

## МОЋ И ЈЕЗИК У ЈАПАНУ: ОД МИТА ДО *SOFT POWER*-А

Имајући у виду мноштво дискурса о моћи језика у Јапану, у овоме раду главне видове модерне етнолингвистичке идеологије у тој земљи сагледавамо кроз три фазе, током којих јапански језик испољава своју моћ у обликовању националног идентитета како у његовоме саморазумевању тако и у односу према Другом. У првој етапи, школа националне филологије, *кокугаку*, од XVII века ангажује дискурс лингвистичке супериорности Јапана, према којем моћ његовог језика почива у онтолошком и когнитивном јединству речи са стварношћу и с националним духом. Овакве идеје утицаће затим на идеологију царске владавине у време модернизације у XIX веку, што је следећа етапа у дијалектици моћи националног језика. Његов формативни утицај манифестује се у пројекту модернизовања језика као његовог новог креирања, у којем ће процесу створена бити и модерна индивидуалност, док се истодобно одржава романтичарска визија јапанског језика као непосредног израза духа нације у његовој посебности и узвишености. У трећој фази, коју можемо назвати глобалистичком и постмодерном, експанзија националног језика ван етничких граница подстиче се у склопу стратегије снажења глобалног утицаја Јапана посредством његове културе, што је као свејеврсна културна дипломатија познато под називом *soft power*. У раду се водимо основном претпоставком да је у свим овим етапама на делу била херменеутичка стратегија водећих интелектуалаца Јапана који, у одговору на друштвени рефлекс ка самотумачењу и модерном саморазумевању, померају онтолошки и комуниколошки центар језика, повећавајући свесно амплитуду његовог утицаја и мењајући правац моћи коју он остварује.

**Кључне речи:** Јапан, јапански језик, моћ, *кокугаку*, модернизација, *котадама*, *soft power*

Јапанска лингвистика, као и лингвистика јапанског језика, током XX века стичу своје место у међународном контексту, а јапански се данас, међу националним језицима изван евроатланске сфере, на основу доступних показатеља може сврстати и међу најчешће учене језике (Looney & Lusin, 2018). Немогуће је прецизно утврдити у којој је мери његово глобално присуство резултат процеса описаних у овом раду, но, као што ћемо показати, постоји јасна намера пројектовања јапанског језика као моћног носиоца посебности домаће културе. У самоме Јапану, најстарији слојеви свести о значају посебног старања о језику као средству којим се концептуализују и остварују значења од

утицаја на релевантне друштвено-историјске парадигме јављају се у додиру са санскритским и кинеским текстовима, у контексту будистичког и конфуцијанског учењаштва. Од X века, пак, у књижевности се исказује већ јасна тежња ка афирмацији изворности и снаге јапанског језика – насупрот утицају кинескога. Овде је, конкретно, реч о језику аристократске дворске културе раздобља Хеи-ан (794–1192), класичног доба јапанске културе и језичког израза.

Било да је реч о кинескоме, који у Јапану све до XIX века остаје доминантан као језик јавног и интелектуалног дискурса, било да је, пак, у питању јапански језик, који од класичног доба преовладава у књижевности и у сфери приватног живота, текстуална продукција током хиљаду и по година писмености у Јапану од самих почетака налазила се у зависном односу према националном, друштвеном и духовном идентитету аристократије као носилаца писмености. Утицај континенталне културе, превасходно кинеске, условио је, такође, да се, у тежњи ка подражавању и супротстављању доминантном Другом, развије снажна склоност ка промишљању суштине језика, поглавито јапанскога, и природе моћи која му се приписује, што је наглашавано нарочито у књижевном контексту. С временом ће се у интелектуалном простору Јапана успоставити трајна наклоност ка производњи идеолошких дискурса као теорија које се увек изнова враћају и обраћају језику, *откривајући* га као најмоћније средство у посредовању и креирању управо идеолошких значења унутар аристократске културе, која нужно надрастају саму језичку сферу.

Појам „идеологија“, потребно је напоменути, не користимо овде у конвенционалном и ограниченом значењу репресивних системских интервенција односно идеја ограничавајућих по мисаону и другу друштвену и индивидуалну активност. Како каже Харотуниан, ефикасније одређење идеологије било би оно којим се наглашава њена улога сигнификације и одржавања продуктивних друштвених односа (Harootunian, 1988: 3, 4). Када се, тако, у традиционалном кинеском књижевном дискурсу говори о томе да је „шара“ (кин. *вен/文*) образац којим човек учествује у стваралачком делу природе, онда култура (кин. *венхуа/文化*), појам који у кинеском и јапанском садржи лексему *вен*, постаје технологија привођења људи у стање цивилизованости. Као таква, она је и средство владања те су још легендарни кинески цареви знали да се владати може силом речи колико и снагом оружја. На делу је, дакле, идеологија просвећености и писања која ће условити да се и другде у сфери кинеске цивилизације, па тако и у Јапану, образовање владара изједначи с његовом врлином, бивајући чак и мерило мужевности (Louie & Edwards, 1994). Због својега позитивног вредносног предзнака, идеограм *вен/文* често се налазио у називима раздобља јапанске историје, нарочито од средњег века, као израз жеље за врлом и просвећеном владавином. Свест о језику је, дакле, од самих својих почетака идеологизована, каква је једино и могла бити друштвено делатна и продуктивна.

У савременим дискурсима који често утемељују фундаменталне разлике међу културама Истока и Запада, не само у друштвено-историјском него и у још далеко-сежнијем психолошко-когнитивном смислу, уписана је још једна идеологија – она која се огледа у жудњи за исконском спонтаношћу и изворношћу, као привилегијама

које се од доба модернизма приписују, по правилу, културама Истока, превасходно Кине и Јапана. Важан извор премоћи која се у оријентализму и његовим дериватима додељује овим источним културама јесте и њихов језик. У случају кинескога, филозофски и песнички духови модернизма попут Ернеста Фенолосе и Езре Паунда налазе – и то ће до данашњег дана остати привлачна теза – да је његово идеограмско писмо у непосредном дослуху са силама стварања. У новије време, познато је да му поверење поклања и Дерида у својој критици логоцентричности Запада и доминантне хијерархије привилеговања значења у односу на писање (Zhang, 1985).

Сличну веру у онтолошку моћ једног источњачког језика налазимо и у дискурсима о јапанскоме, с том разликом да његова надмоћ неће потицати од писма – јер писма до доласка кинеских идеограма није ни било<sup>1</sup> – већ ће у погон бити стављене језичке идеологије које управо у древном јапанскоме налазе, и одатле настоје да реконструишу, првобитно јединство бића и речи. И не само да су у рестаурацију изгубљеног идеала из прошлости труд уложили интелектуални духови премодерног доба, вођени националним осећањима и подстакнути дестабилизовањем ригидних конфуцијанских темеља друштва свога времена, већ су свој допринос од позног XIX века дали и модерни јапански филозофи, на време учевајући да Јапан можда није градио филозофске системе, уместо којих би, међутим, извесно могао располагати убедљивим терминолошким и уопште концептуалним потенцијалом којим ће сугестивно одговорити на потребе све уморније филозофске мисли Запада. Модерни филозофски жаргон јапанског језика у своме настајању кроз интеракцију с мисаоним системима Запада брзо се прилагођавао потребама времена и убрзо се дошло до *открића* да он већ располаже концептима, углавном будистичког порекла, који би могли ефикасно одговорити на модерну кризу субјекта у замци рационализма. У време када јапански филозофи двадесетих година XX века буду учили од Хајдегера, њихов немачки учитељ већ је наслућивао – или је то готово извесно прижељкивао – да би јапански језик, неоптерећен метафизичким претпоставкама Запада, могао стајати у приснијем односу, ако не чак и у јединству, са самим бићем.<sup>2</sup>

Под утицајем теорије и праксе онога што се назива „лингвистичким заокретом“ у филозофији, а особито касније у контексту идеја постмодернизма,

<sup>1</sup> У раздобљу Едо (1603–1868) јавиле су се теорије о томе да је у прадавно „доба богова“ (према предању, период до 660. године п. н. е) у неколиким различитим варијантама постојало аутохтоно јапанско писмо (*хундаи мођи*) које је коришћено столећима пре доласка кинеских идеограма у III веку. Један од најзначајнијих заступника ове тезе био је Асутане Хирата (Atsutane Hirata, 1776–1843), учењак из редова оних који су радили на реконструкцији националне вредности наводно потиснутих многовековним кинеским утицајем.

<sup>2</sup> Хајдегеров есеј „A Dialogue on Language“ (1959) настао је на основу стварног сусрета чувеног филозофа и јапанског германисте по имену Томио Тезука. У том тексту, написаном у форми дијалога Хајдегера и његовог јапанског саговорника, сугерисана је другачија природа јапанскога у односу на европске језике. Могућа разлика тематизована је већ избором јапанске речи *котоба* у одговору на Хајдегерово питање како се на јапанскоме каже „језик“. Између неколико могућности, саговорник одговара да је то сложеница *котоба*, која у двозначности лексеме „кото“ крије значење догађаја/ствари и вербалног израза. На тај начин Тезука већ антиципира очекивања Хајдегера, који ће у истом тексту критиковати Јапанце који усвајају европске филозофске концепте (Heidegger, 1971).

јавиће се утицајне интерпретације јапанске културе које полазе од слабљења онтологије субјекта, контекстуализованог кроз матрицу јапанског језика (Matta, 2010). Како је већ примећено, Ролан Барт у својој књизи *Царство знакова* (1970) зен-будистичко просветљење, *сатори*, тумачи као *празнину језика*, и то понајпре јапанскога, граматичких и синтактичких одлика таквих да субјект остављају у празнини у којој је овај лишен сваке извесности знања о самоме себи (Colucci, 2017). Овакав Бартов увид у природу јапанскога савремено је тумачење које се, додуше посредно, чак надовезује на језичку мисао Мотоорија Норинаге (Motoori Norinaga, 1730–1801), најутицајнијега међу етнолингвистичким идеолозима школе *кокугаку*<sup>3</sup>. У данашње време када и званична јапанска држава ширење својега утицаја настоји да оствари, између осталог, увећањем броја оних који јапански језик уче у свету, основни аргумент у његовом популаризовању није више онтолошка надмоћ, али јесте нешто што се једино из такве надмоћи може извести: културна супериорност у богатству суптилних и особено „јапанских“ значења, од којих се многа сматрају непреводивим на друге језике. Она се пројектују као довољно специфична да пробуде страно интересовање и уједно као довољно универзална да, ваљаном интерпретацијом, могу обезбедити стабилну страну рецепцију и бити препознатљив део светског наслеђа.

Почетке модерне језичке идеологије у Јапану ваља тражити у историјском раздобљу Едо, које претходи индустријској и свакој другој модернизацији земље након рушења феудалног режима за време Реставрације Меиџи<sup>4</sup>. У наслућивању коренитих друштвених промена, низ учењака, међу којима се првим сматра будистички монах Кеићу (Keichu, 1640–1701), отпочеће филолошки рад који ће после њега попримити шире токове и постати „интелектуални дискурс јапанске аутентичности заснован на детаљном проучавању древних и класичних текстова, међу којима су *Кођики*, *Ман'јошу* и *Генђи моногатари* [...]“ (Rambelli: 17). Х. Харотуниан, аутор који је овој теми приступио с ретком методолошком и теоријском свешћу, детаљно је испитао структуру и идеолошке импликације *нативистичких* теорија.

У складу с нашом темом, а то је језик и моћ, може се рећи да Харотуниан као главни извор утицаја теза окупљених око језгра неколико најважнијих нативистичких тема налази у њиховој експресивности, која рачуна на изражајну моћ језика као основне преокупације. Исконска моћ речи у средишту њихове вере прелива се у дискурзивне конструкције довољно моћне да се њима идентификују и артикулишу оне групе које су са својим искуством на прагу модерности до тада присутне биле тек на маргинама друштва – експресивност се

<sup>3</sup> У литератури на енглеском језику за ову школу користи се често термин „nativism“, а назива се још и школом националних студија. Припадници овог покрета духовне обнове, који нипошто није био хомоген у интересовањима и идејама својих чланова током бар три века свога трајања, мање су користили термин *кокугаку*, а више друге називе који су указивали на древност и изворност њихове науке.

<sup>4</sup> Под „рестаурацијом“ се подразумева обнављање царске власти након свргавања војног режима самурајске породице Токугава.

састојала у томе да се уобличи и видљивим учини њихово раније неименовано искуство (Harootunian, 1988: 33). Друштвена заједница за владавине шогуната Токугава устројавана је и строго вођена јапанском верзијом неоконфуцијанске мисли, у мери да је сваки вид учењаштва који би занемаривао хијерархију знања и вредности тог система био недвосмислено обесхрабриван. С друге стране, брзи развој грађанске класе, са светоназором и вредностима сасвим супротним конфуцијанским начелима, затим дисперзија и популаризација различитих знања изван граница повлашћене самурајске класе, као и све осетнија криза власти услед нарастајућих економских потешкоћа, најавили су скори крај самурајске владавине. „Друштвени вишак [услед економске и интелектуалне експанзије грађанског сталежа] прелио се преко класних граница и дестабилизовао устаљена значења, подстичући игру и плуралност идентитета“ (Исто: 34), каже Харотуниан, концептуализујући тако суштину и динамику промена у хијерархији друштвених значења. Другим речима, дискурси којима су се заговорници аутентичног духа древног Јапана у школи *кокугаку* обрађали нису одмах имали рецепцију дефинисаних друштвених група. Њима је тек претходио рад на интелектуалном реконструисању протојапанске заједнице, замишљене као једнодушје и склад цара и његовог народа, и то у духовном модусу не вековима доминантног будизма већ јапанског шинтоизма.

Посредством учења ове школе, моћ језика испољиће се у два основна вида: први је моћ јапанског језика као таквог, и она пребива у његовом онто-метафизичком превасходству; други вид чине модерне консеквенце те „изворне моћи“, које су се на делу јавиле у подстицању и обликовању царистичке идеологије у темељима модерне јапанске државе. Као што учењаци *кокугаку* нису чинили хомогену групу, тако ни њихова учења нису била озваничена царским признањем веома дуго, иако је неприкосновено царско достојанство стајало у самом средишту њихове оданости шинтоизму. Идеолошки утицај њихових идеја на државном нивоу постао је могућ тек с настанком модерне државе уједињене у ауторитету цара, што ће значити тек с јачањем утицаја оних елемената које су тај ауторитет заступале. До тада, један од главних задатака ових нових интелектуалних снага био је у враћању Јапана његовом језику из времена пре свемоћног сино-будистичког утицаја.<sup>5</sup>

Поменути монах Кеићу сматра се првим који је предузео дубље захвате у питања јапанске лингвистике, откривајући *успут* и древно Јапан какав је, са својим боговима и у девичански чистом стању својега језика, наводно постојао пре доласка кинеске културе, склоне философском концептуализовању у системима конфуцијанства и будизма. Он се древној прошлости враћа радећи на обимном задатку тумачења правописа и језика *Ман'јошу* (*Man'yōshū*, VIII век), најстарије сачуване поетске антологије Јапана. Она садржи песме записане кинеским идеограмима, који, међутим, нису коришћени према свом оригиналном значењу већ на начин да представљају фонеме јапанског језика, према гласовној вредности која им је додељена у Јапану. Кеићу међу првима указује

<sup>5</sup> Будизам у Јапан званично је стигао из Кореје, у првој половини VI века.

на то да је постојало време када у земљи није било писма јер оно није било ни потребно – у „земљи богова“ ствари су постојале у чистом и простом облику а потреба за комуникацијом била је задовољена већ усменом предајом (Murphy, 2009: 70). Као монах езотеричног будизма, он наслеђује средњовековне, али и још старије, погледе на реч као непосредни израз просветљеног Буде, у езотеричним визијама замишљеног у димензијама метафизичког божанског бића. У тим теолингвистичким сагледавањима, речима јапанског језика, од средњег века нарочито у њиховој поетској форми, приписује се моћ еквивалентна духовној сили санскритских мантри.

С Кеићуом, пиониром у истраживању јапанске фонетике, испод наслага кинескога писма открива се архајска моћ јапанског језика, који ће се у свим следећим покушајима те својеврсне археолошке лингвистике надаље идентификовати пре свега у својој различитости од кинескога. Све оно што је остајало неисказиво кинеским идеограмима, и што се различитим графичким изумима морало у писању допунити да би они могли послужити јапанском језику<sup>6</sup>, постаје у истраживањима националних филолога доказ језичке посебности у односу на Кину и траг ка архајском идеалу универзалног језика из доба богова (Сакаи, 1991: 267, 268). Кеићу у песничком идиому збирке *Ман'јошу* издваја појам *котодама* (јап. *kotodama/言霊*), тј. душа речи, који, премда се и у самој антологији јавља ретко, захваљујући интерпретацијама постаје носилац веровања у првобитно сагласје речи управо јапанског језика и стварности (Rambelli: 20). Онда када се у древним песмама помиње, *котодама* је реч-чувар земље Јамато, тј. Јапана. Рефлекси ка митскоме у овоме појму наглашавани су и осмишљавани све до данашњих дана, водећи настанку представе о интуитивном и непосредном карактеру јапанског језика, који у свом „чистом“ виду наводно не познаје подвојеност субјекта и објекта. Због њихове хомофоничности, теза о повезаности *речи* (јап. *koto/言*) и *ствари* као вербализоване догађајности (јап. *koto/事*) од времена Кеићуа биће подложна даљем теоретизовању код Норинаге и модерних филозофа, да би до Запада и Хајдегера, као што смо већ напоменули, стигла у виду слутње о јапанском језику као посебној „кући бића“.

Премда је, дакле, Кеићуова лингвистичка мисао у основи будистичка, а Норинага је попут већине осталих из школе *кокугаку* будизам сматрао погубним по дух божанског Јапана, он сам као најзначајнији представник тог својеврсног романтичарског покрета усваја Кеићуов поглед на језик као место коме тежи сва човекова субјективност и у које увире његов животни дах (清田, 2018). За њега, језик се у својој сили испољава само као говорни, као глас: на јапански је протоговор завеса кинеског писма пала управо онда када је дворски службеник О но Јасумаро *записао* оно што му је казивао приповедач Хиџида но Аре, којом приликом настаје митолошка хроника *Кођики* (*Kojiki/古事記*, 712). Појединачно

<sup>6</sup> У време деловања школе *кокугаку*, у јапанском језику већ су стандардно била коришћена три писма, што је случај и данас. У основи, именице као непроменљиве речи и коренски део променљивих речи, који је носилац значења, пишу се идеограмом, док се морфолошки и граматички елементи пишу силабичким писмом, *хираганом*. Постоји још једно слоговно писмо, *катакана*, које се у савременом језику углавном користи за писање речи страног порекла.

вероватно најважнији религиозни текст Јапана, *Кођики* језиком мита објашњава божанску драму која води стварању јапанског архипелага, а онда и силаску богова на новостворено тло, одакле се даље плете и небески родослов царске лозе. У свету *Кођикија*, *Ман'јошуа*, те у класичном роману *Генђи моногатари* (XI век), Норинага налази суштину Јапана: свет непосредних осећања која се исказују слободно и у магновењу, не подлежући контроли и потискивању друштвених институција, међу којима је и писмо. Суштина овог приватног простора, недоступног конфуцијанском и будистичком моралу, непријатељски настројеном према човеку у његовом природном и непосредованом виду, по Норинаги је садржана у изразу *моно но аваре* (јар. *mono no aware/物の哀れ*).

Присутан у роману *Генђи моногатари*, *моно но аваре* као кључни појам ове поетике означава осећање ганућа и сете у сусрету са спољашњим стварима у њиховој пролазности. Овај у своје време лаконски и тек спорадично коришћени израз надраста тако првобитни контекст своје употребе, након што га је Норинага протумачио као врсту естетске когнитивне способности емпатијског типа, која води непосредном сазнавању природе ствари. Снага језика, превасходно песничкога – а јапански је, за њега, једини инхерентно поетичан језик – састоји се у моћи да срце човека врати у стање ненарушеног јединства, пре *пада* у конфузију двојности. Штавише, и сам човечји ум, уобичајено у власти нереда и немира, може се у ред привести – гласом. Глас је, наиме, тај који следи ритам дисања, активности која значи сам живот (清田, 2018). Отуда, бити дугог даха<sup>7</sup> исто је што и живети, дакле интензивно осећати, у чему ваља тражити порекло и сврху песме, која је тако израз саме животне снаге (Исто). Кроз призму естетике *моно но аваре*, песничка реч иницира сусрет унутарњег и спољашњег који се догађа без одлагања и концептуалног посредовања – реч је већ сопствено извршење. Према савременим тумачењима овог естетског идеала, већ у само једној практичној, перформативној ситуацији може се актуелизовати целокупна егзистенција као пролазни, али значењем далекосежни, тренутак у времену, *Augenblick* (Sakai, 1991: 274).

Ова потрага за транспарентним језиком егзистенције (Исто: 275), који свако појединачно постојање оправдава искреном непосредношћу и аутентичним чини без обзира на усклађеност с конвенционалним моралом, постаће део језичке идеологије модерне јапанске државе. Не, додуше, у смислу привилеговања непосредних осећања на рачун моралних норми као што је то случај код Норинаге, но језик ће бити колико образац стварања модерне индивидуалности толико и идеолошки филтер у служби националне педагогије осећања пожељних у царевини нарастајућих амбиција. Говорећи о идеологији, и о моћи језика која је начелно увек идеолошког порекла, од времена модерне државности у раздобљу Меиђи (1868–1912), може се рећи да се она остваривала на два начина: експлицитно, у виду дискурса о онтолошкој супериорности јапанског

<sup>7</sup> Овде је реч о Норинагиној интерпретацији етимологије глагола *нагеку* (*nageku*/嘆く). Он се данас употребљава искључиво у значењу „туговати“ или „жалити се“, док Норинага налази да првобитно значи „дуг дах“, као израз снажних осећања, а одатле и снажног осећања живота, што је, коначно, по њему основа за настанак поезије.

језика, на трагу *кокугакуа* из претходног периода; и имплицитно, у језичкој реформи са задатком стварања сасвим новог језика, примереног потребама модерне државе у контексту неопходности постизања материјалног прогреса према стандардима Запада. У оба ова случаја циљ је био исти: нормативна улога и централизовање језичке политике у складу с политичком агендом изградње државотворне свести утемељене у божанској личности цара, као суверена који влада једном и уједињеном нацијом. Ова отворена идеологизација божанских прерогатива јапанског језика није се, разумљиво, одвијала истим средствима као и његова модернизација у оквиру тежњи познатих под називом *генбун ићи* (јап. *genbun ichi/言文一致*)<sup>8</sup>.

Док је у теоријама XVIII века језик био сматран матрицом што чува изворни код националног бића, различит од доминантних али наводно штетних форми кинеске културе, с XIX веком наступа отуђивање од архаичног идиома а моћ језика не може се више заснивати на логици изворности. Наместо носталгије за прошлoшћу, мотивисане полемичким антагонизмом према страном конфуцијанско-будистичком елементу, задатак модерног доба јесте утемељење нове епистемолошке и прагматичке садашњости јапанског језика – језика нових реторичких и перформативних капацитета као непосредног израза моћи државе. Грађанска индивидуалност у темељима модерне државности препознала се сада у својем јединственом језику, који је још морао бити и индивидуални норматив што прописује прерогативе аутентичности својих говорника и јемчи њихов културни идентитет.

Поетика старе филологије, која у јапанскоме налази инхерентну склоност ка перформативности и непосредности наћи ће своју примену у спису *Суштина јапанског бића* (јап. *Kokutai no hongi/国体の本義*, 1937), насталом у доба већ отворено милитантног национализма.<sup>9</sup> Навођењем идеја учењака *кокугакуа*, попут Камо но Мабуђија и Фуђитани Мицуеа, ту се излаже начело *искрености* (јап. *makoto/真*), као јединства језичког чина и дела (Rambelli: 16). Оно се поткрепљује етимологијом појма *макто*, који садржи лексему *кото* с поменутиим двојним значењем речи и перформативне догађајности. Све што је исказано речима, дакле, неизоставно мора бити извршено (文部省, 1937: 56). Искреност је, наводе се Фуђитанијево речи, природа несебичног срца; такав узвишени дух је онај који говори – и неизоставно тако дела, ослобођен сваке везаности. „Душа речи“, *котодама*, одређује се као реч која, будући једном изговорена, мора бити испуњена. Само таква реч садржи бесконачну снагу и далеко допире

<sup>8</sup> Реч је о неформалном покрету, израженом особито у књижевности, чији је циљ био да се створи стандардна језичка форма, претежно заменом архаичних граматичких елемената варијантама ближим говорном језику. Посебну компоненту ових тежњи чинила су залагања за реформу писма, што је укључивало и радикалне предлоге да се кинески идеограми искључе из употребе.

<sup>9</sup> Овај наставни приручник Министарства просвете, резултат рада уређивачког одбора састављеног од угледних интелектуалаца, објашњава суштину националног бића Јапана као земље којом цар, син божанских предака, влада ауторитетом непрекинуте лозе. Сви царски поданици једнодушни су у поштовању ове свете истине, каже се, а оданост је њихова главна врлина. У ратним годинама забрањена је била било каква критичка примедба на рачун овог списка којим се апсолутизује власт цара – и оних који извршавају његову вољу.



(文部省; Rambelli). И опет, позивањем на поезију *Ман'јошуа*, Јапан се описује као земља обилно испуњена духом *котодама* и благочестиво обитавашиште богова, место где се реч не изговара олако (文部省: 62). У овом изразито шинтоистички устројеном дискурсу, парадоксално, идеал искрености остварује се одбацивањем индивидуалног ега, што је сотериолошки услов и највиши увид будистичке антропологије. На делу је, дакле, реторика која се позива на натиivistички мит, укључујући истовремено и будистички индуковане елементе и термине, да би се на тим темељима градила педагогија савршено одане личности. Тако се најпосле докида и сама реч, бивајући трансцендирана у деловању божански надахнутог и царском идеалу беспоговорно покорног субјекта.

Субјекти нове царевине, међутим, сада нису више феудални поданици, сталешки строго ограничени конфуцијанским дужностима, већ грађанство од којег се очекивало да ипак буде образовано у духу прогреса и да у борби за добробит државе учествује равноправно са Западом, власником модерне парадигме. Просветитељ Јукичи Фукузава (Yukichi Fukuzawa, 1835–1901) у својим утицајним књигама објавиће нову визију човека: рођењем су људи равноправни, но не и подједнако вредни и учени, у чему он налази оправдано начело диференцијације међу њима. Архаични и узвишени идиом *Суштинe јапанског бића* експлицитно ће, премодерним језичким стилем, прописивати духовно настрojeње, емоционално усмерење и пожељно владање сваког појединца у свe ратоборнијој царевини; пре тога, у Фукузавино време модерна индивидуа као будући прималац идеолошке поруке била је тек на путу својега формирања и потребовала је радикално другачији језик у практичном животу, прилагођен еволутивном степену друштва. Још 1866. године је Хисока Маеђима, високи државни службеник, последњем шогуну упутио неуслишену иницијативу да идеограмско писмо у Јапану буде укинато, будући да, како је сматрао, стоји на путу образовању и напретку (De Vary, 1989). Модерној индивидуалности неопходан је модеран језик: „економичан, непосредан и демократски“ (Исто: 250). Савремени филозоф и критичар Кођин Каратани, који је традиционалне дискурсе о успеху јапанске модернизације „превео“ и протумачио у терминима постмодернизма, пресудну улогу у процесу цивилизацијског препорода доделиће управо језику и писму.

У својој утицајној студији *Исходишта модерне јапанске књижевности* (日本近代文学の起源, 1980), Каратани излаже тезу да прави значај поменутог покрета за језичку реформу, *генбун ићи*, лежи заправо у тежњи да се традиционална култура писања замени фоноцентричношћу (Каратани, 1988). То је, сматра он, донекле уочљиво већ у Норинагином идеалу говорног језика, но сада би се коначно остварило као језичко осавремењивање и рационализација, упрошћавањем граматике и ортографије. За Норинагу, моћ језика налази се у његовој транспарентности и ефикасности којом посредује између људске осећајности и спољашњег деловања, при чему се разлика између субјективности и објективног света раствара у тренутку вокалне експресије ганутости у сусрету с душом ствари. Насупрот томе, модерни фоноцентризам не познаје ту старин-

ску, усхићену непосредност, већ, напротив, свету прилази скептично и хладно, представљајући га као објективну датост и предмет дистанцираног сазнавања (Исто). Тако се између света и субјекта више не замишља емпатијски однос, у коме су „знати“ и „осећати“ у јединству, већ се субјекат повлачи у сопствену ограничену унутрашњост, у којој се релевантност предмета конституише искључиво из субјективне перспективе.

Суштину ове побуне против старе лингвистичке и концептуалне парадигме Каратани налази у смени онога што он назива *écriture*, тј. заједничког, „дељеног“ језика, који увек представља језичку норму и устројава говорни језик (Karatani, 1995). Према Каратанију, модерни Јапан одбацио је нативистичко схватање језика као носиоца естетско-когнитивне праксе и спознаје, устајући истовремено и против идеограмског писма. Идеограм је носилац комплексних значења високе графичке вредности, што ће модерно доба препознати као отежавајућу околност у процесу усвајања лингвистичких концепата Запада, неопходних да би се језик учинио предметом објективног проучавања. На комуниколошком и епистемолошком плану, то је значило креирање језичке норме која је кориснике језика начелно изједначавала, предвиђајући за све јединствени стилски и граматички образац, заснован на једној истој стварности за све и једнаким интелектуално-когнитивним претпоставкама. Реформама је језик ослобођен сталешких разлика, привилегованих традиција и тајних знања, слојевитих и сложених стилских варијација а идеограмско писмо своди се на ограничени број карактера, који више ни по чему нису били повлашћени у односу на фонетско писмо.

Идеограм, дакле, остаје без својих митских одлика и резонанци, које је чувао као сећање на легендарно порекло писма у Кини.<sup>10</sup> Штавише, сматра Каратани, тек унутар овог новог дискурзивног простора омогућено је формирање модерних и тек привидно универзалних концепата. Фонетизацијом писма, у инаугурише се суштинска разлика између *знака*, који је апстрактне и опште природе, и *значења*, које је субјективно и конкретно. Идеограмско писмо, и то важи нарочито у оквирима традиционалног разумевања, у извесном смислу има статус стилизоване стварности односно својеврсног ритуалног чина језика који не темељи своја значења у модусу транспарентности, на линеаран и неутралан начин. Усудили бисмо се чак рећи да је традиционално текст био у некој врсти предности у односу на субјекат, који у густој мрежи интертекстуалних конотација и могућих значења не може сачувати позицију психолошке инстанце која је власник сопствених значења. Дакле, природу модернизације јапанског језика, по Каратанију, ваља тражити у утемељивању нове – позити-

<sup>10</sup> Према једној легенди, историчар у служби легендарног Жутог цара, Цангђие, на царев захтев прихватио се задатка да побољша систем бележења. Ново писмо Цангђие је изумео, каже легенда, помно посматрајући сваку појединачну ствар и уочавајући њихове одлике, одакле настају кинески идеограми. Веза између знака и означенога, дакле, нипошто није случајна, нити је резултат обичне мимезе, већ је ствар инхерентно присутна у знаку и тако непосредно доступна. Иако привлачна песницима и филозофима Запада, тезу о посебности кинеског писма савремени аутори оштро ће критиковати.

вистички схваћене – реалности, у којој ће почетак и крај човековог односа са светом бити његов унутрашњи, психолошки говор. Смисао спољашњег света, тако, исцрпљује се у субјективној психолошкој димензији, а реалитет тог света своди се на опредмећеност која се може посматрати и објективно оценити.<sup>11</sup>

Оба ова вида испољавања моћи језика, и експлицитни који установљује етичку норму с ослоном у шинтоистичкој религиозности и нативистичким визијама, и овај модерни, имплицитни, што тежи рационалној ефикасности и концептуалној опремљености као вишем еволутивном степену прикладном друштвеној стварности, биће синтетисани у новој науци о јапанском језику, националној лингвистици која је имала и посебни назив: *кокугогаку*, тј. наука о националном језику. Развој и импликације те дисциплине остају изван оквира овог рада, о чему, уосталом, већ постоје значајне студије<sup>12</sup>. Довољно је истаћи да се амплитуда моћи коју језик има извршити у овом периоду, а говоримо о времену јачања национализма током последње две деценије XIX века, вишеструко увећала фузијом ових двеју тенденција: прво, формирањем стандардног језика који би омогућио слободан развој мисли, да Јапан не би задесила судбина Кине<sup>13</sup>; друго, уплива идеја *кокугакуа* у модерну науку о јапанском језику.<sup>14</sup> Под утицајем идеологије иза концепта *котодама* и величања романтичног доба *Ман'јошуа* као времена настанка аутентичног јапанског сензибилитета, књижевник Наобуми Оџиаи (Naobumi Ochiai, 1861–1903), заговорник идеје о јединству књижевности и судбине државе, залаже се за реконцептуализовање књижевности и језика (Lee, 1996). Особености и појмове домаће филологије више није било довољно, као до тада, означити префиксом *ва* испред одговарајуће речи, у значењу „јапански“, и тако ограничити њену вредност унутар дихотомије чији је други крај нужно чинио кинески елемент, *кан*. Тиме би се и даље одржала интелектуална и културна подела друштва на штету, како се сада сматрало, националног идентитета. Од тог времена јача тежња да се јапански језик и књижевност означавају генеричким префиксом *коку*, у значењу „државни“ или „национални“. Тако ће настати и поменути термин *кокугогаку*.

Посебно истакнуту улогу у етнолингвистичком пројекту модерног Јапана имао је први модерни јапански лингвиста Казутоши Уеда (Kazutoshi Ueda,

<sup>11</sup> Иако питање фонетичности (или не) кинеских идеограма превазилази намену и намеру овог рада, неопходно је било поменути чињеницу да се удаљавањем од практично неограниченог мноштва значења истог идеограма и рационализацијом употребе писма јапански језик одриче моћи засноване на привилегованом езотеризму и убрзано се појмовно модернизује да би се снабдео корпусом значења неопходних у знатно другачијем друштвено-историјском контексту од дотадашњег.

<sup>12</sup> В. *Language and the Modern State: the reform of written Japanese* (Twine 1991), *The Ideology of Kokugo: Nationalizing Language in Modern Japan* (Lee 1996), *Language, Nation, Race: Linguistic Reform in Meiji Japan (1868–1912)* (Ueda 2021), др.

<sup>13</sup> Како је сматрао философ Иноуе Тецуђиро, у Кини је неприродан, застарео и нефункционалан однос писаног и говорног језика онемогућио развој модерног мишљења.

<sup>14</sup> Истакнути лингвиста Мотоки Токиеда (Motoki Tokieda, 1900–1967) говори о промени у својим схватањима лингвистичког метода, што је конкретно значило преиспитивање адекватности а онда и критику примене стране методологије на јапански језик.

1867–1937), koji je najzaslužniji za kreiranje politike jedinственог језика. На прелазу у XX век у јапанскоме још увек није постојала јасна термилошка разлика између расе и нације па ће Уеда у самоме Јапану по пореклу разликовати више раса – од непосредних потомака божанске лозе па до свих осталих из провинцијалних и локалних генеалогиија. Он налази да је, стога, неопходно постојање централне расе која ће све хетерогене елементе објединити у једну нацију и бити „власник“ њенога језика, „духовне крви“ свих њених припадника (Ueda, 2021: 89). У даљем поступку устројавања стандардног језика артикулише се представа о томе да постоје, с једне стране, његови аутентични говорници, као и они који то нису својим пореклом, већ се њиме служе будући део јапанске империје.

У процесу хомогенизације домаћег лингвистичког простора и у напреднијим фазама колонијалне политике на азијскоме континенту, Уеда ће развити идеју о јапанскоме као заједничком језику Источне Азије. Без обзира на порекло, свако ко се буде бавио пословном или каквом другом активношћу на тој територији, мораће познавати јапански језик (Исто: 89). У визијама Уеде и осталих етнолингвиста, јапански ће бити не само природно и практично средство комуникације у сфери утицаја царевине у експанзији, већ се он има уздићи и до језика целе једне цивилизације. Као такав ће се учити и у колонијама и, на тај начин, омогућити локалном становништву да не само спољашњом нужношћу учествује у животу царевине већ и да се, посредством језика, суштински цивилизује, те да доживи част какву осећа сваки становник империје. Истовремено, што буде постојало више „неаутентичних“ говорника јапанског језика, утолико ће бити већа снага оних којима је та привилегија припала рођењем (Исто: 97).

Да би се језик од елоквентних, романтичних и мистификујућих наратива раније филологије уздигао до начела хомогености – а онда и диференцијације – његових говорника, он је морао, епистемолошки, бити узнегован до улоге концептуално обогаћеног посредника између јапанског духа и реалности, те онтолошки изнова утемељен – не у миту већ у терминима модерне науке. Није се, чини се, значајно променило идеолошко усмерење, али јесте структура идеолошких циљева и циљна група којој се, сада званична, језичка политика обраћала.

Трећи вид остваривања моћи јапанског језика налазимо у савременој улози која му се додељује као глобалном представнику јапанске културе и њених семиотичких потенцијала. „Правилном“ интерпретацијом изворних значења, кодираних језички односно неком другом културном праксом, и увек у релацији према језичким особеностима Јапана, не само да је могуће, каже нови наратив, већ је и неопходно актуелизовати и свету пренети вредности јапанске културе. Током последње две деценије, тачније од 2002. године када новинар Douglas McGraw пише утиске о свом боравку у тој земљи, његова синтагма „Cool Japan“ постаје платформа стратегије за промоцију јапанске културе у циљу обезбеђивања дугорочног утицаја Јапана у виду његове „меке моћи“ (*soft power*). Интерпретацијом и контекстуализацијом културе, њених производа и концепата према савременим парадигмама, јапанска држава настоји да утврди стратешку

основу за јачање своје глобалне моћи, која ће се мерити способношћу земље да трајно остане привлачна и актуелна дестинација. Значај јапанског језика као семиотичке матрице која чува кодове те ванвременски тумачене културе не може се потценити, но о томе је тешко дати поуздан и коначан суд, будући да је реч о процесима који још увек трају.

Језичка политика савременог Јапана подразумева развој језичких компетенција у три вида: учење енглескога у Јапану; настава јапанскога за стране држављане у земљи; настава јапанскога као страног у иностранству. Оспособљавање у комуникацији на енглескоме део је националног пројекта *интернационализације* (*kokusaika/国際化*), што, међутим, не значи нужно отварање врата конкуренцији са страним хетерогеним дискурсима већ, напротив, креирање атмосфере да такво интрузивно – колико и неминовно – страно присуство буде на време неутрализовано и „удомаћено“ (Liddicoat, 2007: 37). Учење енглескога, такође, има и важну званичну сврху: створити што већи број национално свесних инстанци јапанске културе, способних да њене вредности представљају у свету. Ово је, на неки начин, и наставак визија из раздобља Меиђи о интелектуалном идеалу и хероју модернизације као личности „натприродне“ способности, наиме кадре да равноправно комуницира с изворним говорницима енглеског језика. Тако се у контексту савременог Јапана доминантни језик Другога, истовремено предмет и жудње и националне неурозе, преображава у својеврсну екстензију моћи јапанског језика, задужену да глас о Јапану пронесе и тамо где се „језик богова“ не разуме.

Све ово до изражаја долази од седамдесетих година XX века, у деценијама кад земља враћа своје међународно самопоуздање. Тада се међу јапанским лингвистима формирају дискурси о експлицитној моћи језика да свету пренесе светоназор и очекивања јапанског народа, те се он јавља у улози средства које ће „меком моћи“ заступати интересе Јапана и бити оружје у његовој одбрани (Liddicoat, 2007: 39, 40). Ту улогу у ширењу моћи утицаја влада ће званично узети у обзир 2011. године, одређујући „меку моћ“ као „креативну снагу културе Јапана и његове културе, укључујући ту и јапански језик“ (Hashimoto, 2018: 54). Постоје, дакако, и аргументовани критички осврти на ово поистовећивање присуства сопствене популарне културе у иностранству с утицајем који оно може произвести као непосредну добробит по међународни углед и економску снагу земље. Како каже Groot, „[...] иако овладавање јапанским језиком до напредног нивоа подразумева и то да је, на пример, ученик разумео и подразумевана суптилнија културна значења, још увек се не може претпоставити то да је он прихватио, а још мање усвојио, и вредности које иза њих стоје. Штавише, чак и ако оне јесу асимиловане у процесу овладавања језиком, то још увек не значи и спонтано прихватање локалних политичких и моралних вредности“ (Groot, 2018: 30).

У овој фази јапански језик већ је, бар званично, сасвим деонтологизован, а његова моћ испољава се посредно, као језика земље порекла популарне културе, и имплицитно – као концептуалне матрице у којој не само да су трајно похрањени кодови једне особене културе, већ она располаже и механизмима

производње значења изван хијерархије вредности логоцентричног универзума Запада. Јапански језик налази тако своје место у пројекту креирања Јапана као центра алтернативне светске културе.

Од херменеутике древних текстова од XVII века, преко стварања стандардног националног језика у служби модерне државности крајем XIX века, па све до данас, када Јапан жели да оствари „меку моћ“ рачунајући на надмоћ своје културе, мењале су се онтолошке пројекције његовог језика и поруке које је он имао да одашиља. Бавећи се собом, идеологије јапанског језика мотриле су будно на Другога, а на делу су увек били дискурси сасвим одређене сврхе: да се покаже моћ „јапанске расе“ прво у онто-метафизичким размерама, затим у изградњи модерне и снажне државе, и, на крају, Јапана као постојбине културе која ризички блага прошлости и будућности. Та се култура стратешки представља у својим особеностима, чинећи се довољно тајанственом да побуди занимање али исто тако и универзалном, барем у мери довољној да задржи пажњу света и да охрабри даље превођење и дисеминацију сопствених концепата и значења. Овај процес одвија се непосредно на јапанскоме, али и посредством енглескога, који се тако, сасвим неочекивано, нашао у улози трансмитера етничким границама ограничене моћи самог јапанског језика.

## Литература

- Colucci, D. (2017). Roland Barthes, Japan and l'utopie de l'écriture, *Romance EReview*, 21. Retrieved from <https://ejournals.bc.edu/index.php/romance/article/view/9982>
- De Bary, B. (1989). Karatani Kōjin's *Origins of Modern Japanese Literature*. In H. D. Harootunian & M. Miyoshi (Eds.), *Postmodernism and Japan* (pp. 235–257) Durham, London: Duke University Press.
- Groot, G. (2018). Cool Japan Versus the China Threat: Does Japan's Popular Culture Success Mean More Soft Power?. In Hashimoto, K. (Ed.) *Japanese Language and Soft Power in Asia* (pp. 15–41). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Harootunian, D. H. (1988). *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hashimoto, K. (2018). Cool Japan and Japanese Language: Why Does Japan Need “Japan Fans”?. In Hashimoto, K. (Ed.) *Japanese Language and Soft Power in Asia* (pp. 43–61). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Heidegger, M. (1971). *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- 柄谷, K. (1988). 日本近代文学の起源. 東京: 講談社文芸文庫.
- Karatani, K. (1995). *Nationalism and écriture*. Surfaces, 5. Retrieved from <https://id.erudit.org/iderudit/1064990ar>  
<https://doi.org/10.7202/1064990ar>
- Marra, M. (2010). *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Leiden; Boston: Brill.

- Lee, Y. (1996). *The ideology of kokugo: nationalizing language in modern Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Liddicoat, A. J. (2007). Internationalising Japan: Nihonjinron and the Intercultural in Japanese Language-in-education Policy. *Journal of Multicultural Discourses*, 2(1), 32–46. <https://doi.org/10.2167/md043.0>
- Looney, D., & Lusin N. (2018). Enrollments in languages other than English in United States institutions of higher education, summer 2016 and fall 2016: Preliminary report. <https://www.mla.org/content/download/83540/2197676/2016-EnrollmentsShort-Report.pdf>
- Louie, K., & Edwards L. (1994). Chinese Masculinity: Theorising 'Wen' and 'Wu'. *East Asian History*, 8, 135–148.
- 文部省 (1937). 国体の本義.
- Murphy, E. R. (2009). Esoteric Buddhist Theories of Language in Early Kokugaku: The *Sōshaku* of the *Man'yō daishōki*. *Japanese Journal of Religious Studies*, 36 (1), 65–91.
- Rambelli, F. The Sacred, the Empire, and the Signs Religion, Semiotics, and Cultural Identity in Japanese History. Retrieved from <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.232.8647&rep=rep1&type=pdf>
- Sakai, N. (1991). *Voices of the past: The status of language in eighteenth-century Japanese discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 清田, M. (2018). 契沖及び安然の悉曇学と本居宣長の言語観. 佛教大学大学院紀要, 37–54.
- Ueda, A. (2021). *Language, Nation, Race: Linguistic Reform in Meiji Japan (1868–1912)*. Oakland: University of California Press.
- Zhang, L. (1985). The “Tao” and the “Logos”: Notes on Derrida’s Critique of Logocentrism. *Critical Inquiry*, 11(3), 385–398.

Dalibor Kličković

## LANGUAGE AND POWER IN JAPAN: FROM MYTH TO SOFT POWER

Having in mind an abundance of discourses on the power exerted in Japan by its language, in this paper, we consider some traits of the modern ethnolinguistic ideology in Japan as it developed in three phases propelled by the necessity of reaching a modern self-understanding but also redefining the nation’s relation to its oversea Other. In the first stage, the *kokugaku* as the nativist school of thought launches the discourse of the linguistic superiority of Japan, based on the assumption of the unity between the language and the Japanese spirit. Moreover, the spoken Japanese language was envisaged as being essentially at one with reality itself, fully expressive of the people’s most inner being and in accord with the soul of the things. Some concepts from that period, particularly *kotodama* and *mono no aware*, would be repeated during the period

of the modernization too, when the language ideology seemed to comprise two layers: the *kokugaku* romanticism and the need for Japanese be modernized and thus made more appropriate as a means of creating a modern and strong country. After serving the ideological purpose of creating both the modern individuality and the devoted imperial subject, the Japanese language in the third stage had to take on a new role, that of a weapon in the battle for Japan's influence in the contemporary world. Globally known as the *soft power*, Japan strongly relied on a kind of cultural diplomacy to get as much as possible foreign understanding and affection. The language itself continued to be considered a matrix in which the exclusivity of Japanese culture has been encoded and executed, although the notions of the mythological origin of this power were relinquished. Japan is a country of high culture and its language can attest to that. Instead of the strong ontology, the Japanese has to be acculturated globally in order to secure new sources of the power of the Japanese state.

[daliborklickovic74@gmail.com](mailto:daliborklickovic74@gmail.com)