, televize, tisk atd. nalezneme v Japonsku sebevraždu jako relativně hojně užívané téma.

S dobrovolnou smrtí, v kontextu v jakém o ní hovoříme, se lze setkat po celou dobu existence literární aktivity, a to od nejstarších literárních památek. O výskytu sebevraždy jako takové hovořím podrobně v kapitole o usnadňujícím efektu, proto zde uvádím pouze shrnutí relevantních příkladů.

O sebevraždě jakožto prostředku preferovanému při snaze vyřešit složitou situaci se hovoří již v klasické literatuře. V literatuře do období Nara⁸⁰ včetně se objevují v zásadě dva typy pro toto téma relevantních typů dobrovolné smrti. Prvním z nich je sebevražda mladých chudých dívek postavených do „prekérní situace“, kdy se nemohou rozhodnout mezi urozenými nápadníky, ale zároveň nemohou žádného odmítnout. Toto téma se objevuje i v pozdějších obdobích až do devatenáctého století. Druhým je sebe-potrestání po subjektivním přijetí viny.⁸¹

V pozdějších obdobích, počínaje druhou polovinou dvanáctého století⁸², se stává novým poměrně populárním tématem *seppuku*. *Seppuku* nebyla pouze ustálenou formou, jakou páchali sebevraždu příslušníci vojenského stavu. Šlo o prostředek, jak si, v ideálu vojenského kodexu, zachovat čest, respektive jak ochránit čest (a často i majetek) svého rodu. Toto téma, ať už šlo o smrt na bojišti za cílem uchování si cti, nebo jako sebe poprava, se potom objevuje v mnoha středověkých dílech, jako jsou Heike monogatari, Taiheiki atd. V pozdějších dobách se objevuje v dílech takových populárních autorů, jako byli Ihara Saikaku, (Bukegiri monogatari) nebo Čikamacu Monzaemon (Goban taiheiki).

Dalším tématem, které zaujímá v uměleckých dílech významné místo je *šindžú*, společné sebevraždy milenců. Stejně jako *seppuku* byly i tyto sebevraždy založeny na skutečném sociálním jevu. V té době bylo naprosto nemyslitelné, aby

⁸⁰ 710-784

⁸¹ podrobně v kapitole o usnadňujícím efektu

⁸² Poprvé v Hógen monogatari (1156)

si mladí lidé svobodně vybírali své životní partnery⁸³ a jedinou možností, jak zůstat spolu byla společná sebevražda posilovaná vírou ve společné znovuzrození na onom světě. Značné popularizace se jí dostalo především díky dílům Čikamacu Monzaemona (Šindžúten no Amidžima a další).

Je třeba zdůraznit, že jak *šindžú*, tak *seppuku* byly zpravidla značně romantizovány. Inemura, který se výskytem dobrovolné smrti v uměleckých dílech systematicky zabýval, říká: „*Tento způsob vyřešení složité životní situace zdá být poměrně podivný, ale Japonci mají tendenci vnímat toto chování spíše pozitivně jako něco, co je zahaleno do romantického hávu a ve své podstatě krásné.*“ Ve stejném duchu hovoří i Nitobe o *seppuku*. „*Jak hrozné! Rozpárati si život!*“ *Slyším, že volají ti, jimž toto jméno jest nové. Ale pro nás obsahuje příklady nejušlechtilejších skutku a nejpohnutlivějších slavností — není nám proto odporné, tím méně směšné. Přetvořená síla ctnosti, velikosti a jemnosti jest tak zvláštní, že i nejnižší způsob smrti stává se vznešeným a symbolem života nového.*“⁸⁴

Ani v moderním Japonsku téma instrumentální dobrovolné smrti nejen, že neztratilo popularitu, ale dokonce zažilo i jakousi renesanci díky poválečným filmům. *Seppuku* se věnují se jim taková jména jako je Akira Kurosawa (*Seppuku*, 1962) nebo Jodžiró Takita (*Mibu giši den*, 2003). Mnoho filmů se věnuje tématu sebeobětování. Fenomén válečných sebevražedných misí se stal zdrojem inspirace mnoha filmům. Po válce zažil periodu, kdy bylo ukazované především jako tragedie, ale v poslední době se znovu objevují tituly, které opět přinášejí určitou romantizaci a glorifikaci. Příkladem můžou být filmy jako *Otokotači no Jamato* (Džunja Sató, 2005), *Ore wa kimi no tame ni koso ši ni iku* (Taku Šindžó, 2007) a další. Kurosawa se také věnoval tématu, které někteří autoři vnímají jako kulturně značně významné a to smrti zaměstnanců, kteří se dobrovolně zabijí, aby tak ochránili své nadřizené a spolu s nimi i firmu (*Warui jacu hodo joku nemuru*, 1960).

⁸³ viz kapitola o systému *ie*

⁸⁴ Nitobe, (str. 40)

Lze tedy říci, že po celé období japonských dějin kultury se instrumentální dobrovolné smrti nejenom relativně často vyskytovaly, což samo o sobě znamená, že tento druh myšlení není japonskému myšlení „tradičně“ vzdálený, ale navíc byly v celé řadě případů autory značně popularizovány.

(2) V předchozím textu jsem se snažil ukázat, že je povědomí o dobrovolné smrti jakožto instrumentálního činu motivovaného snahou vyřešit problematickou situaci relativně silné. Nyní je třeba se zamyslet i nad druhou otázkou, zda se lze domnívat, že má tento druh řešení v moderním Japonsku svá specifika, které by naznačovala jeho kulturní signifikanci.

Tuto hypotézu podporuje především samotný fakt, že v Japonsku existují pojmenování pro různé druhy sebevražd podle toho, jaké významy jsou jim přikládány. Existují všeobecná pojmenování pro sebevraždu páchanou jako (a) omluva nebo subjektivní přijetí zodpovědnosti, takzvaná *džikecu*; sebevraždu páchanou jako (b) prostředek k přesvědčení druhé osoby (osob), respektive jako apel nebo protest, takzvaná *kanši* a sebevraždu jako (c) sebeoběť pro blaho nebo záchranu celku, takzvaná *gisei džisacu*. Kromě toho se lze setkat s celou řadou konkrétního sebevražedného chování, které jazykově ke smrti neodkazují, jako například termíny užívané pro sebevražedné útoky: *gjokusai* (roztříštění drahokamu), boj do posledního muže obklíčené jednotky, *kikuši* (plovoucí chryzantéma), *kaiten* (obrácení k nebesům), *šinpú* (božský vítr) a další eufemistické pojmenování pro různé druhy útočných akcí. Pro dobrovolnou smrt starých lidí v rurálních oblastech, kteří odcházeli nebo byli odnášeni do hor, aby tam zemřeli a zabezpečili přežití zbytku rodiny, se používal termín *obasutejama* (hora, kam se „odhodí“ babička)⁸⁵ atd.

Výskyt takových slov pro různé druhy dobrovolné smrti je samo o sobě **elaborativní efekt**. Ten podle Tsenga nastává, když kultura utváří mentální stav do unikátního charakteru. To znamená, že jsou si lidé vědomi různých druhů

⁸⁵ Zrovna tak existoval termín *mabiki* (plení, dělání prostoru) pro zabíjení novorozenců, pokud je nebyla rodina schopna uživit.

sebevraždy v sociálním nebo kulturním kontextu a podle toho jim dávají odlišné významy.

De Vos⁸⁶ zkoumal příklady „kulturně významných sebevražd“, jak je nazývá a to jak shromažďováním skutečných případů, tak vyhodnocováním výsledků TAT⁸⁷ testů. Tímto způsobem našel několik druhů dobrovolné smrti, které jsou v námi zkoumaném kontextu relevantní, a to:

(1) *sebevraždu motivovanou sebeobětí a oddaností*. Tvrdí, že v Japonsku je téma sebevraždy jako sebeoběti⁸⁸ kulturně zdůrazněná. Myšlenka zabití sebe sama jako způsobu pomoci svojí skupině nebo blízkým k dosažení touženého cíle je, jako pozůstatek důrazu na oddanost úloze rozvinuté jako část válečnického kodexu, v japonské kultuře oblíbené romantické téma. Ve svém extrémním ideálu je, podle něj, sociální já zcela věnováno společnému cíli a od jedince se očekává, že se z něho stane „ochotný mučedník“ ve prospěch celku. Jako příklad takové sebevraždy uvádí sebevražedné mise za Druhé světové války⁸⁹. Je sice otázkou zda je možné použít příkladu z nestandardního prostředí, jakým byly bojiště války nutící si logicky extrémní chování a vyvozovat z něho závěry s vypovídací hodnotou. Na druhou stranu je ale faktem, že (ačkoliv je možné fenomén sebeobětování jednotlivců pro blaho celku nebo jeho záchranu nalézt v mnoha, ne-li všech, kulturách a posílání vojáků na jistou smrt bylo standardním, v určitých situacích takticky nevyhnutným prostředkem) žádný z „moderních“ národů účastnících se války neudělal ze sebevražedných útoků oficiální politiku⁹⁰.

⁸⁶ DeVos, George, *Socialization for Achievement*, University of California Press, 1973

⁸⁷ Tématicko-apercepční test. Vyvinuli v roce 1934 Morganová a Murray. Obsahuje karty s obrázky osob v nejrůznějších situacích. Podle významu, který jim přisuzuje zkoumaná osoba, se vyhodnocuje obsah odpovědi a určuje se sociální přízpůsobení (pudy, emoce, komplexy osobnosti, konflikty, potlačené tendence; celkově psychózy, neurózy, poruchy chování). Tento test je prý rovněž schopný zachytit osobnost v celé šíři a umožňuje hloubkovou analýzu.

⁸⁸ altruistická sebevražda podle Durkheima

⁸⁹ DeVos, 1979 (str. 462)

⁹⁰ Přiblížení fronty k Filipínám znamenalo přímé ohrožení japonských ostrovů bombardéry USAF (United States Air Force, Vzdušné síly USA). V té době došlo k přelomovému rozhodnutí, aby se ze sporadických, čistě dobrovolných, sebevražedných

Dalším příkladem, který zmiňuje, je téma člena rodiny, který se domnívá, že je zátěží pro celou rodinu, respektive, který se domnívá, že vlastní smrtí rodině pomůže v složité situaci. Tento fenomén potvrzují i další, jako jsou Agari⁹¹ nebo Iga⁹². Agari tvrdí, že ve svém zkoumání sebevraždného chování narazil na mnoho případů, kdy bylo, alespoň podle slov pachatelů, motivačním pozadím rodina a její štěstí. Jak dál upozorňuje, „byla „tradiční“ rodina navzájem velmi spoutaná. Když někdo strádal, preferoval sebezapření a nedával nic najevo, naopak předstíral úsměv. Když jsou dotázáni ti, kteří sebevraždu přežili na důvody, nechtějí říkat jména ani adresy s tím, že to všechno podstoupili pro ně.“

S příklady takto motivovaných sebevražd přichází Iga a Saitó. Iga předkládá dopis, který zanechalo čtrnáctileté děvče, žijící v rodině se značnými finančními těžkostmi: „*Moje rodina je tak chudá, že nemocná matka nemůže jít k doktorovi a výdaje na moji léčbu jsou tak vysoké. Maminko, prosím použij ty peníze místo mě. Lituji, že jsem nemohla splatit on⁹³ matky, otce, staršího bratra a sestry...*“⁹⁴ Saitó zmiňuje případ pokusu o sebevraždu motivovaný snahou finančně zajistit rodinu v materiálních nesnázích. Čtyřicetiletý muž z Hokkaidó si vybavuje: „*Obchod, který jsme provozovali, se dostal na mizinu a otec se pokusil o sebevraždu. V hrnci vyvařil cigarety a vodu vypil...Z jeho závěti jsem se později dozvěděl, že chtěl, abychom z jeho pojistky, kterou dostane i když spáchá sebevraždu, splatili dluhy...*“⁹⁵

Jeden z typů *gisei džisacu*, které DeVos vůbec nezmiňuje, jsou sebevraždy zaměstnanců, kteří se tímto způsobem snaží ochránit svoji firmu, respektive

útoků stala oficiální politika a byly vytvořeny takzvané Tokubecu kógekitai (speciální útočné jednotky).

⁹¹ Agari Ičiró, *Džisacu kódó no šinri to šidó*, Nakanišija, 1970 (str. 88)

⁹² Iga Mamoru, *The Thorn in the Chrysanthemum*, University of California Press, 1986(str. 158)

⁹³ *on*, □, (benevolence, laskavost, ochrana) komplementární ke *giri*, □□ (povinnost, závazek, vděk motivovaný *on*)

⁹⁴ Iga Mamoru, *The Thorn in the Chrysanthemum*, University of California Press, 1986(str. 61)

⁹⁵ Saitó Tamaki, *Hikikomori*, NHK šuppan, 2004 (str. 148)

nadřazené, před policejním vyšetřováním - zaměstnanec firmy, zapletený do případu přímo, či nepřímo odstraní korunního svědka (sám sebe), nebo vezme vinu na sebe. Na druhou stranu se touto tematikou poměrně podrobně zbýval a shledává ji zásadní Iga. Své tvrzení podkládá skutečnými příklady. Pro ilustraci uvádí případ z února 1980. „K. Jamaguči doprovázel prezidenta společnosti Kokusai Denšin Denwa Kóša na několika zahraničních cestách. Cílem bylo pronést celní kontrolou šperky a obrazy v ceně několika milionů dolarů. Peníze měli být použity k podplácení politiků a úředníků z Ministerstva dopravy a komunikací (Unjúšó) pro zmanipulování poplatků za mezinárodní komunikaci. Když začalo policejní vyšetřování, spáchal Jamaguči sebevraždu a vinu vzal na sebe. Je velice pravděpodobné, že ho k pašování prezident společnosti přemluvil a on nemohl odmítnout a i navzdory tomu se stále cítil povinovaný oddaností.“⁹⁶

Relevantnost tohoto jevu jako skutečného sociálního fenoménu dokazuje fakt, že připoutal pozornost takového významného režiséra, jakým byl Akira Kurosawa a motivoval jej k natočení filmu Warui jacu hodo joku nemuru (viz výše).

(2) *sebevraždu motivovanou odpovědností nebo podtržením sociální role.* Tomuto odpovídá výše zmíněný termín *džikecu*. DeVos tvrdí, že našel případy, kdy bylo přizpůsobení se dané sociální nebo profesní roli⁹⁷ nevratně narušené a to buďto vnějšími okolnostmi, které nemohl jedinec ovlivnit, nebo jeho vlastní chybou a kdy toto nezvratné kompromitování profesionálního nebo sociálního já vedlo k sebevražedné reakci. Zrovna tak se prý lze se stejnou reakcí setkat při pocitu pokoření. Lidé v takové situaci nemuseli být sice technicky zodpovědní, ale pociťovali nevratné poškození svého statusu a pověsti⁹⁸. Pro ilustraci uvádí několik příkladů sebevražd, které jsou, jak říká, „pro Američany podivné“: (a) Bezpečnostní inženýr spáchal sebevraždu poté, co důlní nehoda zabila několik

⁹⁶ Iga, 1986 (str.153)

⁹⁷ Tvrdí, že v Japonsku je cítit silná tendence k identifikování se se svojí sociální nebo profesní rolí a to do té míry, že zavádí pojem „narcizmus role“.

⁹⁸ blíže kapitola o přístupu k handicapu

horníků. Nebyl nijak vinen z žádného opomenutí, protože záznamy společnosti dostatečně dokazují, že jeho opakované varování o bezpečnostním stavu dolu byly ignorovány. (b) Sestra v nemocnici udělala chybu, která způsobila komplikace zdravotního stavu pacienta, načež spáchala sebevraždu. (c) V povídce od Osamu Dazaie hrdinka nešťastnou náhodou takřka způsobí požár ve svém domě a domýšlí se, že kdyby se býval oheň rozšířil po vesnici, musela by bývala spáchat sebevraždu jako omluvu za sebe a svojí rodinu. (d) V jedné odpovědi v TAT testu vidí pacient nápravného zařízení matku, která rdousí svého zhýralého syna a následně páchá sebevraždu, protože jako matka zklamala⁹⁹.

Na tento fenomén upozorňuje shodně i Nakane. Tvrdí, že se najdou každý rok lidé, kteří nezaplatí do Nového roku peníze, které si vypůjčili a z tohoto důvodu páchají sebevraždu.¹⁰⁰ Existuje podle ní také dlouhý seznam řiditelů, kteří spáchali sebevraždu kvůli požárům ve svých školách ohrožujících obraz císaře, a to i přesto, že s požárem neměli vůbec nic společného. Je prý také mnoho učitelů, kteří uhořeli ve snaze tyto obrazy zachránit. Jak tvrdí byli i tací, kteří spáchali sebevraždu kvůli tomu, že se přetekli při veřejném předčítání Císařského předpisu. Jeden zvlášť extrémní příklad se stal za vlády císaře Hirohita. Muž, který neúmyslně pojmenoval svého syna stejným jménem, jaké měl císař¹⁰¹, načež spáchal sebevraždu.

Také Lebra si tohoto motivačního pozadí všímá, ale nepojímá ho tak do široka. V podstatě jej, na rozdíl od DeVose a Nakane, redukuje na smrt jako omluvu za skutečnou chybu nebo špatný výkon, tedy prostředek komunikace, jakousi „páku“, jak doslova říká, sloužící k eliminaci komunikační bariéry a vynucení si u adresáta odpuštění. Sebevraždu v tomto kontextu staví na stejnou úroveň jako zvyk useknutí si malíčku na důkaz „upřímné lítosti“. V tomto smyslu se částečně tematicky překrývá s dalším druhem, kterému se budeme věnovat v následujícím textu.

⁹⁹ DeVos, 1979 (str. 465)

¹⁰⁰ Nakane Čie, *Japanese Society*, University of California Press, 1972 (str. 145)

¹⁰¹ křestní jméno císaře se nikdy v Japonsku nevyslovovalo, Nakane, 1972 (str. 151)

(3) *Sebevražda jako útok na zranitelnost pocitu viny u jiných.* DeVos dále tvrdí, že se lze v Japonsku setkat s případy, kdy v pozadí za sebevražedným chováním může být i implicitní citlivé vědomí možnosti užít vlastní strádání, respektive sebepoškození, k účinné kontrole ostatních, tedy možnost užití sebevraždy jako určité formy protestu nebo apelu (tomu v japonštině odpovídá termín *kanši*), respektive pomsty. DeVos říká, že „jedním z témat táhnoucí se japonskou sebevraždou je implicitní citlivé vědomí efektu instrumentální kontroly sebevraždy na ostatní. Sebevražedný akt je často vědomě nahlížen jako nějaká forma působivé odplaty, stejně jako krajní pokus vynutit si akci ze strany ostatních.“ Zatímco předchozí dvě formy sebevraždy lze klasifikovat podle Durkheimova rozdělení - sebeobět' spadá do tématu altruistické sebevraždy¹⁰², identifikace s rolí je anomální sebevraždou - v Durkheimově analýze tato forma sebevraždy zcela chybí. DeVos pro ni pracovně vytváří nové pojmenování a klasifikuje ji jako „egocentrickou sebevraždu“.¹⁰³

Existenci tohoto fenoménu a jeho kulturní významnost potvrzuje i Lebra. Doplnuje, že k této formě sebevraždy dochází v touze k prolomení zablokovaného komunikačního kanálu¹⁰⁴. „Frustrace z neschopnosti komunikovat nebo přesvědčit někoho může vést k drastickým metodám vyslyšení.“ Kromě toho, co uvádí DeVos, tedy k vědomí zranitelnosti ostatních prostřednictvím vlastního strádání upřesňuje, že zde vstupuje do hry i další prvek a to kulturně zakořeněná nedůvěra ve slova a údajná neefektivnost verbální komunikace. Tyto dva faktory, podle ní, činí adresáta citlivého a zranitelného k obsahu zprávy oběti sebevraždy. Ten prý

¹⁰² I když se objevují názory, že řadu altruistických sebevražd lze vysvětlovat jako expresivní demonstrativní chování motivované akutní frustrací a následným vztekem, respektive potřeby frustrovaného po sociálním ocenění.

¹⁰³ DeVos, 1979 (str. 465)

¹⁰⁴ To se bezprostředně dotýká dalšího sociálního mechanismu, kterým je hierarchizace (rozlišení podle sociální hodnoty), takzvané *džógekankei*. Jeho charakteristickým rysem je nízká zpochybnitelnost pozic a značná rigidita provázející ruku v ruce absolutismus. V závislosti na sociální hodnotě jedince se mění i možnosti toho, co si může dovolit udělat nebo říct. Podřízený bude nejenom opatrný na použití formální mluvy a chování, ale také mu to bude bránit svobodně projevit své názory beze strachu z toho, že by stály v kontrapozici k názorům nadřízeného.

často podlehne apelu, ať už je to z důvodu vlastního pocitu viny, nebo tlaku okolí, které s obětí sympatizuje.

V poválečném Japonsku jsou nejznámější dvě dobrovolné smrti tohoto typu spáchané známými osobnostmi. „Shodou okolností“ byly obě vykonané ze stejných pohnutek¹⁰⁵, kterými byly zachování, respektive v druhém případě obnovení starého pořádku, tedy „tradičních“ hodnot a uchování císaře jako svrchované hlavy země.

V květnu 1947 byla uvedena do praxe nová japonská ústava. Ve stejný měsíc jako bezprostřední reakce na tuto událost spáchal sebevraždu Taró Šimizu, tajemník Národní rady a profesor práv na Tokijské císařské univerzitě. Ve svém dopise vysvětluje důvody svého rozhodnutí jako neschopnost účinně čelit prosazení nové ústavy a jako protest proti skupinám zasazujícím se dosažení císařovy abdikace a zřízení republiky. Toto je volný překlad jeho dopisu.

„Jsou skupiny i jednotlivci, kteří vyhlásili návrh samozvané ústavy. Mezi nimi jsou tací, kteří si přejí zřízení republiky. A i když jsou viníky války, prosazují abdikaci císaře. Já nehodný se strachuji o budoucnost naší země a bezmocný proti tomu cokoli učinit, uchyluji se ke smrti. Z onoho světa budu ochraňovat naši zemi. Modlím se za uchování vlády císaře, já nehodný odhodlal jsem se k smrti utonutím v jezeře po vzoru slavného Kacugena z bájí o válčících knížectvích.

Bývalý předseda státní rady, Šimizu Taró, toho času osmdesátiletý stařec, profesor práv, květen 22. roku Šówa¹⁰⁶ ve dnech uvedení ústavy do praxe.“

Jeho smrt je možné klasifikovat jako *kanši* (protest proti zavedení nové ústavy), ale v určitém smyslu i jako *džíkecu*, neboť se v dopise Šimizu výslovně

¹⁰⁵ Ať už byly vnitřní motivy jakékoliv, pro nás jsou důležité především významy, které se těmto sebevraždám oficiálně přikládaly, a které následně vstoupily do veřejného povědomí.

¹⁰⁶ 1947

obviňuje z neschopnosti této události čelit. Pozoruhodné je, že v článcích, které jsem o něm objevil, je samotnými Japonci definovaná právě jako *džunši*¹⁰⁷, tedy následování ve smrti. V tomto kontextu je oním objektem, který umírá přeneseně ústava Meidži.

Druhým, a také nejznámějším případem *kanši* v moderním Japonsku byla sebevražda Mišimi Jukia, kandidáta na Nobelovu cenu za literaturu. 25. listopadu 1970 navštívil společně s dalšími čtyřmi členy skupiny *Tatenokai*¹⁰⁸ pod vymyšlenou záminkou velícího důstojníka v táboře Ichigaja (tokijský hlavní stan východního velení japonských Sebeobránných sil¹⁰⁹). Když se dostali dovnitř, zabarikádovali se v kanceláři a svázali velitele k židli. S připraveným manifestem a vlajkou, na které byly vypsány požadavky, vystoupil Mišima na balkón, aby oslovil tisíc dvě stě příslušníků sebeobránných složek, kteří byli svoláni do nástupu pod budovu. Svým proslovem je zamýšlel inspirovat k převratu a změně ústavy, která by moc přesunula zpět do rukou císaře a k obnově Císařské armády. Zdůrazňoval při tom morální úpadek současného Japonska a ztrátu „kultury meče“, neboli tradiční samurajské tradice. Výsledek byl žalostný. Od nastoupeného mužstva se mu dostalo jen výsměchu a pošklebků. Protože nemohl dokončit svůj plánovaný projev, vrátil se Mišima do kanceláře a spáchal *seppuku*. Tradiční úlohy *kaišakunina*¹¹⁰ se ujal člen *Tatenokai*, Masakacu Morita. Po několika neúspěšných pokusech svolil, aby se úlohy ujal další člen skupiny, Hirojasu Koga, který úkol dokončil. Morita následně spáchal *seppuku* také.

Mišimův apel byl svým provedením a záměrem anachroní a z reakce vojáků zachycených na krátkém filmu je zřejmé, že se minul účinkem. Většina mladých lidí ji odmítla jako tristní. Odezvu vzbudil pouze ve skupině pravicových radikálů, kteří ho pro jeho čin zbožštili (vznikl dokonce film jako tribut Mišimovi)

¹⁰⁷ Sebevražda z loajality nebo oddanosti páchaná jako čin umožňující následovat pána, mistra, nadřízeného, manžela i ve smrti.

¹⁰⁸ Společnost šítu. Ultrapravicová soukromá polovojenská milice založená Mišimou.

¹⁰⁹ *Džieitai*. Japonsko nemá kvůli devátému článku ústavy oficiálně armádu; fakticky ale disponuje značnými vojenskými silami.

¹¹⁰ Sekundant. Jeho funkce je setnout aktérovi hlavu, poté co dokončil *seppuku*.

a skupinou starších intelektuálů, kteří v jeho činu hledali nějaké sociální významy.¹¹¹

Legitimizace sebevraždy. Domnívám se, že významným vlivem na pojmání a chápání sebevraždy jako instrumentálního činu v kontextu, v jakém o ní hovoříme, je i fakt, že byla ve dvou případech dokonce legitimizována. Legitimizací mám na mysli oficiální podporu, respektive vyžadování. I v našem kulturním rámci může společnost za určitých okolností vyžadovat po jedinci oběť, ale dělat ze sebevraždy legitimní čin, nebo ji dokonce vyžadovat v rámci oficiální politiky, je fenomén u nás překračující hranici společenské a etické přípustnosti.

Prvním ze dvou případů, kdy byla sebevražda legitimizována, byla takzvaná *seppuku*¹¹², na Západě snad nejznámější formou japonské sebevraždy, specifická pro „tradiční“ Japonsko. Mohla být vykonávána v zásadě za dvou okolností. *Seppuku* páchali *buši*, příslušníci vojenské třídy, aby zabránili padnutí do zajetí, což bylo v extrémním ideálu válečnického kodex považováno za nesmazatelnou pohanu. Za režimu Tokugawa¹¹³ byla jako sankce legitimizována. Tradiční“ rituál *seppuku* mohl být vazalovi nařízen pánem nebo šógunátními úřady, pakliže se dotyčný nějakým způsobem provinil proti zákonům nebo bylo jeho chování neslučitelné s kodexem příslušejícím jeho společenskému statutu. Případně se k činu mohl odhodlat vazal, vědomí si svého provinění sám. Provinění bylo dotyčnému prominuto, pakliže se aktivně podílel na svém potrestání, což byla v konečném důsledku tak jako tak smrt. Výhoda pro potrestaného spočívala v tom, že zabránil hanbě, která spočívala v popravě neboli smrti cizí rukou. To byla pro v extrémním ideálu pro válečníka obrovská potupa, která mohla nenapravitelně pošpinit tvář, jak svou, tak celého svého rodu. Podle „tradičního“ pohledu je

¹¹¹ De Vos, 1973 (str. 464)

¹¹² Obecně známá také jako *harakiri*. Jak *seppuku*, tak *harakiri* se píšou stejnými znaky: *hara* (腹 břicho) a *kiru* (切 řezat). *Harakiri* je japonské čtení, *seppuku* sinojaponské. Přednost se dává označení *seppuku*, protože *harakiri* je vulgárnější.

¹¹³ 1600-1867

abdominální oblast, japonsky *hara* (někdy *tanden*), sídlem duše. Rozříznutím břicha aktér dokázal, že je neposkvrněný.

Pro ilustraci významu, jaký byl v „tradičním“ Japonsku seppuku přisuzován si vypůjčím slova z knihy „Bušidó“, jejímž autorem je Nitobe. „*Jak hrozné! Rozpáratí si život! Slyším, že volají ti, jimž toto jméno jest nové. Ale pro nás obsahuje příklady nejušlechtlejších skutků a nejpohnutějších slavností – není nám odporné, tím méně směšné. Přetvořená síla ctnosti, velikosti a jemnosti jest tak zvláštní, že i nejnižší způsob smrti stává se vznešeným symbolem života nového.*“¹¹⁴

Institucionalizovaná sebevražda dosáhla svého klimaxu za Druhé světové války, kdy vojenští velitelé rozkazovali svým vojákům i civilistům¹¹⁵ *gokusai* (roztržštění drahokamu, eufemistické pojmenování sebevražedných útoků), hrozilo li jim zajetí.

Jeden z takových útoků popisuje O'Neill. Udál se 27. května 1943 a byl prvním z rady masivních akcí tohoto typu. Příslušníci 7. americké pěší divize vyhnali jednotky plukovníka Jamasakiho do hor obklopující přístav Čičagof na ostrově Attu v Aleutách. Měl k dispozici tisíc dvě stě mužů, z toho polovinu raněných-zbytek z původní posádky čítající asi dva tisíce šest set mužů. Raněným, kteří se mohli pohybovat, byly dány granáty, ostatním byla vpíchnuta smrtící injekce. Akceschopní Jamasakiho muži v noci zaútočili. O'Neill tvrdí, že se odhaduje, že více než polovina zbývajících japonských vojáků se dobrovolně nechala roztrhat na kusy explozí vlastních granátů. Sám plukovník zemřel s mečem v ruce při posledním útoku. Když boje na Attu skončily, ocitlo se v zajetí pouze několik japonských vojáků.¹¹⁶

Novotný popisuje útok z listopadu 1943, který se odehrál na Saipanu v Marianách. Asi tři tisíce vojáků pod velením Jošicugo Saita zaútočilo na

¹¹⁴ Nitobe Inazo, *Bušidó, duch Japonska*, Praha 1904 (str. 40)

¹¹⁵ Fakt objevující se v učebnicích historie. Výpovědi některých přeživších účastníků takzvaných šúdan džikeku, hromadných sebevražedných útoků civilistů na Okinawě, toto popírají.

¹¹⁶ O'Neill Richard, *Sebevražedné jednotky*, Naše vojsko 2003 (str. 260)

americké pozice. Očití svědkové vypovídali, že se mnozí útočníci sotva vlekli, invalidé vedli slepé muže ozbrojené holemi, kameny nebo rozbitými láhvemi. O tři dny později se stali příslušníci americké námořní pěchoty svědky scén, při nichž se několik set japonských civilistů, mezi nimiž byly i malé děti, nechávalo rozrhat vlastními granáty, probodávalo se bajonety či se vrhalo z vysokých útesů do moře.¹¹⁷

Sebevražedné akce nabraly zcela unikátní charakter, když se v polovině roku 1944 přiblížily spojenecké armády k Filipínám a japonské velení se pokusilo radikálním a bezprecedentním způsobem zvrátit vojenskou situaci. Byly utvořeny takzvané *Tokubecu kógeki tai* (zkráceně také *Tokkótai*), speciální útočné jednotky. V podstatě šlo o zřízení sebevražedných jednotek jako součást oficiální politiky. Technik útoků bylo několik, počínaje leteckými útoky, které byly chronologicky nejstarší a navazovaly na sporadické sebevražedné útoky jednotlivců, přes lidská torpéda a miniponorky, útoky malých motorových člunů, až po žabí muže.

V období let 1944 a 1945 bylo podniknuto 31, respektive 75 útoků leteckých *Tokkótai*, při nichž zahynulo 3 913 osob. 36 útoků miniponorek, při nichž zahynulo 72 osob. 68 útoků lidských torpéd, zahynulo 68 osob. 11 útoků motorovými čluny, 150 osob zabito.¹¹⁸

Akce *Tokkótai* byly nazývány, jak už jsme se zmiňovali, poetickými a eufemistickými jmény jako *šinpú* (božský vítr), *katén* (obrácení k nebesům), *kikuši* (plovoucí chryzantéma) atd. a nikdy nebyly oficiálně prezentovány jako sebevražedné. Ani v dopisech pilotů jsem nenalezl rétoriku, která by naznačovala, že na ní takto nahlíželi. Nepíší o „sebedestrukci“ ale o „destrukci nepřátel“. To je samozřejmě diskutabilní, protože ukázání slabosti nepatřilo k náplni role vojáka, která byla od společnosti očekávána, a její ukázání by mohlo kompromitovat vojákovu tvář. Stejně jako v případech *kanši* pro nás není zásadní psychologický stav jednotlivých vojáků, ale významy, které se této smrti obecně, přisuzovaly.

¹¹⁷ Novotný Josef, *Causa kamikaze*, Naše vojsko, 1991 (str. 110)

¹¹⁸ Novotný, 1991 (str. 115-117)

3.5. Genetický efekt

3.5.1. Izolace matky

Tradiční model *ie* se rozpadl, ale jeho ideál přetrvává v myšlení lidí i nadále, což vytváří podmínky pro izolaci matky - genetický efekt.

Takahaši uvádí jako jeden z hlavních důvodů *ojako šindzú* izolaci matky. Argumentuje, že se vlivem industrializace a urbanizace změnila struktura rodiny z patriarchální rozšířené na nukleární. Nezmiňuje se ale, co přesně tento proces obnáší a také neupozorňuje na fakt, že nové podmínky doprovází přetrvávající tradiční myšlení.

Jak se tedy podepsal vývoj rodinné struktury na funkci rodiny a na pozici a roli matky? Proč Takahaši tvrdí, že nuklearizací rodiny dochází k významné izolaci matky, když jde pouze o přiblížení se modelu, který na Západě běžně funguje? Odpovědi musíme hledat v tradičním japonském pojetí domácnosti, rodiny, rodu, (koncept *ie*) v jeho ideologii a v pozůstatku tohoto modelu v myšlení lidí i dlouho po jeho rozpadu.

Termín *ie* (□) se dá přeložit jako „domácnost“, „rod“, nebo také „kmenová rodina“ (stem family). Etymologie slova *ie* pochází od konceptu „ohniště“, „ krb“, čily skupiny lidí žijící v úzkém svazku pod jednou stěchou, a která sdílí společnou přípravu a konzumaci potravy. Toto slovo ale má implikace přesahující pouhý význam rodiny. Je v něm obsažený i význam pro budovu, prostorové ohraničení životního prostoru. V sociálním kontextu je tento termín nejbližší

slovu „rod“ nebo „rodina“ se zdůrazněním linie původu. A to i přes to, že pokrevní příbuzenství nebylo vždy rozhodujícím faktorem členství v *ie*¹¹⁹. Tím byla ekonomická spolupráce a loajalita.

Základním úkolem členů *ie* bylo zachovat kontinuitu a prosperitu rodu a řádně se starat o předky (rituály). V ideálu se od příslušníků rodiny očekávalo, že obětují vlastní preference a chtění ve prospěch celku. Za to se jim nejenom dostalo úcty a ocenění v tomto životě, ale i také dosáhli „nesmrtelnosti“ po smrti. *Ie* si tedy lze definovat jako nepřerušenu rodinnou linii zahrnující jak živé, tak i mrtvé (předci) založenou především na tradičním konfuciánském ideálu oddanosti vůči rodičům *kó* (□).

Ie byl základní jednotkou samurajské komunity, od které samurajové odvozovali svojí identitu. Systém byl nastavený tak, že hlava rodu vlastnila všechna privilegia a měla absolutní rozhodující právo. Status hlavy rodu byl dědičný a mohl být přenesen pouze na jediného člověka. Společně se statusem patriarchy se investitury týkala i celé domácnost se vším majetkem a se všemi právy a privilegii a tyto byly předávány z generace na generaci.

Na venkově se *ie* stal základní sociální a ekonomickou jednotkou. Domácnost byla pracovní jednotkou zodpovědnou za výnos. Každý jedinec musel být členem domácnosti a každá domácnost byla součástí vesnice. Jedinec byl registrován jako člen některé domácnosti a hlava rodiny byla zodpovědná za jeho konání. Majetek nebyl vlastnictvím jedince, ale patřil celé domácnosti, reprezentované její hlavou, což býval běžně otec. V praxi to vypadalo tak, že hlava rodiny byla vlastníkem majetku a členové domácnosti museli kolektivně pracovat pod jeho vedením. To byl systém, pomocí kterého ovládala a řídila šógunátní vláda poddané. Kolektivní zodpovědnost byla posléze ještě rozšířena a zpřísněna. Ve výnosu *Keian no ofuregaki* z roku 1649 se přikazuje, aby byla

¹¹⁹ Rod se utvářel okolo jádra elementární rodiny a obsahoval jak pokrevní příbuzné, tak lidé bez příbuzenství. Lidé pracující (a žijící) v rámci *ie*, jako byly chůvy, sluhové atd. byli považováni za členy, zatímco synové a dcery, kteří se oženili, nebo vdaly do jiné rodiny a opustily domácnost ne.

vesnice (průměrná vesnice měla padesát až šedesát usedlostí) rozdělena na skupiny po pěti usedlostech takzvané *gonin gumi*, které společně nesly zodpovědnost za chování všech svých členů, plnění povinností a dodržování příkazů. Skupiny fungovaly na základě vzájemného ručení, což znamenalo, že za prohřešek jednoho člena nesli zodpovědnost všichni. To platilo i v případě odvodů vypěstovaných plodin. Neschopnost odvodu jedné domácnosti pocítili všechny ostatní ve skupině, které musely rozdíl dorovnat.¹²⁰

V období Meidži byl koncept *ie* nejenom zachován ale i ideologicky podpořen. Stal se z něho kulturní symbol japonské společnosti a jako takový i důležitý nástroj dostatečně silný, aby mohl ustát nápor západní civilizace. Japonský etnolog Kunio Janagita¹²¹ píše: „Bez *ie* by bylo těžké vysvětlit sám sobě, co to znamená být Japonec“. Podle oficiální ideologie *kokutai*, vytvořené na konci devatenáctého století, měl být stát organizovaný jako jedna velká rodina s císařem jako „velkým otcem“ a od všech domácností se očekávalo, že budou podporovat základy imperiálního systému¹²². „Císařský výnos o vzdělání“, vydaný v roce 1890, učinil z konceptu *ie*, založeném na ideálu konfuciánských morálních kategorií loajality a oddanosti rodičům oficiální politiku. Doslova říká: „ (...) Vy, naši poddaní, buďte oddaní rodičům, přátelští k sourozencům, manželé ať spolu žijí v souladu a harmonii (...)“¹²³ Tento výnos se žáci učili nazpaměť a recitovali jej každý den ve škole. V ideálu měli být synové a dcery oddanými dětmi, aby oplatili benevolenci, kterou se jim dostávalo. Ženy měly být poslušné mužům obecně a nevěsta se měla podřídit své nevlastní matce.

Aby vláda podpořila patriarchální systém *ie*, byl v roce 1898 oficiálně uzákoněn zvyk, že rodinný majetek je přímo kontrolovaný hlavou rodiny. (*Koseki hó*) To oficiálně potvrdilo hlavě rodiny zvykové právo činit rozhodnutí za ostatní

¹²⁰ Vasiljevová Zdeňka, *Dějiny Japonska*, Svoboda, 1986 (str. 253)

¹²¹ 1875-1962

¹²² není proto náhodou, že se slovo národ, *kokka* (国家) v japonštině píše znaky „země“ a „ie“

¹²³ *Kyóiku ni kansuru čokugo* (Císařský výnos o vzdělání), Wikipedia

členy rodiny. V praxi systém *ie* fungoval tak, že jednotliví členové rodiny byli značně podřízeni hlavě rodiny, která disponovala poměrně velkou autoritou a mocí. Případal jí takřka absolutní právo rozhodovat o výběru partnerů pro své mladší sourozence a děti. Zrovna tak, jako byly děti poslušné svým rodičům, tak byla manželka povinována uposlechnout svého manžela (a když její syn dospěl a stal se hlavou rodiny, poslouchala i jeho). Mladší bratři byli podřízeni starším bratrům. Vlastní chtění a emoce měli být podřízené odpovědnosti vůči *ie* a měly být udrženy důsledně pod kontrolou.

Druhou stranou mince ale bylo, že hlava rodiny byla, jak už jsem naznačil, zodpovědná za chování členů rodiny a bylo od ní očekáváno, že použije svoji autoritu, aby zajistil, že se budou všichni chovat řádně. Zrovna tak, jako byla jeho autorita značná, byla značná i jeho zodpovědnost za členy rodiny. Musel se postarat o vhodný sňatek a práci svých dětí a mladších sourozenců. Byl zodpovědný za zdraví a prosperitu všech členů *ie* (jak živých, tak mrtvých). Staral se o zabezpečení svých rodičů v důchodu. Jestliže byly jeho sestry nebo dcery poslány zpět (varianta dnešního rozvodu), protože nevyhovovaly nové rodině, nebo jeho bratři, či synové ztratili práci, poskytl jim dočasnou obživu a ubytování a pomohl jim s novým začátkem. Jako ochránce *ie*, měl také povinnost postarat se o řádné uctívání předků, udržování rodinných svatyní a oltářů¹²⁴.

Řečeno jinými slovy, jedinec byl povinován absolutní oddaností, musel se vzdát vlastního chtění a zastávat bezezbytku sociální roli, která mu byla dána, ale v zásadě se mohl spolehnout na podporu a ochranu ze strany ostatních členů nebo přímo hlavy rodiny.

S postupnou urbanizací a industrializací odcházelo stále více rodin za prací do velkých měst a staly se finančně a existenčně relativně nezávislé na *ie*. Tento trend postupně oslabil systém jako takový. Síla hlavní větve (main family) byla obzvláště oslabena zbohatnutím vedlejších větví (branch family) žijících

¹²⁴ Vogel, 1967:169

v městských oblastech. Pro hlavní rodinu začalo být složité žádat asistenci nebo pomoc od *bohatší* rodiny ve městech, a zrovna tak bylo stále těžší pro vedlejší rodinu žádat pomoc od hlavní rodiny v případech nouze. Pokud vedlejší rodina dostatečně zbohatla, již se nemusela podřizovat hlavní rodině. Vogel tvrdí, že důkazem kolapsu systému *ie* byly „*hořké pocity mezi příbuznými, kteří hledali nebo poskytovali pomoc po Druhé světové válce*“. Uvádí také, že pomoc příbuzným v nouzi samozřejmě nevymizela zcela, ale omezila se na zpravidla nejbližší příbuzné. Hlavním a nejdůležitější změnou v poválečném¹²⁵ období ale bylo, že už poskytnutí nebo neposkytnutí pomoci nezáviselo ani tak na tom, jestli byl jedinec v nouzi členem *ie*, ale na tom, jestli byl uznán za potřebného pomoci, respektive do jaké míry toho byl „hoden“. Jinými slovy, rozhodnutí záleželo na sentimentu nežli na povinnosti vůči *ie*. Také odpadla povinnost žádat o pomoc přímo hlavu *ie*. Dalšími charakteristickými změnami provázející oslabení *ie* může být to, že když si potomek vybírá povolání, může poslechnout své rodiče, protože respektuje jejich autoritu; již nemusí uposlechnout svého otce nebo staršího bratra, jenom proto, že by byl povinován se podříditi hlavě *ie*.

Oficiálně byl tradiční rodinný systém jako instituce zrušen po Druhé světové válce roce 1947 společně s přijetím nové ústavy a revize občanského zákoníku, předepisujícího demokratický model založený na rovných právech manželů a manželek. Všem dětem provdaných párů bylo přiznané právo dědit majetek a starat se o svoje rodiče.

I když byl systém *ie* postupně oslaben a pak i oficiálně zrušen, jeho ideál v myšlení lidí do značné míry zůstal. Zvyk aktivní několik set let nemohl být opuštěn tak snadno, a to i přesto, že už neodpovídal podmínkám moderního Japonska. O tom svědčí, mimo jiné, výpovědi rodin, které se staly středem zájmu terénní práce Vogela. Podle něj si mnoho rodin nejenom pamatuje hlavní rysy toho, co je učili, ale také tvrdí, že je stále patrný dopad modelu *ie* na chování v rámci rodiny. Pro mnoho rodin nepřestala být důležitá otázka pokračování rodu.

¹²⁵ prodemokratické tendence především v rovnosti rozdělování majetku byly znát i v předválečném období

Většina rodin, jak tvrdí, říká, že si přeje mít dva syny a jednu dceru, takže kdyby se něco stalo s jedním synem, stále bude jeden, který kontinuitu rodu zaručí. S odvoláním na profesora Kojamu¹²⁶ uvádí, že 21.8% městských rodin a 90.1% vesnických rodin by bylo ochotno adoptovat syna, pakliže by měli pouze dcery. 35.6%, respektive 89.4% pokud by byly bez dětí.¹²⁷

Jaké má tato diskrepance mezi stále přetrvávajícím ideálem a novými podmínkami pro rodinu a především pro izolaci matky praktické implikace? Tradiční patriarchální rodina byla několika generační a žena, manželka byla v domácnosti obklopena mnoha lidmi, se kterými mohla komunikovat, a od kterých mohla očekávat podporu. V trendu nuklearizace rodiny, která nabrala po válce značného rozmachu, se z mnoha rodin stala daleko menší jednotka, často složená pouze z manželů a dětí. Kromě otázky manželova zaměstnání, které ho nutí být značnou část dne mimo rodinu, (Touto otázkou se budu zabírat níže.) je zde několik dalších faktorů přispívajících k izolaci matky.

Podle Vogela nemívají manžel a manželka zpravidla společný sociální život. Manžel soustředí ten svůj na pracovní kolektiv a manželka zpravidla na nejbližší sousedství. „Manžel se v přítomnosti manželky nemůže uvolnit, chová se nuceně a to platí ještě víc pro manželku v přítomnosti manžela. Většina manželek tak preferuje možnost zůstat doma, kde se může cítit pohodlně a vyhnout se tak formalitám, škrobeným rozhovorům a obav, že se bude chovat nepřístojně. Dokonce i páry, které nám řekly, že by si rádi vyšli společně, si vždycky najdou výmluvu, proč to nejde.“¹²⁸

Podniky v zásadě přijímají nové zaměstnance pouze jednou za rok a pořádá nejrůznější uvítací aktivity, orientační programy, takže muži nemívají s navázáním kontaktů a vztahů potíže. Manželky, na druhou stranu, se po svatbě přestěhují do neznámého prostředí, kde nemají žádné přátele. Jedinými

¹²⁶ Gendai kazoku no kenkyū, Kóbundó, 1960

¹²⁷ Vogel, 1967: 179

¹²⁸ Vogel, 1967 : 102

skutečnými přáteli zůstávají její příbuzní a spolužáci ze školy, se kterými ale zpravidla nemá mnoho příležitostí se setkat. Vytvořit si dobrý vztah s ženami v okolí může trvat dlouhou dobu, zvláště za situace, kdy se narodí dítě. (To se podle Vogela rodí nedlouho po svatbě.) A je to právě stále přetrvávající „tradiční“ model role matky, který k matčině izolaci přispívá. Výchova dítěte je totiž považovaná za hlavní nejdůležitější náplň jejího života.

Většina hlubších vztahů se tvoří pomalu a to především v rámci skupin jako jsou rodičovské schůzky ve školách, které matkám poskytují prostor pro probírání výchovy dětí. Další možnosti jsou takzvané *idobata kaigi* („pavlačové drby“), neformální setkání při příležitostech nákupu atd. **Tyto formy komunikace se nedají považovat za plnohodnotnou formu komunikace, kde se může žena / matka naplno ventilovat a také nedávají přílišnou možnost vyšší intenzity intimity.**

Když dítě doroste do školního věku, dostane se matkám více volného času, mohou se přidat do různých zájmových kroužků, jako jsou kurzy vyšívání, *ikebana* (aranžování květin), *sadó* (čajového obřadu) atd. Naprostá většina *ojako šindžú* ale zahrnuje děti ve věku, kdy do školy ještě nechodí. Podle statistik, které vypracoval Takahaši¹²⁹ (celojaponský průzkum provedený v roce 1974, konkrétně v období tří měsíců - duben až červen) bylo procentuelní zastoupení dětí, které se staly obětí *ojako šindžú*, ve věku školní docházky následující. Jak je vidět největší procentuelní zastoupení mají novorozenci pod jeden rok života. Od pátého roku výš se výskyt snižuje a po osmém roce dochází k radikálnímu poklesu. Nejkritičtější období pro matku tedy zůstává období bezprostředně po narození dítěte. Což, jsme si říkali, bývá často velmi krátce po svatbě, tedy po změně prostředí, kdy ženy-matky odcházejí z orientační rodiny (vlastní rodina, ve které byla potomkem) a vytvářejí rodinu prokreační (rodina, ve kterém jsou samy matkami a vychovávají své děti). Jinými slovy období bezprostředně navazující na počátek její izolace.

¹²⁹ Takahaši, 1974 : 32

Tabulka I.

věk dítěte	počet případů	procentuelní zastoupení
0	14	23.0%
1	5	8.2%
2	9	14.8%
3	7	11.5
4	7	11.5%
5	3	4.9%
6	4	6.6%
7	4	6.6%
8	1	1.6%
9	1	1.6%

atd.

To, o čem se Takahaši sice krátce zmiňuje, nicméně nevidí jako problém přímo spojený s konceptem *ie*, je značná absence manžela a jeho participace na rodinném životě. Takahaši říká: „Ze života pro rodinu se stal život pro práci. Především u *sararímanů* (z anglického *salaryed man*) je stále silně zakořeněná představa, že obětovat rodinu pro práci je ctnost. Firmy samotné své zaměstnance k tomuto druhu myšlení vychovávají. Tendence manžela identifikovat se s prací a manželky s domácími pracemi a výchovou dětí je poměrně silná. Čas, který může muž věnovat své manželce nebo dětem je tedy relativně omezený¹³⁰“.

Důvody proč se domnívám, že i v dělbě práce mezi manžela a manželku je, i v nových podmínkách přetrvávající, tradiční koncept *ie*, jsou dva. První z nich je samotný fakt, že muž odchází za prací a stává se zdrojem financí a manželka zůstává s dětmi doma. To není, podle mého názoru, nic jiného než pozůstatek tradičního způsobu myšlení, v němž je silně zakořeněna dělba práce v rámci *ie* mezi muže a ženu. Obecně přijímaná ideologie *rjófu kenbo* (dobrá manželka, moudrá matka) umístila místo ženy do domácnosti a zdůrazňovala zodpovědnost

¹³⁰ Takahaši, 1974 : 84

za domácnost, výchovu a vzdělávání dětí a podřízení se *ie*.¹³¹ Když byla nevěsta přijata do nové rodiny, byla od ní očekávána tvrdá práce a absolutní poslušnost a podřízení se, aby dokázala svoji oddanost a zasloužila si členství v rodině. Když neuspěla, mohla být vrácena zpátky¹³². Usui tvrdí, že díky demokratizaci se participace žen na společenském a politickém životě postupem doby zvětšovala, ale zdůrazňování *rjófu kenbo* upoutávalo roli matky k rodině až do osmdesátých let minulého století¹³³.

Druhý důvod souvisí se strukturou a řízením podniků a indoktrinací zaměstnanců. I když ideologie *kokutai* (stát jako jedna rodina s císařem jako otcem) zanikla oficiálně na konci Druhé světové války, z myšlení lidí nezmizela, naopak byla znovu jako ideologie využita. Společně s obchodní expanzí Japonska začaly firmy užívat metaforu „firma jako rodina“. Stejně jako tomu bylo v tradičním *ie*, podporovaly firmy podřízení zájmu jednotlivce společnému cíli a, zrovna tak jako tomu bylo v rámci tradičního *ie*, poskytuje firma i záruku, že se o jednotlivce postará a poskytne mu ochranu – *šúšin kojó* (systém celoživotního zaměstnání), *nenko džorecu* (jistého postupu na základě seniority). Nakane píše o japonské firmě, že „termín *kaiša* je symbolem pro kolektivní vědomí. *Kaiša* neznamena to, že jsou jedinci spoutaní smluvním vztahem do společného podniku, ale zároveň považují za oddělené jednotky. Spíše je *kaiša* „moje“ (doslova „učí *no*“, píšíci se právě znakem pro *ie*) nebo „naše“ společnost, komunita, do které primárně patřím, a které je nanejvýš důležitá v mém životě. Tudíž ve většině případů poskytuje jedinci firma celou sociální existenci a udržuje si autoritu nad všemi aspekty jeho života.“¹³⁴

¹³¹ Usui Čikako, *Women, Institutions, and Leadership in Japan, Asian Perspective*, Vol. 27, 2003

¹³² Vracení nevěst bylo poměrně časté, obzvláště v některých oblastech severního Honšú a byla to právě tato praxe, která se tolik projevila na statistice rozvodovosti v období Meidži. Vogel, 1967:166

¹³³ 1985 byl přijat zákon o rovných pracovních příležitostech

¹³⁴ Nakane, *The Japanese Society*, University of California Press, 1972, (str. 3)

Je nasnadě, že za takovýchto podmínek (přetrvávající přítomnost tradičního ideálu konceptu *ie* v myšlení lidí a tomu již neodpovídající podmínky, za kterých byl tento systém funkční), je matka v rámci své izolace značně zranitelná. Jak také upozorňuje Takahaši, strádá nedostatkem komunikace, která může být ještě prohloubena nesouladem v rodině, zhoršením vztahu s manželem, bez snadného přístupu k blízkým lidem, přátelům, příbuzným, od kterých by mohla očekávat podporu. Tradiční systém určující její pozici jako matku a požadující odevzdání se této roli nenašel v období rozkladu systému *ie* funkční náhradu.

S tím je bezprostředně spojené i materiální zabezpečení matky, respektive její materiální závislost na manželovi. Žena „pracující“ v domácnosti je odkázaná na podporu ze strany manžela, a když tato podpora zmizí, není sama schopna rodinu ekonomicky zabezpečit. Jak uvádí Tanaka i Takahaši, je v pozadí za boši šindžú velmi často manžel/otec. Buďto zemřel, stal se z něho alkoholik a nebyl schopen živit rodinu, rodinu nadobro opustil, nebo se dopustil kriminálního činu.¹³⁵

3.5.2. Handicap v rodině – stigma a pohled *seken*

Fyzický nebo psychický handicap s sebou nese v Japonsku stigma. To je podpořeno značnou intenzitou vědomí si pohledu *seken* (okolí/kolektivu/komunity) – genetický efekt.

Další významnou motivací, kterou zmiňuje Takahaši ve svých statistikách, je fyzický nebo psychický handicap dítěte (nebo matky). Pakliže u ostatních motivací, jako například nesoulad v rodině, existenční těžkosti atd. uvádí alespoň nástin pozadí motivace, k tomuto bodu se nevyjadřuje vůbec. Zrovna tak se o tom,

¹³⁵ Tanaka Sumiko, *Ojako šindžú*, Koza gendai rinri 2, Tokyo, Chikuma shobo, 1958

proč by měl handicap v kontextu *ojako šindžú* pro Japonce nést takový význam, nezmiňuje ani nikdo další.

Diskriminace postižených je po celém světě obecně známým a rozšířeným fenoménem. Protože ale je, a statistiky to potvrzují, handicap jedním z procentuelně nejvýznamnějších motivací *ojako šindžú*, vnucuje se zásadní otázka: patří Japonsko k zemím, ve kterých je diskriminace postižených, respektive jejich vytěsňování ze společnosti, popřípadě jejich negativní nahlížení nějak zásadně výrazné? Ovlivňuje přítomnost handicapovaného člověka v rodině nějakým zásadním způsobem i ostatní členy rodiny?

K tomu, abychom mohli správně porozumět významu, který s sebou nese postižení v Japonsku, je nutné prozkoumat dvě základní oblasti. (1) je nutné zjistit, jaký je „tradiční“ pohled na postižení jako takové a zda tento pohled vytvářel (nebo přispíval k vytváření) stigmatizaci postižených. (2) Protože postižení je možné brát jako osobní problém, tak i jako problém, který přináší nutnost vystavovat sebe sama očím ostatních lidí, musíme zjistit i to, jakou intenzitu má v Japonsku vědomí si okolí/komunity/skupiny, respektive jakou měrou si je skupina jako celek vědomá charakteru a chování jednotlivců a jaké praktické implikace to vnáší do sociální interakce a života jedince. Jinými slovy, jestli je v japonské společnosti mechanismus, který zesiluje vědomí sama sebe v očích ostatních a může tak přispět ke studu, izolaci atd. postiženého a jeho bezprostředního skupiny.

Stigma postižení. Stigma je původně řecké slovo a znamenalo znamení, které měli do kůže vypálené kriminálníci, otroci a zrádci, aby je bylo možné okamžitě identifikovat jako poskvněné nebo morálně nečisté osoby. Těmto osobám bylo žádoucí se vyhýbat, obzvláště na veřejných místech. V moderním pojetí je stigma pojímáno jako nálepka, která asociuje osobu s množinou nechtěných charakteristik, které utvoří stereotyp. Jandourek definuje stigma jako "označení, kterým se nějaká osoba ve své skupině negativně odlišuje od platných

standardů, především od psychické, fyzické nebo sociální normality, což ji ohrožuje v její sociální identitě a plném přijetí ze strany druhých."¹³⁶

První náznak toho, jaké významy nese postižení lze nalézt v termínu, který se užívá pro označení „zdravého“ člověka bez postižení. Japonština používá slovo *kendžóša*, doslova zdravý a normální člověk, což jsou evropské jazyky schopny přeložit pouze jako „zdravý“ (neimplikuje nutně opozitum k „handicapovaný“) nebo „ne-handicapovaný“. Japonština zná i další výraz pro fyzicky zdravého člověka (jehož komplementárním opozitem je handicap) a tím je *gotai manzoku* (uspokojivé/vyhovující tělo – doslova „pět částí těla“). Sám osobě tento fakt ukazuje možnou větší míru vědomí si handicapovaných lidí a jejich jasného oddělení od těch „normálních“ (elaborativní efekt podle Tsenga).

Numazaki¹³⁷ k tomu říká, že „tradiční“ pojetí „normality“ (*kendžóša*) provází dvě úrovně – fyzická i duševní (/duchovní). Zdravé tělo implikuje (a je nutným předpokladem) zdravého ducha. (to platí i vice versa – základ východního pojetí medicíny). „Tradiční“ zdůrazňování fyzické kultivace mělo přímý vliv i na kultivaci ducha; pokud bylo tělo nemocné, znamenalo to okamžitě, že i duch není v pořádku. Lze říci, že přísloví „*Kenzen naru seišin wa kenzen naru šintai ni jadoru*“¹³⁸, je nutné brát v „tradičním“ východním pojetí doslovněji než naše „*Ve zdravém těle zdravý duch*“, které implikuje pouze posílení psychické stránky skrze fyzické cvičení a ne přímou a oboustrannou závislost vztahu duch-tělo. Jinými slovy je fyzický handicap, jak říká Numazaki, rovný tělesnému defektu a lidé s tělesným defektem jsou vnímáni jako „nemocní“, a to jak fyzicky, tak duševně. O tom, do jaké míry je v „tradičním“ japonském pojetí tělo (všechny jeho části)

¹³⁶ Jandourek, J., *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001 (str.239)

¹³⁷ Numazaki Ičiró, *Difference, Care and Autonomy: Culture and Human Rights in the Movement for Independent Living among the Japanese with Disabilities*, Global Bioethics, Vol. 13, N. 1-2, March-June 2000

¹³⁸ „Zdravý duch přebývá ve zdravém těle“

přímo spojené s duchem/duší vypovídá velmi dobře například odpor k transplantacím orgánů¹³⁹.

Jedním z dalších důležitých indikátorů významu postižení v Japonsku je „tradiční“ segregace postižených a to jak ve veřejném, tak soukromém životě. Kure a Kašida, japonsští psychiatři tvrdí, že: „*Japonci s mentální nemocí jsou postiženi dvojitým neštěstím. Nejenom, že se u nich rozvinula tato nemoc, ale také proto, že se narodili v této zemi.*“¹⁴⁰ Heyer uvádí, že historicky bylo běžnou praxí separovat mentálně postiženého člověka v rámci usedlosti. K tomu sloužili takzvané *zašikiró* (domácí vězení), uzamčené komory nebo klece uvnitř nebo vně domu. Tvrdí také, že tento zvyk, později upravený zákonem poskytuje základ pro umístování handicapovaných lidí do tomu určených institucí a pro jejich segregaci a přetrvává i do dnešní doby¹⁴¹, čemuž odpovídají i zkušenosti samotných postižených. Onoue, generální tajemník DPI-Japan (Disabled Peoples's International) tvrdí, že japonský vzdělávací systém má tendence umísťovat postižené do speciálních škol, které jsou určené pouze a primárně lidem s tělesnou vadou, a že Ministerstvo vzdělávání na modelu separovaného vzdělávání postižených dosud důsledně trvá. Aktuální praxe, říká Onoue, je taková, že rozhodnutí zda umístit postiženého do speciálního zařízení nebo jej nechat docházet do „běžné“ školy se „zdravými“ dětmi je na místních

¹³⁹ Podle „tradičního“ japonského pohledu není tělo oddělené od duše, i ono je nositelem osobnosti. V případě transplantace pak vlastně ten, kdo zemřel, přežívá v těle příjemce orgánu (jedno tělo, dvě osobnosti). Zákon umožňující transplantaci byl schválen po dlouhé debatě (od roku 1968, kdy byla provedena první nelegální transplantace) v roce 1997. V následujících dvou letech bylo provedeno pouze čtrnáct transplantací. Současná praxe je taková, že lidé souhlasící s transplantací, nosí u sebe speciální kartičku (zhruba 1/500 lidí). Lékaři také často o provedené transplantaci neinformují.

(Sató, *Seken no me*, Kóbunša, 2004; přednáška *Nihon no bunka II.* na Cukuba daigaku)

¹⁴⁰ Kure, S., Kashida, G. *Seishin Byosha Shitaku Kanchino Jikkyo Oyobi Sono Toukeiteki Kansatsu*, Sózó šuppan, 2000 (str. 138) (původní vydání Tokyo Iji Shinshi 1918) v Taira, 2007

¹⁴¹ Heyder Katharina, *Worlds apart, No one is perfect: Disability and Difference in Japan* (str. 235)

Vzdělávacích výborech¹⁴². Z toho jasně vyplývá, že slovo postiženého nebo jeho opatrovníka nemá v těchto případech žádnou váhu. Značnou váhu nese i fakt, že Japonsko, jako snad jediná vyspělá země, dosud neschválilo zákon, který by postihoval diskriminaci postižených.

Faktem, na který řada odborníků poukazuje je tendence k umístování postižených (tady se myslí především duševně nemocných) do speciálních institucí. Taira¹⁴³ uvádí, že nedostatek místních podpůrných služeb, nedostatek možností zapojení se do pracovního procesu a příliš nízké výdaje na psychiatrickou léčbu vedou k udržování přílišného počtu psychiatrických lůžek a neúměrné délce hospitalizace. Podle zprávy *Seišin hoken fukuši hakušo henšu iinkai* (Redakční rada pro mentální zdraví a sociální péči) z roku 2006 připadalo na sto tisíc lidí dvacet osm psychiatrických lůžek a průměrná doba hospitalizace činila 338 dní. Dále poukazuje na to, že ačkoliv vláda prohlásila, že se zasadí o přenesení institucionální péče do péče komunitní a do roku 2014 propustí sedmdesát tisíc pacientů, žádné konkrétní kroky nepodnikla.

Iwakuma a Nussbaum ve shodě s Heyerovou k tomu dodávají, že separování postižených se netýká pouze veřejného života, ale i života rodinného. Uvádí, že postižení jsou často žádaní, aby se neukazovali na slavnostech zásadní důležitosti, jako jsou svatby nebo novoroční oslavy. V extrémních případech jsou postižení ukryváni před kýmkoliv z vně rodiny¹⁴⁴. Toto tvrzení podporují i mnohé výpovědi postižených. Handicapovaný muž z Tokia říká: „*Když měli mí sourozenci na návštěvě přátele, říkali mi, abych se ztratil. Jejich kamarádi nikdy neměli ani ponětí, že existuju. Nikdy jsem nechodil do školy, doma mě ukrývali od narození až do mých dvaceti šesti let. Zatímco celá rodina jedla společně, já jsem*

¹⁴² Onoue Kenždi, , *Disability in Japan: Is 'disability' still a dirty word in Japan?* The Japan Times Sunday, Aug. 27, 2006,

¹⁴³ Taira Naoko, *Challenging Stigma and Discrimination: The experience of mental health service users in Japan*, University of Leeds, 2007 (str. 28)

¹⁴⁴ Iwakuma Miho a Nussbaum John, *Handbook of Communication and People with Disabilities, Kegare: An Origin of Perceptions of People With Disabilities in Japan,* Lawrence Erlbaum, 1999, (str. 250-251)

jedl sám ve svém pokoji. Ven jsem vycházel jenom asi jednou za rok a většinou v noci, aby mě sousedé neviděli. Ta celá myšlenka je, že když jste deformovaní, měli byste se skrývat, jak jen to jde. “ Ať už je tento případ jakkoliv extrémní, zdá se, že stigma, které s sebou postižení v Japonsku nese je skutečné. Fakt, že nebývá handicapovaným dovoleno účastnit se ceremonií, se mi zdá jako velmi významné. Lze nalézt v „tradičním“ japonském smýšlení nějakou spojitost?

Jak Iwakuma s Nussbaumem, tak Heyer se domnívají, že je handicap úzce spojený s konceptem *kegare*. Jde o původní šintoistický koncept rituální nečistoty. Podle „tradiční“ šintoistické představy světa jsou všechna místa a věci rozdělitelné do tří sfér¹⁴⁵: *hare*, *ke* a *kegare*. Sféra *hare* odpovídá konceptům, jako jsou čistota, řád, svatost, nebo také posvátné místo, kde sídlí božstva *kami*, nebo které mají pod přímou správou/kontrolou. Pojem *ke* odkazuje na věci a místa obyčejná, světská. *Kegare* je opakem *hare* a pojí se s koncepty, jako jsou smrt, znečištění, mimo řádu, rozklad nebo úpadek. *Kegare* je vlastně všechno, co je vně sféry požehnané božstvy, *hare*. Abe tvrdí, že tato rituální nečistota se může objevit následkem mnoha věcí: smrtí, těhotenstvím, porodem/potratem, menstruací, zraněním, nemocí, deformací atd. Prý se věřilo, že také činnosti jako zabití, kopání nebo přesouvání hrobů, incest mohou způsobit *kegare*. Nejhorší tři druhy znečištění byly: (a) *šie*, znečištění smrtí (b) *kecue*, znečištění krví (c) *sane*, znečištění porodem¹⁴⁶.

Důležitým atributem *kegare* byla jeho přenositelnost. Věřilo se, že člověk nebo věc, která ztratila čistotu (původní stav) může přenést *kegare* na ostatní lidi, a co je ještě horší, na posvátná místa nebo dokonce na božstva. Nečistota se mohla přenést jak přímým kontaktem, takzvaným *šokue*, tak i skrze věci jako voda, jídlo, oheň atd. V Engišiki, souboru pravidel a procedur z roku 905, se lze dočíst, že *kegare* se mohlo přenést až třikrát, takzvané *santen*. Člověk, který nesl *kegare* měl

¹⁴⁵ Původně etnologové operovali s pojmy *hare* a *ke* jako s „formální/rituální“ a „neformální“. Od sedmdesátých let, počínaje Tokutaróem Sakuraiem se řada badatelů přiklonila k teorii přímého spojení *hare* a *kegare* skrze *ke* (vitální energie). Podle nich vnikalo *kegare* pokud se *ke* vytratila/vyprchala/vyčerpala.

¹⁴⁶ *e* je sinojaponské čtení znaku *kegare*

přísný zakázán vstup do svatyní a do jiných posvátných míst jako například císařský palác atd¹⁴⁷.

Pokud může být důvodem pro neochotu k transplantaci orgánů tradiční nahlížení na spojení duše a těla, je nanejvýš pravděpodobné, že se může „tradiční“ myšlení projevat i v otázce handicapu. V takovém případě by koncept *kegare* vysvětloval neochotu a odpor k přítomnosti člověka s handicapem (rovná se s *kegare*) na slavnostních příležitostech jako jsou výše zmíněné svatby atd. Nejenom, že by se svatebčané vystavili „nákaze“, ale rituál zajišťující jim šťastný sňatek by mohl být kompromitován, což by mohlo přinést neštěstí do jejich příštího společného života.

Iwakuma a Nussmbaum se zamýšlejí nad výroky typu: „*Poté, co jsem se dozvěděla, že se mi narodí handicapované dítě, jsem chtěla zabít dítě i sebe.*“ a domnívají, že narození postiženého (a tím se v kontextu s tím, co bylo řečeno výše, rozumí pošpiněného) dítěte znamená pro rodinu, že *kegare* se na dítě přeneslo pokrevním příbuzenstvím, a že je tedy zahanbena celá rodina, která je tudíž součástí onoho pošpinění. Toto vysvětlovat stigmatu je ale značně problematické. Zásadní otázka totiž je, zdali Japonci vědomě s konceptem *kegare* operují. Jinými slovy stigma nemusí být nutně, jak se domnívají Iwakuma s Nussmbaumem, racionalizováno. Přítomnost relativně silné pověřčivosti v každodenním životě ale napovídá, že by mohl, alespoň podvědomě, tento faktor působit, respektive, že mohl vývojem zformovat význam, který se nyní handicapu přikládá. Zmíněný příklad transplantací není ojedinělým případem stále relativně silného působení původního šintoistického nahlížení světa. Šintoistický obřad *misogi*¹⁴⁸ před započítím stavby, přítomnost oltářů ve veřejných institucích i velkých firmách¹⁴⁹,

¹⁴⁷ Abe Čikara, *Impurity and Death: A Japanese Perspective*, Dissertation.com, 2003 (str.14-15)

¹⁴⁸ rituální očista místa/těla/věci

¹⁴⁹ svatyně věnovaná sedmi božstvům štěstí a prosperity (šičifukuden) na střeše obchodního domu Taheshimaya v Nihonbaši, svatyně na letišti Haneda chránící cestující jsou dva z mnoha příkladů

kultura *omamori*¹⁵⁰, přítomnost „nešťastných“ a „šťastných“ dnů v kalendáři, existence takzvaných *jakudoši* (kalamitních roků)¹⁵¹ jsou pouze některé z mnoha příkladů.

Seken. Jak už jsem naznačil v úvodu této kapitoly, stigmatizace handicapovaných je pouze jedním faktorem, které je potřeba při chápání tohoto fenoménu prozkoumat. Druhou stranou mince je míra vědomí si sebe sama, tedy v případě postiženého vědomí si svého handicapu, v očích ostatních a důležitost tomuto pohledu přikládána, respektive míra spoluúčasti bezprostředního skupiny. Prvním předpokladem je, aby jedinec vnímal skupinu (skupiny), se kterou má bezprostřední sociální interakci s vysokou intenzitou. Jaká je v tomto ohledu pozice jedince v japonské společnosti/ komunitě/ skupině?

Práce mnoha autorů se shodují na tom, že sociální rámec, použijeme li termín Nakane, má v Japonsku pro jedince relativně značný vliv a stává se jedním z hlavních faktorů ovlivňujících jeho život a to jak sociální, tak soukromý. V západní tradici byl koncept individuality a sebe-rozvoje základním stavebním kamenem. Všeobecně bylo považováno za „dobré“, aby jedinec rozvíjel svůj potenciál s cílem osobní realizace a to jak v materialistické filosofii, tak v náboženském kontextu. Současně s tím začala být společně s rozvojem a posilováním křesťanství zobecňována sociální etika, v rámci které byl prospěch rozšířen na všechny členy země, ne-li na celé lidstvo. Konfuciánská etika na rozdíl od toho zdůrazňovala zasazení jedince do sociální úlohy v rámci rodiny nebo komunity. Hlavními morálními zásadami bylo žít v souladu s předepsanými rolami v rodině, politické či společenské hierarchii. V Japonsku nebyla cítit potřeba zobecňovat smysl morální povinnosti za hranice úzkého sociálního rámce

¹⁵⁰ ochranné talismany (k dostání v šintoistických svatyních)

¹⁵¹ Věk 42 (25, 61) let pro muže, respektive 33 (19, 37) pro ženy. Jak upozorňuje Lewis přes 51% japonské populace, věnuje tomuto fenoménu pozornost. (I mnozí ti, kteří odpověděli v dotazníku záporně, poté navštívili šintoistickou svatyni a pořídili si *omamori* (ochranný talisman), když se jejich *jakudoši* přiblížil. (Lewis David C., *Yakudoshi observance in urban Japan* v *Interpreting Japanese Society*, Routledge, 1998)

a také nevznikaly konflikty mezi náboženskými ideologiemi a loajalitou k panovníkovi, nýbrž mezi společností předepsanými (očekávanými) povinnostmi a osobním chtěním¹⁵². Obdoba Descartesovy definice člověka „*cogito, ergo sum*“ bude mít tedy v kontextu „tradičního“ japonského myšlení blíž spíše k „*partineo, ergo sum*“¹⁵³.

Obecně byla cítit tendence tento prvek v Japonsku vysvětlovat jako kolektivismus (respektive individualizmu na Západě), ale je pravděpodobné, že do určité míry je to spíše problém ideologie nežli faktického stavu. Jak říká Reischauer, je „část rozdílů mezi Japonskem a Západem spíše mýtem než realitou“, nicméně také uvádí, že „žádný rozdíl mezi Japonci a Američany, nebo lidmi ze Západu obecně, není tak významný jako tendence Japonců zdůrazňovat skupinu na úkor jedince“¹⁵⁴. Svůj argument opírá o své pozorování, že Japonci fungují, daleko více než lidé na Západě, ve skupinách, a že sebe sama, a to je velmi důležitý prvek, jako takové vnímají.

Určitou náповědou se v tomto ohledu zdá být výsledek práce Hofsteda, který při zpracování funkčnosti reklamy v různých kulturních rámcích vypracoval tabulku, kde figuruje mimo jinými i takzvaný index Individuality (IND)¹⁵⁵. Podle této tabulky má Japonsko skóre indexu IND 46. Uvedme si pro porovnání některé západní země. Velká většina z nich má tento index v porovnání s Japonskem relativně vysoký. (Francie 71, Německo 67, Velká Británie 89, USA 91) Není to ovšem pravidlem. Obzvláště země střední Evropy nejsou od Japonska tak zásadně

¹⁵² De Vos George, *Socialization for Achievement*, University of California Press, 1973 (str. 12)

¹⁵³ „Přináležím, tedy jsem.“

¹⁵⁴ Reischauer Edwin, *The Japanese Today*, Belknap Press, 2004 (str. 128)

¹⁵⁵ Index IND je definovaný takto. „Individualismus na jedné straně, oproti svému opozitu kolektivismu, je míra, do které jsou jedinci integrováni do skupin. Na straně individualizmu nalézáme společnosti, ve kterých jsou vazby mezi jedinci volné. Na straně kolektivismu nalézáme společnosti, ve kterých jsou lidé od narození dále integrováni do silných, soudržných skupin, které je nepřestává chránit výměnou za nezpochybnitelnou loajalitu. (V tomto smyslu nemá slovo „kolektivní“ politické významy.)

vzdálené. (Česká republika 58, Polsko 60)¹⁵⁶ Tyto hodnoty ukazují, že paušalizovat moderní Japonce jako jasně kolektivistické je přinejmenším nepřesné.

Při interpretaci těchto hodnot musíme nicméně vzít v potaz fakt, že Japonsko prošlo v poválečném vývoji demokratizací, jejímž vlivem došlo k posílení individuality. Pro objektivní posouzení by bylo nutné mít k dispozici stav předválečného Japonska. Je však pravděpodobné, že posílení indexu IND je otázkou posledních několika desetiletí. Práce popisující Japonsko padesátých a šedesátých let se více méně shodují na kolektivistické tendenci jako na základním rysu japonské společnosti. Lebra například uvádí, že „co by bylo na Západě v individualistické společnosti striktně soukromou záležitostí, má v Japonsku tendence stávat se skupinovou záležitostí. (...) Kolektivní spolupráce je braná za samozřejmost, že si toho nebude Japonec vědomý, do té doby než svou skupinu opustí, nebo bude konfrontován s jinou kulturou“¹⁵⁷. Dalším aspektem, který je nutné brát při interpretaci Hofsteda v potaz, je, že v jeho indexu IND je zahrnuta tendence pro přikládání důležitosti rozšířené rodině. V kapitole o izolaci matky jsme si ukázali, že i navzdory nuklearizaci rodiny (která se přímo projevuje na IND) zůstal i po Druhé světové válce „tradiční“ způsob „kolektivního myšlení“ vycházejícího z modelu *ie* relativně silně přítomný.

Zajímavý příspěvek na toto téma přináší Abe¹⁵⁸ ve shodě se Satóem. Tvrdí, že jedinec v Japonsku neodvozuje sebe vůči společnosti jako takové, ale že má spíše tendenci vnímat množinu (množiny, podle konextu) lidí, se kterými má bezprostřední sociální interakci. Sató se domnívá, že koncept „společnosti“ v tradičním myšlení Japonců nebyl, a že i v moderním Japonsku je stále značně oslabený, respektive, že se ještě dostatečně nevyvinul. Tvrdí, že japonské výrazy pro *šakai* (společnost) a *kodžin* (jedinec) byly uměle vytvořeny na konci devatenáctého století jako nutnost přeložit výrazy „society“ a

¹⁵⁶ odhadované hodnoty

¹⁵⁷ Lebra Sugijama Takie, *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, 1979 (str. 26)

¹⁵⁸ Abe Kinja, *Seken to wa nanika*, Kódanša gendai šinšo, 1995

„individual“. Abe dále tvrdí, že společně s těmito importovanými termíny nebyly nicméně importovány zcela jejich významy. Oba dva místo toho preferují koncept *seken*. Sató doslova říká „*společnost, tento vágní termín, je někde v naší zemi možná přítomná, ale přinejmenším v ní my nežijeme v tom významu, v jakém v ní žijí lidé na Západě. My žijeme v seken.*“¹⁵⁹ Abe jej definuje následovně. „*Seken je kruh vztahů, které pojí jedince. Nemá žádné přesně definované regule nebo stanovy, ale svazuje jedince silným poutem. Jedinec seken aktivně nevytváří, ale žije jako někdo, jehož místo je v něm.*“ Tato definice by byla sama o sobě pouze obecnou definicí sociální interakci a společenské normy. V kontextu v jakém o něm oba dva mluví, je ale *seken* zvláštní v tom, že má v určitých případech autoritu omezit do značné míry jednotlivce. „*Je to síla, která překračuje „práva“ nebo „lidská práva“ a je obrovsky těžké se tomu vzepřít.*“ Sató tuto definici ještě rozšiřuje. Podle něho nejsou *seken* konkrétní lidé. „*Jde o společný koncept, společnou iluzi, kterou sdílíme, a která se vytvořila v našich hlavách. Jde o mechanismus, který vzniká, když Japonci vytvoří kolektiv. Jde o skupinovou vůli vyjádřené ve vzájemné nezávislosti, bez vztahu na vůli jedince. To, co dělají všichni kolem, je přirozené.*“ Oba dva ve shodě zdůrazňují, že v rámci *seken* jedinec neexistuje. To je sice značně nadsazené tvrzení, v kontextu, v jakém o tom hovoří, to ale neznamená, že by Japonci neměli osobnost, nebo svobodnou vůli. Jejich výrok lze interpretovat spíše jako extrémně nadsazená tendence preferovat skupinu před sebou samým. Argumentují tím, že lidé v *seken* nesdílejí pouze společný prostor, nýbrž je jím ovlivněný i společný čas. Používá pro to dokonce termín „*kjócu no džikan išiki*“ (vědomí společného času), který vysvětluje tím, že „*narozdíl od lidí na Západě, kteří žijí ve svém vlastním čase, lidé žijící v rámci seken, mají tendence vnímat čas jako něco, co prožívají společně.*“ Abe toto tvrzení opírá například o časté opakování projevení vděčnosti za něco, co se událo v minulosti, nebo o fráze, ve kterých lidé navzájem usilují o přízeň do

¹⁵⁹ Sató, *Seken no me*, Kóbunša, 2004 (str. 45)

budoucná¹⁶⁰. Sató k tomu argumentuje například praxí firemních kolektivů, kde není nezvyklé zůstat společně v zaměstnání do pozdních hodin, bez toho aby byla přítomnost fakticky nezbytná a čekat, než i ostatní svojí práci dokončí; posléze často následuje společná návštěva restaurace nebo zábavního podniku. To zásadně dle toho, že je tento „společný čas“ trávený na úkor „soukromého času“, který by mohl jedinec trávit se svojí rodinou, koníčky atd.

V těchto intencích popisuje japonskou společnost i Kató¹⁶¹. Ten sice nepoužívá slova *seken*, nýbrž termín „učí“, respektive podle kontextu (a) „*semai učí*“ (úzké učí), což odpovídá konkrétní blízké skupině lidí, jako je rodina, školní třída, zájmovému kroužku atd. a (b) „*hiroi učí*“ (široké/rozšířené učí), odpovídající celé škole, velké firmě, městu nebo, za určitých okolností, i celému Japonsku¹⁶². Široké učí „vzniká“ zejména za situací, když lidé nacházejí společnou identitu při vymezování se proti jiným obdobným celkům.

I když se na první pohled téma *seken* a *učí* neshodují, v pojetí dvojice Abe-Sató a Katóa jde očividně o popisování stejného fenoménu. Kató říká, že japonská společnost je tvořena spíše jednotkami *učí* nežli jedinci. Podle jeho definice je *učí* „*kolektiv, ke kterému má jedinec velmi blízký vztah, a ve kterém neexistuje jako jedinec, ale jako součást celku*“. Také říká, že „*bez učí nemůže jedinec (sociálně) existovat*“. *Seken* u Abeho a Satóa je tedy z definice takřka identický s termínem *učí* u Katóa. V této práci budu používat termín *seken* a to s obsahem, který mu připisuje Abe i Kató, tedy i ve významu *učí*, jak jej definuje druhý jmenovaný.

Důležitým mechanismem *seken* ukazující v jasném světle důležitost vztahu jedince ke skupině je to, že jedinec nemá mnoho prostoru postavit se jeho vůli. Nakane říká, že bude-li jedinec preferovat svoje potřeby a chtění před

¹⁶⁰ Toto se tak častým jevem, že to nabralo formu fráze, z nichž mnohé jsou pro člověka ze Západu často velmi těžko přeložitelné a srozumitelné. Např. „Sendžicu arigató gozaimašita“ (Děkuji za onehdy.), „Korekara mo jorošiku onegaišimasu“ (Prosím i nadále o vaši přízeň) atd.

¹⁶¹ Kató Eiči, *Nihondžin no gjósei: Uči no rúru*, Daiiči hóki, 1989

¹⁶² například slovo *gaidžin* (cizinec) se skládá ze znaků pro *soto* (což je komplementární antonymum slova *učí*) a *hito* (člověk)

profitem celé skupiny, může se ocitnout v situaci, kdy se mu ze strany ostatních členů nedostane jakékoliv podpory, případně bude společensky a emocionálně izolovaný. V extrémním případě může dojít k jeho úplné ostrakizaci ze skupiny.¹⁶³ Toto tvrzení potvrzuje Kató. Podle něho je *uči* důležitější než jedinec a pokud někdo nadsazuje jedince nad *uči*, je sankcionován. Každý jedinec se musí přizpůsobit *uči*, to se ale nemusí přizpůsobovat přáním a chtěním jedince.¹⁶⁴ Smith ve své práci o japonském venkově popsal řadu případů vyloučení ze skupiny, takzvaného *mura hačibu*, z nichž některé byly v přímé diskrepanci se zákonem.¹⁶⁵ Zde předkládám dva z nich.

Případ 1.

pozadí případu: Domácnost policisty, který má na starosti oblast.

přestupek: Dcera, středoškolačka, byla rozhořčena nápadným porušováním volebního zákona v komunitě a napsala do novin o kupování hlasů a fyzickém zastrašování, kterému byla svědkem

akce: Vesnice, zostuzena odhalením, formálně ostrakizovala celou domácnost.

výsledek konfliktu: Mura hačibu bylo prováděno tak tvrdě a důsledně, že byla rodina přinucena vesnici opustit.

Případ 2.

pozadí případu: Relativně zámožná, nesousedská domácnost méně závislá na zemědělství než všechny ostatní členové usedlosti díky pile, kterou provozovala.

přestupek: Tato domácnost se podílela společně s ostatními domácnostmi usedlosti na správě malého mostu vedoucímu k místnímu mlýnu. V jednom roce majitel pily kvůli údajným finančním těžkostem odmítl pomoc při nutných opravách.

akce: Několik domácností z usedlosti apelovalo na majitele pily, aby svoje rozhodnutí přehodnotil, ale on zůstal neoblomný. Když se ukázalo, že se nehodlá podřídit, bylo svoláno shromáždění usedlosti a bylo rozhodnuto o formální ostrakizaci domácnosti.

¹⁶³ Nakane Čie, *Japanese Society*, University of California Press, 1972, (str. 37)

¹⁶⁴ Kató Kató Eiiči, *Nihondžin no gjósei: Uči no rúru, Daiiči hóki*, 1989

¹⁶⁵ Robert J. Smith, *The Japanese Rural Community: Norms, Sanctions, and Ostracism*, 1961 (str.529-530)

výsledek konfliktu: Mura hačibu bylo prováděno tak tvrdě a důsledně, že byla rodina přinucena vesnici opustit.

Sociální život jedince lze podle výše zmíněného shrnout do následující definice: „Jedinec má v Japonsku tendenci k zasazení se do sociálního rámce, který má pro něho zásadní důležitost. Tento rámec je důležitější než jedinec a jedinec se mu podřizuje.“ Toto zjištění samo o sobě sice ukazuje na pevné zasazení jedince do skupiny a relativní omezení sociálního životního prostoru se stává předpokladem pro zvýšenou intenzitu vnímání sama sebe v očích ostatních, ale velmi málo o kvalitě a intenzitě tohoto vnímání. K tomu je ještě nutné prozkoumat samotný přístup k vystavení se studu/hanbě.

V „tradičním“ myšlení lze najít značně nadsazený význam vlastní pověsti. *Na* (jméno, pověst), někdy také *menboku* (tvář) *gaibun* (doslech), byla v Japonsku, podobně jako *el valor* ve Španělsku nebo *die Ehre* v Německu, „tradičně“ jednou z nejdůležitějších morálních kategorií vojenského stavu. (v Jap. použito bušidó jako jednotící ideologie) Nitobe ve své interpretaci morálního kodexu Bušidó, zdůrazňuje, že upozorňování na *renčišin* (pocit hanby) byl jedním z hlavních prostředků výchovy *buši*.¹⁶⁶ V ideálu urážka, pomluva nebo jiné poškození dobré pověsti a jména vyžadovali akce k odstranění hanby. Na cti utrháný měl velmi omezený repertoár možností. Mohl buďto volit pomstu nebo si mohl myslet, že je nutné spáchat *seppuku*¹⁶⁷. Jak tvrdí Nakane, kompromisy v otázce očištění jména

¹⁶⁶ Nitobe Inazo, *Bušidó, duch Japonska*, Praha 1904 (str.23)

¹⁶⁷ „Tradiční“ rituál *seppuku* mohl být vazalovi nařízen, pakliže se dotyčný nějakým způsobem provinil proti zákonům nebo bylo jeho chování neslučitelné s kodexem příslušejícím jeho společenskému statutu. Případně se k činu mohl odhodlat vazal, vědomí si svého provinění sám. (Paralelu lze najít mezi důstojníky evropských armád, pro které hanba nebo ztráta cti, ať už šlo o těžký zločin nebo o „pouhý“ karetní dluh, znamenala nepřekonatelnou překážku. Jejich identifikace se sociálně-profesní rolí se, podobně jako u jejich japonských protějšků, stala příliš silnou a východisko jim poskytovala osobní zbraň.) Provinění bylo dotyčnému prominuto, pakliže se aktivně podílel na svém potrestání, což byla v konečném důsledku tak jako tak smrt. Výhoda pro potrestaného spočívala v tom, že zabránil hanbě, která spočívala v popravě neboli smrti cizí rukou. To byla pro válečníka obrovská potupa, která mohla nenapravitelně pošpinit

nebyly „tradičně“ považované za plnohodnotné vyřešení problému.“¹⁶⁸ Podle mnoha autorů byla otázka jména a dobré pověsti i v poválečném Japonsku poměrně silným faktorem.

O důležitosti, s jakou je v Japonsku pohlíženo na *menboku* hovoří výmluvně následující příklad. Při armádním pokusu o převzetí moci v roce 1936 byl předseda vlády Okada cílem útoku. Velikým štěstím se mu podařilo vyváznout živý, ale Císařská kancelář mezitím dostala zprávu o jeho vraždě a sám císař vydal veřejné prohlášení, ve kterém vyjadřoval svoji lítost nad jeho smrtí. Jaké to vzbudilo rozporuplné reakce, výborně popisuje Leonard Mosley ve své biografii císaře Hirohita. „V každé jiné zemi na světě by zpráva o tom, že premiér tak zázračně unikl smrti, byla přijata s radostí. Ale ne v Japonsku. Všichni byli hluboce zahanbeni. Namísto toho aby Okada přijímal gratulace, stal se objektem opovržení a dokonce zášti. Cožpak císař nepřijal fakt, že je po smrti? Jak si tedy může dovolit zůstat naživu? To je urážka trůnu! Kdyby měl jen trochu důstojnosti, měl, jak mu bylo navrhováno, spáchat seppuku, tak aby se císařská rodina nemusela stydět, že má živého premiéra, který byl oficiálně mrtvý.“¹⁶⁹

V moderním Japonsku již samozřejmě nelze hovořit o „tradičním“ *gaibun* samuraje, nicméně, jak jsme si ukázali v případě systému *ie*, je v Japonsku cítit relativní zakonzervování „tradičního“ způsobu myšlení. Spíše lze hovořit o jakési zvýšené míře citlivosti na pohled okolí. V japonštině tomu odpovídá termín *sekentei*. Mnozí autoři upozorňují na příklady z každodenního života. Často bývá zmiňován fakt, že v hromadných dopravních prostředcích dochází v době dopravní špičky k sexuálnímu obtěžování žen formou osahávání. Pozoruhodný je fakt, že oběti se často nejsou ochotné bránit. Podle názorů Igi a dalších, raději volí

tvář, jak svou, tak celého svého rodu. Podle „tradičního“ pohledu je abdominální oblast, japonsky *hara* (někdy *tanden*), sídlem duše. Svojí smrtí aktér dokázal, že je neposkrvněný.

¹⁶⁸ Nakane Čie, *The Japanese Society*, University of California Press, 1972 (str. 145)

¹⁶⁹ Mosley Leonard, *Hirohito-Emperor of Japan*, Prentice Hall, 1966 (str. 148)

osobní, ale utajené, ponížení, než aby na sebe neupozornily okolí a podstoupily ponížení sociální¹⁷⁰.

Lebra přichází s názorem, že právě „obrana tváře“ (defending face) je jedním ze základních mechanismů sociální interakce v rámci *seken*. Tedy „chování ukazující na značnou citlivost ega vůči studu/hanbě.“ Argumentuje několika příklady z aktuálního chování Japonců. Tvrdí například, že ritualizované chování a emocionální odstup při sociální interakci je způsobené, mimo jiné, i touhou zabránit přímému vystavení se, které je příliš riskantní. Tvrdí také, že toto ritualizované chování má reciproční charakter. Nejenom, že se jedinec snaží ochránit svou vlastní tvář, ale také má tendenci chránit tvář druhých. Tvrdí dokonce, že tato empatie v otázce tváře byla internalizována jako norma.

Dalším příkladem, kterým argumentuje, je „tradiční“ přítomnost instituce prostředníka, takzvaného *čú kai*. Když chce ego vyjednávat nějakou delikátní záležitost s alter egem, tak místo toho, aby se samo vystavilo protistraně, požádá nějakou, pro obě strany důvěryhodnou osobu, aby zprávu přetlumočila. Tímto způsobem lze prý zamezit ztrátě tváře jak ega, tak alter ega, pokud by se stalo, že bude žádost zamítnuta.

V neposlední řadě lze podle ní tento mechanismus nalézt v užití jazyka, především díky syntaxi¹⁷¹ a fakultativní absenci podmětu. Podle aktuální reakce partnera lze změnit konec věty tak, aby zabránil případné ztrátě tváře. Také výběrem frází při odmítnutí lze tohoto efektu docílit. Pro cizince, kteří nejsou s těmito frázemi dobře obeznámeni, jak dále Lebra tvrdí, je někdy těžké rozpoznat, zdali šlo o odmítnutí nebo přijetí.¹⁷² Příkladem může být například fráze „*kekko desu*“ (může znamenat jak vřelý souhlas, tak zdvořilé odmítnutí).¹⁷³

¹⁷⁰ Iga Mamoru, *The Thorn on Chrysanthemum*

¹⁷¹ japonština je aglutinující jazyk, takže sloveso přichází na konci věty a gramatické jevy se vytvářejí změnou koncovky

¹⁷² Lebra Sugijama Takie, *Japanese Patterns of behaviour*, University of Hawaii Press, 1976 (str.123-125)

¹⁷³ Tohoto nejasného významu například zneužívají podomní obchodníci, kteří se tváří, že odmítnutí bylo vlastně vřelé přijetí a pokračují v nátlaku na potenciálního kupce.

Důvod proč se domnívám, že tato citlivost na vlastní pověst v očích ostatních, respektive na hanbu/stud je problémem celého relativního *seken*,¹⁷⁴ jsou například případy, kdy zástupce *seken*, přijímá formálně zodpovědnost za některého ze svých podřízených. (Jak tento model zodpovědnosti vnikl, jsme si ukázali v kapitole o tradičním systému *ie*.) Jak si všímá De Vos, nese za výchovu dítěte v Japonsku „tradičně“, zodpovědnost matka. Vysvětlují to relativně silným pozůstatkem konfuciánské ideologie, která vytváří značné nadsazování naplnění sociální nebo profesní úlohy. Sám to nazývá „narcizmem role“ (role narcissism). Argumentuje případy, kdy při delikventním nebo jiném pato-sociálním chování dítěte, přijímá matka celkovou zodpovědnost a omluví se ostatním, a to i například formou inzerátu v novinách. Všímá si i toho, že toto skupinové vědomí se vztahuje na všechny členy domácnosti, dokonce domácí zvířata. Tvrdí, že zná případy, kdy pes někoho pokousal a omluva, která přišla od rodiny, nebyla omluvou za to, že svou neopatrností dopustili takovou věc, spíše se omlouvali „ve jménu“ psa jakožto člena domácnosti. Dále upozorňuje na existenci případů sebevražd nadřízených, kteří, ačkoliv o činu podřízeného neměli tušení, přijali osobní zodpovědnost a spáchali sebevraždu¹⁷⁵.

De Vos není sám, kdo si tohoto fenoménu všímá. I Kató při definování funkce hlavy *seken* (on sám jej nazývá *učí*) poukazuje na případy, kdy nadřízený přejímá vinu, a podporuje jimi svoje tvrzení o kolektivně pojímané zodpovědnosti. Říká, že „pokud spáchá člen skupiny nějaký přečin, musí nadřízený převzít zodpovědnost. Jinými slovy, musí připustit vlastní vinu, omluvit se nebo (a) odstoupit. V extrémních případech spáchá sebevraždu.“¹⁷⁶ Svoje tvrzení podkládá několika příklady. Jeden z nich se týká známého teroristického aktu, který na telavivském letišti spáchala v roce 1972 skupina studentů Kjóto daigaku. Tento případ měl značný význam v tom, že vrhal „hanbu“ na celé Japonsko, jakožto

¹⁷⁴ Relativního proto, že ego *seken* se může rozšiřovat na větší počet lidí podle aktuálního kontextu. Vůči jiné škole je *seken* „moje“ škola. Vůči například zahraničí se *seken* rozšiřuje na celé Japonsko.

¹⁷⁵ De Vos George, *Socialization for Achievement* (str.32-33)

¹⁷⁶ takzvaná „sekinin džisacu“

rozšířený *seken*. Kromě faktu, že při formální omluvě japonský velvyslanec plakal, se k veřejnému přijetí zodpovědnosti, a to je podle mého názoru pro toto téma značně významné, přidal i rektor Kjóto daigaku, který v dopise adresovaném ministerstvu školství přijal zodpovědnost a omlouval se za to, že pachatelé byli studenty jeho univerzity. Zrovna tak se omlouval ministr školství za nedostatky ve vzdělávacím systému. O tom, že se jedná skutečně o formální přijetí zodpovědnosti a ne za omluvu v zastoupení vypovídá výmluvně podoba omluv. Kató uvádí jako příklad otce mladíka, který se dopustil, v médiích popularizované, vraždy na hoře Asano v roce 1973. Před tím, než spáchal sebevraždu, omluvil se slovy „syn se dopustil takového činu, protože moje výchova byla špatná.“¹⁷⁷

Tyto závěry potvrzuje i další část výzkumu Hofsteda. V tomto ohledu je jeho práce myslím více než výmluvná. Jeho index Dlouhodobé orientace (LTO)¹⁷⁸ vykazuje v Japonsku, stejně jako v dalších konfuciánských společnostech velmi vysokých čísel, (Japonsko 80, Čína 118, Korea 75) zatímco u západních zemí je relativně nízký. (Česká republika 13, Německo 31, Polsko 32, Velká Británie 25, USA 29).

Pokud bych měl to celé shrnout. V předchozím textu jsem se snažil dokázat, že handicap má v Japonsku určitá specifika a to především v intenzitě stigmatu, které nese, což se zdá být do značné míry zapříčiněné „tradičním“ vnímáním vztahu těla a mysli (duše), v rámci čehož je na handicap pohlíženo jako na něco extrémně negativního. Také jsem se snažil dokázat, že mají Japonci silnou tendenci vnímat důležitost relativního sociálního rámce, do kterého náležejí a svoji identitu, sebehodnocení odvozují právě od něho, nikoliv od celé společnosti, kterou by svojí individualitou spolutvořili. To, společně s „tradičním“ zdůrazňováním důležitosti „ochrany tváře“, vnímám jako hlavní

¹⁷⁷ Kató Eiiči, *Nihondžin no gjósei: Uči no rúru, Daiiči hóki*, 1989 (str. 88-90)

¹⁷⁸ Index LTO: „Hodnoty asociované s dlouhodobou orientací jsou respektování tradice, naplňování sociálních povinností a ochrana „tváře“. Tyto hodnoty lze nalézt v učení Konfucia.“

předpoklad pro tvrzení, že jsou si relativně silně v jeho pohledu sebe sama (tj. své tváře, sebehodnocení) vědomi, díky čemuž je tomu úměrně pocit studu/hanby zesílený. Za poslední jsem ukázal, že se tato hanba/stud rozšiřuje i na ostatní členy rámce.

Tyto dva celky vytvářejí komplexní obrázek o pozici postiženého v Japonsku. Postižený je nejenom vystavený silně negativnímu vnímání handicapu, ale tato „pohana“ se stává „problémem“ celé rodiny, která funguje jako bezprostřední sociální rámec.

3.6.Nadsazený vztah matka-dítě (plastický efekt)

Vztah matky a dítěte je v Japonsku psychicky i fyzicky relativně intenzivní – plastický efekt.

Médiem vlivu kultury v psychice člověka je sociální zkušenost, zejména raná zkušenost, utvářená u dítěte jeho výchovou v rodině. V rámci této zkušenosti jsou důležitou podmínkou sociální vazby, a to zejména v období raného dětství, kdy je dítě plně závislé na svém sociálním okolí, tj. na matce, později na rodině, v níž žije¹⁷⁹.

Řada kulturních antropologů si všímá intenzity fyzické blízkost ve vztahu matka-dítě v Japonsku. Tím se nemyslí pouhá fyzická blízkost, ale skutečný fyzický kontakt. Tato blízkost se zdá být jedním z hlavních rysů japonské nejranější socializace a lze tedy předpokládat, že bude značnou měrou ovlivňovat rozvoj osobnosti dítěte a jeho vztahu k matce, respektive vztah matky k dítěti.

Z pohledu historie tomu tak ale nebylo v Japonsku vždy. Tradiční koncept *ie* (rodina, rod - podrobně kapitola o izolaci matky) neznamenal skupinu lidí nutně sblížených pokrevně. Do rodiny patřilo služebnictvo a běžným jevem byly

¹⁷⁹ Nakonečný M., *Základy psychologie*, (str.216-219)

adopce. Japonský etnolog Janagita¹⁸⁰ upozorňuje, že od období Meidži se tento trend obrátil a pokrevní příbuzenství začalo být postupně upřednostňováno. Argumentuje tím, že Japonsko bylo zemí, ve které se běžně praktikovalo *suteko* (doslova ohození dítěte) a *jóši* (adopce). V tomto období¹⁸¹ se, jak tvrdí, prudce zvýšil počet *boši šindžú* a spolu s tím se symetricky snížil počet *suteko*, který dosáhl statisticky svého historického minima. Spolu s tím se prý upevnil i koncept ženy jakožto matky¹⁸².

V moderním Japonsku jsou mnohé oblasti, ve kterých se „tradiční“ vzorce chování oslabují. Poválečný vývoj ale paradoxně roli matky jako hlavní náplň jejího života posílil. Vztah matky s dítětem se ještě zesílil, kvůli relativní izolaci na ostatních příbuzných (viz kapitola o izolaci matky). Manžel je zaměstnaný a čas, který tráví společně s rodinou, bývá často značně omezen, zrovna tak jako možnost matky vídat své přátele. Její pozornost se tedy přesouvá primárně na vztah k dítěti. V zásadě lze říci, že sociální role matky se tlakem okolností značně internalizuje. Situace, ve které se ocitá, jí nedává jinou možnost než se soustředit na tuto roli (vnější dostředivý tlak) a ona jí začne vyhledávat jako jednu z mála oblastí vlastního uplatnění, seberealizace (vnitřní dostředivý tlak).

Fenomenální projevy značné intenzity této vzájemné blízkosti lze spatřovat v každodenních vzorcích chování. První oblast, ve které je tako blízkost patrná je společné spaní. Caudill a Plath vydali v roce 1966 výsledek výzkumu, ve kterém zkoumali návyky spaní v Japonsku, konkrétně ve 323 domácnostech v Tokiu (198), Kjótu (99) a Macumotu (26). Tvrdí, že „*míra přeplněnosti je způsobena nedostatkem místa pouze z části, a že se hlavní těžiště nachází v síle rodinných pout a kulturnímu nadsazení výchovných aspektů rodinného života*“ (před například sexuálním životem manželů). Jinými slovy, zjistili, že fyzická (a zřejmě i emocionální) blízkost matky a dítěte je v Japonsku značně

¹⁸⁰ 1875-1962

¹⁸¹ mluví o konci století v souvislosti se zákonem *Kosekihó*

¹⁸² Janagita Kunio, *Mansonge no Nippon minzokugaku* vol.86 /1, Mansondžu, 2005

vysoká a argumentují, že doba, po kterou spí dítě v jednom pokoji společně s matkou, nebo oběma rodiči, je v porovnání se západními zeměmi relativně delší.

Porovnali počty pokojů, ve kterých je možné spát¹⁸³ (tabulka I.) s počtem pokojů, které jsou fakticky pro spaní použité (tabulka II.). Tabulka I.: domácnosti nalevo od schodové diagonální čáry mají méně než jeden pokoj, ve kterém je možné spát volný na jednu osobu. Domácnosti napravo od ní mají jeden nebo dva pokoje, ve kterých je možné spát na jednu osobu. Tyto domácnosti mohou poskytnout svým členům oddělenou ložnici, pokud by chtěli. Z tabulky lze vyčíst, že z celkového počtu 323 zkoumaných domácností má tuto možnost 108 (což činí 33%).

Tabulka I.

počet osob v domácnosti	počet místností, ve kterých je možné spát										celkem domácností
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10+	
3	31	45	17	8	10	3			1	2	117
4	6	20	15	17	3	2	2	1			66
5		8	4	13	9	4	3			1	42
6	1	1	3	7	7	8		2	1	2	32
7		1	1	7	6	2	3		1	2	23
8				7	4	2	4	4		1	22
9			1	3	3		1				8
10				1		1	1			1	4
11+				2		2	1		1	3	9
celkem domácností	38	75	41	65	42	24	15	7	4	12	323

Naproti tomu tabulka II. ukazuje počty volných pokojů skutečně pro spaní užitých. Zde je vidět dramatický posun směrem vlevo za schodovou diagonálu. Ze 108 domácností, které mají nižší hustotu¹⁸⁴ pouze jediná domácnost, tuto možnost využila.

¹⁸³ kuchyně, toalety, verandy, haly, úložné prostory, místnosti určené především pro obchodní účely a podobně nepočítali

¹⁸⁴ stejný nebo vyšší počet pokojů na osobu

počet osob v domácnosti	počet místostí pro spaní užívaných										celkem domácností
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10+	
3	102	14	1								117
4	23	41	2								66
5	5	25	11								42
6	1	8	17	6							32
7		2	11	10							23
8			8	11	3						22
9			3	3	2						8
10			1	3							4
11+				2	5		2				9
celkem domácností	131	90	54	36	10		2				323

Tabulka II.

Z výsledků lze vyčíst, že tříčlenná rodina preferuje společné spaní v jedné místnosti, zatímco čtyřčlenná (a více) má tendenci rozdělit se do dvou pokojů. Lze také vyčíst, že Japonci spí ve skupinách po třech, respektive po dvou, a že preferují nespát sami. Z výsledků je také zřejmé, že společné spaní není způsobeno pouze nedostatkem místa, protože místo je rozhodujícím faktorem pouze v jedné pětině případů.

Každá ze tříčlenných domácností se skládá z obou rodičů a dítěte a v 79 případech jde o nemluvně mezi třetím a čtvrtým měsícem. Na první pohled by se mohlo zdát, že jde o instrumentální potřebu starat se o dítě a mít jej přes noc v blízkosti matky (nebo jiného opatrovníka). V západních podmínkách bývá běžné oddělit ložnici dítěte a rodičů potom, co dítě dosáhne věku několika měsíců až jednoho roku. Jak ukazuje tabulka III., mají japonské domácnosti jiné návyky a priority při výchově dětí. Tabulka se týká výsledků výzkumu 535 dětí ve 285 primárních a 110 sekundárních rodinách. Je rozdělená podle věku dítěte (po pěti letech) a spacích návyků. To znamená, jestli spí samo, s osobou stejné generace (sourozenec, přítel/přítelkyně) nebo osobami v rámci několika generací (rodiče, příbuzní). Tabulka jasně ukazuje, že dítě zůstává s rodiči do relativně pozdního věku. Ještě 68% dětí ve věku mezi šesti a deseti lety spí společně s příbuznými (pouze 11% spí samo). Dokonce poměrně mnoho dětí mezi šestnáctým a

dvacátým čtvrtým rokem (15-24%) zůstává stále v ložnici rodičů. Přelomovým bodem pro osamostatnění dítěte v rámci spacích návyků od rodičů, respektive příbuzných se zdá být puberta u chlapců. Zatímco 50% patnáctiletých má stále přístup do ložnice rodičů, děti mezi šestnácti a dvaceti lety už je to pouze 17%.

Významný je i počet dětí, které mají možnost spát samotné. Do věku patnácti let se číslo pohybuje kolem 10% a méně než 15% patnáctiletých a méně než polovina dvaceti a víceletých (37, respektive 49%) má dlouhodobou zkušenost se spaním samotný/á.

Tabulka III.
Spací návyky podle věku 535 dětí od primární po sekundární rodinu

spací návyk	věk dítěte						
	3-4 měsíce (n=259)	1-5 let (n=103)	6-10 let (n=28)	11-15 let (n=28)	16-20 let (n=46)	21-25 let (n=38)	26+ let (n=33)
dvougenerační	90	91	79	50	17	24	18
s rodičem(či)	90	79	68	46	15	24	24
s příbuzným	---	12	11	4	2	---	3
jednogeneační	2	7	11	36	46	40	33
se sourozencem	2	7	11	36	46	37	21
bez vztahu k rod.	---	---	---	---	---	3	12
samo	8	2	11	14	37	37	49

Caudill a Plath sice porovnávají počty nemluvňat a dětí a jejich místa na spaní. Poměrně jasně zmapovali, jak se spací návyky podle tohoto rozdělení mění. Konkrétně jakou šanci má nemluvně, které spí v: (a) místnosti s někým jiným (b) místnosti s rodiči ve své vlastní posteli (c) místnosti s rodiči na svém vlastním futonu (c) na futonu (nebo posteli) s rodiči, na to spát v jakých podmínkách překročí li hranici tří až čtyř měsíců. Podrobný výzkum, kdy matka přestává spát společně s dítětem, ale neprovedli.

V tomto bodě se můžeme obrátit na Vogela¹⁸⁵, který se touto otázkou podrobně zabýval. Dotazníkovou formou provedl terénní výzkum mezi šedesáti rodinami v sedmi různých komunitách. Výsledky tohoto výzkumu jsou jasné z následující tabulky. Hodnoty znamenají počet měsíců, po kolika přestaly matky spát s dětmi na společném futonu, respektive společné posteli. Výsledky se velmi liší v závislosti na komunitě, lze ale vyzorovat, že v Japonsku je zvyk spát do poměrně pozdního věku dítěte, v porovnání se Západem nepoměrně rozšířenější. Hodnoty jsou nejvyšší v tradičních oblastech, jako jsou farmářské a rybářské vesnice. Nejnižší pak ve městech. V některých oblastech spí dítě společně s matkou v extrému až deset let. Ve městech to bývá kolem něco pod tři roky. Nejčastěji kolem tři a půl roku. Tyto výsledky je však třeba upravit. Podle výsledků z tabulky III. je pravděpodobné, že v méně než deseti procentech bude situace částečně odlišná.

Tabulka IV.

Mijagi farmářská oblast	Mijagi rybářská oblast (moře)	Mijagi rybářská oblast (pobřeží)	Jamagata farmářská vesnice	Jamagata malé město	Tokio předměstí salaríman	Tokio předměstí malo- obchodníci
45	130	56	102	45	45	35

Faktor, který zřejmě hraje v pocitu blízkosti důležitou roli, a který je třeba vzít v potaz, je zvyk Japonců spát na zemi na takzvaném *futon*¹⁸⁶. Na rozdíl od postelí, které jsou nezřídka kdy od sebe vzdálené a jasně ohraničují osobní sféru, rozkládají se *futony* na zem vedle sebe, takže se jejich okraje takřka dotýkají a při spánku zvyšují šanci na blízký fyzický kontakt.

Lebra i Vogel¹⁸⁷ shodně referují o další každodenní činnosti matky a dítěte, která se stává zdrojem fyzické blízkosti. Tou je zvyk společné koupele, takzvaná

¹⁸⁵ Vogel Ezra, *Japan's New Middle Class*, 1967 (str. 229-230)

¹⁸⁶ silná peřina sloužící jako matrace

¹⁸⁷ Lebra, *Japanese Patterns of Behaviour* (str. 139), Vogel, *Japan's New Middle Class* (str. 229-230)

ofuro. *Ofuro* neslouží primárně k očištění těla od nečistot, hygiena se provádí mimo ještě před vlastním vstoupením do vody. Pro Japonce se stává zdrojem fyzického potěšení, relaxace a v případě veřejných lázní i příležitostí k sociálnímu styku. V průběhu koupele sdílí matka a dítě fyzické potěšení a komunikují spolu navzájem pomocí tělesného kontaktu. Zatímco starší děti dospělí se koupou sami, matka se obvykle koupe s dítětem a to prvních několik let. Vogel vypracoval statistiku doby, po kterou se dítě koupou společně¹⁸⁸. Hodnoty indikují počet měsíců. Z tabulky V. je zřejmé, že společné koupele se odehrávají poměrně dlouho, v průměru více než šest let od narození dítěte. Zatímco v případě společného spaní byly jasnější rozdíly mezi venkovem a městem, v tomto případě se rozdíly více méně stírají. Vogel také dodává, že matka může někdy s dítětem brát koupel i poté a to v případě, že s ním chce vést dialog na nějaké důvěrné téma¹⁸⁹.

Tabulka V.

Mijagi farmářská oblast	Mijagi řybářská oblast (moře)	Mijagi rybářská oblast (pobřeží)	Jamagata farmářská vesnice	Jamagata malé město	Tokio předměstí salaríman	Tokio předměstí malo- obchodníci
75	80	63	87	70	72	81

Dalším specifikem japonské rané socializace je způsob jakým matka své dítě nosí na zádech, když pracuje v domácnosti nebo jde nakupovat. Lebra na toto téma píše, že japonské matky si zpravidla nenajímají hlídání, ale berou dítě všude s sebou, pakliže někdo z rodiny nezůstává doma. To ale nemusí zcela odpovídat. Podle terénního výzkumu Vogela provedeného ve městě Mamači, nevnímají tamější matky kohokoliv za plnohodnotnou náhradu a zřídka kdy nechávají své děti, kterým ještě nebyly dva nebo tři roky doma samotné, a to i když je doma

¹⁸⁸ Vogel Ezra, *Japan's New Middle Class*, 1967 (str.230)

¹⁸⁹ takzvané *hadaka de hanasu* (rozmlouvat nazí), pravděpodobně vzniklo z praxe neformálních rozhovorů ve veřejných lázních

někdo z rodiny, například babička. Když se něco stane dítěti, zatímco je matka pryč, bude za to okolí obviňovat právě ji¹⁹⁰.

Při transportu dítěte může být použit kočárek, ale tradičnější způsob je takzvané *onbu*, nošení na zádech. Dítě je uvázáno k matce dlouhými látkovými pásy v pozici břichem k matce s nohama doširoka kolem jejích zad, rukama kolem ramen. Dítě tak má možnost spát nebo koukat matce přes rameno. Matka i dítě se navzájem intenzivně cítí. Dítě se tak vlastně stává součástí těla matky. V zimě nosí matka kabát uzpůsobený tak, aby mohl zakrýt i dítě¹⁹¹. *Onbu* není jenom způsob jak dopravovat dítě, ale také způsob jakým zajistit jeho bezpečí, zatímco matka pracuje. Zpravidla pracuje v blízkosti dítěte, ale pakliže nemá čas dávat na dítě bezprostředně pozor, uváže si ho na záda. Ruce jí zůstanou volné, takže se může věnovat práci a dítě může například pohodlně usnout. Jak pro matky, tak pro dítě je představa dítěte na zádech rodiče příjemná s konotací příjemného intima. Vogel si všímá, že v reklamách se objevují obrazy šťastných dětí nakukujících přes rameno svých matek; v dětských knížkách šplhají radostně opičky a zajíčkové po krku žirafám; dívky si při hrách uvazují panenky na záda¹⁹².

Dalším významným faktorem, který může mít na pouto rodič-dítě značný vliv, je to, jakým způsobem je pohlíženo na dítě a na jeho právní status. V Japonsku byl „tradičně“ obecně pojímaný koncept *šibucuteki wagako* (moje dítě je mým majetkem). Dítěti nebyla tradičně přiznávána práva člověka a dítě v podstatě bylo dítě oficiálně majetkem rodičů, respektive rodu. Někteří autoři například Goodman tvrdí, že v Japonsku bylo dítě vnímáno jako *mono* (věc), prodloužením rodičů než jako entita na rodičích nezávislá.¹⁹³

¹⁹⁰ Vogel, 1967 (str. 233)

¹⁹¹ Lebra, 1976 (str. 141-142)

¹⁹² Vogel, 1967 (str. 231)

¹⁹³ Goodman R., *Children of the Japanese State: The Changing Role of Child Protection Institutions in Contemporary Japan*, Oxford University Press, 2001

Koncept dítěte jako lidské bytosti s právem na život nebyl automatický. Rituál *hacu mijamóde*, první návštěva místní svatyně, představení novorozeného dítěte předkům, což bylo považováno za oficiální přijetí do rodu se odehrát teprve až po třiceti pěti dnech od porodu. Do té doby nebylo dítě oficiálně ani členem rodu, ani přeneseně ještě člověkem.

Rodiče měli absolutní právo rozhodovat o životě dítěte. Bylo legální a běžné prodávat dítě do různých druhů učení, včetně takových, ve kterých byla dcera vyučena na prostitutku. Když byl mladý člověk přijat do některého z obchodnických rodin, byl přinucen totálně přesekat svazky a přizpůsobit se normám a chodu rodiny. Preference byla vychovávat budoucí zaměstnance v rámci rodiny již od infantilního věku. (např. obchod se sušeným zbožím v Kjótu měl zakázáno přijímat lidi z Kjóta a okolí šedesáti kilometrů; v Edu byli naopak zaměstnávání lidé z Kjóta nebo z jeho okolí do dvanácti kilometrů atd.)¹⁹⁴ DeVos tvrdí, že tato praxe byla v některých částech Japonska běžná až do nedávné doby.

Určitý signál o přístupu k právu dítěte, respektive autoritě rodičů nadsazené nad autoritu státu a společnosti¹⁹⁵ poskytuje fakt, že Japonsko sice podepsalo mezinárodní konvenci o Právech dítěte¹⁹⁶ v září 1992, (v březnu 1994 ji ratifikovalo jako 158 stát) ale debata nepřestala. Japonská strana dokonce vyvolala diskuzi v Komisi Spojených národů zabývající se právy dítěte o vhodnosti implementovat konvenci pohlížející na dítě jako na nezávislou osobu se svými lidskými právy, a která zavazuje vládu k ochraně „nejlepšího zájmu“ dítěte, do společnosti, ve které bylo dítě historicky vnímáno jako podřízený a závislý subjekt.

V samotném Japonsku se někteří vládní úředníci argumentovali, že idea „zájmu“ ve spojení „v nejlepším zájmu dítěte“ je čistě anglosaský koncept, ale

¹⁹⁴ Hall J. a kol., *Cambridge History of Japan vol.3*, Cambridge University Press, 1993

¹⁹⁵ O „tradičním“ chápání pojmu „společnost“ viz kapitola o handicapu.

¹⁹⁶ Úmluva o právech dítěte (Convention on the Rights of the Child) je mezinárodní konvence stanovující občanská, politická, ekonomická, sociální a kulturní práva dětí. Dodržování úmluvy kontroluje Výbor pro práva dítěte OSN (Committee on the Rights of the Child). Byla přijata Valným shromážděním OSN 20. listopadu 1989.

japonskému způsobu myšlení není vlastní. Zdůrazňování práv dítěte by prý znamenalo posílení egoismu a společenský zmatek, což by bylo v ostrém konfliktu s japonskou „tradiční“ filosofií „národní a rodinné harmonie“.

Krom toho se ozývají vlivné skupiny, jako je například Ničibenren¹⁹⁷ (Asociace právníků), které apelují na vládu, že i když byla konvence přijata, není v zásadě nutné měnit existující zákony s tím, že ochrana dítěte je už koneckonců ustanovena v poválečné ústavě¹⁹⁸. Japonská vláda také využila fakt, že japonština není oficiálním jazykem OSN a tudíž dává překlad místo interpretaci. Jinou verzi překladu má vláda a jinou japonská pobočka UNICEF.

O faktickém stavu legislativy referuje japonská pobočka Children's right network¹⁹⁹ a Goodman²⁰⁰ ve své práci o Jógošisecu (útulky). Upozorňují na to, že v případě podezření na týrání dítěte je zjevná neochota nebo bezmoc úřadů zakročít. Úřady prý skutečně jednájí jen ve zvlášt' ožehavých případech a odebrání dítěte od rodiny je velmi řídké. V roce 1990 bylo nahlášeno 1,101 případů týrání dítěte (což je mimochodem menší počet, než který odpovídá v evropských podmínkách zemi velikosti České republiky). Odebrání bylo prosazeno pouze v deseti případech. A i když je dítě rodině odebráno, udržují si rodiče právo si dítě znovu vzít zpět, kdykoliv budou chtít. Toto je příklad, který prý není ojedinělý.

„Víme o případu holčičky, která byla soustavně týrána svou matkou. Mimo jiné trpěla hladem a byla popálená od cigaret. Policie případ objevila a dítě rodině odebrala. Nicméně následující rok rodiče přišli a slíbili, že už jí týrat nebudou.“

¹⁹⁷ Vliv této skupiny spočívá už na samotném faktu, že právníci v Japonsku požívají značného společenského ocenění. Stejně jako u učitelů nebo lékařů se oslovují *sensei* (doslova „dříve narozený“, implikuje vysokou sociální hodnotu)

¹⁹⁸ V otázce lidských práv byl značný vliv okupačních úřadů.

¹⁹⁹ Children's Right Network Japan, <http://crnjapan.com>

²⁰⁰ Goodman R., *Children of the Japanese State: The Changing Role of Child Protection Institutions in Contemporary Japan*, Oxford University Press, 2001

Otec podepsal prohlášení, že se rozvede, pakliže by matka pokračovala v týrání a dívku si odvedli. Jak jsme očekávali, v týrání pokračovali.“

Jak uvádějí dál, potom, co je dítě vráceno rodičům, případ je považovaný za uzavřený a neprovádí se žádné další monitorování stavu dítěte. Zmiňují se i o případech, kdy bylo jedinou možností, jak ochránit dítě pře rodiči, kteří je chtěli nazpět, bylo schovávat je po domech a vozit je z místa na místo.

Jaké může mít výše zmíněný „tradiční“ pohled na koncept „naše dítě-naše věc“ implikace v otázce *ojako šindžú?* Takahaši uvádí, že v Japonsku, stejně jako v dalších asijských zemích, kde je významný vliv konfucianizmu, jsou, vědomě i nevědomě, symbiotická pouta mezi jedincem a ostatními členy bezprostředního sociálního rámce velmi častá a vztahy mezi členy rodiny jsou vysoce hodnocené. V tomto kontextu vražda vlastního dítěte nemusí být matkou nevědomě považovaná za vraždu jiné lidské bytosti ale za vraždu části sama sebe. Je pro ni nemožné představit si svět pro její děti potom, co by zemřela a japonská společnost je prý často k této dynamice nakloněná.²⁰¹

Takahaši a Garrison²⁰² shodně popisují případ matky, které se neúspěšně pokusila o sebevraždu, a která byla následně kritizována za to, že nejdřív nezabila svoje dítě. Tohoto fenoménu si všímá i Iga. Říká, že dítě není individuální lidská bytost ale jako člen rodiny je vlastnictvím rodičů, a že je mnohem milosrdnější dítě zabít, nežli jej nechat ne živu „na tomto krutém světě bez ochrany rodičů.“ Žena, která se zabije, aniž by s sebou vzala své děti, je prý často nazývaná „*oni no jó na hito*“ (doslova „člověk jako démon“ = zlý)²⁰³.

²⁰¹ Takahaši J. a Berger D., *Cultural dynamics and the unconscious in suicide in Japan*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996 (str. 250-251)

²⁰² v Goodman R., *Children of the Japanese State: The Changing Role of Child Protection Institutions in Contemporary Japan*, Oxford University Press, 2001

²⁰³ Iga, 1986 (str. 18, 34)

4. Závěr

Cílem této práce bylo řešit otázku, zda lze hledat vlivy *ojako šindžú* v japonském socio-kulturním prostředí a jaké konkrétně tyto vlivy jsou.

Ukázalo se, že *ojako šindžú* s sebou prokazatelně nese kulturní specifika. Za prvé jsou počty tohoto druhu kombinace sebevraždy a vraždy v rámci rodiny v Japonsku v porovnání se Západem mnohonásobně vyšší. Za druhé je japonským specifikem daleko vyšší (cca 70% v Japonsku oproti cca 10%²⁰⁴ na Západě) procento žen / matek, které tuto formu sebevraždy páchají. Za třetí je to existence obecného povědomí včetně existence speciálního termínu v Japonsku, respektive neexistence téhož na Západě a to do té míry, že se tomuto fenoménu nevěnuje pozornost a to jak v psychiatrii, tak soudnictví, takže nejsou ani zpracovávány statistiky – **elaborativní efekt podle Tsengova modelu**.

Tímto se potvrdila hypotéza o relevanci kulturního přístupu při interpretaci *ojako šindžú*. Co se týká vlivů socio-kulturního prostředí, odhalil jsem následující.

Co se týká obecných vlivů na sebevraždu v Japonsku jako takovou, se ukázalo, že je v japonských nábožensko-morálních systémech patrná absence tabuizování sebevraždy a to jak explicitně, tak jejich interpretacích. Pohled na smrt byl „tradičně“ relativně pozitivistický, respektive hodnota života byla relativizována. V buddhismu (sekty džódó, které jsou v Japonsku nejrozšířenější odnoží buddhismu) konfuciánství a především bušidó byla dobrovolná smrt za určitých okolností vycházejících z náplně sociální / profesní role dokonce obhajována, nebo dokonce glorifikována. Sebevražda byla také v mnoha případech romantizována – **reaktivní efekt**.

Sebevražda byla také „tradičně“ populárním tématem literatury a to po celou dobu historie od nejstarších literárních památek. Značné glorioly se jí dostalo i v „tradičním“ japonském divadelnictví a kinematografii. Případy

²⁰⁴ Jedná se o odhad, protože statistiky neexistují.

sebevražd jsou také oblíbeným tématem zpravodajských médií. Konkrétně případy *ojako šindžú* se objevují s relativně vysokou frekvencí (v průměru každý druhý den) v tisku – **usnadňující efekt**.

Dále jsem zjistil, že po celé období japonských dějin kultury se instrumentální dobrovolné smrti nejenom relativně často vyskytovaly, ale navíc byly v celé řadě případů autory značně romantizovány, respektive glorifikovány, což nutně vedlo k jejich popularizaci. Zjistil jsem také existenci celé řady typů dobrovolné smrti, kterou řada autorů (DeVos, Lebra, Iga a další) zařazují mezi takzvané „kulturně signifikantní“, a u kterých je evidentní nadsazení výběru dobrovolného ukončení života před jinými alternativami. S tím se bezprostředně pojí i fenomén legitimizace sebevraždy – **selektivní efekt**.

Sejdeme li z roviny obecné do vlivů charakteristických pouze pro *ojako šindžú*, zjistil jsem následující. Za prvé je to fenomén osvětlující kulturně významné vysoké procento žen páchající *ojako šindžú*, a to relativně vysoká zranitelnost matky. „Tradiční“ model *ie*, který na jednu stranu vyžadoval po ženě / matce striktní plnění povinností vyplívající z náplně její sociální role a na druhou stranu jí ale poskytoval zázemí a ochranu, se postupně oslaboval, až se zcela rozpadl. Navzdory tomu, že jeho funkčnost už fakticky neexistovala, ale v myšlení zůstával i nadále. Od matky se očekávalo, že naplní svojí sociální roli, ale v této úloze bývá izolována. Model *ie* byl také převzatý jako ideologie firmami, což mělo za následek soustředění muže / manžela na jeho profesní roli, což za prvé ještě více přispělo k izolaci matky a za druhé vedlo ke značné emocionální i existenční závislosti matky na manželovi – **genetický efekt**.

Protože počty případů *ojako šindžú*, u kterých hrál roli handicap, byly poměrně významné, řešil jsem za druhé otázku „tradičního“ pohledu na fyzické nebo psychické postižení. Zjistil jsem, že v Japonsku nesl handicap „tradičně“ poměrně značné stigma, a že toto stigma mělo přímý vliv i na ostatní členy rodiny. Lze také nalézt relativně vysokou intenzitu vědomí si sebe sama v očích ostatních a citlivost na „ztrátu tváře“, což problém stigmatu handicapu ještě zesiluje – **genetický efekt**.

Jako poslední jsem se zajímal o samotnou formu tohoto druhu sebevraždy, tedy fakt, že (především) matka páchá sebevraždu společně s dítětem. V porovnání se Západem se jeví jako zásadní relativně vysoká intenzita psychického i fyzického spojení mezi dítětem a matkou trvajících nejenom v průběhu rané socializace, ale i v pozdějších stádiích dospívání, nezřídka přetrvává celý život. V Japonsku bylo také „tradičně“ nahlíženo na dítě jako, v určitém slova smyslu, na majetek rodičů, respektive jako jejich integrální součást – **plastický efekt**.

Touto prací jsem dokázal, že při interpretaci *ojako šindžú*, stejně tak jako ostatních forem sebevražd v Japonsku, nehrají roli pouze běžně kalkulované psychiatrické a sociální vlivy. Sebevražda by neměla být interpretována z hlediska těchto jednotlivých perspektiv osamoceně. Při jejich prevenci je nejenom vhodné, ale nevyhnutelné počítat také s vlivy kulturními a vytvořit komplexnější přístup. Na tomto poli je ale nutné nezůstávat na obecné rovině. Je třeba provést důslednější výzkum a při zkoumání jednotlivých případů vytvořit metodu, která bude schopna kulturní vlivy v daných konkrétních případech odhalit a posoudit.

Úskalí, které zapojení socio-kulturních vlivů nese je jejich komplikovaná, ne-li v krátkodobé perspektivě nemožná prevence. Vlivy, které jsem odhalil, mají své kořeny jak v z minulosti přetrvávajících pozůstatcích semifeudálního myšlení, které nepředpokládá vhodnost zdůraznění práv jednotlivce, tak v neposlední řadě také v „tradiční“ pověrčivosti. Nejzávažnější problém, který z tohoto vyplývá, vidím v nedostatečném docenění práv dítěte (především práva na život) a jeho uznání jako jedinečné bytosti. To se však netýká pouze minulého století, kdy byl problém *ojako šindžú* nejpalčivější. V tomto ohledu má japonská společnost i japonská vláda poměrně značné nedostatky i v novém tisíciletí a jak je vidět, i přes narůstající snahu některých skupin, je tento problém řešený doposud převážně na poli formálním bez účinných opatření, které by mohly mít faktické dopady.

Použitá literatura

Abe Čikara, *Impurity and Death: A Japanese Perspective*, Dissertation.com, 2003

Abe Kinja, *Seken to wa nanika*, Kódanša gendai šinšo, 1995

Agari Ičiró, *Džisacu kódó no šinri to šidó*, Nakanišija, 1970

Becker Carl B., *Buddhist Views of Suicide and Euthanasia*, Philosophy East and West, University of Hawaii Press, 1990

Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword*, Meridian Books, 1970

Colucci Erminia, *The cultural facet of suicidal behaviour: Its importance and neglect*, Australian e-Journal for the Advancement of Mental Health, Volume 5, Issue 3, 2006

DeVos George, *Socialization for Achievement*, University of California Press, 1973

Durkheim Emil, *Sebevražda: sociologická studie* (Paříž, 1897)

Freud Z., *Truchlení a melancholie*, 1916

Goodman R., *Children of the Japanese State: The Changing Role of Child Protection Institutions in Contemporary Japan*, Oxford University Press, 2001

Hall J. a kol., *Cambridge History of Japan vol.3*, Cambridge University Press, 1993

Heyder Katharina, *Worlds apart, No one is perfect: Disability and Difference in Japan*

Iga Mamoru, *The Thorn in the Chrysanthemum*, University of California Press, 1986

Inamura Hiroši, *Džisacu no genten*, Šinjóša, 1979

Iwakuma Miho a Nussbaum John, *Handbook of Communication and People with Disabilities, Kegare: An Origin of Perceptions of People With Disabilities in Japan.*) Lawrence Erlbaum, 1999

Janagita Kunio, *Mansonge no Nippon minzokugaku vol.86 /1*, Mansondžu, 2005

Jandourek, J. Sociologický slovník. Praha: Portál, 2001

Jiří Koutek, Jana Kocourková, *Sebevražedné chování: současné poznatky o suicidalitě a její specifika u dětí a dospívajících*, Praha : Portál, 2003

Jošida K., Močizuki J., Fukujama J., *The effects of media reporting on teenagers' suicide in Hokkaido, Japan*. Nippon Kosshu Eisei Zasshi 1989

Kató Eiiči, *Nihondžin no gjósei: Uči no rúru*, Daiiči hóki, 1989

Kral, M. J., *Suicide and the internalization of culture: Three questions*, 1998 v Colucci, 2006

Kure, S., Kashida, G. *Seishin Byosha Shitaku Kanchino Jikkyo Oyobi Sono Toukeiteki Kansatsu*, Sózó šuppan, 2000 (str. 138) (původní vydání Tokyo Iji Shinshi 1918)

Kurusu E, *The effects of mass media upon teenagers' suicides*, Shakai Seishin Igaku 1992

Lebra Sugijama Takie, *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press, 1976

Lewis David C., *Yakudoshi observance in urban Japan* v *Interpreting Japanese Society*, Routledge, 1998

Marujama Kumiko, *Seišikan no šinrigakuteki kósacu*, The journal of Seigakuin University, Vol.16

Masaryk T. G., *Sebevražda*, Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1998

Moosa a Reza, *Gender Differences in Nonfatal Suicidal Behavior in Pakistan: Significance of Sociocultural Factors*, <http://www.crescentlife.com/psychissues/GenderDiffSuicidalBehPakistan.pdf>

Mosley Leonard, *Hirohito-Emperor of Japan*, Prentice Hall, 1966

Nakamura Hadžime, *Way of thinking of Asian peoples*, University of Hawaii Press, 1964

Nakane Čie, *Japanese Society*, University of California Press, 1972

Nakaniši Wendy, *Fatal Attraction: Suicide in Japanese Life and Literature*, Journal of Language and Culture, Shikoku Gakuin University, březen 2005

- Nakonečný, *Základy psychologie*, Academia, 2004
- Nitobe Inazo, *Bušidó, Duch Japonska*, Praha, 2004
- Novotný Josef, *Causa kamikaze*, Naše vojsko, 1991
- Numazaki Ičiró, *Difference, Care and Autonomy: Culture and Human Rights in the Movement for Independent Living among the Japanese with Disabilities*, Global Bioethics, Vol. 13, N. 1-2, March-June 2000
- O'Neill Richard, *Sebevražedné jednotky*, Naše vojsko 2003
- Ódzumi Kazuo, *Nihon no šúkjó*, v *Nihon no kokoro*, Mazuren 1992
- Onoue Kenždi, , *Disability in Japan: Is 'disability' still a dirty word in Japan?* The Japan Times Sunday, Aug. 27, 2006
- Reischauer Edwin, *The Japanese Today*, Belknap Press, 2004
- Renteln Alison, *The cultural Defence*, Oxford University Press, 2005
- Robert J. Smith, *The Japanese Rural Community: Norms, Sanctions, and Ostracism*, 1961
- Saitó Tamaki, *Hikikomori*, NHK šuppan, 2001
- Sató, *Seken no me*, Kóbunša, 2004
- Slovník cizích slov pro nové století, Dialog, 2004
- Sumiko Tanaka, *Ojako šindžú*, Koza gendai rinri 2, Tokyo, Chikuma shobo, 1958
- Taira Naoko, *Challenging Stigma and Discrimination: The experience of mental health service users in Japan*, University of Leeds, 2007
- Takahaši J. a Berger D., *Cultural dynamics adn the unconscious in suicide in Japan*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996
- Takahaši Šigeo, *Bóši šindžú no džittai to kadzoku kankei no kenkóka*, Kawašima šoten, 1986
- Tseng W.S., *Handbook of Cultural Psychiatry*, Academic Press, 2001
- Umebara Takeši, *Nihondžin no „anojo“ kan*, Čúkóbkó, 2002

Usui Čikako, *Women, Institutions, and Leadership in Japan*, Asian Perspective, Vol. 27, 2003

Vasiljevová Zdeňka, *Dějiny Japonska*, Svoboda, 1986

Vogel Ezra, *Japan's New Middle Class*, University of California Press, 1967

Wetherall William, Japanese Suicide Prevention Association,
<http://members.jcom.home.ne.jp>

Wilson M., Daly M., Daniele A., *Familicide: Killing Spouse and Children*, Wiley-Liss, 1995

Prameny

Kyōiku ni kansuru čokugo (Císařský výnos o vzdělání), Wikipedia

pozn.: všechny internetové adresy v práci zmiňované jsou k 30. září 2008 funkční