

JE LI „NEMATERIJALNA KULTURNA BAŠTINA“ NASTALA KAO EUROPSKI EGZOTIZAM?

JADRAN KALE
Muzej grada Šibenika
Gradska vrata 3, 22000 Šibenik
Sveučilište u Zadru
Novi kampus, 23000 Zadar

UDK 39.001
Izvorni znanstveni članak
Original scientific paper
Primljeno/Received: 20.05.2014.
Prihvaćeno/Accepted: 29.05.2014.

Prikazan je nastanak koncepta „nematerijalne kulturne baštine“ u Japanu, odakle je proširen diljem svijeta. Istraženi su korijeni tog koncepta i njegova veza s europskim akademskim tradicijama iz kojih je nastala znanstvena skrb o kulturnoj baštini i tradicijskoj kulturi. Prijeloman trenutak predstavljala je prijava Velikog svetišta Ise za Popis svjetske baštine UNESCO i time potaknuto preispitivanje značenja i kriterija autentičnosti kulturnih dobara. Iz ovih razloga je taj primjer pretresen podrobnije, zajedno s reestetizacijom tradicije obnove tog svetišta kakva je omogućila njegovu nominaciju za uvrštavanje u Popis. Analiza polaznog pojma pažnju usmjerava prema stvaralačkim kvalifikacijama i kapacitetima, sagledivih u dosluhu s globalnim interakcijama i tržišnom razmjenom dobara.

Ključne riječi: nematerijalna kulturna baština, Ise

Pojam *nematerijalna kulturna baština* se u proteklo desetljeće i po korištenja u hrvatskom jeziku nakon kodifikacije Zakonom o zaštiti i očuvanju kulturne baštine 1999. godine u najširem javnom diskursu nalazi negdje na pola puta između administrativne fraze korisne za prijavljivanje javnih potreba u kulturi i intuitivno pretpostavljenih istoznačnica folkloru i tradicijskoj kulturi. Iako je vokabular korišten u najboljim domašajima domaće konzervatorske prakse,¹ te u bukvalnim izrazima u etnološkoj literaturi još od Gavazzija,² primjerice se u

¹ Hrvatski konzervatorski zakon iz 1967. godine je riječku etnologinju Beatu Gotthardi-Pavlovsky potaknuo originalno raščlaniti zaštitu „nematerijalne predajne baštine“ (Gotthardi-Pavlovsky 1969.), a predavanje o novoj konzervatorskoj kategoriji „kulturnog dobra“ je za Klub Hrvatskog etnološkog društva održala 23. svibnja 1988. godine (u prostoru Kluba sveučilišnih nastavnika u Zagrebu).

² „Kada bi se htjela dati potpuna slika sastava neke kulture i predočiti kako je ta kultura nastajala, koje je stadije u razvoju kroz prošlost prolazila, trebalo bi zapravo znati odnosno istražiti za svako njeno kulturno dobro do posljednjega (...)“ (Gavazzi 1942:639).

prvom hrvatskom udžbeniku etnologije objavljenom nakon 1943. godine pojam „nematerijalne kulturne baštine“ ne može pronaći. Udžbenik (Čapo Žmegač et al. 1998.) je bio objavljen pet godina nakon UNESCO-ovog poziva zemljama članicama za pripremu nacionalnih provedbi južnokorejske inicijative živih kulturnih riznica nematerijalne kulturne baštine, povodom za zakonsko usvajanje pojmova „nematerijalna kulturna baština“ i „nematerijalno kulturno dobro“ naredne 1999. godine.³

Nematerijalističko pojašnjavanje novog koncepta izrazom „duhovno stvaralaštvo“ etnologe može podsjetiti na anakronu razdiobu duhovne, društvene i materijalne tradicijske kulture kakva je po uzoru na sovjetsku etnografiju sveučilišno predavana do 1990-tih godina (Iš 1974.). Ovakva asocijacija pučka umijeća stvaranja materijalnih predmeta stavlja u drugi plan. U javnom mnijenju se na *nematerijalnu kulturnu baštinu* u sličnom smislu obično nailazi kao na drugi izraz za folklor uopće, gdje se najčešće misli na kulturne prakse i izričaje kakvima tvarni predmeti služe tek kao ambijent ili rekviziti (bez npr. pučkog graditeljstva i arhitekture predindustrijskog doba kao samostojnog dijela folklor). Tako se doima kako jednim internacionalizmom (importiranim pojmom *nematerijalna kulturna baština*) smjenjujemo drugi (*folklor*, „narodna riznica“ kao neologizam iz XIX. st.; Hameršak i Marjanić 2010.). Kada se razlici između stručnog i općeg javnog rječnika pridoda nominalno pojednostavljivanje „duhovne tradicijske kulture“ u „duhovnu kulturu“ kakvoj prinose može dati ne samo npr. pučka zavjetna pobožnost već i crkvena umjetnost uopće, ili pak arheološke analize pogrebnih obreda, pomutnja postaje neproničnom. U globalnom diskursu kategoriju *nematerijalne kulturne baštine* prati i podozrivost rezervirana za intelektualne rezultate kulturno-relativističkih i postmodernih teorijskih rasprava (Bortolotto 2010:98).

Da bi se riječ i pojam *folklor* udomaćio u širokom javnom diskursu trebalo je čitavo stoljeće rada nove vrste muzeja, pokreta folklornih smotri i djelatnosti nove sveučilišne discipline. Nedomorodno nastali pojam našega vremena, *nematerijalna kulturna baština*, po svoj prilici proživljava prvu fazu takvoga

³ Nematerijalno kulturno dobro je uvedeno u značenju „raznih oblika i pojava duhovnog stvaralaštva što se prenose predajom ili na drugi način, a osobito jezik, dijalekti, govori i toponimika, te usmena književnost svih vrsta, folklorno stvaralaštvo u području glazbe, plesa, predaje, igara, obreda, običaja, kao i druge tradicionalne pučke vrednote, kao i tradicijska umijeća i obrti“ (čl. 9).

rabljenja. Preslikavanjem *folklor*a se bivalo dijelom kontinentalnog kulturnog programa romanticizma, dok smo s novom frazom sudionici globalizirane brige i težnji vezanih za kolektivne kulturne izričaje o kakvima se govori u novijim stručnim tekstovima i međunarodnim sporazumima. Uopće se *nematerijalna kulturna baština* poima kao egzotizam uz kakav je korisno dodati po koju riječ ili rečenicu pojašnjenja. Iz ovih bi razloga razumijevanje i podomaćenje jedne tako frekventne pojmovne tuđice moglo ponuditi više dobrih učinaka.

Kako je poznato, nastanak pojma nematerijalne kulturne baštine dijeli niz usporednih i preklapajućih zbivanja iz više vaneuropskih sredina. Dekolonizirane afričke zemlje su već od 1962. godine tražile i dobivale načine za pridržavanja isključivih prava korištenja autorskih prava nad kolektivno stvaranim umjetninama svojih kultura kakva se autorski ne mogu razvrstavati po europskim kategorijama individualnih stvaratelja i majstorskih škola (Lucas-Schloetter 2004.). Važna je bila i bolivijska pritužba UNESCO-u zbog individualiziranih kantautorskih tantijema s uspješnicom „El condor pasa“ 1970. godine, kao što su bila i ekspertna savjetovanja nakon peticije španjolskog pjesnika Juana Goytisola generalnom tajniku iste UN-ove organizacije za zaštitu kulturnih sadržaja trga Jemaâ el Fna u Marakešu 1996. godine. Ipak, stručnjaci su suglasni kako je za utvrđivanje ovog novog kulturnog pojma i donošenje obvezujuće Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine 2003. godine presudan bio dalekoistočni doprinos. Južna Koreja je 1993. godine UNESCO-u predložila globalno uvođenje „živih kulturnih riznica“ po svojem nacionalnom konzervatorskom zakonu, nakon čega je ova svjetska organizacija zemlje članice kao osnovicu za izradu svjetskog popisa pozvala sastaviti nacionalne liste. Iste godine su, nakon jačeg angažiranja Japana u UNESCO-u, u Popis svjetske baštine upisana prva japanska kulturna dobra a prijepori oko nominacije Velikog svetišta Ise su u japanskom gradu Nara 1994. godine polučili znanstveni skup o značenjima autentičnosti.⁴ Uslijedilo je više godina nenaklonjenih

⁴ Povjerenstvo za svjetsku baštinu UNESCO-a (osnovano po Konvenciji o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine radi vođenja Popisa svjetske baštine) je na svojem 16. zasjedanju u Santa Féu 1992. godine kao svoju 18. preporuku zaključilo kako je potrebno sazvati stručnjake i utvrditi nedostatke kriterija (tzv. „testa autentičnosti“) za reprezentativniji Popis svjetske baštine (Droste i Bertilsson 1994:7). Taj je skup u Nari okupio 45 stručnjaka iz 28 zemalja, a

političkih tumačenja zaključaka tog i niza drugih ekspertnih skupova, ponajviše iz razvijenih zemalja odakle se na inicijativu gledalo kao na ugrožavanje primata Popisa svjetske baštine.⁵ Novi je generalni tajnik UNESCO-a Koiichiro Matsuura pri stupanju na dužnost 1999. godine program nastao nakon korejske inicijative deklarirao kao pilot-projekt krupnog novog poduzimanja čijoj je pripremi naredne godine financijski najviše pomogao Japan. Iz tih sredstava priređen ekspertni skup u Torinu 2001. godine je razjasnio terminologiju i time otvorio put ovlaštenju generalnog tajnika za izradu nove konvencije po uzoru na Konvenciju o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine iz 1972. godine (Aikawa-Faure 2009.).

Zbog ovako japanizirane događajnice međunarodnog nastanka pojma *nematerijalna kulturna baština* njegova se nejasna percepcija zna ispričavati i tako dalekim kulturnim postanjem. Iz ovih razloga ćemo detaljnije prikazati nastanak pojma „nematerijalna kulturna baština“ u povezanom japanskom i južnokorejskom zakonu, kakav se nakon spomenutih zbivanja u UNESCO-u 1990-tih godina usvaja diljem svijeta. Raščlanjivanje nastanka pojma pomoći će nam u kritičkoj usporedbi s njegovom domaćom primjenom.

NASTANAK KONZERVACIJE NEMATERIJALNOGA

Oznaka zaštite kulturnih dobara u Japanu je likovna stilizacija zglobova iz dijelova drvenih konstrukcija krovova zvanih „tokyō“ (riječ nema veze s imenom grada Tōkyō, obično pojednostavljeno pisanog bez makrona). Budući da klima toplinom i vlažnošću pospješuje rast šuma a drvo je u

pripremna radionica u Bergenu njih 14 iz 9 zemalja (Larsen i Marstein 1994., Larsen 1995.). Rezultat skupa je bila „Dokument o autentičnosti iz Nare“.

⁵ Iz istih je zemalja stručna recepcija dvojbi nad „provjerom autentičnosti“ bila zajamčena nizom neovisnih događaja, poput odbijanja nominacije Carcassonea 1985. i prihvaćanja 1997., nominacije katedrale u Roskildeu za Popis svjetske baštine 1984. i uvrštene 1995. (svaki novi ukop danskih kraljeva je na temeljima romanike i gotike dodavao stilizirani aneks u rasponu od renesanse do neoklasicizma), tuniske džamije Kairouan koju je još od VIII. st. imao obnavljati svaki novi princ tako da originalnog materijala više i nema, povijesne jezgre Toleda, Cuzca, Medine (Tunis), drvenog središta Bergena ili obnovljenog središta Varšave, drvene crkve u Urnesu (Norveška), rudarskog grada Rørosa (Norveška), karelijskog sela Kižij Pogost (Rusija), grada Rauma (Finska), vernakularne arhitekture naroda Ashanti (Gana), totema naroda Haida na otoku sv. Ante (Kanada); v. von Droste i Bertilsson 1995. i Cleere 1995.

predindustrijskoj prošlosti bilo gotovo isključivim građevnim materijalom, uloga ovih zglobova nelijepljenih niti učvršćivanih čavlima ili vijcima je osobito važna. Takva je graditeljska tradicija usvojena iz Kine još s davnim dolascima budističkih redovnika, dok je u novoj domovini važnom postala zbog sposobnosti podnošenja potresa. Kao i ostali dijelovi drvenih konstrukcija, drveni zglobovi su se pri rastavljanju građevine mogli neškodljivo selektivno mijenjati. Drugi je stari razlog „nematerijalnog“ poimanja kuće kontaminirajuće viđenje smrti u šintoističkoj religiji. Kuća se zbog preminuća ukućana smatrala onečišćenom smrću i uz pomoć prenesenih stupova se pored stare dizala nanovo (Kanaseki 1995:338). Pretpostavlja se kako je uslijed utjecaja pacifičkog kraka drevnih migracija na japansko otočje tipična kuća bila izdignuta na stupovima, što je na mekim tlima zadržano u gradnji žitnica, riznica i šintoističkih svetišta. I kasnije su japanske kuće zadržale načelo djelomičnih obnavljanja, krenuvši već od češćih mijenjanja papira na pomičnim pregradama među prostorijama do krova i drugih dijelova zgrade. Iz svih je ovih razloga uobičajeni način postupanja sa starim drvenim građevinama bilo parcijalno popravljjanje (*kaitai shūri*, „popravak s rastavljanjem“).

U cikličkom viđenju svijeta umiranje i rađanje ljudi asociralo je umiranje i rađanje animističkih božanstava, pa su se i svetišta onečišćena njihovom periodičnom smrću rušila i iznova gradila. Reizgradnja je ostala na djelu svega kod deset šintoističkih svetišta (Ito 1995., Inaba 1995.), no samo se u Velikom svetištu Ise ovom značenju pridružio i politički imperativ regularnog obnavljanja. Povijesno potvrđeni utemeljitelj carske loze Temmu se prije odlučne bitke 672. godine božanstvu svojeg dinastičkog podrijetla Amaterasu zavjetovao molitvom okrenut u smjeru Ise. Svaka obnova svetišta je ujedno i komemoracija povijesnom utemeljenju dinastije (Coaldrake 1996: 39).

Zaštita povijesnih spomenika također je bila vezana za legitimiranje vlasti. Očuvanje svetišta vezanih za carski dvor bilo je politički važno (Figal 2007:207), dok su feudalne loze čuvala povijesna bojišta vezana za uspomene vlastitih vojskovođa (Yoshikawa 2007:132). I štovanja pojedinih božanstava odn. duhova (*kami*) su bila specifična za obuhvate lokalnih vlasti feuda. Najmoćnije feudalne obitelji podržavale su svetišta s lancima ogranaka, dok je carski kult boginje Amaterasu jedini nadilazio feudalne granice jer prije obnove carske vlasti 1868. godine nije implicirao svjetovnu moć (Breen i Teeuwen 2010:34,

Ellwood 1973:95). Prvi konzervatorski propis 1871. godine ticao se samo pokretnih kulturnih dobara, dok se podzakonskim aktom iz 1880. godine omogućilo dobiti državni novac za popravke svetišta i hramova. Ovakvi su propisi bili mogući zahvaljujući obveznim godišnjim prijavama i popisivanjima hramova iz vremena šogunata, čime se zbog povijesnih pouka redovnike željelo ograničiti u stjecanju političke moći (Gordon 2009:18). Favorizirali su se oni stariji od četiri stoljeća, no presudna nije bila starost zgrade već utemeljenje ustanove i kontinuitet kulta. Propis je nudio „izravno“ i „neizravno održavanje“, pri čemu se pod prvim mislilo na materijalne popravke a s potonjim na odvijanje religijskih svečanosti. „Zakon o zaštiti svetišta i hramova“ iz 1897. godine je pokretna kulturna dobra specificirao kao „nacionalne riznice“, a „posebno zaštićene zgrade“ su mogle biti one koje evociraju japansku povijest, važne arhitekturom i umjetnošću, te, što je osobito zanimljivo, one koje su vezane za izuzetne događaje – poput povijesnih prisutnosti careva. Do 1945. godine se gotovo 40% zaštita povijesnih mjesta odnosilo na putovanja obnoviteljskog cara, poništenih 1948. godine pri revizijama okupacijske vlasti (Gluck 1985:143).⁶ Zaštita evokativnih dobara bila je propisana i 1919. godine „Zakonom o zaštiti povijesnih mjesta, prirodnih ljepota i prirodnih spomenika“. U njemu su jednom od dvanaest vrsta prirodnih ljepota bila „posebna mjesta gdje se mogu vidjeti vrlo poznati okoliši“, ne samo po sceničnosti već i po asocijativnosti iz umjetničkog čuvenja,⁷ no za nastanak analiziranog pojma mnogo je važnije bilo praktično poistovjećivanje „povijesnih mjesta“ sa stvarnim ili mitskim lokacijama vezanima za povijest carske obitelji (Nishimura 1995.). Važna vrsta takvih mjesta su bile grobnice vezane za carsku lozu, koje se nisu tretirale kao arheološki lokaliteti već vjerske svetinje. Zadnji neubicirani carski ukopi određeni su arbitrarno 1889. godine, uključivo i za mitske careve među kojima je bio i unuk boginje Amaterasu – kod ta tri cara se radilo o zaštiti dva planinska vrhunca i jedne pećine (Edwards 2008:41).

Okupacijskim zamjenjivanjem zakona iz 1919. i „Zakona o zaštiti nacionalnih riznica“ iz 1929. novim „Zakonom o zaštiti

⁶ Podanički naklon u smjeru Carske palače (zajedno s karakterističnom uzvikom) ukinut je 1947. godine, dok su među spomenicima obilježja uklanjana ili premješšana a natpisi mijenjani (Hardacre 1989:140).

⁷ Usp. okolnosti nastanka talijanskog Zakona br. 1497. o zaštiti prirodnih ljepota iz 1939. godine (Villani 2006.).

kulturnih dobara⁸ 1950. godine se patriotske asocijativnosti mjesta vezanih za državni kult željelo preusmjeriti k autentičnosti kulturnih praksi širih slojeva društva. Otvaranjem mogućnosti da se, osim carskih palača, plemićkih vila i najvećih hramova visokog svećenstva, državno podupre i zaštita vrijednosti vezanih uz domove i radionice obrtnika, nižerangiranih samuraja i poljodjelaca okupacijska je uprava htjela potaknuti demokratizacijske političke procese, osnažiti prostor inicijativa širokog liberalnog srednjeg društvenog sloja stasalog u desetljećima industrijalizacije i uopće stimulirati građansku participaciju u društvenom životu.⁹ Takva je namjera bila dijelom poslijeratnog plana još iz ratnih godina, kada se konstatalo kako su prvaci ovakve društvene provenijencije u određenim razdobljima činili japansku vlast i sudjelovali u miroljubivoj međunarodnoj politici (Siegenthaler 2010:71, Edwards 2008:45).

Novi je zakon izrijekom uključio i pojam „nematerijalnog kulturnog dobra“. Zakonskom dopunom iz 1954. godine ono je moglo biti dvovrsno: „nematerijalno kulturno dobro“ za npr. dramu, glazbu ili primijenjenu umjetnost, ili „folklorno kulturno dobro“ za narodne običaje. Preduvjet konzervatorskog upisa nematerijalnog kulturnog obilježja je bilo ovlašćivanje „žive ljudske riznice“, tj. upućenog poznavatelja tradicije kakvom je padalo u zadaću podučiti nasljednike u tom zvanju. Po inozemne recepcije je terminološki zanimljivo primijetiti kako japanski i južnokorejski zakon govore o „imateljima“ (japanski *pojija*, korejski *boyuja*) dok se „živim nacionalnim riznicama“ nazivaju u medijima i neobveznijem javnom govoru.¹⁰

Druga zemlja u kojoj su zakonski definirana nematerijalna kulturna dobra je 1962. godine bila Južna Koreja, koja je s Japanom povijesno baštinila složen odnos. Moderno stasavanje Japana u velesilu pratilo je kulturno opravdavanje interesa za kontinentalno susjedstvo. Povjesničari i jezikoslovci ustvrdili su kako „hiperantika“ čovječanstva s korijenima Europe leži u Aziji, stvarajući naraciju nastanka kulture usporedne zapadnim

⁸ Jap. *bunkazai* nije isključivo „kulturno dobro“, jer *zai* osim „dobra“ ima niz drugih značenja: stečevina, imetak, bogatstvo, novac itd.

⁹ Prvo okupacijsko ukidanje cenzure jednog javnog sadržaja prije nastupa se odnosilo na kazalište lutaka *bunraku* 1947. godine (Dower 1999:432).

¹⁰ Jap. *ningen kokuhou* (*ningen* za „ljudski“, *koku* za „naciju“ i *hou* za „riznicu“), kor. *in-ganmunhwajae* (*ingen* za „ljudski“, *munhwa* za „kulturu“ i *jae* za „sredstvo, dobro“); ovaj prijevod i korejsko slijeđenje japanskog uzora komentira Jongsung 2003:69-70.

tumačenjima s Japancima kao gospodarima novih značenja. Japan si je iz baštine kontinentalnih susjeda stvorio „svoj“ Orijent (Tanaka 2003:80-93), a vrelo izvornosti nenačetih japanskom modernizacijom je bila Koreja. „U Koreji se stvari na stare načine rade čak i danas“, posvjedočio je aktivist pokreta *mingei* 1932. godine (Brandt 2007:177), mijenjajući poglede japanskih entuzijasta i etnologa na kućne radinosti i u vlastitoj zemlji. Prva istraživanja pučke kulture uz ovakve poticaje japanskih istraživača su se zbivala od 1930-tih godina, dok su korejski etnolozi identitetsku važnost nacionalnog folkloru ponajprije vidjeli u izvođačkim, performativnim aktivnostima, svečanostima i obredima. Budući da je japanska carska uprava zabranjivala svečanosti na korejskom jeziku etnolozi su za svaki takav nastup morali osigurati posebne dozvole (Jongsang 2003:17, 24). Zato su performativne folklorne prakse, s materijalnim popratnostima poput npr. maski, poprimile značenja nacionalne samosvijesti i opstanka kulturnog identiteta. Potaknuta privrednim napretkom i razmjenama sa svijetom, južnokorejska vlada je početkom 1960-tih godina etnologe po uzoru na japanski zakon pozvala pripremiti i domaći propis upravo radi očuvanja nacionalno karakterističnih performativnih umjetnosti. Prvi konzervatorski upisi po zakonu iz 1962. zasnivali su se na etnografskim opisima ugroženih tradicija iz bilježenja od 1929. do 1943. godine (isto, 27 i 31).

Pokret „narodne umjetnosti“ (*mingei*), kakav je nastao kao refleksija korejske pučke umjetnosti, je od političke organizacije koje je 1940. godine zamijenila rad svih političkih stranaka dobio potvrdu kao jedno od tri područja autentičnog usmjerenja za obnovu japanske i uopće istočnoazijske kulture (preostali su bili običaji i obredi komunalnog života, te pučke umjetnosti poput kazališta, pjesme, plesa i pjesništva; Brandt 2007:154). Etnolozi su s takvim prioritetima bili poduprti za rad od vojske, identificirajući za nove okupacijske uprave lokalne kulture i društva mobilizacijski potentna za terenske alijanse i suprotstavljanje neprijatelju (Edwards 2008:27-30). U tom je svjetlu zakonodavni sadržaj iz 1950. godine inovirao prijedloge koji su u japanskom društvu već bili artikulirani u ratnim godinama. Među registriranim imateljima znanja nematerijalnih kulturnih dobara velik se omjer zanatlija naručenih i vođenih iz doba *mingei*-pokreta zadržao sve do 1970-tih godina (Brandt 2007:225).

U matici povijesti konzervatorske legislative, ipak, leži nazor o svetosti cara, potomka neprekinute loze kojoj su na čelu

mitski likovi i samo božanstvo. Arheološka zabuna pri istraživanju grobnice za koju se pokazalo kako bi mogla biti vezana za nekog cara iz prošlosti, antropološka tumačenja mitova o postanju carske loze, analiza regalija ili neubrajanje mitskih careva u dinastički rodoslov do 1945. godine su predstavljali kažnjivo nepoštovanje carskog autoriteta koji je već i prvim člankom modernog ustava bio utvrđen kao božanski i nedodirljiv.¹¹ Takva su značenja bila potcrtana obredima i javnim svečanostima. Već se stupanje na carsku dužnost obilježava carevim objedovanjem rižinih prvina sa svojom pretkinjom, boginjom Amaterasu. Taj se obred u staroj carskoj palači u Kyotu čini na prostirkama okrenutima u smjeru Velikog svetišta Ise, nakon čega novi car tamo šalje dar i potom sâm dolazi u posjet (Holtom 1928: 124).¹² Kroz povijest lišen svjetovne moći, car je bio prvosvećenik kulta rižine plodnosti. Nakon prehistorijskog uvođenja ove kulture rodovske vođe su nudile žrtvu prvina, no šamanističku seansu su vodili mediji usredotočeni na duh usjeva u žetvenim spremištima izdignutima na drvenoj konstrukciji. Glavna svečanost je vremenom predstavljala stapanje žetvene proslave i svete svadbe silazećeg božanstva neba s božanstvom zemlje, u čemu su korišteni obreda zacarivanja (Ellwood 1973:48). Obredi svetišta i carski obredi u transformaciji šintoizma od konca XIX. st. su izvođeni usporedno (Hardacre 1989:32). Svetište je zadržalo oblik jednostavne žitnice s trijemom, predsobljem i prostorijom za sveti predmet namijenjen postizanju šamanističkog transa. Dok se namjerniku pristoji pred trijemom dvaput zapljeskati da božanstvo svrne pozornost na ostavljeni dar, jedini pristup u unutrašnjost ima duhovnik zadužen za prizivanje božanstva u sveti predmet. U slučaju carskog kulta, radi se o regalijama koje je na početku vremena Amaterasu dala svojem unuku, prvom

¹¹ Profesor Carskog tokijskog sveučilišta Kume Kunitake se 1892. godine morao odreći svojeg članka u kojem je šintoizam svrstao među jednostavna obožavanja prirode u vjerskom životu Japana kasnije usavršeno zahvaljujući konfucijanizmu i budizmu, te dati otkaz na profesuru (Brownlee 1997:101). Historijska vrela su se tiskala s prazninama, za koja se očekivalo da ih povjesničari za osobna čitanja popune po starijim izdanjima (isto, 163). Brownlee donosi i dio transkripta sa suđenja profesoru povijesti koji tri prva mitska cara nije ubrojio u povijesne, bivajući 1942. godine osuđen zbog uvrede carske časti (isto, 197).

¹² Važnost svetišta Ise očita je iz simboličkog legitimiranja šoguna iz razdoblja šogunatske vlasti, kada je njegov šintoistički hram Nikkō dignut na istoj udaljenosti od šogunovog dvorca na kolikoj se Ise nalazi udaljen od carske palače (Gordon 2009:36).

caru, sa zrcalom kao svetinjom Velikog svetišta Ise i „najvrjednijim predmetom Japana“ (Holtom 1928:22). Periodične izgradnje svetišta vjerojatno su nastale u vezi s novim carevima (Ellwood 1973:76), jamčeći svojim odsustvom onečišćenosti raspadanja i smrću kako će prvosvećenik naroda na tom mjestu uvijek moći zazvati svoju božansku pretkinju i osigurati obilje uroda. U Ise je radi toga s carskog dvora uvijek bila delegirana princeza, dok je car dolazio povremeno i duhove svojih predaka obavještavao o krupnim državnim događajima u isti mah traživši njihovu zaštitu dok drugi članovi carske obitelji na tom mjestu pretke upoznaju s vjenčanjima i prinovama (Bix 2000:384).¹³

Nakon poraza Japana 1945. godine dva važna ukidanja od strane okupacijske savezničke uprave odnosila su se na Carski reskript o školstvu iz 1890. godine i državni šintoizam u prosincu 1945., nanovo razdvajajući religiju od države. Tri dana prije Naredbe o šintoizmu odlučeno je kako se periodična obnova Velikog svetišta Ise neće dovršiti javnim novcem, kako je to bilo uobičajeno (Creemers 1968:74). Dva tjedna kasnije car je u Izjavi ljudskosti potvrdio kako veze između naroda i cara ne ovise o „pukim legendama i mitovima“ te da on ne predstavlja božanstvo (čime se mogao smatrati tek po pojednostavljenoj kršćanskoj usporedbi), no ne odrekavši se podrijetla od boginje Amaterasu (Dower 1999:308 i 315, Bix 2000:561, Loo 2010:380). Na taj način je podmirio što se od njega željelo čuti sa Zapada, ali je ovakvim postupcima i nastavljanjem bogoslužja u Ise uspio zadržati svoj mitohistorijski autoritet (Bix 2000:553). Okupacijske vlasti mu nisu sudile ocjenjujući kako bi to u Japanu značilo blasfemiju i nijekanje religijskih sloboda (Fowler 1999:298). Nakon pobjede komunista u Kini 1949. i prebacivanja okupacijskih postrojbi na korejsko ratište 1950. godine pacifikacijski projekt demokratizacije japanskog društva je izgubio prvenstvo. Usuprot novome japanskom ustavu osnovane su oružane snage, aboliran je i na javne poslove vraćen dio čak i najvećih ratnih zločinaca, jedini političari koji su prije bili zatvarani zbog protivljenja ratu opet su zatvarani zbog ljevičarskih afilijacija a proces razdvajanja religije od države nikad nije proveden do kraja upravo na primjeru Ise.

¹³ Da neki car moli u Ise za vrijeme rata, prvi put se dogodilo nakon napada na Pearl Harbour (Bix 2000:442, 461). Zbog bojišne stagnacije obred očišćenja je izveo 30. lipnja 1943. (isto, 443). Budući kako car nije imao obveza ni prema vladi ni prema parlamentu, za poraz je bio odgovoran jedino duhovima predaka u Ise (isto, 517).

U državnom šintoizmu s proklamiranom „jedinštvom vlasti i obreda“ samo godinu dana nakon obnove carske vlasti 1868. godine, ovo svetište je bilo na vrhu centralizirane hijerarhije „obreda države“ (dio državne uprave iz 1871.). Svetište je oličavalo božansko poslanje nacije, jer je car bio božanski potomak a čitav je narod bio njegova proširena obitelj. Kod okupacijske vlasti Japanci su za nj nastojali dobiti status privatnog carskog svetišta za potrebe dvorskog ceremonijala, no na koncu mu je državno financiranje određeno deklasificiranjem u red obične bogomolje. Popratni učinak ovakvog razvrgavanja povezanosti države i Velikog svetišta Ise bilo je ostavljanje božanske veze sa carem, te neprizivanje odgovornosti takve veze u državnom šintoizmu kao novooblikovane ideološke racionalizacije ekspanzionističkog ratovanja. MacArthurov voditelj službe psihološkog ratovanja 1944. godine je zaključio kako bi „svrgavanje ili vješanje cara prouzročilo ogromnu i nasilnu reakciju svih Japanaca, kojima bi to naličilo onome što je za nas raspinjanje Krista“ (Fowler 1999:282). Zato su Saveznici još za rata usvojili propagandnu interpretaciju nevjere militarističke klike spram svojega cara i naroda, tiskajući letke sa carskim znakom i emitirajući radijske emisije na japanskom jeziku kakve su ponekad zazvučale kao da su pripremane u carevom kabinetu (isto, 285).¹⁴ Nakon kapitulacije caru su se zbog poraza ispričali i Vlada i Parlament (isto, 287). Veliko svetište Ise je nakon okupacijskih uredbi postalo glavnim svetištem novoosnovanog Saveza šintoističkih svetišta, građanskog udruženja koje danas upravlja s oko 80 000 svetišta diljem Japana. Savez na ovom odredištu mnogobrojnih hodočasnika (prije osam godina njih preko sedam milijuna) osigurava amulete, čije je otkupljivanje važno za novčanu potporu svetištu.¹⁵ Nakon konca okupacijske vlasti, u svojem dvadesetogodišnjem ciklusu, upriličen je odloženi početak periodičnog obnavljanja svetišta koje je bilo zabranjeno u svojem redovitom terminu 1949. godine (Loo 2010: 377-381). Na

¹⁴ Također, iz američkih bombardiranja izostavljeni su Kyoto i Nara, gradovi snažno povezani sa carskom poviješću i prošlošću Carevine.

¹⁵ U razdoblju šogunata masovna hodočašća u Ise zbivala su se svakih šezdesetak godina; na zadnjem takvom hodočašću 1830. godine je od oko trideset milijuna Japanaca ovdje kroz četiri mjeseca bilo njih pet milijuna. Važan dio hodočasničkog iskustva su bili i amuleti, makar i kao list papira s imenima dva božanstva štovana u svetištu Ise (Gordon 2009:45, 58 i 77). Nacionalna mreža bratovština vezanih za hodočašće u Ise za vrijeme rigidne faze državnog šintoizma je postala osnovicom cenzusa i kontrole kretanja stanovništva (Hardacre 1989:15).

taj način je, u osnovici, netaknut ostao „autoritet koji izvire iz obreda u kojem vladar služi kao posrednik između svijeta bogova i svijeta ljudskih bića“ (Coaldrake 1996: 18).¹⁶

PERIODIČNA OBNOVA VELIKOG SVETIŠTA ISE

Ovo svetište, nakon čije je prijave za Popis svjetske baštine (zajedno s drugim japanskim nominacijama) promijenjeno popratno prosuđivanje autentičnosti, je mjesto koje je po mitu osobno odabrala božica Amaterasu i ondje dala pohraniti najsvetiji predmet šintoizma. To je zrcalo, glavni od tri carska znamenata kakvi odgovaraju predmetima potrebnima za šintoistički šamanski obred.¹⁷ Kompleks Velikog svetišta po legendi je osnovan 478. godine, dok vjerojatno potječe s početka VI. st. Sastoji se od Unutrašnjeg svetišta božice Amaterasu Omikami (*naikū*) i Vanjskog svetišta poljodjelskog božanstva Toyouke Omikami (*gekū*), obasižući 89 hektara s 125 pojedinačnih građevina i 5500 hektara šume (trećinu područja grada Ise).¹⁸ Kroz stoljeća je uobičajena obredna praksa bila pučka pobožnost prinošenja poljodjelskih prvina (Fujitani 1998:88). Način gradnje oba svetišta u stilu jednostavnih drevnih žitnica je *shimmei-zukuri*, bez korištenja klinova i veziva sa svega 123 drvena dijela oba svetišta iz čempresovine uzgojene u uzvodnoj šumi Kiso,¹⁹

¹⁶ „Drevna riječ za vladu *matsurigoto* znači izvođenje obreda u čast bogova, no bila je izmjenice korištena za opisivanje religijskih proceduralnosti i svakodnevno administriranje“ (Coaldrake 1996:18).

¹⁷ Kada se u „zrcalo Yata“ zazove odgovarajućim obrednim postupcima, u taj blještavi predmet silazi božica sunca Amaterasu. Njene su mitske riječi svojem potomku i prvome caru bile: „Kada god pogledaš u ovo sveto zrcalo, obuhvatit ćeš naše sveto biće odraženo u njemu. Tako ga držeći bit će ti sveto, i stoga ga moraš ustrajno štovati.“ U regalije je zabranjeno pogledati, s kaznom ludila (Holtom 1928:16, 54). Koncem rata je briga za ove regalije caru postala najvažnijom brigom (Fowler 1999:290).

¹⁸ U japanskoj krajobraznoj arhitekturi postoji načelo *shakkei*, „posuđeni krajolik“, u kakvom se vidljive vrijednosti neposredno uređenog okoliša šire van njegovih granica. Šintoistička svetišta, u osnovi jednostavne i skromne drvene građevine namijenjene pohrani svetog predmeta pred kojima vjernici zazivaju naklonost božanstva ostavljanjem darova, u pravilu su građena na rubovima naselja i početcima prirodnih područja da bi se *kami*, duhovi, u obredima prizivanja mogla lakše zazvati (Suzuki 1995:400). Svetišta su od šuma u svojem vlasništvu uživala beriva za drvenu građu (Figal 1999:205). Raspored svetišta donosi Coaldrake 1996:22 i 30.

¹⁹ Čempres (*hinoki*, „stablo vatre“) u purifikacijskim obredima šintoizma služi za paljenje vatre trljanjem (Holtom 1928:100). Za obnovu se procjenjuje korištenje

dok se način rekonstrukcije *sengūshiki*²⁰ odnosi se na periodično rušenje i građenje svetišta naizmjenice na dva dotičuća zemljišta počevši iznova tek od božanskog utemeljujućeg stupa koji, skriven od pogleda, počiva na vječnoj stijeni (Ellwood 1973:53). Takve se cikličke obnove svetišta i pristupnog mosta Ujibashi u razmacima od 20 godina rade od vremena carice Jitō 690. godine, dok se Vanjsko svetište reizgrađuje od VIII. st. Nakon rušenja su drveni djelići kao amuleti namijenjeni hodočasnici.²¹

U cikličkim obnovama konkretna građevina svetišta nikada nije starija od jednog naraštaja, no predstavlja tradiciju prakticiranu od VII. st.²² Postupak s drvetom i uzgajanje šume (u skladu s animističkim viđenjem prirode u šintoizmu) oslanja se na društvenu navadu predindustrijskog Japana, po kojoj su pučani brinuli o kvalitetnom rastu planinskih stabala od kakvih su izrađivali škrinje za kimono u mirazu svojih kćeri a od prodaje ostatka drveta podmirivali troškove svadbe.²³ Postupci s drvenom građom i vjerski imperativ cikličke obnove svetišta esencijalizirao je prijenos umijeća potrebnih za ovakav obredni postupak, dok je autentifikacija starošću materijala bila nevažna.

Ciklička obnova Velikog svetišta Ise je skladnim motivom kulturne diplomacije i globalne inicijative UNESCO uzmogla biti tek nakon svoje dehistorizacije i reestetizacije. Redovnici su pri obnovi 1953. godine učinili presedan i pozvali laike, među njima arhitekta Kenzo Tangea,²⁴ arhitektonskog kritičara Noboru

deset tisuća četvornih metara građe ovoga drveta, za što je potrebno oko 13 600 stabala po običaju dopremanih rijekom (Coaldrake 1996:24).

²⁰ *Shikinen sengū sai*, doslovno „prijenos božanskog tijela u novo svetište za vrijeme posebne svečane godine“ (Coaldrake 1996:24).

²¹ Veliko svetište Ise je ambijent svakodnevnih obrednih praksi; u osmogodišnjem periodu radova na obnovi se od pozdrava duhovima šuma iz kojih potječu stabla do prijenosa svetog ogledala iz starog u novo svetište upriličuju 32 zasebna obreda (v. njegovo internetsko odredište <http://www.isejingu.or.jp>, posjećen 1. svibnja 2013.). Načelo obnove iz Ise su u Hrvatskoj prvi naveli Salamon i Bobanac 2005:12; ključ interesa je karakteristično drveni.

²² Zbog ratova se prekid od 123 godine dogodio koncem XV. i u XVI. st. (Coaldrake 1996:18).

²³ Uzgoj dobre drvene građe je cijenjeno umijeće zvano *yamazukuri*, bukvalno „gradnja planine“ (*yama* poput naše riječi „gora“ znači i šumu i planinu); Knight 1996.

²⁴ Tange je autor spomenika u Hiroshimi, kao i obližnjeg muzeja posvećenog nuklearnom bombardiranju grada. Muzej je, karakteristično, podignut na

Kawazoea i fotografa Toshio Watanabea, koji su devet godina poslije u japanskoj knjizi javnosti Veliko svetište prvi put predstavili iznutra a tri godine poslije knjigu na engleskom jeziku priredili i za svjetsku javnost. U knjizi je svetište rehabilitirano kao isključivo estetski objekt, građevina nastala radom ljudskih ruku kakva se jednostavnošću svoje izvedbe približila prirodi koliko god je to ljudima uopće moguće učiniti. „Ise je vrelo japanske tradicije, iza njega leži samo iskonska priroda“ (Tange i Kawazoe 1962:52, po: Loo 2010:382). Estetiziranjem svetišta zaobiđena je refleksija njegovog ratnodobnog legitimiranja japanske prevlasti nad drugim narodima i, postupno, cijelim svijetom.²⁵ Prije rata je Veliko svetište Ise svojim postojanjem jamčilo istinitost veze bogova i carske loze, a preko nje i osobitost „zemlje bogova“ u kojoj čistoća te nepomućene veze predodređuje japansko gospodstvo u svijetu. Poslije rata mitohistorijski poredak nije posve dokinut, zemlja je ostala carevina no te njene temeljeće vrijednosti više nisu bile zapovijedene Ustavom već tumačene kao kulturni iskon. Nakon ukidanja spomeničkih označavanja mjesta iz carske prošlosti njihove konzervatorske rekategorizacije kao nacionalne znamenitosti opravdale su ih npr. za školske posjete još u okupacijskom razdoblju.²⁶

U godinama prije japanske inicijative u UNESCO-u povoljan javni učinak postupka estetizacije bio je osiguran brojnim protumodernističkim reakcijama iz razdoblja Meiji (obnavljanja carske vlasti nakon ukidanja šogunata), s mnoštvom građanskih pokreta i intelektualnih stremljenja što su kao

stupovima. Kenotaf na mjestu eksplozije nadahnut je oblikom vladarskih grobnica.

²⁵ U osmosveščanom vladinom izdanju iz 1943. godine predviđeno je sferu utjecaja postupno širiti na „Južnoazijski kontinent“ (Australiju), „Istočnoazijski kontinent“ (Amerike), ostale „dijelove Azije“ (Europu i Afriku) i čitavo „Veliko Japansko more“ (povezane svjetske oceane); Dower 1986:273. Kako se stari književni izraz „osam kuteva svijeta pod jednim krovom“, koji je kasnije bio korišten za opis tog globalnog poslanja, u službenom govoru po prvi put pojavio povodom vijesti o potpisivanju pakta Sila osovine 1940. godine dio javnosti je ostavljen u dojmu kako se saveznici slažu i s takvim značenjem sporazuma (Ueda 2008:202).

²⁶ U povjesničarskim memoarima ostalo je zabilježeno kako je profesorovo vođenje studenata povijesti kroz Veliko svetište Ise 1935. godine počelo prostracijom koju su slijedili svi prisutni, a karakterizacija građevine u publiciranom izvještaju je bila učinjena ovim riječima: „Jednostavno drvo čiste konstrukcije, i prekrasna ukrasna križišta Visokonebeske Zaravni, prenošeni su nepromijenjenima od Doba Bogova iz daleke prošlosti“ (po: Brownlee 1997:175).

autentičan oblik nacionalne kulture spram racionalnosti dekadentnog materijalističkog Zapada isticali načela ljepote.²⁷ Estetizirajuće interpretacije nacionalne baštine zbivale su se u prostorima alternativnih kulturnih predstavljanja „zapostavljene kulturne srži“ Japana, van vremena i onkraj historije (Doak 1994:XXXIV). Takva su se nastojanja pojavljivala u vremenima nakon privrednog stasavanja, ponajprije nakon 1905. a potom i nakon poslijeratnog oporavka od konca 1950-tih godina. Najutjecajniji ideološki programi nastali su u zatišju između Mandžurijskog rata 1933. i Drugog kinesko-japanskog rata 1937. godine (*bungei fukkō ki*, „kulturna renesansa“), a napose nakon 1935. godine (*Nihon Rōman-ha*, Japanska romantičarska škola), uzimajući si kao polazište njemačke romantičare i tzv. „domaće studije“ (*kokugaku*), reakciju na kineske utjecaje iz XVIII. st. Pisac manifesta Japanske romantičarske škole i njen vođa Yojūrō Yasuda je u knjizi „Japanski mostovi“ 1936. godine slavio njihove drvene konstrukcije zbog jednostavnosti i krhkosti, držeći ih utjelovljenjem sućutnosti stvari kakva se ne može razumjeti poviješću i rezoniranjem već jedino osjećajem ljepote. Moderni mostovi, zaključio je, više ne mogu izmamiti emociju i transformirati promatrača kako to može učiniti priprosti most izgrađen pučkim rukama. Sahranjivanje pokojnika u mostove dalo mu ih je razumjeti kao most-žrtvu kakvu ljudi grade između sebe i bogova.

„Ako način na koji je drevni japanski most bio građen – od poljodjelskih napoličara, kroz raspoloživo slobodno razdoblje rujna i listopada – usporedimo s političkom kulturom stranih zemalja, vidimo da je to doista razlika poput one između Sunca i Mjeseca. Zanemarena, napuštena, žalosna vrsta mosta pronalaziva diljem Japana ima isti lirski duh kakav je izražavan u japanskim izvođačkim umjetnostima, nasuprot visokim umjetnostima: takav izriče sućutnu i suznu simpatiju za ljude svijeta.“ (Yasuda 1936:51, po: Tansman 2009:85)²⁸

Što su Yasudi bili anonimni mostograditelji, za osnivača pokreta poštovatelja narodne umjetnosti (*mingei*) Yanagi

²⁷ Povratni impuls stigao je kroz europski respekt japanske estetike nakon sudjelovanja Japana na svjetskim izložbama u XIX. st. (Bortolotto 2010:99).

²⁸ Usp. pjesničku reputaciju čuvenog mosta od javorovine u kineskom gradu Xuzhou (Suchow), i uopće percepciju povijesnosti tog modernog grada: „'Ova je građevina vrlo povijesna.' 'Kako? Sagrađena je tek prošle godine!' 'Točno, no kuća je na ovome mjestu već tisućljeće i po.'“ (Lowenthal 1995:63).

Muneyoshija bili su estetski obdareni pučki obrtnici (Brandt 2007:109). Na simpoziju „Prevladavanje moderniteta“ 1942. godine u Kyotu kao najbolji prostor obrane od kontaminiranja, komodifikacije, otuđenja i mehaniziranja svakodnevnog života istaknuta je kultura, rekapitulirajući rasprave čitave generacije kao reafirmaciju autonomije duha kakav je ustrajno prisutan u narodnom životu (Harootunian 2000:45). U ratu je vrhunskim dosegom ljepote postala estetika smrti. Obvezujuća masovna samoubojstva, poput onih na Okinawi, su se nazivala „rastresanjima dragulja“ (Field 1993:58). Secirajući Yasudine tekstove književna kritika je nakon rata ustvrdila kako su njegove riječi „ubijale ljude“, i to „obećavajući im najviše trenutke estetskog zadovoljstva“ do te mjere da „je činio ljude osjećati kako ih nije briga umrijeti“. „Ovaj estetizirani radikalizam (...) je u konačnici pridonio državnom vođenju rata, motivirajući brojne grupe mladića za dragovoljnu žrtvu u ime nacije“ (Iida 2002:45, 46 i 66). Genezu tog moćnog narativa Leslie Pincus preko europske hermeneutičke škole slijedi do Kantovog određenja estetike kao autonomnog područja čistog predstavljanja stvarnosti (Pincus 1996:233).²⁹ U povratku estetizaciji nakon privrednog oporavka 1960-tih godina naglasak nije bio na književnim programima, već u okrjepi vjerskim zasadima. Takeshi Umehara je 1967. godine u knjizi „Otkriće ljepote i religije“ istaknuo kako su „naši pretci cijenili ljepotu iznad svega (...), ako želimo upoznati našu vlastitu kulturu tada moramo poznavati osjećaj za ljepotu i religiju naših predaka“ (po: Iida 2002:145). U takvoj se potrazi prikladno smjestila reputacija Velikog svetišta Ise. Uspješnost njegovog izbjegavanja vlastite povijesti upada u oči usporedi li se s prijeporima oko drugog poznatog šintoističkog svetišta, Yasukuni (Lee 2010:375).³⁰

²⁹ Naracijska privlačnost ovako estetizirane kulture smrti nedavno je globalno demonstrirana filmskom fabrikacijom američkog satnika koji o japanskim tradicijama podučava samoga cara, njegovi domaćini samuraji su posvećeni ljudskim savršenostima poput umijeća ispijanja čaja – bez naznake da je većini stanovništva bilo dozvoljeno piti samo vruću vodu, vrhunski im majstori rade u idealiziranom „čistom“ planinskom selu sačinjenom tek od šaćice kuća, pogled na protivnika se stere preko gradskih električnih žica dok neprijateljski ali sućutni japanski topnički časnik plače nad bezdušnom učinkovitošću svojeg tehnološki nadmoćnog stranog oružja ipak donoseći savršenu smrt pod rascvalim višnjama („Posljednji samuraj“, 2003.).

³⁰ Na ovom mjestu dostaje tek naglasiti kako je utemeljenjem ovoga svetišta posvećenog palim carskim vojnicima djelotvorno monopoliziran vernakularni kult palih ratnika, a šintoizam kao labavo povezane lokalne predaje i praznovjerice -

Antropološke analize pokazale su kako se pri modernizaciji japanskog društva nije dogodilo tako da se aristokracija posvjetovila, već se nekadašnji feudalni plebs gentrificirao (Schnell 2008:204). Ključan potez u takvoj samurajizaciji pučana, obveznika nove carske vojske u koju prije ne bi imali pristupa, je bila estetizacija smrti. Pravo nošenja mačeva samurajima je ukinuto 1871., a od 1876. godine je dozvoljeno samo časnicima. Mačeve, prezimena i titule su već bili krenuli kupovati imućniji pučani. „Najstrože i najspektakularnije od svih isključivih prava koja su razdvajala ratničku klasu od običnog naroda je bio seppuku“, u vrlo rijetkim slučajevima primijenjen od npr. trgovaca – na opću javnu sablazan (Pinguet 1990:132). No, kad je 11 vojnika pučkog podrijetla iz carske postrojbe 1868. godine zbog ubijenih francuskih mornara u Sakaju po naredbi izvršilo takvo ritualizirano samoubojstvo, posmrtno su im dodijeljene plemićke titule (isto, 159). U demokratiziranom carevinskom društvu i netolerirani pripadnici manjina su dobili svoje „jednako pravo na smrt“, a svakome se otvorio put za „umiranje u ljepoti“ na kakav su prije imali pravo isključivo samuraji (Ohnuki-Tierney 2002:241, 254). Ovakvim postupcima gentrifikacije i ritualizirane estetizacije izmijenjena je sama narav šintoizma, koji je u Yasukuniju od šintoističkog mjesta zaziva duhova postao kultom zagrobnog života u mitohistoriji nacije.³¹ Historija je time i stvar religijskog

nacionaliziran. Prije toga su poginule ratnike u svojim mjestima memorizirali lokalni šintoistički šamani, simbolički osiguravajući zagovor predaka za boljitak svojih obitelji i lokalnih zajednica (Sličan učinak proizvela su propisana stapanja šintoističkih svetišta od 1906. do 1911., u prefekturi Mie gdje se nalazi Ise od 5 547 na svega 547, Figal 1999:203.). Pojavom novog svetišta granice zajednice su se proširile na čitavu naciju (Gordon 2009:109, Figal 1999:201, Hardacre 1989:22). Infuzijom nacionalnog ideološkog sadržaja u vernakularnu tradiciju se nosilo sa šintoizmom naglašeno lokalnih obrednih praksi, shvaćanom više kao skup praznovjerica nego kao religija (Gluck 1985:142). Kameni biljezi *chūkonhi* su simbolizirali Yasukuni diljem carstva. Ovakva je hijerarhija „odražavala preobrazbu lokalnog religijskog fenomena u nacionalno-politički s carem na vrhu ne kao pukim suverenom već kao izravnim potomkom vrhovnog bića, sunčeve boginje Amaterasu, i kao takvog ovlaštenog tražiti krajnja žrtvovanja“ (Field 1993:79).

³¹ Novine su 1943. objavile članak kako su se američke snage tri tjedna borile s vojskom duhova poginulih japanskih vojnika, što predstavlja nazor kakav u starijem šintoizmu nije postojao (Shillony 1991:136). Službeno vojno priopćenje iz travnja 1945. uključilo je i vijest kako je tri tisuće teško ranjenih vojnika izvršilo samoubojstvo u uvjerenju kako će se nakon svoje smrti njihovi duhovi pridružiti drugovima u završnom jurišu. Samoubojstva koja su se nakon kapitulacije dogodila pred Carskom palačom značila su ispriku za nedovoljnu lojalnost i

uvjerenja (Ueda 2008:280, Brownlee 1997:130, 170). Eshatološka preobrazba učinjena je komunikacijskim postupkom kakvog Emiko Ohnuki-Tierney nazvala francuskim izrazom *méconnaissance*, označenim vrlo širokim prostorom značenja nekog simbola i mijenjanjem osobite estetike pridane tom simbolu (Ohnuki-Tierney 2002:281). Na taj način je suptilnim promjenama javnog govora o jednostavnim simbolima prirodne ljepote, poput višnjina cvijeta (na koncu i kao znaku kamikaza) ili arhitekturi u prirodi, kondicionirano totalitarističko društvo kadro polučiti način vođenja rata u Kini 1931.-1945. godine.

Reestetizacija baštine poklopila se s nastojanjima japanskog Ministarstva vanjskih poslova da djelotvornim kulturnim korektivom unese protutežu percepciji Japana kao ugrožavajuće privredne najezde a njegovog društva kao introvertnog i šovinistički nastrojenog izolata.³² Japan je od 1977. godine pojačao suradnju u organizaciji zemalja jugoistočne Azije ASEAN, vremenom je donirao sve više sredstava za razvoj (veći dio za Aziju) i 1991. kao globalni donator pretekao SAD. Japanska vlada je 1980-tih godina svoju privredu do konca stoljeća vidjela kao najjaču na svijetu, te je vrlo važnim proizašlo uvesti „inicijativu međunarodne suradnje“ 1987. godine kakva je uključivala više međunarodne razvojne pomoći, kulturnih razmjena i mirovnih nastojanja. U kulturnoj sferi je zaštita svjetske baštine istaknuta kao ciljna tema za koju je posebno savjetodavno povjerenstvo preporučilo aktivnije sudjelovanje a UNESCO kao odgovarajući institucionalni okvir. Godine 1989. osnovana je nacionalna zaklada za zaštitu ugrožene svjetske baštine, pa je zbog privremenog povlačenja SAD iz UNESCO-a (1984.-2003.) Japan postao njegov najveći vanbudžetski donator. Nova globalna agenda Japana, s privrednim fokusom na jugoistočnoj Aziji unutar koje je zemlja funkcionirala kao radionica naprednih finalnih proizvoda, temi kao što je shvaćanje nematerijalnosti baštine diljem istog područja je mogla samo pogodovati.

želju da bi kao duhovi (božanstva, *kami*) mogli biti zaštitnici nacije (Keene 2010:190 i 193).

³² Godine 1989. među nepovjerljivim azijskim susjedima je zabilježeno prisjećanje na okupacijsku „Veliku istočnoazijsku sferu uzajamnog prosperiteta“ iz 2. sv. rata. U SAD je televizijski preneseno razbijanje japanskih kola od radnika domaćih tvornica automobila, a u jednom od tvorničkih gradova se dogodilo i ubojstvo potaknuto mržnjom prema Japancima (Gordon 2009:291 i 295).

Iako je članica UNESCO-a još od 1951., Japan se Konvenciji o zaštiti svjetske kulturne i prirodne baštine iz 1972. (u čijoj su se provedbi favorizirale građevine od kamena i cigle s autentičnošću shvaćenom kao materijalnim integritetom) nakon estetizacijskih interpretacija svojih arhitektonskih znamenitosti i osnaživanja institucionalne prisutnosti odlučio pristupiti tek 1992. godine. Naredne su godine u Popis svjetske baštine uvrštene četiri japanske znamenitosti, od kojih su budistički hramovi iz područja Hōryū-ji (pokrajina Nara) s konzervatorskom poviješću od XIII. st. uključivali i najstariju drvenu građevinu na svijetu, 32,5 m visoku konstrukciju utemeljenu 607. godine.³³ Budući da su i budistički hramovi kroz povijest obnavljani tehnikom rastavljanja i parcijalne zamjene materijala, Hōryū-ji je prije problema nominacije Velikog svetišta Ise bio tehnički ilustrativan primjer jer je najveća građevina znatno obnovljena nakon požara zbog kvara na električnim instalacijama 1949. godine a čitav je postupak obnove, kao i kod svih 48 građevina u kompleksu (od toga njih 11 iz VIII. st. ili starijih) po povijesnom pravilu rađen uz posebnu dozvolu (*genkōhenkō*) i sa zapisničkom dokumentacijom. Postojanje ovakvih povijesnih dokumentacija (zapisa namijenjenih budućim obnavljateljima, te žigova na mijenjanim dijelovima) bili su važan argument u otvaranju propitivanja „provjere autentičnosti“ nominiranih znamenitosti kakva je ustanovljena s prvim upisima u Popis svjetske baštine 1977. godine.³⁴ Iz ovih razloga je UNESCO-v znanstveni skup o autentičnosti 1994. godine održan upravo u gradu Nara.

Dva su okvira važna za razumijevanje nastanka japanskih nazora o državnoj zaštiti kulturne baštine. Prvi je globalni, a drugi nacionalni. Globalni se razlog tiče japanskog ugledanja u prestižne prakse velikih sila za vrijeme modernizacije zemlje. Japanski građanski pokret zaštite baštine *tennenkinenbutsu* je nastao pod utjecajem stručnjaka školovanih u Njemačkoj, kao

³³ U Nari se nalazi i najstariji muzej na svijetu, carska riznica Shōsō-in (građena istom tehnikom kao i *naikū* u Ise), kao i najveća svjetska građevina pod jednim drvenim krovom, *Daibutsuden*. Tehnika kojom je sagrađena riznica smatra se trajnim i elegantnim graditeljskim rješenjem, jer spojevi drvenih trupaca zatvaraju put vlazi za toplog vremena i omogućuju provjetranje za hladnog i suhog vremena.

³⁴ Podroban prikaz jedne japanske obnove donosi Larsen 1995. Usp. važnost restauracijske dokumentacije za nominaciju posve izmijenjenog renesansnog dvorca Karlštejn (Češka) 1992. godine, Cleere 1995:61.

reakcija na inicijativu *Heimatschutz* (Nishimura 1995:177).³⁵ I mjesta u prirodnom krajoliku koja su romantičarski isticana važnima za nacionalnu povijest, poput Teutoburške šume, štíčena su kao asocijativne sredine s nematerijalnim, imaginativnim značenjima.³⁶ Uz ratne pobjede i status birokracije, naglašeni patriotizam kao osnova društvene kohezije i lojalnosti je bio jedan od najvažnijih razloga zbog kojih se uređenje obnovljenog japanskog carstva 1868. ugledalo u njemačko carstvo ujedinjeno 1871. godine pod pruskim vodstvom (Martin 2006:18).³⁷ Kada su ovakvi respekti preneseni u Japan, te su vrste evokacija vezivane za cara. Nevidljive prepoznatosti kulturnih vrijednosti su i u Njemačkoj i u Japanu bile dijelom romantičarskog narativa, kakav se nije skanjivao pretjerivanja. Utjecaji su bili očiti i u naprednijim istraživanjima kulture.³⁸

Nacionalni dio okvira tiče se istog prijelomnog razdoblja modernizacije Japana. Izolativni kordon koristan za kontrolu uvoza vatrenog oružja za šogunat su obavljali Nizozemci, čija je moć opala u isto vrijeme kad su oceanima na duljim rutama (poput kitolovnih, ili migracijskih iz Kine u SAD) počeli ploviti parobrodi. Zato se nametanju tzv. „Neravnopravnih sporazuma“ 1854. godine, potpisanih u strahu od kolonizacije obale po kineskom modelu, Japanci nisu mogli oduprijeti. Idućih pola stoljeća Japan se, u stvari, nacionalno tek oformio radi nastojanja da zajedničkim namicanjem resursa, usvajanjem tehničkih sposobnosti i izgradnjom globalno respektiranih ustanova poput ustava i parlamenta pokrene sporazumno dokidanje tih

³⁵ U razdoblju Meiji je 539 od 623 dodijeljenih državnih stipendija za poslijediplomske studije Japanaca bilo korišteno na njemačkim sveučilištima. Na japanskim sveučilištima predavali su većinom Nijemci ili japanski profesori obrazovani u Njemačkoj; rektor Sveučilišta u Tokiju Hiroyuki Kato je svoje rasprave iz socijalnog darvinizma pisao na njemačkom (Martin 2006:22 i 47).

³⁶ Usp. njemačko izmicanje iz romantičarskog narativa prilikom nedavnog obilježavanja dvotisućegodišnjice ove bitke.

³⁷ Kancelar Bismarck je japanskom izaslanstvu 1873. godine nastanak njemačkog carstva objasnio postojanjem male pruske države nemoćne da se prije jednog stoljeća othrvu velikim silama, tada usporedive sa sadašnjom japanskom situacijom, uspjevši da se s njima izjednači zahvaljujući patriotizmu Nijemaca. Osim patriotskih osjećaja jedinstva naroda i njegovih vođa, Japancima je u odabiranju ovog uzora bio važan i značaj državne birokracije (Martin 2006:18).

³⁸ Usp. tumačenje japanskog antropologa Eiichirōa Ishide, koji se u definiranju kulture od Kroeberovih polazišta približio Frobeniusovom konceptu „paideume“ kao komunalnog kulturnog duha kakvog narod ne čini, već u njemu živi ili je od njega posjedovan (Morris-Suzuki 1998:76).

trgovačkih ugovora. Japanci se stranim flotilama nisu mogli othrvati ni samim kupovanjem oklopnih parobroda, jer je vlastitu ratnu mornaricu napose imao svaki krupniji feudalac. Konac ove etape modernizacijskog razdoblja predstavlja sklapanje povoljnijih trgovačkih sporazuma 1894., pobjeda nad jednom globalnom silom, Rusijom, 1905. godine, i savezništvo s drugom – Velikom Britanijom, 1902. godine. Preokret u ustrojstvu zemlje koji je do takvog rezultata doveo bilo je ukidanje šogunata kompromitiranog koncesijskim ustupcima strancima, s kojim je bio asociran budizam,³⁹ i obnova carske vlasti koja se u ideološkoj mobilizaciji pomogla stvaranjem dotad nezabilježenog i fanatiziranog oblika državnog šintoizma. Transformacija nije bila pravocrtna. Šintoizam je početkom 1870-tih bio vođen iz državne uprave, potom je uslijed ustavne razdvojenosti države od religije tretiran kao nereligijska ideologija pa je postupno postajao dijelom općeg građanskog katekizma (Gluck 1985:141). Ključno razdoblje se odnosi na godine između obnove carstva 1868. i donošenja ustava 1889., ujedno i doba stasavanja „radionice Azije“, u kojem su moderne liberalizacije i društvena previranja japansku elitu uvjerila u nužnost snažne države s neupitnim institucionalnim sidrištem u osobi cara (Gordon 2009:91, 93).

RASPRAVA

„Popravak s rastavljanjem“ jest egzotizam, jer se kod nas kao arhitektonski program van drvenog graditeljstva dogodio jedino pri popravljaju topničkih oštećenja kupole šibenske katedrale 1996. i 1997. godine. Iznenađenja pri rastavljanju njenog akroterija i kamenih ploča, kakve na tom mjestu u stvari slijede načela građenja u drvetu, zbila su se jer nije bilo zapisnika s prethodne restauratorske dekonstrukcije 1850. godine. Izvornost popravljene kupole ipak nitko nije doveo u pitanje, dapače, briga za građevinu i nove spoznaje su pridonijele upisu na Popis svjetske baštine dvije godine poslije. Upoznavanje programskog nastanka kategorije *nematerijalnog kulturnog dobra* na svojem institucionalnom izvoru nameće nam nekoliko drugačijih pouka. Prije svega, tehnika rastavljanja i parcijalne zamjene građevnog materijala tek je u drugu ruku konzervatorski postupak. On povijesno izvire i u današnjem primjerima Ise i

³⁹ Najrašireniji napadi na budističke hramove i uništavanja zgrada bila su 1871. godine (Gordon 2009:109).

Hōryū-ji ponajprije se tiče duhovnih nazora i religije, no ti su nazori kombinacija drevnosti i moderniteta.⁴⁰ Konstatacija duhovnosti ne mora biti zanimljiva samo u domeni obreda ili posvećenih rukotvoraca u postupcima obnove. Kako smo se toga već dotakli među intelektualnim previranjima, ona je važna uopće pri esencijaliziranju duhovnog doživljaja. U takvom je intelektualnom poduzimanju interes za rustikalnu umjetnost od vremena ustanovljavanja koncepta folklora do Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine prošao dug put od estetizacije duha i djela lišenih etičke osnovice do etičkog respekta za stvaratelja. Najdalje dosege estetiziranja baštine u nekoloniziranom Japanu se nije doseglo izolacijski, već u dinamici odnosa sa Zapadom. Bez takvog dijaloškog momenta globalno relevantan koncept ne bi uspjela polučiti nikakva esencijalizirana tradicija. Svaka je tradicija dijalog. U njegovoj osnovi ležale su idealizacije i estetizacije tradicije, narativi romantičarskog kulta nacije kakvog prate vlastite sekularne svetinje.⁴¹ U tom smislu pod načelnim egzotizmom od konca XX. st. podmaćujemo jednu vlastitu raniju usvojenicu, reakciju na modernitet kakva je u industrijskom dobu uopće postala moguća. Ovakve nove kulturne i konzervatorske kategorije ne bi bilo bez razmjene globalnih političkih, privrednih i intelektualnih utjecaja.

Kao u zbivanjima iz druge polovice XIX. st., tako se ni koncem XX. st. rehabilitacija Velikog svetišta Ise ne bi mogla dogoditi bez promjena internacionalnog konteksta. Bez prijetećih topova parnih oklopnjača ne bi bilo ni koncepta nematerijalne kulturne baštine, uostalom kao što bez prijetnje nuklearnim ratom ne bi bilo ni interneta bez kakvog više ne može biti ni govora o kulturi uopće. Politički zapleti, ratni i revolucionarni prevrati, demokratizacijski procesi i elitistički projekti neodvojiv su dio geneze baštinskih koncepata (Choay 2001.). Kulturnu baštinu antimodernističkih programa dijelimo i sami u svojem dijelu Europe – bez jednog takvog Pokreta za umjetnost i obrt ne bi bilo ni prve nacionalne etnografske kolekcije u istoimenom muzeju usred našeg glavnog grada. Njihov vitalan dio je pedagoški program, najčešće kroz hegemonijski narativ nacije (Seeger 2009: 121-122). S genezom analiziranog japanskog pojma u tom smislu nam je najvažnija dijeljena germanofona osnovica

⁴⁰ U Velikom svetištu Ise taj je postupak bukvalno obred, *shikinen-zotai* (Inaba 1995:331).

⁴¹ Zapadna vrenja 1776.-1871. u kojima su se na oltar nacija fanatično polagali i životi maestralno je opisao Zamoyski 2001.

kulturnog programa kakav je kondicionirao i kontinentalnu školu etnologije (Prica 2001: 205). Ipak, „njemački Romanticizam nije praktičan paket koji je tek putovao od jedne zemlje do druge“, ocijenila je američka antropologinja za nastanak „nacionalizama“ u množini (Ohnuko-Tierney 2002:265). Ne može se reći kako je „nematerijalna kulturna baština“ laboratorijska kultura u Japanu uzgojena isključivo na njemačkoj retorti, jer su bitne sastavnice već bile artikulirane koncem XVIII. i početkom XIX. st. (Antoni 1998:131-173, Tadashi Wakabayashi 1991).

Egzotizam nematerijalne kulturne baštine jednim je dijelom samo nominalan. Izraz je zadan evoluiranjem koncepta i terminologije japanskih konzervacijskih propisa, no u njegovom nastanku razaznajemo shvaćanja i predodžbe kakvi su utjecali i na naše kulturne nazore. U amalgamiranju inicijativa s raznih strana, od kojih su važnije spomenute na početku ovoga teksta, respekt za umijeća kojima se postižu učinci kulturnih praksi (bilo performativnih, bilo materijalnih) otvorio je vrata novom momentu: tako respektirane kolektivne prakse ulaze u područje pridržavanja intelektualnih vlasničkih prava. Za razliku od elitističkih projiciranja obilježja baštine na kulturu puka i zajednica, rehabilitirano Veliko svetište Ise nas je zajedno s prerađenom pjesmom „El condor pasa“, suvenirima beninskih figurina i mnogim drugim slučajevima doveo u situaciju u kojoj se koncept kulture i baštine stvara od osnovice društvene piramide (njenih stvaratelja) prema interpretacijskim vršcima društvenih hijerarhija. Pred modernim oživljavanjem institucije japanskog cara prisjećamo se kako je čovjek kao nedjeljivi dio sakraliziranog poretka svemira s tradicijom autentificiranom od Boga bio u europskom pred-modernitetu (Jones 2010:187), dok današnja nematerijalna kulturna dobra po člancima Konvencije o očuvanju nematerijalne kulturne baštine autentificira lokalna zajednica (Blake 2009.). U romantičarsko shvaćanje tradicijske kulture neuklopivo je opažanje kako je glavni alat ovakvoga revitaliziranja kulture – tržište. Narodne tradicije su i u romantizmu počele svoj nacionalni život stupanjem na kulturna tržišta industrijalizirajućih država, dok su prije toga u dugim autarkičnim trajanjima dijelile drugačije pojmove i termine (Kale 2010.). To je mjesto na kakvom se baština prepoznaje kao kontinuirani stvaralački kulturni proces i sastavni dio moderniteta.⁴²

⁴² Od 106 nominacija koje je u tri desetljeća za upis u Popis svjetske baštine podnijelo 18 država, samo njih devet autentičnost nominirane znamenitosti

Također, poučno je uočiti perpetuirano obrazlaganje istraživačkog interesa u omjeru „tradicijskih“ s „modernim“ aspektima – kako to u upravo izašlom odlomku doslovno naslovljenom „Nastanak nematerijalne kulturne baštine u modernom razdoblju“ piše voditelj Odjela za tradicijsku kulturu Agencije za kulturne poslove japanske Vlade (Miyata 2013:86). Čitav se pregled japanskog upravljanja nematerijalnom kulturnom baštinom na tako meritornom mjestu doima poput tehničkog podsjetnika za sastavljanje knjige snimanja iz ustanove poput getingenskog Instituta za znanstveni film. Tehnizacija postupka i njegovo administrativno pojednostavljivanje može se pratiti i u domaćoj konzervatorskoj praksi, s mobilizacijski potentnim razradama autonomno vođenima u civilnom sektoru.⁴³

ZAKLJUČAK

Japan se othrvao modernom Zapadu tako da je i sam postao moderni Zapad. Nakon šoka „diplomacije topovnjačama“ i nametnutih Neravnopravnih sporazuma 1854. već je 1871. godine prvi put pokušao nametnuti Kini trgovački ugovor skrojen po takvom uzoru. U Koreji je to nakon vlastite diplomacije topovnjačama uspio 1876., a u Kini 1895. godine. Vojno utiranje puta privilegiranoj trgovini bilo je praćeno i oružanim kampanjama za sebe, počevši od Tajvana 1874. i aneksije Okinawe 1879. godine. „Japan je postao nasljednik punog izbora povlastica kakve su ranije bile jamčene Zapadnim silama režimom neravnopravnog sistema sporazuma“ (Jansen 2002:433). Tehnološko i političko pozapadnjenje nove japanske uloge u svojem susjedstvu za sobom je povuklo raznovrsna kulturna autentificiranja novog poretka kao umjesnog i pravednog, a utvrđivanje pojma baštine je bilo jedno od tih sredstava.

Naša korist analize stoga se tiče kulturne i društvene naravi raščlanjenog pojma. O baštini se ovdje ne radi kao o apartnim dobrima za kakva je tek zadužena odgovarajuća stručna služba. Preobraženi šintoizam, kakav je odgovorio potrebama društva artikuliranima još 1825. godine, po mjerama zapadnih kategorija se pojavio kao civilni katekizam kamufliiranog laiciteta (Takahashi

definira kao proces dok je za ostale lokalitet autentičan jer je sačuvan u „izvornom stanju“. Od tih devet kvalifikacija osam ih je podneseno nakon „Dokumenta o autentičnosti iz Nare“, jedini izuzetak je sukcesivno pregrađivan povijesni mlin (Labadi 2010:75.)

⁴³ Usp. Kale 2014.

2012:101). Uvjereni stvaratelji novih značenja tek su u drugoj ruci poslanici kulturne misije, ponajprije je riječ o civilnoj religiji o kakvoj se među europskim povjesničarima raspravlja još od 1926. godine (Bell 2001:22).⁴⁴ Baština je sastavni dio antidoze za nošenje s modernitetom, s japanskim carem (u funkciji kakva do XIX. st. nije nikada postojala) i seoskim rukodjelicem novoestetizirane kućne radinosti kao odgovorima s krajeva društvene piramide na iskušenja do kakvih je doveo parni stroj (Benjamin 1986.).

U operacionalizaciji očuvanja baštine ovako prožetog društva zakonska upisanost nematerijalnog kulturnog dobra živi s njegovim „imateljem“ kakav je dužan podučavati s obveznom potporom države.⁴⁵ Ovakav normativni aspekt kod nas ne postoji.⁴⁶ Apstrahiranje postojanja nematerijalnih kulturnih dobara tek s konstatacijama njihovih današnjih izvođenja propušta utvrditi respekt i odgovornost **stvaratelja** kulturne prakse umjesto „izvođača“ ili „nositelja“ kulturne baštine kakve je kroz znanstveno legitimiranje interesa za narodne tradicije etnologija nominalno kodificirala u prvoj polovici XX. stoljeća.

Formalni dalekoistočni uzor pokazuje kako su podučavatelji u osnovi bili legitimirani vjerskim kultom. U vjerskom štovanju predindustrijskog vremena leže i prve europske zaštite kulturne baštine.⁴⁷ No, današnje udruge iz postupaka utvrđivanja nematerijalnih kulturnih dobara nisu crkve. Svečana ministarska uručavanja UNESCO-vih svjedodžbi uvrštavanja u Reprezentativni popis nematerijalne kulturne baštine čovječanstva u ruke predstavnika lokalnih udruga ne znače i prethodnu provjeru njihovih statuta kome će taj kaligrafski okvir pripasti ugasi li se ona, niti je udruzi tako verificiranim statusom materijalno zajamčeno omogućavanje tečajeva na kakvima će

⁴⁴ Robert Bellah, koji je formulirao pojam civilne religije, je bio japanist.

⁴⁵ U saveznom Općem zakonu o zaštiti spomenika kulture 1959. godine pojam „imatelja spomenika“ (čl. 5) bio je povezan s pretvorbom dijela državnog vlasništva u društveno.

⁴⁶ Naš zakon propisuje da se „očuvanje nematerijalnih kulturnih dobara provodi izradbom i čuvanjem zapisa o njima, kao i poticanjem njihova prenošenja i njegovanja u izvornim i drugim sredinama“, što je u Koreji zadatak posebnih centara i zaklade koja im omogućuje rad (Jongsang 2003:48). Centri su se, kao ambijenti poduke i vježbanja, pokazali posebno važnima za tradicije izbjeglica iz nedohvatnih sredina Sjeverne Koreje (isto, 57).

⁴⁷ Pionir konzervacijskih propisa u Europi bio je Vatikan, dodir s vremenom početka vjere čuvan je zabranama rušenja antičkih građevina sve od XVI. st. do prvog konzervatorskog zakona 1820. godine (Krstić 2010:492).

stvaratelji kulturnih praksi i imatelji nematerijalnih kulturnih dobara regularno osposobljavati nove polaznike.⁴⁸ U tom bi smislu preneseni okvir imao uključiti i prilagodbe.

Registar kulturnih dobara je s brojnim uvrštavanjima nematerijalnih kulturnih dobara ponudio i mnoštvo takvih prilika za ničim obvezane javne deklaracije brige za baštinu, tradiciju i identitet – tipično političko borilište tranzicijskih društava.⁴⁹ Nuđenje tako zahvalne političke pozornice prijeti zasjeniti druge vrste podupiranja sposobnosti lokalnih zajednica da stvarateljima kulture budu i dalje.⁵⁰ Izostavljanje obveze odgovornosti u konzervacijskom je zakonu ograničilo i individualiziralo stručne dosege, striktno reguliralo administrativne postupke konzervatorskih ureda kao izravno integriranih tijela državne uprave te, u konačnici, nastavilo učinak „fakultativne zaštite“ kulturne baštine (Krstić 2010:505). Preuzimanje samog koncepta, naglaska već postojećih crta iz naše vlastite kulturne prošlosti, bez pripadnih konzervatorskih operacionalizacija stoga se može

⁴⁸ Japanski i južnokorejski zakon se pri registraciji nematerijalnih kulturnih dobara prihvaćaju izričitih obveza, kako prema imateljima i njihovim naprednim učenicima tako i prema javnosti u centrima u kojima se održavaju poduke, ispiti i smotre.

⁴⁹ Koliko se može provjeriti u vrijeme pisanja ovog članka u Hrvatskoj je 121 registrirano nematerijalno kulturno dobro, u Japanu 120 (od 1955.) a u Južnoj Koreji 119 (od 1964. godine), po: www.min-kulture.hr/default.aspx?id=3650, en.wikipedia.org/wiki/Intangible_Cultural_Properties_of_Japan, en.wikipedia.org/wiki/Important_Intangible_Cultural_Properties_of_Korea, posjećeni 1. srpnja 2013. I u tako opširnom domaćem popisu su karakteristična područja previda brige za baštinu kojima se ne mogu senzibilizirati pretežite biračke potpore, poput kulturnih dobara manjinskih zajednica ili prekograničnih suradnji na zaštiti nadovezujućih nematerijalnih kulturnih dobara kakva s različitih strana granice uključuju i antagonizirane javne diskurse. Balkanske primjere ciganske glazbe na svadbama i epskog pjesništva donosi Seeger 2009:122.

⁵⁰ Impresivan je primjer kineskog registra nematerijalne kulturne baštine: 2006. godine je upisano 518 nematerijalnih kulturnih dobara, 2008. njih 510 a 2011. još 191 (samo potonji među 3136 razmatranih). Državna evidencija uključuje 870 000 nematerijalnih kulturnih dobara. Ovakvo popisivanje podsjeća na rasprave o novom UNESCO-vom popisu kao o sveuključivom tehničkom registru, svojevrstnom „telefonskom imeniku“ tradicija svijeta – čemu se suprotstavljao Japan (Hafstein 2009:98). Ipak, sastavni dio kineskog popisa 1219 nematerijalnih kulturnih dobara je i 1986 asociranih sljednika (po: „Law Is a Key to Protecting Intangible Cultural Heritage“, s novinskog portala www.bjreview.com.cn od 8. lipnja 2013.; „National intangible cultural heritage list swells to 1,219“, s novinskog portala news.xinhuanet.com od 10. lipnja 2011).

pratiti i kao primjer politizacije baštine na svojem putu prema održivijim upravljanjima.

Na osjetljivom terenu normiranja tradicija putem strukturiranja njihovih registracijskih opisa (Bortolotto 2010:102-103), odgovorno odavanje pijeteta stvarateljima u ukupnom društvenom statusnom i motivacijskom kontekstu proizlazi kao jedna od najvažnijih pokrećućih sila (Jongsung 2003:60-72). Baština predstavlja kontaktnu zonu aktualizacije kulture po mjeri života njenih stvaratelja, a ne više samo kao kontekstualizacija predmeta i građevina po izboru ekspertnih autoriteta (Clifford 1997:192). Zanavljanje vrijednosti s vjerskog polja Velikog svetišta Ise, osnaženo potrebama novog vremena u njegovim kušnjama, proširilo se u opću legislativu. Zajednice kao stvaratelji kulture i nominalno preuzimaju ekspertne zadatke prezentacija i participacijskog upravljanja baštinom, poput primjera iz SAD nakon uvođenja zakona NAGPRA 1990. godine (McLean 2011:75). Koncept nematerijalne kulturne baštine, u industrijski najrazvijenijim zemljama još i prije kroz kolektivna pridržavanja intelektualnih vlasničkih prava (Brown 2003:69-94), ojačava civilni prostor stvaranja kulture (Crooke 2007:40). Iz ovih se razloga može smatrati perspektivnim pojmom, a mjera njegovog neegzotičnog naslijeđa zalogom za tim prilagođenija i uspješnija rješenja.

Zahvala

Ovaj članak ne bih znao napisati da se kroz tri desetljeća svojeg muzejskog posla nisam susreo i podijelio iskustva sa stotinama ljudi iskreno ponesenih brigom za ono što danas zovemo nematerijalnom kulturnom baštinom. Kao znak svoje zahvalnosti na svemu naučenome, ovaj tekst posvećujem osamdesetogodišnjoj pramoštenskoj čipkarici Rosandi Ilić koja se u obnoviteljski tečaj tog sjajnog umijeća bez ostatka uložila i po cijenu slomljenog ramena. Hvala joj u ime mnogih!

Literatura

Aikawa-Faure, Noriko. 2009. „From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage.“ U: *Intangible Heritage*, ur. L. Smith i N. Akagawa, London i New York: Routledge, str. 13-44.

- Antoni, Klaus. 1998. *Shinto Und Die Konzeption Des Japanischen Nationalwesens*. Leiden: Brill.
- Bell, David A. 2001. *The Cult of The Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*. Cambridge (MA) i London: Harvard U. P.
- Benjamin, Walter. 1986. „Umjetničko djelo u doba tehničke reprodukcije.“ U: *Estetički ogledi*, Zagreb: Školska knjiga, str. 125-151.
- Bix, Herbert P. 2000. *Hirohito and The Making of Modern Japan*. New York: Perennial.
- Blake, Janet. 2009. „UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in 'safeguarding'.“ U: *Intangible Heritage*, ur. L. Smith i N. Akagawa, London i New York: Routledge, str. 45-73.
- Bortolotto, Chiara. 2010. „Globalising intangible cultural heritage? Between international arenas and local appropriations.“ U: *Heritage nad Globalization*, ur. S. Labadi i C. Long, London i New York: Routledge, str. 97-114.
- Brandt, Kim. 2007. *Kingdom of Beauty: Mingei and the Politics of Folk Art in Imperial Japan*. Durham i London: Duke U. P.
- Breen, John, i Mark Teeuwen. 2010. *A New History of Shinto*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Brownlee, John S. 1997. *Japanese Historians and the National Myths, 1600-1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*.
- Choay, Françoise. 2001. *The Invention of the Historic Monument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleere, Henry. 1995. „The Evaluation of Authenticity in the Context of the World Heritage Convention.“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 57-66.
- Creemers, Wilhelmus H. M. 1968. *Shrine Shinto After World War II*. Leiden: E. J. Brill.
- Čapo Žmegač, Jasna, et al. (ur.). 1998. *Etnografija: svagdan i blagdan hrvatskoga puka*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Doak, Kevin. 1994. *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Dower, John W. 1986. *War Without Mercy: Race And Power in The Pacific War*. New York: Pantheon Books.
- Dower, John W. 1999. *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*. New York: Norton.

- von Droste, Bernd, i Ulf Bertilsson. 1995. „Authenticity and World Heritage.“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 3-15.
- Edwards, Walter. 2008. „Japanese Archaeology and Cultural Properties Management: Prewar Ideology and Postwar Legacies.“ U: *A Companion to the Anthropology of Japan*, ur. Jennifer Robertson, Oxford: Blackwell, str. 36-49.
- Ellwood, Robert S. 1970. *The Feast of Kingship: Accession Ceremonies in Ancient Japan*. Tokyo: Sophia University.
- Field, Norma. 1993. *In the Realm of a Dying Emperor: Japan at Century's End*. New York: Vintage Books.
- Figal, Gerald. 1999. *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan*, Durham i London: Duke University Press.
- Fujitani, Takashi. 1998. *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, Berkeley: University of California Press.
- Gavazzi, Milovan. 1942. „Etnografski sastav hrvatskoga sela.“ *Zemljopis Hrvatske*, II., Zagreb: Matica hrvatska, str. 639-674.
- Gotthardi-Pavlovsky, Beata. 1969. „Folklorna građa i pitanje njezine zaštite“, *Makedonski folklor* 1: 397-406.
- Gluck, Carol. 1985. *Japan Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton: Princeton University Press.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2009. „Intangible heritage as a list: From masterpieces to representation.“ U: *Intangible Heritage*, ur. L. Smith i N. Akagawa, London i New York: Routledge, str. 93-111.
- Hameršak, Marijana, i Suzana Marjanić, ur. 2010. *Folkloristička čitanka*, Zagreb: AGM i Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Hardacre, Helen. 1989. *Shintō and The State 1868-1988*. Princeton: Princeton U. P.
- Harootunian, Harry. 2000. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- Holtom, D. C. 1928. *The Japanese Enthronement Ceremonies, with An Account of the Imperial Regalia*, Tokyo: The Kyo Bun Kwan.
- Iida, Yumiko. 2002. *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as aesthetics*, London i New York: Routledge.
- Inaba, Nobuko. 1995. „What Is the Test of Authenticity for Intangible Properties?“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for

- Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 329-332.
- Ito, Nobuo. 1995. „'Authenticity' inherent in Cultural Heritage in Asia and Japan.“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 333-335.
- Its, R. F. 1974. *Vvedenie v etnografiyo. Učebnoe posobie*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Jansen, Marius B. 2002. *The Making of Modern Japan*. Cambridge (MA) i London: The Belknap Press.
- Jones, Sian. 2010. „Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves: Beyond the Deconstruction of Authenticity“, *Journal of Material Culture* 15 (2): 181-203.
- Jongsung, Yang. 2003. *Cultural Protection Policy in Korea: Intangible Cultural Properties and Living National Treasures*, Seoul: Jimoondang International.
- Kale, Jadran. 2010. „Kulturna industrija narodne nošnje“, *Etnološka istraživanja* 15: 175-202.
- Kale, Jadran. 2014. „Zaštita vještine gradnje suhozida kao nematerijalne kulturne baštine“, zaprimljeno za objavu u *Godišnjaku zaštite spomenika kulture*.
- Kanaseki, Hiroshi. 1995. „Reconstructing a Ruin from Intangible Materials.“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 337-338.
- Keene, Donald. 2010. *So Lovely A Country Will Never Perish: Wartime Diaries of Japanese Writers*. New York: Columbia University Press.
- Knight, John. 1996. „When timber grows wild: The desocialisation of Japanese mountain forests.“ U: *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, ur. Ph. Descola i G. Pálsson, London i New York: Routledge, str. 221-239.
- Labadi, Sophia. 2010. „World heritage, authenticity and post-authenticity: International and national perspectives.“ U: *Heritage nad Globalization*, ur. S. Labadi i C. Long, London i New York: Routledge, str. 66-84.
- Larsen, Knut Eimar, ur. 1995. *Nara Conference on Authenticity*, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers.
- Larsen, Knut Eimar, i Nils Marstein, ur. 1994. *Conference on Authenticity in Relation to The World Heritage Convention*,

Preparatory Workshop, Oslo i Trondheim: Riksantikvaren i Tapir Publishers.

Loo, Tze M. 2010. „Escaping its past: recasting the Grand Shrine of Ise“, *Inter-Asia Cultural Studies* 11/3: 375-391.

Lowenthal, David. 1995. „Criteria of Authenticity.“ U: *Conference on Authenticity in Relation to The World Heritage Convention, Preparatory Workshop*, ur. K. E. Larsen i N. Marstein, Oslo i Trondheim: Riksantikvaren i Tapir Publishers, str. 35-64.

Lucas-Schloetter, Agnès. 2004. „Folklore.“ U: *Indigenous Heritage and Intellectual Property: Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore*, ur. S. von Lewinski, The Hague, London i New York: Kluwer Law International, str. 259-377.

Martin, Bernd (2006.) *Japan and Germany in the Modern World*, New York: Berghahn Books.

Miyata, Shigeyuki. 2013. „Intangible Cultural Heritage Policy in Japan.“ U: *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, ur. L. Arizpe i C. Amescua, New York: Springer, str. 83-101.

Morris-Suzuki, Tessa. 1998. *Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation*, North Castle (NY): M. E. Sharpe.

Nishimura, Yukio. 1995. „Changing Concept of Authenticity in the Context of Japanese Conservation History.“ U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 185-194.

Ohnuki-Tierney, Emiko. 2002. *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

Pinguet, Maurice [Moris Penge]. 1990. *Dragovoljna smrt u Japanu*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*, Zagreb: Golden marketing.

Salamon, Velimir, i Nenad Bobanac. 2005. *Metodologija i kriteriji za procjenu autentičnosti tradicijskog broda*, Zagreb: HAZU.

Schnell, Scott. 2008. „The Rural Imaginary: Landscape, Village, Tradition.“ U: *A Companion to the Anthropology of Japan*, ur. Jennifer Robertson, Oxford: Blackwell, str. 201-217.

Seeger, Anthony. 2009. „Lessons learned from the International Council of Traditional Music evaluation of nominations for the UNESCO 'Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of

- Humanity', 2001-2005." U: *Intangible Heritage*, ur. L. Smith i N. Akagawa, London i New York: Routledge, str. 112-128.
- Shillony, Ben-Ami. 1991. *Politics and Culture in Wartime Japan*. Oxford: Clarendon Press.
- Siegenthaler, Peter. 2010. „Architecture, folklore studies, and cultural democracy: Nagakura Saburô and 'Hida Minzoku-mura'". U: *Making Japanese Heritage*, ur. C. Brumann i R. Cox, London i New York: Routledge, str. 59-77.
- Smith, Patrick. 1995. *Japan: A Reinterpretation*, New York: Pantheon.
- Suzuki, Hiroyuki. 1995. „Authenticity of Setting in the Cyclical Culture." U: *Nara Conference on Authenticity*, ur. K. E. Larsen, Pariz, Rim, Tokyo i Trondheim: UNESCO, Agency for Cultural Affairs, ICCROM, ICOMOS i Tapir Publishers, str. 399-402.
- Tadashi Wakabayashi, Bob. 1991. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The 'New Theses' of 1825*. Harvard: Harvard University Press.
- Takahashi, Tetsuya, 2012. *Morts pour l'empereur: La question du Yasukuni*. Paris: Les Belles Lettres.
- Tanaka, Stefan. 2003. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Tansman, Alan. 2009. *The Aesthetics of Japanese Fascism*. Berkeley i London: University of California Press.
- Ueda, Kiyoshi. 2008. *Hiraizumi Kiyoshi (1895-1984): 'Spiritual History' in the Service of the Nation In Twentieth Century Japan*. Toronto: University of Toronto. (neobjavljeni doktorski rad)
- Villani, Giovanni. 2005. „I Beni Tangibili e Intangibili e il Paesaggio culturale, Tutela e legislazione: Il caso italiano." U: *Studio comparato economico e giuridico dei nuovi modelli di gestione del patrimonio tangibile ed intangibile culturale e naturale e dei paesaggi culturali nel quadro delle politiche di sviluppo dei paesi del Mediterraneo*. Ravello: Centro Universitario Europeo per i Beni Culturali, s. p.
- Zamoyski, Adam. 2001. *Holy Madness: Romantics, Patriots, and Revolutionaries, 1776-1871*, London: Penguin.

IS „INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE” DERIVED FROM EUROPEAN EXOTICISM?

(Summary)

The paper deals with the emergence of the concept of „intangible cultural heritage” in Japan, from which it spread throughout the world. The author explores the roots of the concept and its relationship to European academic traditions resulting in the scientific interest in cultural heritage and traditional culture. The turning point was the nomination of the Great Shrine of Ise to the UNESCO World Heritage List, along with the thus inspired review of meanings and authenticity criteria of the cultural goods. These are the reasons why this example has been closely scrutinized, together with the re-aesthetization of the restoration tradition of the shrine, which made its nomination to the List possible. Analysis of the initial concept directs our attention towards creative skills and capabilities, observable in the relationship with global interactions and exchange of goods on the market.

Key words: intangible cultural heritage, Ise