



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Iva Lakić Parać

**PROŽIMANJE JAPANSKIH RELIGIJSKIH
TRADICIJA NA PRIMJERU BODHISATTVE
JIZŌA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Iva Lakić Parać

**THE INTERWEAVING OF JAPANESE
RELIGIOUS TRADITIONS IN THE CASE OF
BODHISATTVA JIZŌ**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2017



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Iva Lakić Parać

**PROŽIMANJE JAPANSKIH RELIGIJSKIH
TRADICIJA NA PRIMJERU BODHISATTVE
JIZŌA**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

Izv. prof. dr. sc. Goran Pavel Šantek

Doc. dr. sc. Nataša Visočnik

Zagreb, 2017



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Iva Lakić Parać

**THE INTERWEAVING OF JAPANESE
RELIGIOUS TRADITIONS IN THE CASE OF
BODHISATTVA JIZŌ**

DOCTORAL THESIS

Supervisors:

Prof. Goran Pavel Šantek, Ph.D.

Prof. Nataša Visočnik, Ph.D.

Zagreb, 2017

Izv. prof. dr. sc. Goran Pavel Šantek

Životopis i bibliografija

Dr. sc. Goran Pavel Šantek rođen je 24.4.1970. godine u Zagrebu gdje je završio osnovnoškolsko i srednjoškolsko obrazovanje. Etnologiju i filozofiju diplomirao je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1995. godine. Na istomu je fakultetu 2000. g. magistrirao s radom „Cresko ribarstvo. Prilog ekonomskoj antropologiji“, a godine 2004. doktorirao obranivši disertaciju „Neokatekumenski put. Kulturno antropološka studija religijske zajednice“, čime je stekao naslov doktora znanosti iz znanstvenoga područja humanističkih znanosti, znanstveno polje etnologija i antropologija.

Od 1996. do 2006. godine zaposlen je kao znanstveni novak u Institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu. Od 2006. do 2009. godine zaposlen je na radnom mjestu docenta na Sveučilištu u Zadru. Od listopada 2011. izvanredni je profesor, a od srpnja 2009. do rujna 2011. bio je docent na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Od 1.10.2009. do 30.9.2011. bio je pročelnikom istoga odsjeka te članom Fakultetskoga vijeća.

Znanstveni je suradnik na projektima Instituta za etnologiju i folkloristiku od 1996. godine. Od 2007. godine voditelj je znanstvenoga projekta „Kulturni i jezični kontekst kao odrednice za stvaranje identiteta“, a od 1.1.2009. do 31.12.2010. i su-voditelj (s kolegom dr. sc. Andrejom Pleterskim iz Slovenije) međunarodnoga znanstvenog projekta Mitski krajobraz kao izvor znanja o organizaciji prostora.

Rezultate vlastitog znanstvenog i istraživačkog rada predstavio je na brojnim znanstvenim skupovima. U svezi s međunarodnim angažmanom Gorana Pavla Šanteka vrijedi istaknuti i stipendirani istraživački boravak na Sveučilištu u Oxfordu (Linacre College) u srpnju 2005. g. te studijski na Sveučilištu Harvard u travnju 2003. g.

Vlastita istraživanja i spoznaje struke G. P. Šantek predstavlja u javnim predavanjima te u nastupima u sredstvima javnog priopćavanja (primjerice na Hrvatskoj televiziji, Hrvatskom radiju i u Zadarskom listu). Član je uredništva i tajnik Etnološke tribine, časopisa Hrvatskoga

etnološkog društva, tijekom 1998. i 1999. godine, a od 2006. g. je član Međunarodne redakcije časopisa Antropologija, koji izdaje Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu. Recenzira znanstvene knjige te radove za domaće i međunarodne znanstvene i stručne časopise (Studia ethnologica Croatica, Etnološka tribina, Etnološka istraživanja, Narodna umjetnost, Traditiones, Acta Iadertina i Senjski zbornik). Član je SIEF-a (Societe Internationale d'Ethnologie et de Folklore), Matice Hrvatske i Hrvatskoga etnološkog društva.

Popis pet objavljenih relevantnih radova u posljednjih pet godina:

1) Šantek, Goran Pavel. СТАТУСЪТ НА ФЕНОВЕТЕ ВЪВ ФУТБОЛНИТЕ МАЧОВЕ МЕЖДУ ХЪРВАТИЯ И СЪРБИЯ ПРЕЗ 2013 Г. // *БЪЛГАРСКА ЕТНОЛОГИЯ - BULGARIAN ETHNOLOGY*. 40 (2014) ; 38-48 (članak, znanstveni).

2) Šantek, Goran Pavel; Belaj, Vitomir. Dejaki spilni elementi v horvatskij ta ukrajinskij tradicijnij kulturi // Etnogeneza Horvativ i Ukrajina / Sikora, Ljubomyr ; Paščenko, Jevgenij ; Šantek, Goran Pavel ; Kril, Mihajlo ; Pogranyčnyj, Volodymyr (ur.). Drogobyč : Bojkivske etnologične tovaristvo, 2013. Str. 143-161.

3) Šantek, Goran Pavel. Postati novi čovjek. Sakralna reidentifikacija na Neokatekumenskome putu // Religija, religioznost i savremena kultura / Aleksandra Pavičević (ur.). Beograd : Etnografski institut SANU, 2014. Str. 57-72.

4) Šantek, Goran-Pavel. *Anthropos religiosus. Antropološko-religijski ogledi. Zagreb : Ibis grafika, 2011.*

5) Šantek, Goran-Pavel. *Suvremena znanost i religija: kulturnoantropološki pogled // Suvremena znanost i vjera. Contemporary Science and Faith / Rimorac, Zoran ; Musić, Ivica (ur.). Mostar - Ljubljana, 2011. : Fakultet prirodoslovno-matematičkih i odgojnih znanosti Sveučilišta u Mostaru i Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2011.. Str. 327-340.*

Doc. dr. sc. Nataša Visočnik

Životopis i bibliografija

Nataša Visočnik je rojena 28.1.1978 v Mariboru. Po zaključeni srednji šoli v Mariboru se je vpisala na Filozofsko fakulteto v Ljubljani, kjer je leta 2003 na diplomirala in si pridobila strokovni naslov univerzitetna diplomirana etnologinja in kulturna antropologinja in japonologinja.

Podiplomski študij je nadaljevala na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, kjer se je raziskovalno ukvarjala z bivalno kulturo in arhitekturno dediščino ter njunimi vplivi na identitetne procese na Japonskem. Leta 2007 je prijavila temo za doktorsko disertacijo, senat ji je temo potrdil in izvolil red. prof. dr. Zmaga Šmitka za mentorja. Doktorsko disertacijo je zagovarjala 1.9.2009 pred komisijo ter si z uspešnim zagovorom pridobila pravico do promocije za doktorico znanosti s področja etnologije.

Od leta 2004 do aprila 2008 je bila zaposlena kot mlada raziskovalka na Oddelku EIKA, kjer je poleg poučevanja, sodelovala tudi pri uredništvu oddelčne zbirke Županičeva knjižnica. V maju 2008 je kot gostujoča predavateljica izvedla sklop predavanj na Oddelku za azijske in afriške študije v okviru predmeta Zgodovina religij vzhodne Azije z naslovom Japonska identiteta in kultura.

Od oktobra 2008 do decembra 2014 je delala kot asistentka in od decembra 2014 pa dela kot docentka na Oddelku za azijske študije, na katedri za japonologijo, kjer v zadnjih letih poučuje predmete Azijske religije na 1. stopnji bolonjskega študija in Epistemologija japonskega raziskovanja in Posebna poglavja japonskega družboslovja in Posebna poglavja iz zgodovine idej Japonske na 2. stopnji bolonjskega študija. Poleg tega sodeluje v uredništvu oddelčne revije AŠ, ki jo tudi ureja, ter pri organizaciji mednarodnih konferenc kot je npr. bila leta 2014 konferenca EAJS v Ljubljani.

Njena področja raziskovanja obsegajo bivalno kulturo, identitetne procese, prostorski simbolizem, rituale, ritualni prostor, antropologijo plesa in gledališča. Najnovejše raziskave pa se osredotočajo na korejsko manjšino na Japonskem. Kot dobitnica štipendije japonske vlade (MEXT) se je v letih 2006-08 študijsko izpopolnjevala in izvajala terensko raziskavo v mestu Kanazawa na Japonskem. V letu 2011 pa je prejela kratkoročno raziskovalno štipendijo Japonske fundacije za raziskovanje v Kyotu, kamor se je odpravila v januarju in februarju 2012. Je članica številnih slovenskih (DAS, KULA, SED) in mednarodnih društev (AAA,

EAJS, AAS, EASA, ICTM, IUAES), od leta 2011 do 2014 pa je bila tudi članica odbora mednarodne društva za japonske študije EAJS in v organizacijskem odboru za konferenco EAJS, ki je bila v Ljubljani avgusta 2014. Z referati redno sodeluje na mednarodnih znanstvenih srečanjih in objavlja v zbornikih prispevke, objavila pa je tudi monografijo, za različne slovenske znanstvene revije pa tudi recenzira članke.

Seznam relevantnih del v zadnjih petih letih.

The Role of Religion in the Life of Zainichi Koreans in Japan. *Religious and spiritual practices in Asia : continuity and change*, (Asian studies, ISSN 2232-5131, vol. 4 (20), issue 1). 1st ed. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete: = University Press, Faculty of Arts, 2016, vol. 4, no. 1, str. 229-243, doi: 10.4312/as.2016.4.1.229-243. [COBISS.SI-ID 60151906]

Confucian ideologies in modern Japanese state formation. V: ROŠKER, Jana S. (ur.), VISOČNIK, Nataša (ur.). *Contemporary East Asia and the Confucian revival*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, str. 129-145. [COBISS.SI-ID 59286626]

Living on the edge: *Buraku* in Kyōto in Japan. *Anthropological Notes* 2014, 20 (2): 127-143. http://www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2014_2/Anthropological_Notebooks_XX_2_Visocnik.pdf. [COBISS.SI-ID 56678242]

Self and other - representations of the Korean minority in Japan. *Dve domovini* 2013, 37: 113-121. [COBISS.SI-ID 35518509]

Hiša kot prostor identitet : oblikovanje identitet skozi percepcije prostora in telesa v bivalnem okolju na Japonskem/The house as space of identity; construction of identity through perception of space and body in dwelling environment in Japan, (Zupaničeva knjižnica, št. 34). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011. 264 str., fotogr. ISBN 978-961-237-473-0. [COBISS.SI-ID 259352320]

SAŽETAK

U ovom se radu propituju i identificiraju predodžbe i prakse koje prate fenomen šovanja *Jizōa* u Japanu u prošlosti i danas. Težište se s budističkog aspekta kulta, te komercijalizacije fenomena kroz obrede *mizuko kuyō* (koje prevladava u zapadnoj literaturi o *Jizōu*), stavlja na njegovu povezanost i isprepletenost s pred budističkim i ne-budističkim vjerovanjima i praksama koje su i danas u modernome japanskom društvu vrlo žive i kao takve umnogome utječu na interpretacije fenomena, a u zapadnoj su znanstvenoj literaturi o *Jizōu* nenaglašene ili nedovoljno obrađene.

Također, u ovom će se radu na primjeru kulta *Jizōa* pokazati koliko su religijski izričaji prisutni na tlu Japana umreženi i isprepleteni te da ih je nemoguće zasebno promišljati i analizirati, dakle, promatrati kao samostalne samodostatne cjeline. Na taj će se način pokazati opravdanost suvremenih istraživanja koja odbacuju ideju „koegzistiranja“ različitih religijskih pravaca u Japanu te zastupaju tezu o postojanju jedne tradicije koju čine sve japanske religije zajedno svojom međusobnom interakcijom i prožimanjem. Interdisciplinarnim pristupom koji se oslanja na metode etnologije i kulturne antropologije, sociologije i povijesti, konstruirat će se povijesno-kulturni kontekst šovanja *Jizōa* u okviru kojeg će se tumačiti i interpretirati određeni spektar religijskih ideja, ponašanja i stremljenja u Japanu u prošlosti i danas.

Ključne riječi: *bodhisattva Jizō*, japanska pučka vjerovanja, budizam, šintoizam, novi religijski pokreti

EXTENDED (STRUCTURED) SUMMARY

In this paper we try to identify and question perceptions and practices that accompany the phenomenon of *Jizō bosatsu* worship in Japan in the past and present. Instead of focusing on the commercialization of the phenomenon through rituals *mizuko kuyo* (which prevails in Western literature) we focus on connectivity and interweaving of the cult with the pre-Buddhist and non-Buddhist beliefs and practices that have greatly influenced the present-day interpretation of the phenomena, but are under-emphasized or inadequately treated in the western scientific literature on *Jizō*.

Expected scientific contribution of this study is to define the cult of *Jizō* within contemporary approaches and insights in the study of Japanese religions, with the aim of confirming the justification of the new scientific methods which, instead of placing emphasis on philological, doctrinal and textual studies, are focusing on political, economic, cultural and ideological dimensions of religion, and interdisciplinary methodology in the study of religious phenomena. The research will show why *Jizō* is the most popular Buddhist deity in Japan and contribute to the knowledge about the ways of functioning and understanding the religion in Japanese society in the past and today, and provide valuable insight to European and Croatian Japanese studies in this important aspect of Japanese culture. These studies are rare in anthropology in general, but especially in Croatia, where they apply to all Far Eastern Studies.

We will identify the historical, social and cultural factors influencing the formation of the *Jizō* cult in Japan and their links to the interpretations of phenomena in the contemporary context. The hypothesis this study will determine is that *Jizō* is ideal for illustrating the functioning of religious currents in Japan and for revealing perfectly how they were mutually complementary in the past and how they work today. The aim of this research is to show the applicability of some modern studies that reject the idea of "coexistence" of different, homogeneous religious directions in Japan and argue about the existence of one tradition consisting of all Japanese religious traditions together, with their mutual interaction and intertwining.

In introductory part of the paper we define the objects, goals and methodology of the research. We give current insights, explain context and give reasons for being interested in our subject.

Chapter Two, entitled *Japanese Religions*, brings the theories and research methods on which the contemporary studies of Japanese religious traditions are based upon. The aim of our research is not analyzing the religious doctrines itself, but showing on concrete examples in which way are directed the contemporary researches of Japanese religions and on what kind of methodological approaches are based. We will demonstrate why some, until recent times, conventional “textbook” notices begun to be analyzed, critically judged and thought through different perspectives.

Chapter Three, entitled *Bodhisattva Jizō*, we illustrate the mentioned ideas through the analysis of the meaning that *Jizō* overtakes from Japanese folk deities *sae no kami* and *dōsojin*, and also *yama no kami*. We will show how new ideas greatly depend on old ones, the ways they are assimilated into the Buddhist doctrine and how this reinterpretation functions as a tool for propagating the Buddhist theories among masses.

Since *Jizō* with time becomes mainly known as a protector of (pregnant) women and children, in Chapter Four, entitled *Phenomena Seen Trough Female Perspective*, we will see what kind of religious solutions were given to women in the past and under what conditions. We will also explain the connections between *Jizō* and *miko*, a female figure that conventionally belongs to the world of *shintō* and Japanese folk religion.

Chapter Five, entitled *Jizō in Contemporary Context*, brings the analysis of the perception of *Jizō* in contemporary context, based on the results of fieldwork research in Japan and dates collected by questionnaire among the Japanese living or traveling in Croatia and region.

In order to understand correctly the relationship between Japanese people and this complex deity we need to understand the attitude Japanese have towards their religions and religiosity in general. Japanese, as we will show, feel closeness and warmth toward *Jizō*, and that makes him one of the most beloved Buddhist deity. But, that attitude does not show the popularity of Buddhism itself in Japan, as it shows the continuity of old Japanese beliefs and practices that trough Buddhism find their reevaluation and continuation of life.

SADRŽAJ

1. UVOD	1
1.1. Predmet istraživanja.....	2
1.2. Pregled dosadašnjih istraživanja.....	3
1.3. Ciljevi istraživanja.....	5
1.4. Metodologija i plan istraživanja.....	6
1.5. Struktura rada.....	8
2. JAPANSKA RELIGIOZNOST	10
2.1. Šintoizam.....	19
2.2. Japanski budizam.....	30
2.3. Japanski šamanizam.....	36
2.4. <i>Minkan shinkō</i>	42
2.5. Novi religijski pokreti.....	46
3. BODHISATTVA JIZŌ	50
3.1. Japanska narodna vjerovanja i „uvezeni“ budizam.....	55
3.2. <i>Jizō</i> u sūtrama i legendama.....	61
3.3. <i>Dōsojin</i> i <i>sae no kami</i>	66
3.4. <i>Yama no kami</i>	71
3.5. Sekundarne poveznice s kultom <i>yama no kami</i>	76
4. POGLED NA FENOMEN KROZ ŽENSKU PERSPEKTIVU	80
4.1. <i>Fujo</i> i njezine kategorije.....	85
4.2. <i>Fujo</i> u japanskoj mitsko kulturnoj povijesti.....	92
4.3. Nakayama Miki i Tenrikyō.....	95
4.4. <i>Jizō</i> kao šaman u srednjevjekovnom Japanu.....	102
5. JIZŌ U SUVREMENOM KONTEKSTU	109
5.1. <i>Mizuko kuyō</i>	109
5.2. <i>Osoresan Jizō matsuri</i>	116

5.3	<i>Jizō</i> u mjestima Higashihorikoshi i Soegawa prefektore Yamagata.....	119
5.4.	Prilog istraživanju recepcije <i>Jizōa</i> među Japancima danas	127
6.	ZAKLJUČAK	135
7.	POPIS LITERATURE	142
8.	PRILOZI	150
8.1.	Prilog 1: ANKETNI UPITNIK.....	151
8.2.	Prilog 2: REZULTATI ANKETNOG UPITNIKA.....	154
8.3.	Prilog 3: ISKAZI KAZIVAČA.....	166
8.4.	Prilog 4: IZVIJEŠĆE S TERENSKOG ISTRAŽIVANJA U JAPANU.....	175
8.5.	Prilog 5: SLIKE.....	183
9.	ŽIVOTOPIS AUTORICE	193

1. UVOD

U Japanu, kojeg zovu „religijskim laboratorijem“ (Ellwood 2008), ko/egzistiraju mnoge religijske tradicije, a one najvažnije, šintoizam, budizam i konfucijanizam, utisnule su dubok trag u duhovnom i socijalnom životu Japanaca. Kršćanstvo ulazi u Japan posredstvom europskih trgovaca i misionara u 16. stoljeću. U 19. se pak stoljeću počinju formirati novi religijski pokreti (jap. *shinshūkyōshū* 新宗教宗¹), inspirirani, između ostalog, snažnom pučkom pobožnošću (jap. *minkan shinkōshū* 民間信仰宗) temeljenoj na sinkretičkim vjerovanjima i praksama prisutnima u japanskim vjerskim običajima od davnina. Važno je naglasiti da nove ideje pri tom nisu ugrozile ono postojeće već su se na to nadovezivale i sebe nadograđivale.

Iako se i danas japanske religije često promatraju, analiziraju i u akademskom prostoru podučavaju odvojeno (vidi primjerice Tamaru i Reid 1996; Ellwood 2008), suvremena su istraživanja pokazala da ideju o tome da su budizam i šintoizam formirali dvije odvojene i različite tradicije treba napustiti (Gellner 1999; Raveri 2006; Stone 2006; Ama 2007; Breen i Teeuwen 2010). „Budološke“ bi studije tako trebale više pažnje posvećivati važnosti i utjecaju „autohtone“ misli na formiranje budizma u Japanu, jednako kao što „šintološke“ studije ne bi smjele previđati utjecaj budizma i konfucijanizma na formiranje i uobličavanje šintoističke misli i kulture. Novi metodološki pristup izučavanja i promišljanja japanske religije naglašava njezinu ekonomsku, političku i ideološku dimenziju i kao takav dio je šireg pokreta unutar humanističkih znanosti koji se zalaže za interdisciplinarnost u

¹ Fonetiziranje japanskih riječi na *romaji*, odnosno latinicu, provedeno je na sljedeći način. Vokali se izgovaraju kao u našem jeziku, a konsonanti pretežno kao na engleskom: ts kao “c”, ch kao “ć”, j kao “đ”, y kao “j”, sh kao meko “š”, w slično kao u engleskom, između našeg “u” i “v”, g je lagano nazalan; ostali konsonanti kao kod nas. Nadvučen vokal “ō” ili “ū” izgovara se dvostruko dulje. Dvostruki se konsonant izgovara odsječeno, s kratkim zastojem prije njega, slično kao u talijanskom; u je često slabo čujan, naročito iza “s”; slično ponekad i iza “ch”. Akcent je redovno slabo izražen, iako postoji, i nije posebno naznačen. Osim uobičajene transliteracije, autorica je mišljenja da je uz izgovor japanskih riječi na *romaji* odnosno latiničnom pismu, važno istaknuti i njihovo pisanje u originalu i to radi preciznijeg razumijevanja velike količine homofona prisutnih u japanskom jeziku (riječi različitog značenja koje se isto izgovaraju ali drugačije pišu, pa je za razumijevanje njihova značenja ključno poznavanje japanskih ideograma).

pristupu i metodologiji izučavanja religijskih tema (Pandian 1991; Bowie 2000; Weber 2000; Stone 2006; Šantek 2011).

Suvremena su istraživanja pokazala da su šintoističke i budističke prakse činile dvije religijske struje stalno u međusobnoj interakciji tvoreći jedan sistem mješovit no harmoničan, bilo u pogledu institucija bilo u pogledu same doktrine (Raveri 2006). Unatoč velikoj japanskoj prijeratnoj propagandi koja se trudila prikazati šintoizam kao autonomnu religiju koja je od samih početaka japanske civilizacije do današnjih dana opstala ritualno i doktrinarno netaknuta, recentna je kritika pokazala da je takvo promišljanje šintoizma neutemeljeno. No isto vrijedi i za budizam. Kao što naglašava McMullin (JJRS 1989:8 u Raveri 2006:261) „sve su najveće religijske institucije u Japanu kombinirale elemente bilo jedne bilo druge religije tvoreći kompleksne i integrirane cjeline“. Kako je još uvijek dominantna romantizirana slika Japana kao miroljubive zemlje u kojoj harmonično koegzistiraju različite religije koje nikada nisu ulazile u ozbiljnije ideološke sukobe, detekcija ne toliko vidljivih kompleksnosti unutar religijskog života japanaca, te načina na koje ljudi pribjegavaju religiji u rješavanju svojih aktualnih problema, trebala bi pomoći u razotkrivanju takvih neutemeljenih promišljanja.

1.1. Predmet istraživanja

U ovom ću radu propitivati i identificirati predodžbe i prakse koje prate fenomen štovanja *bodhisattve Jizōa* 地藏菩薩 u Japanu u prošlosti i danas. Težište ću s budističkog aspekta kulta, te komercijalizacije fenomena kroz obrede *mizuko kuyō* 水子供養 (koje prevladava u zapadnoj literaturi o *Jizōu*), staviti na njegovu povezanost i isprepletenost s predbudističkim i ne-budističkim vjеровanjima i praksama koje su i danas u modernome japanskom društvu vrlo žive i kao takve umnogome utječu na interpretacije fenomena, a u zapadnoj su znanstvenoj literaturi o *Jizōu* nenaglašene ili nedovoljno obrađene. Također, u ovom ću radu na primjeru kulta *Jizōa* pokazati koliko su religijski izričaji prisutni na tlu Japana umreženi i isprepleteni te da ih je nemoguće zasebno promišljati i analizirati, dakle, promatrati kao jedinstvene samodostatne cjeline. Na taj ću način pokazati opravdanost suvremenih istraživanja koja odbacuju ideju „koegzistiranja“ različitih religijskih pravaca u Japanu te zastupaju tezu o postojanju jedne tradicije koju čine sve japanske religije zajedno svojom međusobnom

interakcijom i prožimanjem. Interdisciplinarnim pristupom koji se oslanja na metodološke postupke etnologije i kulturne antropologije, sociologije i povijesti, konstruirat ću povijesno-kulturni kontekst prakse štovanja *Jizōa* u okviru kojeg ću tumačiti i interpretirati određeni spektar religijskih ideja, ponašanja i stremljenja u Japanu u prošlosti i danas.

1.2. Pregled dosadašnjih istraživanja

U hrvatskom je znanstvenom prostoru broj radova posvećenih etnološkom i kulturno antropološkom proučavanju japanske kulture neznatan, što je sigurno posljedica nepostojanja studija japanologije na akademskoj razini. S druge strane, o japanskim su religijama, poglavito budizmu, pisali uglavnom filozofi ili indolozi, imajući opravdano zanimanje za temu zbog bliskosti s materijom.

Strane antropološke studije zapadnih zemalja zanimanje za Japan i njegovu kulturu pokazuju od svojih začetaka, s tim da je antropologija japanskih religija, kako u samom Japanu tako i van njega, naročito živa i dinamična znanstvena grana. No, relevantna (zapadna) znanstvena i stručna literatura o *Jizōu* može se suziti na tek nekolicinu autora koji su temi pristupili seriozno i detaljno.

Najrecentnija i za ovaj rad naročito vrijedna studija jest ona Glassmana Hanka, autora knjige *The Face of Jizō. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism* (2012), u kojoj analizira funkciju i značenje vizualnih prikaza (kipova i slika) *Jizōa* kroz njihovu povijest, oslanjajući se na metodološki pristup povjesničara umjetnosti Aby Warburga koji je smatrao da se doktrinske, političke, ekonomske i socijalne dimenzije neke kulture najjasnije izražavaju prikazima koje ona kreira. Osim ikonologijske metode koja je sama po sebi novost u interpretaciji *Jizōa*, autor nudi i pokušaj analize mehanizma difuzije „uvezene“ budističke tradicije s lokalnim kultovima i praksama. Dok se zapadna literatura bavi uglavnom budističkim aspektima kulta, ovo je prvi ozbiljni pokušaj analitičkog dovođenja u vezu ovog budističkog božanstva s *dōsojinima* 道祖神 i *sae no kamijima* さえの神, japanskim drevnim bogovima plodnosti te s tradicijom japanskog šamanizma.

Ostali relevantni radovi fokusiraju se na ritualizaciju abortusa kroz obred *mizuko kuyō*² s *Jizōom* u glavnoj ulozi (Brooks 1981), te budistički aspekt njegova kulta (Bays 2003), a naročito je vrijedna studija Helen Hardacre „Marketing the Menacing Fetus in Japan“ (1997) u kojoj autorica nastoji izbalansirati religijsku interpretaciju s rodnom (feminističkom) perspektivom fenomena, promatrajući abortus kao odraz rodni seksualnih praksi u kontekstu izmišljenih religijskih tradicija. Njezina se studija uvelike naslanja na Williama LaFleura koji u svojoj knjizi „Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan“ (1992) analizira fenomen *mizuko kuyōa* u okviru budističke simbolike, mišljenja i etike, tragajući za liturgijama i razmišljanjima na temu pobačaja unutar budističke tradicije koja su kulminirala i rezultirala pojavom spomenutog rituala u suvremenom Japanu.

LaFleur promatra ovaj suvremeni ritual kao odraz šireg diskursa u japanskom društvu (vidi i Bell 1992), no za razliku od Hardacre, koja ga vidi kao trans-sektaški, dakle praksu koja u sebi objedinjuje elemente različitih religijskih pravaca – budizma, šintoizma, *shugendōa* i novih religijskih pokreta, kao i varijacija unutar samog budizma temeljenih na dogmatskim, regionalnim, organizacijskim razlikama – LaFleur se fokusira na budističku perspektivu fenomena, pri tom tretirajući japanski budizam kao unificirani fenomen s kontinuiranom kulturnom tradicijom. Hardacre, treba naglasiti, ipak analizira fenomen prvenstveno s feminističkog stajališta rodnog konflikta prisutnog oko pobačaja i prakse rituala od perioda Edo naovamo, tragajući za uzrocima pobačaja, infanticida i napuštanja djece ne toliko u religijskim tradicijama koliko u stavovima toga perioda prema porođaju i majčinstvu.

U ovom ću radu nastojati doprinijeti diskursu o fenomenu šovanja *Jizōa* u Japanu propitivanjem i identificiranjem predodžbi i praksi koje prate fenomen u prošlosti i danas (Hayami 1975; Nakano 1993; Waida 2010; Genyu 2012), s tim da ću težište s komercijalizacije fenomena kroz obrede *mizuko kuyō* (koje prevladava u zapadnoj literaturi)

² Tradicija *mizuko kuyō* u Japanu postoji dvjestotinjak godina. *Mizuko* ili *mizugo* (jap. ko 子 „dijete“; jap. *mizu* 水 „voda“) termin je koji još od perioda Edo (1603–1868) označava spontano i namjerno pobačene ljudske zametke, prerano rođene fetuse, bebe koje su umrle prirodnom smrću odmah poslije rođenja te bebe žrtve čedomorstva. *Kuyō* je budistički pojam koji je u početku označavao davanje milodara svećeniku za dobrobit umrloga; danas označava ritual šovanja umrlih općenito. Sam termin doslovno znači „ponuditi i izliječiti“ (Smith 1988:10) dakle ponuditi molitve za ozdravljenje duše umrloga ali i ozdravljenje povrijeđene duše, prvenstveno majke, ali i ostalih članova obitelji.

usmjeriti na povezanost i isprepletenost kulta s pred budističkim i ne-budističkim vjerovanjima i praksama koje su umnogome utjecale na današnje interpretacije fenomena, a koje su u zapadnoj znanstvenoj literaturi o *Jizōu* nedovoljno naglašene ili nedovoljno obrađene, poput odnosa *Jizōa* i japanskih narodnih bogova *sae no kamija* i *dōsojina*, te *miko* 巫女, ženske figure koja tradicionalno pripada ne-budističkom religijskom prostoru. Pokušaj analize popularnosti kulta kroz žensku perspektivu ove figure svakako je novina u odnosu na prije navedene relevantne studije o *Jizōu*. Oslanjajući se na metodološki pristup koji religijske fenomene tumači kroz prizmu rješavanja socijalnih i psiholoških problema pojedinca i društva (Kendall 2009; Moro 1997; Lewis 2003), nastojat će ne gledati isključivo na sakralno područje nego promatrati prije svega posljedice sakralnog, dakle primjernu religije u profanom području (Knoblauch 2004). Pojmovi koji se neminovno pojavljuju i međusobno isprepliću u ovakvom istraživanju poput simbola muško/žensko, sveto/profano, čisto/nečisto te veze između rodnog, religijskog i kulturnog identiteta već su duže vrijeme popularne teme u kulturnoj antropologiji (Skledar 1998; Bowie 2000; Douglas 2004), a ovdje će pokušati dobiti odgovor na pitanja kakav je bio odnos žena i japanskih religija kroz povijest, kakva su im se rješenja nudila za njihove probleme i što je to u japanskoj kulturno religijskoj povijesti utjecalo na oblikovanje takvih rješenja.

1.3. Ciljevi istraživanja

U ovom istraživanju pokušat će se utvrditi koji su to povijesni, socijalni, kulturni, politički i drugi faktori utjecali na formiranje kulta *Jizōa* te njihove poveznice s interpretacijom fenomena u suvremenom japanskom kontekstu. Cilj istraživanja jest pokazati opravdanost nekih suvremenih istraživanja koja odbacuju ideju „koegzistiranja“ različitih religijskih pravaca u Japanu te zastupaju tezu o postojanju jedne tradicije koju čine sve japanske religije zajedno svojom međusobnom interakcijom i prožimanjem. Hipoteza koja će se ovim istraživanjem pokušati utvrditi jest ta da je *Jizō* idealan za ilustraciju funkcioniranja religijskih struja na tlu Japana i savršeno otkriva kako su se one međusobno nadopunjavale u prošlosti te kako to čine danas.

1.4. Metodologija i plan istraživanja

Prilaz složenoj temi o jednom aspektu japanske religije nastojat će biti sa stajališta sociologije religije, psihologije religije i povijesti religija, dakako i kulturne antropologije (antropologije religije), ali ne u smislu njihova mehaničkoga spoja, već sintetički. Kohezivno sredstvo različitih religijskih struja koje se analiziraju u ovom radu je njihova, posredna ili neposredna, veza s kultom *Jizōa*. Metodološki postupci na kojima će se temeljiti ovo istraživanje su deskriptivnog, analitičkog, komparativnog i interpretativnog karaktera. Pored relevantne stručne i znanstvene literature koja će oblikovati teorijski okvir rada, istraživanje će se oslanjati na spoznaje i materijale do kojih je autorica došla tijekom petogodišnjeg studijskog boravka u Japanu, te terenskog istraživanja koje je u tom vremenu na temu rada napravila. Istraživački dio posla će se osloniti i na analizu podataka prikupljenih putem ankete i intervjua s Japancima koji žive u Hrvatskoj i regiji. Analizirat će se osobni prostor religijskog diskursa, iskustva i mišljenja ljudi koji su se s fenomenom *Jizōa* susretali tijekom svoga odrastanja i života u Japanu.

Ključno za razumijevanje kulta *Jizōa*, te za konceptijsku i teorijsku konstrukciju ovoga rada, jest činjenica da povijesna i suvremena dimenzija ovog fenomena nadilazi uobičajene institucionalne barijere kojima se svaka religijska tradicija u Japanu nastoji zasebno omeđiti. Stoga će se, uz upoznavanje s osnovnim značajkama i interpretacijskim obrascima svake religijske tradicije ponaosob (dakle, budizma, šintoizma, pučkih vjerovanja i novih religijskih pokreta) identificirati pojedinačne aspekte koji su utjecali na formiranje kulta, a to znači upoznati se s mnoštvom pojmova iz različitih religijskih sfera koji su ga, svaki na svoj način, obilježili i odredili.

Kako je u dosadašnjoj znanstvenoj literaturi o *Jizōu* naglasak na budističkom aspektu kulta, mišljenja sam da je potrebno na jednakoj razini analizirati i druge utjecaje, poglavito one *minkan shūkyōa* ili pučkih vjerovanja. Za suštinsko razumijevanje kulta *Jizōa* potrebno je stoga napraviti teorijski pregled relevantnih kako budističkih tako i ne-budističkih utjecaja i pojmova te interpretirati ovo budističko božanstvo dovodeći ga u vezu s japanskom pučkom tradicijom i lokalnim kultovima plodnosti. Naglasak ćemo staviti na njihovo tumačenje duše i duhova predaka te načine na koje svoje reinterpretacije pronalaze u šintoističkim i budističkim vjerovanjima. Teorijski dio rada oslanjat će se na kulturno antropološku analizu šamananskih vjerovanja i praksi, koja ih dovodi u vezu s povijesnim, društvenim i političkim

kontekstom unutar kojeg su se formirale i djelovale. Pokazat ćemo zašto je „jedno od obilježja japanskog budizma izrazita dominacija ezoterije u vjerskim stvarima (bavljenje magijom i proricanjem) koje je ortodoksni budizam zabranjivao“ (Nakamura 2012:316). Reinterpretacija drevnih praksi u formi novih religijskih pokreta u modernome dobu može se također tumačiti kao reakcija svojstvena Japanu, gdje, prema Nakamuri (ibid.:314) "u kritičnim društvenim okolnostima *primitivne* ili šamanske tendencije koje leže skrivene od najstarijih vremena, izbijaju u prvi plan.“

Za naše tumačenje *Jizōa* bit će ključna *miko/fujo*, japanska šamanka, figura koja je imala važnu ulogu u religijskom životu Japanaca od davnina ali i danas, kada se njezinim karizmatičkim umijećima služe lideri novih religijskih pokreta za privlačenje svojih sljedbenika. Pokušat ćemo kult promatrati kroz žensku perspektivu ove figure, te istražiti putove koji su je vezali za *Jizōa*, budističko božanstvo, zaštitnika putnika, trudnica i umrle djece. *Miko* pripada ne-budističkom religijskom prostoru, u prošlosti je bila mlada žena zadužena za različite oblike religijske službe, bilo da je djelovala samostalno i na institucijskoj periferiji kao i kada je djelovala unutar neke šintoističke institucije. Danas je njezina uloga unutar institucije amortizirana i ona djeluje prvenstveno kao ritualna pratnja muškom svećeniku te službenica zadužena za održavanje čistoće hrama i prodaju suvenira. No na periferiji, u japanskim selima sjeverozapadnih planinskih područja, njezina drevna uloga još je živa, u što se autorica uvjerila i osobno.

Tijekom magistarskog studija japanologije na japanskom Sveučilištu Tsukuba³ autorica je sudjelovala u terenskom istraživanju u selima prefektura Yamagata, obradivši temu odnosa mještana prema figurama *Jizōa* i *miko*. Istraživanje je pokazalo da kazivači njeguju vrlo prisnan odnos spram ovih, na prvi pogled nevezanih, religijskih figura. Ovo istraživanje daljnje će se upotpuniti analizom podataka prikupljenih putem ankete i polu strukturiranih intervjua

³ Za autoricu, čitav je petogodišnji boravak u Japanu bio jedno veliko terensko istraživanje i uranjanje u japansko kulturno biće. Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Sveučilišta Tsukuba redovno organizira terenska istraživanja na različitim lokacijama Japana, često pozivajući studente i profesore različitih odsjeka, poglavito povijesti i područnih studija, gdje pripada i Katedra za japanologiju. Ovoga se puta istraživanje provodilo u udaljenim zaseocima prefektura Yamagata, u okolici grada Tsuruoke na području Fujishime, u mjestima Higashihorikoshi i Soegawa.

među Japancima koji žive (ili su na privremenom boravku) u Hrvatskoj i regiji. Pokušat će se utvrditi kakav odnos spram *Jizōa* njeguje ova skupina i kako ga doživljava.

Drugim riječima, na primjeru kulturno-povijesnog razvoja *Jizōa* te njegove percepcije među Japancima danas, ilustrirat će se bogatstvo japanskog religijskog izričaja i ponuditi jedna drugačija interpretacija fenomena temeljena na spoznajama suvremenih religijskih istraživanja. Istraživanje za potrebe rada odvijalo se u sljedećim stadijima.

1. Oblikovanje teorijskog okvira analizom dosadašnje relevantne znanstvene i stručne literature o *Jizōu* i *miko/fujo*, dvjema figurama koje, prema konvencionalnoj percepciji i pristupu, pripadaju odvojenim religijskim strujama.
2. Nadovezivanje na rezultate terenskog istraživanja koje je autorica provela u selima prefektura Yamagata u Japanu.
3. Nadogradnja tih rezultata provedbom ankete i polu strukturiranih intervjuja među Japancima koji žive ili su na privremenom boravku u Hrvatskoj i regiji.

1.5. Struktura rada

U uvodnom se dijelu određuje predmet, ciljevi i metodologija istraživanja. Navode se dosadašnje spoznaje, upućuje na kontekst te iznose razlozi bavljenja odabranom problematikom.

U drugom se poglavlju pobliže upoznajemo sa suvremenim načinima promišljanja i propitivanja japanskih religija te metodološkim postupcima na koje se ove teorije oslanjaju. Cilj našeg istraživanja nije upoznavanje i analiziranje samih doktrina već, u smislu rasvjetljavanja vlastite pozicije i načina promišljanja fenomena kojim se bavimo, na konkretnim primjerima pokazati u kojem smjeru idu suvremena istraživanja japanskih religija i na kakvim metodološkim pristupima temelje svoje spoznaje. Vidjet ćemo zašto su se neke, donedavno neupitne „udžbeničke“ postavke, počele analizirati i promišljati kroz drugačije perspektive, kritički propitivati i „nanovo pisati“.

U trećem poglavlju spomenute ideje ilustriramo putem analize značenja koja *Jizō* preuzima od japanskih narodnih bogova *sae no kamija* i *dōsojina*, odnosno *yama no kamija*. Vidjet ćemo kako nove ideje uvijek za sobom povlače i one stare, način na koji se one asimiliraju u

budističku doktrinu i kako njihova reinterpretacija funkcionira u službi propagiranja i prihvaćanja budističke teorije u narodnim masama.

Budući da je *Jizō* s vremenom postao prvenstveno zaštitnikom žena, djece i trudnica, u četvrtom ćemo poglavlju vidjeti kakva su se religijska rješenja pružala ženama u prošlosti i čime su ona uvjetovana, te kakav je položaj ovog božanstva u odnosu na praksu i tematiku ove vrste u Japanu danas. Ključno za nas bit će pokazati što je *Jizōa* vezalo uz *miko*, žensku figuru koja prema konvencionalnoj podjeli pripada svijetu *shintōa* te japanske pučke religije.

U petom poglavlju analiziramo percepciju *Jizōa* u suvremenom kontekstu oslanjajući se na rezultate terenskog istraživanja u Japanu i podatke skupljene putem ankete provedene među japancima koji žive ili su na proputovanju u Hrvatskoj i regiji.

Autor Hank Glassman, kojem ovaj rad mnogo duguje, svoju je doktorsku disertaciju napisao na temu srednjovjekovnog budističkog diskursa oko majčinstva i majki, želeći otkriti kojim mehanizmima je *bodhisattva Jizō*, kao zaštitnik umrlih i njihov vodič kroz Pakla, postao „zaštitnikom žena, djece i putnika“. U svojoj knjizi „The Face of Jizo. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism“ (2012) on istraživanje produbljuje fokusirajući se na srednjovjekovni Japan, smatrajući da u tom vremenu treba tražiti uzroke popularnosti *Jizōa* danas. Glassman je prvi primijetio koliko nam puno toga *Jizō* zapravo može ispričati o Japanu. Kult *Jizōa* objedinjuje raznolike teme ključne za razumijevanje funkcioniranja religija u Japanu, poput prožimanja budizma i lokalnih tradicija, kulta *bodhisattve*, rituala za duše umrlih ITD i idealna je podloga za oslikavanje kompleksnosti i umreženosti različitih religijskih tradicija. No, prije nego li prijedemo na analizu i identifikaciju konkretnih predodžbi i praksi, potrebno se upoznati s nekim osnovnim značajkama tih tradicija. Da bismo ispravno razumjeli odnos Japanaca spram ovog kompleksnog božanstva potrebno je razumjeti njihov odnos spram svojih religija i religioznosti uopće. Japanci, kako ćemo pokazati, prema *Jizōu* osjećaju bliskost i toplinu, što ga čini najpopularnijim budističkim božanstvom. Taj odnos međutim ne svjedoči toliko o popularnosti samog budizma u Japanu, koliko o kontinuitetu japanskih drevnih vjerovanja i običaja koje kroz prizmu budizma pronalaze svoju reevaluaciju i nastavak života.

2. JAPANSKA RELIGIOZNOST

Japan, jedina zemlja izvan zapadne civilizacije koja je postigla moderan ekonomski razvoj prije prvog svjetskog rata i danas jedna od najmoćnijih ekonomskih sila svijeta, bila je „intelektualni problem“ za Zapad još od njihova prva susreta u kasnom 16. stoljeću, kada su jezuitski misionari počeli otkrivati dalekoistočnu Aziju (Mazzei 1998:8). Oni su primijetili da je Kina prilično različita od Europe, no donekle razumljiva, dok se Japan činio potpuno nerazumljivim. Ono što nikako nisu uspijevali shvatiti bio je japanski izraziti religijski pluralizam, točnije, nemogućnost shvaćanja kršćanske Prve zapovijedi. No, neki su, poput Voltaira (Hokenson 2004:410), u tom religijskom pluralizmu vidjeli znak „tolerancije“. Išlo se toliko daleko da su neki u Japanu vidjeli dalekoistočnu zemlju koja, egzistirajući daleko od Europe, a za razliku od nje, poštuje slobodu mišljenja i gdje ljudi ne žive pod jarmom religije već vođeni čistim moralnim principima (Mazzei:9). Recimo da se situacija ni danas nije znatno promijenila i Zapad je i dalje u čudu pred zemljom toliko intrigantno drugačijom.

Razlozi za proučavanje japanske religije, kako ističe Ellwood (2008:1), mogu biti različiti: može nam poslužiti kao sredstvo za pomoć u razumijevanju japanske povijesti i kulture, ali i za bolje razumijevanje religije kao važnog dijela ljudskog iskustva općenito. Japanci će sami za sebe reći da nisu jako religiozni, no postojanje velikog broja svetišta i hramova, kao i sudjelovanje u raznim religijskim svetkovinama, čini se kao da pobija tu tvrdnju (ibid.). Upravo odgovori na ovaj paradoks mogu nam reći štošta zanimljivog o tome kako Japanci doživljavaju i promišljaju svoju religiju

Religiju u Japanu obilježava gotovo univerzalna participacija u određenim običajima i ritualima s jedne, te nizak stupanj osviještene pripadnosti određenoj religiji s druge strane. Eklektična priroda japanske religioznosti često podrazumijeva šintoističke obrede pri rođenju, kršćanske pri stupanju u brak i budističke nakon smrti⁴. Gotovo 90 posto Japanaca sudjeluje u

⁴ Dok budizam suvereno vlada sferom smrti, pogrebnih i memorijalnih obreda, na „kršćansku“ se ceremoniju sklapanja braka - koja podrazumijeva bijelu vjenčanicu i romantično „da“ izrečeno pred „svećenikom“ (koji to nije ili ne mora doista službeno biti), svadbenu tortu i razmjenu prstenju popraćenu čitanjem ulomaka iz Biblije i pjevanjem zbora - gleda prvenstveno kao na moderniju, opušteniju i romantičniju varijantu prijelaza u bračni život od ozbiljnog, tradicionalnog šinto rituala. Naravno, mladenci u velikoj većini nisu kršćani niti su na bilo koji način vezani uz kršćansku

običaju obilasku grobova umrlih jedanput ili više puta u godini, dok njih 75 posto posjeduje šintoistički (jap. *kamidana* 神棚) ili budistički (jap. *butsudan* 仏壇) oltar u svojoj kući. Unatoč tomu, istraživanja pokazuju da se samo 30 posto populacije izjašnjava pripadnicima neke određene religije (Kisala 2006:3).

Kisala navodi rezultate istraživanja koje je provedeno 1995. godine među studentskom populacijom. Njih tek 7 posto izjasnilo se pripadnicima neke religije, za razliku od 30 posto koliko su pokazala istraživanja na nacionalnom nivou. Oko 60 posto izjavilo je da se uopće ne zanima ili tek donekle zanima za religiju, no tek je 3 posto izjavilo da osjeća animozitet prema njoj. Velika većina, njih 70 posto, uopće ne vidi smisao i potrebu za religijom. Kisala navodi i rezultate istraživanja koje je proveo časopis Yomiuri Shimbun 1995. nakon Aum incidenta⁵, koje je pokazalo da 40 posto ispitanika smatra da religijske grupe postoje samo da bi „izvlačile novac“, njih 37 posto smatra da to rade „igrajući na kartu ljudskih strahova“, dok njih 20 posto smatra da su previše „ispolitizirane“ (ibid:5).

Istraživanje koje je proveo Nanzan institut za religiju i kulturu također je pokazalo zanimljive rezultate po pitanju pridavanju značenja religiji u Japanu. Unatoč tomu što se tek 29 posto ispitanih izjasnilo pripadnicima neke religije, njih polovica tvrdi da vjeruje u postojanje bogova ili *buddhi*, dok dvije trećine tvrdi da vjeruje u postojanje „nevidljive više sile“. No, možda je najveće iznenađenje to što 19 posto ispitanika, koji su se izjasnili ateistima (jap. *mushinronsha* 無信論者), tvrdi da ipak vjeruje u nadnaravno, pa iz toga proizlazi da sam pojam „ateizam“ u Japanu ima nešto drugačije konotacije, točnije, više se vezuje uz „odbijanje religije same po sebi“ negoli uz „ne vjerovanje uopće“ (ibid:6).

Isti je institut proveo istraživanje o povjerenju građana u pojedine institucije, pa se pokazalo da građani najviše vjeruju policiji (69%), sudstvu (63%) i vojsci (52%), dok religijskim institucijama vjeruje tek 13 posto građana. U usporedbi s tim, više se vjeruje čak i političkim strankama (20%) (ibid.).

zajednicu, osim romantičnom vizijom sklapanja braka koju svakodnevno gledaju u američkim filmovima i serijama (više u LeFebvre 2015; Inoue 2001).

⁵ Napad plinom kojim je sekta Aum Shinrikyō 1995. u Tokijskom metrou u smrt odvela 12 osoba, 50 ozbiljno ozlijedila, dok je oko 5000 ljudi pretrpjelo privremene probleme s vidom.

Ova su istraživanja pokazala da se „religija“ u Japanu vezuje uz religijske institucije, a da mnogi ljudi u te iste institucije nemaju baš mnogo povjerenja. Oni svoje vjerske osjećaje ne mogu s njima identificirati, što je najuočljivije na primjeru japanskih „ateista“, pa ispada da su religijska vjerovanja i prakse u Japanu odvojivi od religije same. Zašto je tomu tako možemo vidjeti i analizirajući povijest termina *shūkyō* (jap. 宗 označava „sektu“ ili „školu“, dok *kyō* 教 znači „podučiti“ – dakle doslovan prijevod bio bi „nauk jedne sekte“, odnosno škole).

Japanska je riječ *shūkyō* počela označavati pojam „religija“ negdje oko 1873. godine⁶. Značenje koje je implicirala sama riječ formiralo se pod utjecajem debate unutar novonastale znanosti „Sociologije religije“ na Zapadu⁷, jednako kao i specifične institucionalne i političke situacije u samom Japanu (vidi Sofue 1979), koji dolaskom zapadnih sila i otvaranjem zemlje nakon dugog perioda izolacije ulazi u „moderno doba“.⁸

Pod utjecajem evolucionističke⁹ paradigme mnogi su teoretičari religije na Zapadu smatrali da je prvotno postojala svojevrsna „elementarna“ forma religije, te da se svi prošli i sadašnji

⁶ Iste je godine japanska vlada odobrila korištenje solarnog umjesto lunarnog kalendara koji je bio u opticaju do tada, čime je religijski kalendar pomaknut na otprilike mjesec dana unaprijed.

⁷ Prema Bowie (2000:2), „teorije o porijeklu religije zaokupljale su brojne teoretičare 19. i ranog 20. stoljeća, kao i utjecale na vrstu definicije koju su preferirali.“ (Engleski prijevod I.L.P. „*theories concerning the origins of religion preoccupied many nineteenth and early twentieth century thinkers, and affected the type of definition they favored*“)

⁸ „Modernost“, onako kako se poima u Japanu, usko je vezana uz kontakte s europskim Zapadom, pa tako rani moderni period započinje dolaskom španjolskih i portugalskih istraživača u 16. stoljeću i obilježen je politikom Tokugawa šogunata (1603-1868) koji te kontakte pokušava ograničiti i kontrolirati. Padom režima Tokugawa i prisilnim otvaranjem zemlje od strane američkih i europskih ratnih brodova, dolazi vrijeme modernosti koje obilježava utrka za tehnološki, ekonomski i vojno superiornijim Zapadom (Kisala 2006:4). Cilj je bio stvoriti zemlju dovoljno jaku da se obrani od zapadnog kolonijalizma, no posljedica je bilo jačanje japanskog nacionalizma i kolonijalizma, potpomognutih nacionalizmom obojanom šintoističkom ideologijom s fokusom na kultu cara.

⁹ Počevši od Charlesa Darwina (1809-1892) i njegovog kontroverznog viđenja ljudske evolucije, ideja socijalne evolucije (kasnije poznate i kao socijalni darvinizam) E. B. Tylora (1832-1917) te univerzalne evolucije Herberta Spencera (1820-1903), odnosno teorija da se sve stvari, žive i nežive, kreću od jednostavnijih (homogenih) do kompleksnijih (heterogenih) formi, u britanskim se

religijski izričaji mogu smjestiti negdje na ljestvici od slabo razvijenih do naprednih, već kako se ta „elementarna“ forma razvijala tijekom povijesti. U konačnici se napredna religija poistovjetila s moralnošću i etikom pročišćenima od iracionalnih elemenata magije i praznovjerja koji karakteriziraju religiju na nižim nivoima (intelektualistički pristup Frazera, Spencera i Tylora). Ovakav je pogled na religiju zastupao racionalan, znanstveni pristup materiji, no s druge strane, pod utjecajem romanticizma, pojavila se želja za reevaluacijom iracionalnog, dakle onoga što nalazimo u pučkoj pobožnosti (funkcionalistička struja Malinowskog i Evans-Pritcharda). Sama definicija pojma religije pokazale se prilično neuhvatljivom, s različitim stajalištima o tome je li za njezino definiranje presudno samo vjerovanje u Boga ili pak postojanje organizirane strukture koja to vjerovanje podupire (Kisala 2006:6-7; Waal Malefijt 1968).

Ellwood dosjetljivo pojašnjava što Japanci misle pod pojmom „religija“. Tijekom svog posjeta Japanu objašnjavao je jednom japanskom profesoru da se bavi izučavanjem japanske religije, na što je ovaj pomalo začuđeno komentirao da većina Japanaca nije religiozna. Iznenaden, ovaj povjesničar religije odgovorio je da u Japanu postoje mnogi hramovi i svetišta, da se održavaju svetkovine i festivali, te da njemu sve to govori da su Japanci religiozni, na što mu je profesor replicirao da to nije religija, već narodni običaji (Ellwood 2008:19).

Očito je problem u samom poimanju pojma „religija“, zaključuje Ellwood, te dodaje da se Japanac nedvojbeno referirao na termin *shūkyō* kojim se označavao pojam religije modernim japanskim rječnikom, no on u svom značenju „naukovanje neke sekte“ zapravo ne obuhvaća sve ono što se podrazumijeva pod modernim zapadnjačkim pojmom „religije“, naročito aspekt koju ju definira kao nešto „zasebno, opcionalno i odvojivo od kulture“. Japanac je stoga smatrao da onaj tko konzistentno ne slijedi učenja ili prakse određene sekte niti nije religiozan. U usporedbi s ljudima u recimo Missisippiju, koji su članovi i regularno pohađaju neku, najčešće baptističku, crkvu, Japanci mu se, opravdano, čine prilično ne religioznim narodom. No, kako naglašava Ellwood, kao povjesničar religije on je treniran da stvari

antropološkim debatama 19. stoljeća vrlo efikasno primijenila i na tumačenje religije (vidi Bowie 2000).

promišlja drugačije, da traži religijske „fenomene“ – sveta mjesta, sveto vrijeme, rituale i hodočašća – a njih je u Japanu nalazio na svakom koraku (ibid:19).

Situacija na terenu svakako ne olakšava definiranje pojma „religije“ u Japanu. Iako se o njima govori kao o dvjema glavnim japanskim religijama, šintoizam i budizam toliko su isprepleteni tijekom povijesti da je njihovo prisilno odvajanje početkom modernog perioda sredinom 19. stoljeća označilo veliku prekretnicu u religijskoj praksi a posljedice toga osjećaju se i danas (Kisala 2006:4). Primjerice, budistički svećenici iz srednjeg vijeka izvorno su štovali šintoističke tekstove, koje su izučavali s naklonošću i poštovanjem. Gotovo sve važne šintoističke tekstove, kao što su *Kojiki* i *Nihon shoki*, oni su kopirali i tako ih prenosili sljedećim naraštajima. Japanci nikada nisu imali potrebu pobijati svoju vjeru u domaće bogove kako bi postali predani sljedbenici budizma. Većina njih i danas moli kako ispred svetišta tako i u hramu, a da ne vide nikakvo proturječje u tome (vidi Nakamura 2012).

Osim što su međusobno isprepletene, dvije su glavne religijske struje i pod snažnim utjecajem autohtone pučke religije, jednako koliko i uvezenog kineskog konfucijanizma i daoizma. Što se tiče kršćanstva, ono u Japan dolazi u 15. stoljeću zajedno s prvim misionarima u pratnji španjolskih i portugalskih moreplovaca, te iako danas službeno nema mnogo poklonika u Japanu, tek oko 1 posto ukupne populacije, smatra se da se njegov utjecaj na području obrazovanja i socijalne politike ne smije zanemariti (Kisala 2006; Inoue 2001).

Japan je u modernome razdoblju upoznao i brojne nove religijske pokrete koji svoju ideologiju temelje na kombinaciji pučke religije, elemenata budističke i šintoističke doktrine, te ideja i praksi iz širokog spektra raznih neovisnih religijsko-spiritualnih učenja. Ispada da su Japanci jako religiozan narod, no kako se tek njih 26 posto izjašnjava vjernicima, ova se diskrepancija, kako smo vidjeli, može objasniti različitim poimanjem pojma „religija“ u Japanu u odnosu na Zapad.

Moderne religijske studije u Japanu su se pojavile krajem 19. stoljeća: 1896. osnovano je Društvo komparativnih religija, 1898. godine je na Tokijskom Carskom Sveučilištu pokrenut kolegij Religijske studije, dok je Katedra za religijske studije na istom mjestu osnovana 1905. godine. No, javna i intelektualna debata o religiji prethodila je osnivanju akademske discipline budući se smatrala ključnom u kreiranju moderne države nakon kolapsa režima

Tokugawa (Kisala 2006:7). Naime, trebalo je od udara „barbara“ sa Zapada obraniti ne samo granice zemlje već i duše njezinih stanovnika a Mito škola znala je odgovoriti na ovu duhovnu žeđ nacije.¹⁰

¹⁰ Kisala podrobno objašnjava kako se Japan pod sistemom *bakuhan* Tokugawa režima i njegove 250 godišnje politike zemlje „zatvorene“ prema vanjskom svijetu (jap. *sakoku*) kulturno pretvorio u „zatvoreni otok“ te kako je takvo stanje doprinijelo konsolidaciji postulata o japanskoj kulturnoj specifičnosti, iz koje će se kasnije razviti i tkz. kulturni ekskluzivizam. Nakon dolaska „crnih brodova“ američkog komodora M.C. Perryja 1853. dvije su se luke, Shimodu i Hakodate, otvorile stranim brodovima i jamčile mornarima i brodolomcima sigurno utočište. No, Perryjev zahtjev za potpunim otvaranjem zemlje i luka međunarodnoj trgovini uzrokovao je snažan otpor koji će potrajati narednih 15 godina, i to između onih koji su prihvaćali politiku *shogunata* za „otvaranje zemlje“ (jap. *kaikoku* 開国) iako nerado, te onih koji su se opirali njegovoj moći i politici. Grupa mladih samuraja zbacit će već oslabljeni *bakufu* s vlasti i „restaurirati moć cara“ 1868. godine (restauracija Meiji), prihvatiti bačenu rukavicu Zapada i na nju odgovoriti sloganom *fukoku kyōhei* (富国強兵: „bogata zemlja, snažna vojska“). Njihov cilj bio je donijeti industrijski razvoj što je prije moguće da bi se vojno moglo parirati Zapadu. Konačni cilj bio je dakle nacionalna sigurnost, mogućnost samoobrane u slučaju vojne intervencije zapadnog svijeta. No, ta je defenzivna politika u odnosu na Zapad rezultirala agresivnom politikom u odnosu na susjedne azijske zemlje. Drugim riječima, Japan je u pokušaju da izbjegne dominaciju i kontrolu Zapada preuzeo ambicije tog istog Zapada (stvaranje kolonijalnog carstva) i sam postao agresor u azijsko pacifičkoj regiji.

Aizawa Seishisai, upravitelj Mito regije, pozvao je u svom manifestu *Shinron* 新論 („Nova teorija“) režim na obranu naroda od prijetnje sa Zapada, no ne samo vojne već i duhovne, koja je, po njemu, bila još opasnija. Poziva se na prethodna učenja *kokugaku* 国学 pokreta, koji je, kako će se kasnije ispostaviti, odigrao ključnu ulogu u formiranju nacionalističke ideologije koja je podupirala restauraciji moći japanskoga cara Meijija 1868. godine. Radi se o grupi mislioca sa sredine 17. i kraja 18. stoljeća, koja je sve svoje intelektualne napore posvetila potrazi za istinskim japanskim duhom, *yamato gokorom* 大和心. Grupa *kokugaku* („nacionalne studije“) i njezini najistaknutiji predstavnici: Kada no Azumaro (1669-1736), Kamo no Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) i Hirata Atsutane (1776-1843), fokusirala se na filološke studije japanskih klasika, poglavito *Manyōshūa* (zbirka poezije iz 8. stoljeća), *Kojikija* („Zapisi o stvarima davnine“ iz 712.) i *Nihon shokija* („Ljetopis Japana“ iz 720.), kao i neizostavnog *Genji Monogatarija* (japanski roman iz 11. stoljeća), te pokušala identificirati korijene japanske kulture prije kineskog kulturnog tsunamija u 6. stoljeću. Aizawa je smatrao da, zajedno s vojnom silom, Japan mora izgraditi i nacionalnu religiju koja će „u društvu imati ulogu kakvu kršćanstvo ima na Zapadu“. Njegove su ideje Meiji reformisti sjedinili u sloganu *saisei itchi* 祭政一致 ili „jedinstvo rituala i vlade“, što je postala i službena

Nastojanje da se *shintō* proglašeno nacionalnom religijom dobilo je vjetar u leđa i zabranom kršćanstva na snazi od perioda Tokugawa¹¹, a koju su sada zapadne sile predvođene SAD-om željele dokinuti, pozivajući se na Carski Ustav iz 1889. kojim se garantiraju religijske slobode. Japanci su se tada, da bi zaštitili njegovu povlaštenu poziciju u novonastalim okolnostima, domišljato dosjetili proglasiti *shintō* ne-religijskim skupom autohtonih vjerovanja i običaja. To je značilo da je državni šintoizam poistovjećen s nacionalnim moralom, običajima i patriotskim dužnostima s jedne, dok je religiju definiralo postojanje osnivača i vjerske organizacije s druge strane (Kisala 2006:8). Religijom se stoga smatralo kršćanstvo, islam, budizam te novi religijski pokreti koji su uspjeli dobiti priznanje od države i inkorporirati službeno odobrena vjerovanja. Koliko je duboko ova teorija o ne-religijskoj prirodi šintoizma utjecala na svjetonazor Japanaca govori i činjenica da i u suvremenom (modernom) Japanu svakodnevno svjedočimo šintoističkim obredima povodom državnih ceremonija te službenim posjetima državnih dužnosnika šintoističkim hramovima.

Kisala navodi teoriju japanskog historičara Toshimaro Amea koji u svojoj knjizi *Nihonjin wa naze mushūkyō na no ka* 日本人はなぜ無宗教なのか („Zašto japanci nisu religiozni?“, 1996) objašnjava korijenje japanske ne-religioznosti navodeći razliku između „religije s osnivačem“ (jap. *sōshō shūkyō* 宗匠宗教) i religije koja se javlja „prirodno“ i ne uključuje osnivača tkz. „pučke (prirodne) religije“ (jap. *shizen shūkyō* 自然宗教). Na taj način su japanski običaji poput posjeta svetištima i hramovima na Staru godinu, pogrebni rituali i posjete grobovima predaka postale dijelom narodne „religijske“ prakse koju prakticira većina populacije i koja se kao takva smatra društvenim običajem odvojivim od

vladina politika. Šintoizam je svojim vjerovanjima, ritualima i mitologijom fokusiranom na figuri cara kao direktnog potomka božice Sunca Amaterasu – božanskog pretka cijelog japanskog naroda, poslužio kao paradigma ujedinjene borbe protiv svih neprijatelja nacije (jap. *kokka shintō* 国家神道) (Kisala 2006:7).

¹¹ Pod pritiskom kolonijalne opasnosti koju su predstavljali portugalski i španjolski moreplovci te straha od širenja kršćanstva (odnosno gubljenja utjecaja u vlastitim redovima) japanska vlada donosi odluku zatvoriti svoju zemlju strancima (jap. *sakoku*). To je značilo da stranci ne smiju ući u zemlju kao ni japanci izaći, u protivnom bi bili kažnjeni smrću. Zabrana je bila na snazi preko dvjesto godina (1633-1853), trgovina s drugim zemljama je bila dozvoljena, no samo u strogo kontroliranim uvjetima i za tu svrhu propisanim mjestima odnosno lukama.

„izvornog“ religijskog značenja. Iz istog razloga će se sedamdeset posto populacije proglasiti ne-religioznom zato jer ne pripadaju nijednoj religiji s osnivačem, dok će sedamdeset i pet posto među tim ne-religioznima reći da im je njihova „religioznost“ jako važna (Kisala 2006:9 prema Ama 1996:8).

Yamaori Tetsuo identificirao je tri faktora koji su pridonijeli, prema njemu, opasnoj poziciji religije u japanskom društvu: sve veća lažnost i šupljikavost (neautentičnost op.a.) budizma (reflektira se razvojem tkz. „budizma za pogrebe“); „dereligionizacija“ šintoizma (nastojanje da zadrži svoju privilegiranu poziciju i u modernoj državi) i opće rašireno omalovažavanje religije među intelektualcima i u medijima (ibid:9).

Nadalje, prema njegovom tumačenju, ova su tri faktora daljnje potencirana modernom „politikom separacije“ koja se početkom modernog perioda¹² odnosila na odvajanje šintoizma i budizma a u poslijeratnom periodu na odvajanje religije i države. Obje su separacije umjetno ostvarene i protivne japanskom promišljanju i mentalitetu, tvrdi autor, koji u prisilnom biranju za ili protiv prepoznaje isključivost karakterističnu kršćanskom konceptu religije i neprimjerenu japanskoj kulturi i njezinom doživljaju svijeta. Izjavljujući da su „Japanci prisiljeni ispitivati vlastitu psihu kroz kršćanske oči i da se najskrovitiji dio njihove duše promatra kroz leće njima stranog koncepta religije“ (ibid.) zaključio je da Japanci

¹² Podsjetimo, Meiji i razdoblja koja mu slijede nazivaju se „modernima“, a termin „pred moderan“ odnosi na sve ono što prethodi Meijiju. U japanološkim se studijama „antičkim“ ili „klasičnim“ periodom nazivaju Nara i Heian, Kamakura i Muromachi su „srednjevjekovni“ a Edo ili Tokugawa „rano moderni“ periodi. Radi lakšeg razumijevanja slijedi konvencionalna periodizacija japanskih povijesnih razdoblja:

Nara 710-794

Heian 794-1185

Kamakura 1185-1333

Muromachi 1336-1573

Edo 1600-1867

Meiji 1868-1912

Taishō 1912-1926

Shōwa 1926-1989

Heisei 1989-...

(Breen i Teeuwen 2010)

nemaju vjerovanje koja bi odgovaralo takvoj percepciji religije. Što se tiče podjele religije i države u poslijeratnom periodu, i to je prema Yamaoriju, forsirano zapadnjačko inzistiranje na podjeli privatno (religijsko vjerovanje) i javno (država), na sveto i sekularno, i kao takvo opet neprimjenjivo na kulturu koja nije naviknuta na takve podjele te ih je, paradoksalno, potencirala do smiješnih, ako ne i opasnih, razmjera.

Kisala navodi još neke potencijalno vrijedne podatke. Naime, prema njegovim izvorima uzetih iz godišnjih statistika koje objavljuje Agencija za kulturu Ministarstva obrazovanja i znanosti, krajem 1998. godine u Japanu je registrirano više od 183,000 religijskih udruga. Najveći broj odnosi se na pojedinačne šintoističke (86,000) ili budističke (78,000) hramove. Kršćanskih udruga bilo je 4,000, što biskupija što drugih katoličkih redova, a 16,000 njih je klasificirano kao „ostale“. Udruge često predstavljaju više skupina, pa ako se uzme u obzir, primjerice, budistička skupina, u njoj najveći broj zauzimaju sekte koje se vezuju uz Čistu Zemlju (30,000), a slijede ih one vezane uz Zen (21,000), Shingon (15,000), Nichiren (12,000), Tendai (5,000) i Nara budizam (500), prema čemu se zapravo može vidjeti koliki je broj hramova povezan s različitim budističkim školama.

Što se tiče članstva, šintoistički hramovi broje preko 106,000,000 a budistički preko 96,000,000. Članstvo u šintoističkom hramu odnosi se na župljane, dakle uključuje sve stanovnike unutar određene župe, dok se članstvo u budističkom hramu odnosi na obitelji registrirane unutar određenog hrama, obično za potrebe pogreba ili memorijalnih obreda. No, velika većina stanovništva registrirana je na obje strane. Kršćani broje 1,8 miliona vjernika dok grupama koje spadaju pod „ostalo“ odlazi preko 11 miliona pristaša. Znamo li da u Japanu živi oko 130 miliona stanovnika, pogled na vjersko članstvo koje ukazuje na gotovo dvostruko veći broj jasno nam govori kako je značenje pojma religija u Japanu nešto drugačija od one na koju smo navikli.

No, unatoč *službenoj* japanskoj nezainteresiranosti prema religiji, japanska su šintoistička svetišta puna za vrijeme novogodišnjih praznika, sredinom studenog u vrijeme tradicionalnih blagoslova male djece, bračni parovi dolaze u njima obaviti svoj ritual vjenčanja ili označiti rođenje svoje djece, dok je budističko svećenstvo vrlo zaposleno održavanjem memorijalnih obreda tijekom proljetnog i jesenskog ekvinocija te krajem godine.

Zaključimo, na percepciju religije u Japanu najviše utječe „slika“ koja se ima o religijskim institucijama. Najviše im se zamjera manjak interesa za društvenu zbilju te aktivna participacija i zanimanje za stvarne probleme građana. Od velikih prirodnih katastrofa koje su zadesile Japan do napada gasom Aum Shinrikyōa u podzemnoj željeznici, japanske vjerske institucije nisu pružile dovoljno snažan i uvjerljiv odgovor na loše stvari koje su se dogodile. No, one i dalje nastavljaju djelovati i obavljati svoje dužnosti, i čine se još daleko od nekih ozbiljnijih promjena u svojim strukturama.

2.1. Šintoizam

Šintoizam se tradicionalno poima kao autohtona religija Japana koja u kombinaciji s budizmom čini osovinu japanskog religijskog iskustva. No, suvremena istraživanja propituju te uobličenu i sveopće prihvaćenu definiciju šintoizma, postavljajući pitanje „Što je zapravo šintoizam i što se točno podrazumijeva pod tim terminom?“. Odgovori su sve nego unisoni i kreću se između dvije krajnosti, neki šintoizam definiraju kao „sve ono što čini život Japanaca“ dok će drugi reći da je „religijsko ponašanje Japanaca (jap. *shinkō* 信仰) praktički u cijelosti kolekcija ili adaptacija elemenata preuzetih iz stranih religija, što znači da je nemoguće izdvojiti nekakvu koherentnu cjelinu koja bi zaslužila taj naziv“ (Havens 2006:14).

Tradicionalno, šintoizam se opisuje kao politeizam koji se vrti oko godišnjih svetkovina ili festivala (jap. *matsuri* 祭り) koji u svojim temeljima imaju pradávnne agrikulturne rituale posvećene božanstvima (jap. *kami* 神) i koji se svetkuju u lokalnim šintoističkim svetištima (jap. *jinja* 神社)¹³. Vjernici svetišta posjećuju u vrijeme velikih svetkovina, prilikom određene životne inicijacije (rođenje djeteta, određena dob djeteta, vjenčanje, ITD) kao i životnih kriza (bolest, neka promjena u životnom ritmu, problemi s kojima se ne mogu nositi, ITD). Dakle,

¹³ Jednako kako razlikuju *buddhe* od *kamija*, japanci *shintō* hram nazivaju *jinja* 神社 a budistički *otera* お寺. Oni se međusobno razlikuju i svojom karakterističnom arhitekturom, pa ćemo i mi koristiti termin „svetište“ (engl. *sanctuary*) za šintoistički a „hram“ (engl. *temple*) za budistički pojam. *Jinja* je prvenstveno sveto mjesto na kojem obitava *kami*. U prirodi se takva mjesta obilježavaju posebnim užetom, a ako je u pitanju zgrada, odnosno jednostavna građevina u tradicionalnom stilu (jap. *shinden*), tada *kami* obično obitava u nekakvom predmetu koje se unutra čuva (obično se radi o ogledalu) i kojem se samo za to zaduženi svećenik smije približiti.

ritualna funkcija šintoizma i njegovo neposredno bivanje u svakodnevnom životu Japanaca prilično je izraženo. Sljedeće što se najčešće spominje kod definiranja šintoizma jest njegova povijesna uloga u kreiranju japanskog nacionalnog identiteta s fokusom na kultu cara kao direktnog potomka božice sunca Amaterasu, te nacionalističke politike i ideologije koja je iz tog diskursa proistekla. Uloga cara u šintoizmu, točnije uloga šintoizma u legitimaciji određenog socijalno-političkog sistema autoriteta, česta je tema modernih teoretičara šintoizma. No, kao što Havens primjećuje (2006:15), rijetko kad se govori o samoj šintoističkoj *doktrini* te upravo tu leži odgovor na pitanje zašto se šintoizam tako teško poima „religijom“.

Zapravo, čini se da najveći problem nije u tome je li ispravno šintoizam nazivati religijom ili ne, već može li se japanac prozvati ne-šintoistom.¹⁴ Tradicionalno poimanje šintoizma kao „principa života japanskog čovjeka“ znači ništa drugo nego neupitno služenje japanskom caru kao direktnom božanskom poslaniku. Ovakve se tvrdnje mogu činiti zastarjelima, ili barem pripadajućima nekim drugim, predratnim, prošlim vremenima, no čini se da to nije baš tako. Havens (ibid.:17) citira treći statut „Principa života posvećenog poštivanju *kamija*“ („Principles of Life of Reverence for the Kami“) koje kao svoj kredo predstavlja suvremena Asocijacija šintoističkih hramova koja broji više od 80,000 svetišta duž Japana i on glasi: „*Gratefully accepting the emperor's mind and will, I shall live in amity and goodwill with my fellows, praying for the prosperity of the nation and the mutual coexistence and welfare of the entire world.*“ Ako je šintoizam doista nešto što Japancima pripada poput „zraka koji udišu“, može li se biti pravim Japancem bez njega? Imajući na umu doktrinsku nedorečenost i minimalnu vjersku participaciju koju zahtjeva od svojih pristaša, može li se

¹⁴Iako je prema službenim statistikama *shintō* najveća japanska religija s preko 100 milijuna sljedbenika, odnosno 80% japanaca, prema anketama koje su proveli mediji i šintoističke organizacije, samo se mali postotak njih izjašnjava šintoistima. Mnogi japanci sudjeluju u ritualnim ceremonijama ali tek mali broj njih ističe šintoizam kao svoj religijski identitet. Drugim riječima, svetišta se mogu kategorizirati kao šintoistička a hramovi kao budistički, no takve distinkcije nisu primjenjive na njihove korisnike, odnosno, s manjim iznimkama, gotovo je nemoguće razlikovati „šintoiste“ od „budista“. Odnosno, za većinu japanaca, sudjelovanje u šintoističkim ili budističkim ceremonijama ista je stvar, *hatsumōde* (posjet svetištu na Nopvu godinu), *obon* (Dan mrtvih) i božićni kolač za njih predstavljaju sezonske svetkovine koje razbijaju našu rutinu i uveseljavaju užurbanu svakodnevnicu, te nemaju nikakve veze s „religijom“ ili „vjerom“ (Breen i Teeuwen 2010:1-5).

uopće govoriti o šintoizmu bez nacionalne i političke premise? Čini se da ne može, a to je ujedno i još jedan razlog zašto se šintoizam konstantno propituje kao „religija“ (ibid.).

Ključnu ulogu u modernom poimanju šintoizma, točnije propitivanju njegove „autohtonosti i jedinstvenosti“, odigrao je teoretičar Kuroda Toshio (1926-1993), čiji je esej „Shinto in the History of Japanese Religion“ iz 1981. godine trajno prodrmao do tada neupitne temelje definiranja šintoizma. Kuroda, između ostalog, tvrdi da termin *shintō* ili *jindō* (doslovan prijevod ideograma 神; *shin* i 道; *tō* je „put *kamija*“) tijekom japanske povijesti uopće nije korišten za poimanje neovisne „religije“ već se prvenstveno odnosio na „način (ili kondiciju) bivanja *kamijem*“ te se povijesna uporaba ovog termina konstantno oslanja na aktualan budistički konceptijski vokabular (Kuroda 1981 u Havens 2006:18). Drugim riječima, možemo pretpostaviti da su pred-historijski šintoistički rituali bili usmjereni na štovanje nesvakidašnjih sila, no prva historijska organizacija šintoizma u obliku *jingi saishi* 神祇祭祀 nastala je pod utjecajem kineskih modela te budističke teorije i prakse. Kao posljedica, nastavlja Havens, „povijest japanske religije ne bi se smjela poimati kao priča o relacijama između „dvije glavne vjerske tradicije“ već kao prizor uzoraka koji se kaleidoskopski neprestano razmjenjuju i nadopunjuju, stalno unutar konceptualnih granica razumljivog teorijskog diskursa i praktične institucijske strukture...“. Kuroda vidi šintoizam kao skupinu rituala koji se obraćaju *kamijima*, ali koji su povijesno uvjetovani postojanjem šireg fenomenološkog „polja“ (vidi koncept „polja“ u studijama antropologa religije Victora Turnera, 1975 i Stanleya Tambiaha, 1970) koje čini budizam svojom kombinacijom ezoterične i egzoterične doktrine i prakse od perioda Heian do rano modernog perioda, kada je došlo do *reinvencije* šintoizma kao glavnog stuba moderne države i nacionalne religije.

Ovakva interpretacija šintoizma, koja propituje njegovu definiciju i postojanje kao „nezavisne religijske tradicije“ kontroverzna je i nailazi na otpor među šintoističkim ustanovama, no sve je više mlađih teoretičara koji ju prihvaćaju, smatra Havens (ibid.:18) i navodi riječi nekih recentnih japanskih autora, poput Itō Satoshija, Endō Juna i Mori Mizuea koji kažu: „*Za nas shintō nije neovisna religijska tradicija. Naprotiv, vjerujemo da je štovanje kamija nastalo unutar „polja“ (jap. ba 場) koje predstavlja bešavnu integraciju različitih kultova i diskursa na koje se danas gleda kao na odvojene tradicije, a uključuje budizam, konfucijanizam,*

taoizam i put yin-yanga ¹⁵. U skladu s recentnim svjetskim trendovima u istraživanjima na polju religijskih studija, danas bi Kurodina definicija, naročito među zapadnjačkim teoretičarima šintoizma, trebala biti općeprihvaćena definicijska paradigma šintoizma.

Arheološki nam podatci svjedoče da se religija u japanskom pretpovijesnom razdoblju nije razlikovala od ostalih lovačko-sakupljačkih kultura u azijskom okruženju. Ritualni su bili posvećeni udovoljavanju prirodnih sila o kojima su ljudima ovisili životi. No, tvrdi Havens (ibid:19), Japanci svoje *kamije* (ili sile prirode) nisu doživljavali antropomorfno sve do pojave budizma, čijim ulaskom u zemlju u 6. stoljeću počinje formiranje ritualno-političkog sistema koji svoju potvrdu, ali i rafiniranu zrelost, pokazuje u historiografijama *Kojiki* i *Nihon shoki* iz 8. stoljeća.

Kako naglašava autor (ibid.), Japanci su prije upoznavanja s budizmom, vjerovali da *kamiji* „nastanjuju“ određene prirodne fenomene – uključujući drveća, planine i rijeke – i ovakvo vjerovanje u sakralnost konkretnih prirodnih fenomena jedan je od ključeva razumijevanja načina na koji je japanski prostor kasnije posvećen unutar budizma. Također, vrijeme prije budizma ne poznaje nikakve šintoističke sakralne objekte, *kamiji* se nisu zatvarali u svetišta (ali se sveti prostor ili granica između svijeta živih i svijeta mrtvih označavala op.a.) već su se pojavljivali nepredvidivo ili kao odgovor na ritualne prakse. Upravo je „nepredvidljiva priroda“ ujedno bila i njihova glavna karakteristika, te se ljudi nisu obraćali *kamiju* očekujući blagost, milost ili dobročinstvo, već iz straha od njegove nasilne pojavnosti (jap. *tatari* 祟り). Tek su kasnije i *kamiji* dobili sposobnost suosjećanja s ljudima, što se zapravo pripisuje utjecaju budizma i objašnjava poziciju *kamija* unutar budističkog diskursa.

U Japanu u davnoj prošlosti religijsko je bilo neodvojivo od sekularnog i političkog. Stari naziv za vladu bio je *matsurigoto*, što doslovno znači „stvari/poslovi ritualne prirode“. Prema zanimljivom tumačenju Kamstre (1979:430), boginja Sunca Amaterasu, glavni lik šintoističkoga panteona, u dalekoj je prošlosti predstavljala vladaricu japanskog naroda, šamanističku figuru koja je nakon smrti „kanonizirana“ u boginju. Naime, prema arheološkim podacima i onome što znamo o pretpovijesti japanskog arhipelaga, u jednom trenutku starosjedilački narod Jomon osvaja narod Yayoi, navodno s kontinenta. Prema tumačenju

¹⁵ S engleskog prevela I.L.P. („We do not think of Shinto as an independent religious tradition. On the contrary, we believe that kami worship was established within a „field“ (ba 場) representing the seamless integration of a variety of cults and discourses which today are viewed as discrete traditions, including Buddhism, Confucianism, Taoism, and the way of Yin-Yang“).

autora, važne žene iz naroda Jomon, koje su se udavale za istaknute pridošlice, u domove su svojih muževa donijele svoja vjerovanja. Većina ih je i sama bila neka vrste šamanističke figure i imale su ključnu ulogu u religijskom životu toga vremena. Uvođenjem budizma i konfucijanske legislature od 6. stoljeća nadalje njihova će se uloga izgubiti, no ono u čemu su uspjele jest svoju božicu Sunca postaviti kao vrhovnu poglavaricu i božanskoga pretka vladajućeg, Yamato klana.

Japanci su bez sumnje bili fascinirani sofisticiranom kozmologijom koju im je predstavila soteriološka i filozofska budistička literatura, popraćena antropomorfnom skulpturom i drugim umjetnostima koje su božansko učinile pristupačnim na dnevnoj bazi. Naravno, takve su strukture poslužile za formiranje i trajnih šintoističkih svetišta za štovanje lokalnih *kamija*. No, budizam se u početku prije svega doživljavao kao nadopuna domaćim vjerovanjima, Bude se naziva „stranim *kamijima*“ ili „*kamijima* posjetiteljima“, dakle, nečim što se u suštini ne razlikuje od „nesvakidašnjih sila u prirodi“. Dakle, u početku je budizam promatran kroz koncepcijsku strukturu koja je postojala u pred budističkom Japanu i iako on fizički unosi mnoge promjene u prostoru (velike se grobnice zamjenjuju manjima, grade se svetišta po uzoru na budistička, itd) ljudi ga doživljavaju na vrlo „japanski način“ u smislu da prevladava pragmatičan pristup koji se svodi na debate koji su ritualni objekti, šintoistički (mač, dragulj, ogledalo) ili budistički (*sūtra*, *mantra*, *vajra*) efektniji u svojoj funkciji udobrovoljavanja bogova i njihove nepredvidive čudi.

Ukratko, službeno uvođenje budizma polovicom 6. stoljeća podudarno je s periodom u kojem Yamato „veliki vladar“ usvaja novi, vjerojatno taoistički naziv Tenno 天皇, počinju se graditi stalna šintoistička svetišta po uzoru na budističke hramove, a sistematično tijelo *kami* rituala utjelovljuje se prema kineskim i budističkim modelima. Unutar ovako međusobno ovisne intelektualne i institucionalne podloge sami koncepti „kami“ i „buddha“ postaju fluidni i, u suprotnosti s konvencionalnim shvaćanjima, bespotrebno razdvajani, barem na način na koji se to misli danas (Havens:21).

Tradicionalni rituali posvećeni *kamijima* bili su posvećeni teologiji teritorijalnosti, tek će budizam svojom novom kozmologijom, ontologijom i teorijskom racionalnošću otvoriti nove poglede u razumijevanju stvarnosti. Tako će primjerice već u 8. stoljeću *kamiji* postati „bića u potrazi za spasenjem“ (*sentient beings in need of salvation*) i tome će konceptu biti prilagođena i budistička liturgija čiji se stil preuzima da bi se *kami* lakše i efektnije uputio

prema tome cilju. Zato se budistički hramovi počinju graditi u neposrednoj blizini *kami* svetišta, a ono što se ranije smatralo izrazom gnjeva *kamija* (*tatari*) budističkom se logikom reinterpretira kao izraz boli *kamija* i njegove težnje da se te boli oslobodi (ibid:23).

Havens objašnjava kako su japanski pokušaji razumijevanja budističke doktrine i njezine reinterpretacije u nešto što je njima blisko i razumljivo kulminirali doktrinom *honji suiijaku* 本地垂迹 (engl. „original ground and manifest traces“) u razdobljima Heian i Kamakura. Ova se doktrina pojavila unutar budističkih škola Shingon i Tendai kao pokušaj razumijevanja teorije o „dvije istine“ kao dva aspekta iste realnost: fenomen (*trace*; mnogostruke manifestacije Istine u pojavnom svijetu) i transcendentno tijelo (*ground*; ultimativna Istina, Budina priroda, suština koju posjeduju sva bića) su dva aspekta, dvije manifestacije iste realnosti, istog principa.¹⁶ No, čini se da ona sama po sebi ne predstavlja ništa novo, već je samo logični nastavak promišljanja koja su prisutna od samih početaka uvođenja budizma u Japan. Naime, sada je budizam taj koji nudi alate za konceptijsku razradu, pa će na taj način ne samo lokalni *kamiji* postati manifestacije različitih *budhi* i *bodhisattvi* već će i prostor za koji se vjerovalo da obitavaju, poput rijeka i planina, postati Budini rajevi u koje odlaze duše umrlih. Sve ovo je važno uočiti da bismo pravilno razumjeli mehanizme usvajanja budizma kao i specifične karakteristike koje ispoljava u Japanu.

U narednom periodu Kamakura (1185-1333) dolazi do formiranja doktrine „izvornog prosvjetljenja“ (*original enlightenment*) ili *hongaku* 本学, temeljene na Mahayana konceptu „nepostojanja temeljnoga sebstva u svim fenomenima“ i „praznini svih dharmi“. Drugim

¹⁶ Ideja da su japanski *kamiji* privremena očitovanja Bude najprije se pojavila u klasičnim tekstovima Kankōa (1004-1012) sredinom kasnijeg razdoblja Heian. Nakon vladavine cara Go-Sanjōa (1068-1072), postavilo se pitanje u pogledu fundamentalnih osnova očitovanja tih domaćih božanstava. U vrijeme razdoblja građanskih ratova između klanova Genji i Heike, svakom je bogu ili božici postupno bio dodijeljen njegov ili njezin vlastiti Buda, čije utjelovljenje su ona ili on predstavljali, dok napokon za vrijeme Shōkyūa (1219-1350) nije utemeljena ideja da su *kami* i Buda identični u tijelu. Shōgun Ashikaga Takauji (1305-1350), u svome pismu u kojem izražava jedan zavjet posvećen svetištu Gion, kaže: „Jako se kaže da su Buda i *kami* različiti u tijelu, oni predstavljaju unutra i izvan jedne te iste stvari.“ Doktrinarna organizacija teorije da su bogovi i božice privremena očitovanja Bude ili *bodhisattvi* bila je dovršena u vrijeme razdoblja Kamakura (1185-1333) i njezina ideološka jezgra ostala je netaknuta sve do Restauracije Meiji 1868. godine (Nakamura 2012:63)

riječima, ne postoji dualnost *forma – transcendentalno* već je fenomenalni svijet, *takav kakav jest*, prosvijetljen i ultimativna Istina. Ova će teorija dati novo svjetlo konceptu *honji suiijaku*; *kamiji*, koji su do ovog momenta interpretirani kao privremene manifestacije Budine prirode, postaju s njom u vrijednosti apsolutno izjednačene, identične u svojoj suštini. No, ne samo to, postaju i superiorniji, jer su ljudima pristupačniji i pomažu im svojom benevolentnošću (tkz. „obrnuti *honji suiijaku*“). Havens dakle na primjeru razvoja doktrine *honji suiijaku* kroz srednjevjekovne periode vrlo uspješno ocrtava spregu između *shintōa* i budizma kroz povijest, što je karakteristika koja se često nedovoljno naglašava ili, potpuno pogrešno, zanemaruje u interpretacijama i promišljanjima ovih dvaju religijskih struja. Takav je stav zapravo posljedica post Meiji političke propagande čije su ideje, na ovaj ili onaj način, nastavile odjekivati još dugo u povijest.

Kako smo naglasili u uvodnom dijelu, u periodu Edo dolazi do formiranja *kokugaku* 国学 pokreta i zapravo je moderni, odnosno post Meiji, šintoizam nastao upravo u ovom periodu. *Kokugaku* škola je, inspirirana konfucijanskim studijima toga vremena, kritizirala budizam, istovremeno tragajući za univerzalnim načelom koje će dati prednost japanskim *kamijima*. Odbacivši „onostrano spasenje“ oni zastupaju „ovozemaljsku mudrost“, okreću se ljudskoj etici koja je okosnica konfucijanskog učenja (Havens:27-28). O japanskom konfucijanizmu u ovom radu neću posebno govoriti, no neke je temeljne stvari ipak potrebno spomenuti.¹⁷ Iako

¹⁷ Konfucijanizam je, kao etički i filozofski sistem utemeljen na učenjima Konfucija, kineskog mislioca koji je živio od 551–479. godine p.n.e., bio glavni temelj formalnog obrazovanja u drevnoj Kini a kasnije i u Japanu, gdje je uvelike utjecao na društvenu i moralnu atmosferu. Konfucijanska načela bila su u službi održavanja i poštivanja društvenih relacija, a kao model služila je obitelji. Fokus je na osjećaju odanosti i poštovanja koje postoje unutar obiteljskih veza. Konfucijanizam je svojom stogom etikom prije svega utjecao na japansku birokraciju. „Filial piety“ ili poštovanje starijih ključan je koncept za Konfucija: odanost i poštovanje koje postoji unutar obiteljskih veza mora postojati među članovima bilo kakve zajednice; svatko mora ispunjavati svoje obaveze na čestit i pošten način, kada je tako nema potrebe za restriktivnim zakonima i pravilima da bi društvo bilo harmonično a ljudi sretni. Međutim, ovaj koncept ipak nije u potpunosti saživio u japanskom društvu. Treba napomenuti da isti odnos koji postoji u umovima Japanaca između budizma i šinotizma vrijedi i za odnos između šintoizma i konfucijanizma. Kaže se da je učenje Chu-hsija (1130-1200) kao službeno učenje u Japanu utemeljio Razan Hayashi (1583-1657), ali to nipošto ne znači da ga je uveo u njegovom izvornom obliku. Prema Chu-hsiju, *Ch'i* je tvarno načelo iz kojega nastaju svi fizički fenomeni, dok je „Razlog“ (*Li*) metafizički temelj. Prema Razan Hayashiju, međutim, „Razlog“ nije

se ponekad zaboravlja, utjecaj konfucijanizma bio je izuzetan, naročito u kontekstu novih teorijskih perspektiva u promišljanju božanskog. Naglasak se stavlja na etički element u odnosu s bogom te na strategiju spasenja posredstvom pojmova kao što su poštenje, iskrenost, čestitost i čistoća srca. Neki autori smatraju ključnom ovu unutarnju predispoziciju kod izvršenja ritualnog akta, dakle kao neophodno stanje da bi on imao efekta (Raveri 2006:266). Naročita se pažnja poklanja idealu čistoće i njegovoj interpretaciji: pravila fizičke čistoće simbolički se interpretiraju kao prakse jednog duhovnog puta koji vodi unutarnjoj lucidnosti i moralnoj čestitosti. Na isti je način etičko-politička doktrina dječjeg pijeteta pronalazi svoj legitimitet i miješa se s šintoističkim kultom božanskih obiteljskih predaka s jedne strane te budističkim praksama sa spas duša umrlih s druge strane.

Možda bismo ovdje mogli završiti naše predstavljanje *shintōa* jer vjerujem da smo uspjeli ilustrirati njegovu povijesnu, teorijsku i ekonomsku nerazdvojjivost od budizma s jedne i

ništa drugo nego japanski *šintoizam*, što je tipično japanska interpretacija izvornog učenja. „Put bogova nije ništa drugo nego Razlog (Li). Ništa ne postoji izvan Razloga. Razlog je istina prirode. Put bogova je Put careva koji je prenijet od Božice Sunca. U našoj zemlji od Božice Sunca, jedan bog nasljeđuje drugog, Car nasljeđuje cara. Zašto bi Put i Put bogova bili dvije različite stvari? To se misli kada se kaže da je Razlog identičan s Duhom.“ (Nakamura 2012:71)

Vidimo da načini mišljenja konfucijanskih učenjaka idu paralelno s načinima mišljenja japanskih budista u njihovom priznavanju japanskog šintoizma. Drugim riječima, prema japanskom tumačenju i shvaćanju ovih filozofsko-religijskih pravaca, „načini i pravila“ koja se propovijedaju trebaju se prakticirati u skladu s običajem određene zemlje i određenog mjesta. No, ako i budisti i konfucijanci naglašavaju da u Japanu treba postojati put koji je prikladan za Japan i ako tu teoriju privode njezinom logičnom kraju, neće li za njih postati besmisleno da ostanu budisti ili konfucijanci?, pita se Nakamura (ibid.). To će reći, budući je *Put Japana*, valja se oslanjati na šintoizam. Takva će logika u razdoblju Tokugawa rezultirati potpunim odbacivanjem vrijednosti konfucijanizma i budizma od strane učenjaka japanske klasične književnosti (*kokugakusha*).

Kada se takav način mišljenja dovede u krajnost, on završava u etnocentrizmu ili nacionalizmu i naglašavanju specifičnosti jedne kulture, njezinog prostora i vremena. Nakamura (ibid:74) pomalo pesimistično zaključuje: „On (način mišljenja, op.a.) se lako preokreće u tendenciju zanemarivanja općeg zakona koji bi čovječanstvo trebalo svugdje slijediti. Ni jedan sustav mišljenja koji je sklon zanemarivati opće ne može osvojiti neko trajno mjesto među sustavima mišljenja čovječanstva. Krajnje je teško pronaći iskrene prijatelje među drugim narodima sve dok japansko mišljenje naglašava rasno pitanje ili nacionalizam kao temelj nadmoćnosti. Zbog tog razloga u području filozofskog mišljenja, uz iznimku razvoja Zena, Japan je imao malo toga ponuditi kulturi svijeta“.

političkih struktura na vlasti s druge strane. No, u periodu Meiji dogodilo se nešto što će obilježiti i odrediti poimanje i percepciju *shintōa* u idućim razdobljima pa je važno nešto reći i o prisilnom odvajanju *kamija* i *buddhi*.¹⁸

Da bismo razumjeli poimanje modernog *shintōa* danas, moramo pogledati što se zbivalo u njegovim formativnim godinama. Naime, mnogi smatraju da je moderni *shintō* stvoren u razdoblju Meiji (1868-1915) i doista, *shintō* prije i poslije Meijija uvelike se razlikuju. Nakon Meijij restauracije, odnosno uspostave direktne carske vlasti nakon stoljeća vladavine *bakufu shogunata*, usustavljuje se princip *saisei itchi* 祭政一致 ili „rituali i vlada su jedno“. Sva se šintoistička svetišta stavljaju pod upravu tijela, odnosno ponovno oživljene antičke institucije *Jingikan* („Koncil za poslove kamija“). To znači da se svetišta metodološki razdvajaju, po prvi put u povijesti, od budističkih hramova, a budistički redovnici, božanstva, zgrade i rituali protjeruju i zabranjuju. Bila je to prava „kulturna revolucija“ jer su brojna budistička umjetnička djela, knjige, ritualni objekti, statue i zgrade uništeni, pokradeni i spaljeni. Po prvi put u japanskoj povijesti *shintō* se fizički i institucijski odvaja od budizma (više o ovoj temi vidi u Grapard 1984, 1992 i 2002). Meiji revolucija se hranila konfucijanskom etikom i imperijalnim patriotizmom i u takvoj ideologiji univerzalističkim budističkim načelima nije bilo mjesta. No, treba znati da budizam, unatoč službenoj potpori šogunata, počinje svoj utjecaj gubiti već u 18. stoljeću, da bi u 19. postao popularna meta svih konfucijanskih osuda. Sve to, potpomognuto krizom koju potpaljuje zapadni ekspanzionizam i strah od kršćanstva kao faktora razjedinjavanja nacije, čini da se idealizacija prošlih, imaginarnih vremena kao perioda nevinosti i prirodne ravnoteže, čini idealnim rješenjem svih problema nacije (Breen i Teeuwen 2010:8).

Breen i Teeuwen (2010), možda najutjecajniji moderni teoretičari *shintōa*, pojašnjavaju kako je kult svetišta koji inaugurira Meiji politika funkcionirao kao kult predaka u konfucijanizmu (na koji se idejno i oslanja). Štovanjem predaka nacije zajednica se okuplja oko zajedničke prošlosti a svetišta postaju mjesta komemoracije državnih heroja. Vodeće svetište je Ise, posvećeno božici Sunca Amaterasu, prema legendi pretku i začetniku carske obitelji (iako se danas čini kao da tradicija postoji od davne prošlosti, zapravo je car Meiji prvi japanski car koji je po službenoj dužnosti pohodio Ise). Svećenici postavljeni od države na lokalnom nivou

¹⁸ Od tekstova japanskih autora koje imam na raspolaganju, u obradi ove teme se posebno ističe Ama Yoshimaro 2007. *Bukkyō to nihonjin* („Budizam i Japanci“), Tokyo: Chikuma Shinsho.

imaju zadatak izraditi standardizirani skupu rituala kojima je cilj povezivanje običnih ljudi s carem u činu molitve. Po prvi put u japanskoj povijesti, *shintō* dobija jasne konture, a to su svetišta, car i nacija. No, u ostalim sferama ostaje i dalje nedorečen, toliko da se teoretičari šintoizma ne mogu dogovoriti ni oko temeljnih teorijski postavki, poput primjerice, koje *kamije* uvrstiti u kult cara a koje ne, koji je njihov međusobni odnos, što o životu, smrti, dobru i zlu, nagradi i kazni možemo naučiti iz klasičnih tekstova, itd. Ukratko, konsenzus se nije mogao postići oko niti jedne važne teme pa će se u konačnici kampanja fokusirati na tri tematske kategorije (ibid:9):

1. štovanje bogova i ljubav prema zemlji
2. štovanje „Principa Neba i Čovjekova Puta“ (kombinacija univerzalnih konfucijanskih načela i japanske simbolike)
3. štovanje cara i lojalnost njegovoj vladavini

Za razliku od post Meiji *shintōa*, pred Meiji *shintō* bio je prvenstveno pozornica za lokalne svetkovine (jap. *matsuri*): proljetni *matsuri* za uspješan urod, jesenski kao zahvala za žetvu, novogodišnji za sreću u nadolazećoj godini, ljetni za istjerivanje bolesti, zatim lovački ili ribarski za dobar ulov, rituali pročišćenja (vrlo fizičkog a manje duhovnog, barem u početku¹⁹), itd. Dakle, živio je u narodu kao podloga raznim vjerovanjima i običajima koji su se razlikovali od regije do regije, i ne može ga se svesti samo na puko izražavanje poštovanja prema precima i caru.

Budisti su se, razumljivo, snažno protivili ovoj dominaciji *shintōa*, naglašavajući da na *shintō* nije primjenjiv zapadni koncept „religije“ (usvojen u 19. stoljeću), te da, za razliku od hramova, svetišta nisu mjesta *religije* već *rituala*. Na ovaj način budizam si prisvaja sve u „religijskoj“ domeni, što je japanska politička elita oportunistički iskoristila tako što je zakonom odvojila *shintō* od religije pretvorivši ga u službeni državni kult posvećen caru i naciji. Konfiskacija je provedena na svim posjedima na kojima su do tog trenutka svetišta

¹⁹ U *shintōu* „čistoća“ se smatra jednom od najvažnijih vrlina od najstarijih vremena. Iako gotovo svi narodi cijene tu vrlinu, ono što japanci razumijevaju pod „čistoćom“ značajno se razlikuje od ideja drugih naroda. Kod japanca se „čistoća“ izražava različitim radnjama i idejama kao što su učestalo kupanje, dnevno čišćenje, obred pročišćenja (*misogi*), veliki egzorcizam (*ō-harai*), slika za iskupljenje (*katashiro*), odvratanje od prljavštine, apstinencija (*monoimi*), čistoća izgleda. Sve su to konkretne radnje koje apeliraju na osjetila i neuglašeni sentiment. Njihova svrha nije nečistoća u nekom metafizičkom ili religijskom smislu temeljenom na izraženoj svijesti o grijehu (Nakamura 2012:286)

temeljila svoj financijski opstanak i zabranjeno im je izvođenje aktivnosti kojima bi mogla steći financijska sredstva (npr. prodaja amajlija, rituali proricanja, zaposjedanja, izlječenja, komunikacije s dušama umrlih, precima i drugim duhovima i mnoge druge prakse koje su se tradicionalno u njima provodile). No, to ne znači da su one izumrle, ili da se potražnja za njima smanjila ili nestala, već samo to da su se one iz jedne komotne legalne pozicije morale premjestiti na drugu lokaciju i otići u ilegalu (Breen i Teeuwen 2010:16).

Za Yanagitu Kunia, oca japanske etnologije, ovo je bio napad modernosti i ciničnog oportunitizma japanske političke elite na ono što predstavlja najdublje korijene japanske kulture i jedinstvenu japansku ostavštinu. Za njega je religijska funkcija *shintōa* neupitna, štoviše, radi se o autentičnoj vjeri japanskog naroda. No, ono što se danas predstavlja *shintōom* i po čemu je on poznat zapravo su rituali koji su nastali uglavnom u razdoblju Taishō (1912-1926) kao posljedica borbe za financijski opstanak (*hatsumōde*, *hatsu miyamairi*, *shichi go san*, rituali posvećeni štovanju cara, itd)²⁰. Neki od njih su postojali i ranije no s velikim lokalnim varijacijama i što je još važnije, nisu se izvodili isključivo u *jinjama* (ibid:12).

Nakon poraza nacionalističko imperijalističke ideologije u 2. svjetskom ratu šintoizam, kojeg su saveznici doživljavali kao ideološki temelj kulta cara i agresivne ekspanzionističke politike, se našao u problemu. Okupacijske su se vlasti nadale da će bez njihove podrške i financijske pomoći nestati sam od sebe, no on se pokazao izdržljivijim nego se to itko nadao. Nastavio se Meiji koncept „ne religijskog“ *shintōa*, no svim su svetištima uskraćena javna sredstva (mogli su doduše primiti novac za održavanje zgrada koje su ubrojene u kulturna dobra i nacionalna blaga ili za organizaciju događaja ubrojenih u nematerijalnu kulturnu baštinu). To ipak nije dovelo do njihove propasti jer je sposobno rukovodstvo uvijek uspijevalo na nove načine privući novac svojih župljana i drugih patrona.

2.2. Japanski budizam

²⁰ *Hatsumōde* ili prvi posjet hramu u novoj godini; *hatsu miyamairi* ili prvi posjet novorođene bebe hramu, obično unutar prva tri mjeseca života; *shichi go san* ili svetkovina posvećena djevojčicama koje su te godina napunile tri ili sedam, te dječacima koji su napunili tri ili pet godina.

Kako smo vidjeli, budizam i šintoizam su međusobno nerazdvojivi, a ovom ću poglavlju detaljnije govoriti o suvremenim metodama izučavanja i promišljanja japanskog budizma. Proučavanje japanskog budizma na akademskoj razini započelo je prije otprilike stoljeća, i u početku je bilo fokusirano na doktrinarne studije i njihovu povijest, upozorava Stone (2006:38). Sama se disciplina razvijala binarno, na japanskim državnim sveučilištima nastalim po uzoru na zapadnjačke modele te na privatnim sveučilištima budističkih sekti nastalim u Edo periodu. Upravo je zasluga potonjih što se proučavanje japanskog budizma, čak i izvan Japana, svodilo najviše na studiranje života i filozofija sektaških utemeljitelja te tradicija koje su od njihova djelovanja proistekle. No, stvari će se dramatično promijeniti sedamdesetih godina jačanjem znanstvene interdisciplinarnе razmjene koja će proučavanje japanskog budizma usmjeriti ka dijalogu sa socijalnom poviješću, folklornim studijama, povijesti umjetnosti, arheologijom, ženskom studijama, književnošću i drugim područjima. Velika zasluga ovakvom zaokretu ide povjesničaru Toshio Kurodi koji je, već smo vidjeli, političke, ekonomske i ideološke dimenzije budizma stavio pod velike reflektore. U isto vrijeme, ovakvi se trendovi mogu tumačiti i kao dio šireg zaokreta na svjetskoj razini prema interdisciplinarnom pristupu unutar humanističkih znanosti. Prijašnji naglasci na filološkim, tekstualnim i doktrinarnim studijama zamijenjeni su proučavanjem japanskog budizma unutar specifičnog povijesnog, socijalnog i institucijskog konteksta, a dotadašnji fokus na elitama i kulturnim centrima proširio se na periferiju, provincije i ruralne sredine te marginalne društvene skupine. Ovaj je zaokret ujedno rezultat velike ekspanzije izvora proučavanja, jer se znanstvenici, uz kanonske ili doktrinarne tekstove, počinju zanimati i proučavati ritualne priručnike, zapisnike i druge lokalne povijesne materijale, umjetnička djela i arheološke nalaze, na taj način multiplicirajući perspektive iz kojih se može sagledati budizam (ibid:39).

Stone na primjeru standardne naracije budizma perioda Heian (794-1185) pokazuje kako se revidiraju i propituju donedavno ustaljeni znanstveni modeli. Kada se govori o školama Shingon – osnivača Kūkaija (774-835) i Tendai – osnivača Saichōa (766-822), obično se kaže kako nastaju kao rezultat nezadovoljstva praznim formalizmom prethodno snažnih ortodoksnih „šest škola iz Nare“. U srednjem periodu Heian svjedočimo proliferaciji ezoteričnih rituala ovih škola, sponzoriranih plemićkim obiteljima u cilju ostvarenja „ovozemaljskih“ blagodati, dok u kasnom periodu Heian bilježimo procvat škole Čiste Zemlje (jap. Jōdo) i njezinog učenja o individualnom „onozemaljskom“ spasenju u idućem životu. Onostrano orijentirana škola Čiste Zemlje je, prema tradicionalnom tumačenju, privlačila članove srednje i niže aristokracije koji se nisu mogli nadati nekim većim priznanjima a širili

su je *hijiri*, redovnici koji su izbjegavali velike budističke centre i njezin establišment i tako utirali put neovisnom „popularnom“ Jōdō pokretu kakvog su predvodili redovnici Hōnen i Shinran u narednom, Kamakura periodu. Ovo je dakle tipični, udžbenički model razvoja budizma Heian razdoblja. No, nove su metodološke perspektive, koje kombiniraju doktrinarne i institucionalne studije, pokazale da „šest škola iz Nare“ nisu predstavljale dugotrajnu ortodoksiju koju su Kukai i Saichō odbacili i koja je prethodila njihovim ezoterijskim školama, već su se sve ove škole institucionalno paralelno razvijale i oblikovale, te možemo slobodno reći da „šest škola iz Nare“ *zajedno* s Shingonom i Tendaijem predstavljaju „novi budizam“ ranog perioda Heian (ibid.:40). Osim toga, studiji raznih drugih izvora, poput književnih djela ili ritualnih priručnika toga vremena, pokazali su da je Heian budizam bio vrlo „življena“ religija koja ima malo veze sa samim školama i njihovim osnivačima. Primjerice, Mitsuhashi Tadashi (Stone 2006:40) u dnevnicima dvorskih dama (jap. *nikki*) proučava ulogu Heian plemstva u oblikovanju japanskog religijskog života i njihovo prisvajanje budističkih zapazanja u kombinaciji s štovanjem *kamija* i kineskim *yin-yang* praksama te njihov patronski utjecaj na razvoj budističkih rituala. Na sličnom tragu, Ruppert Brian (ibid.) kroz studije ezoteričnih ritualnih priručnika i materijalne kulture ističe važnost štovanja relikvija u konstrukciji carskog autoriteta i osiguravanja prosperiteta obiteljskim klanovima.

Stone objašnjava da je još jedan od izazova standardne naracije budizma i propitivanje tendencija karakterizacije određenih povijesnih trenutaka kroz nešto što se prikazuje kao jedinstvena forma budizma s jedinstvenim tijelom i jednoznačnom svrhom. Naime, obično se budizam ranog perioda Heian označava kao „državni budizam“, jer je bio službeno sponzoriran i uglavnom usredotočen na ritualnu zaštitu zemlje i cara; sredinom razdoblja Heian „državni budizam“ je zamijenjen „aristokratskim budizmom“ centriranim oko ezoteričnih rituala sponzoriranih od plemićkih obitelji radi stjecanja ovozemaljskih beneficija, a u kasnom periodu Heian vidimo širenje škole Jōdo i popularizaciju budizma među širim narodnim masama. No historijska istraživanja su pokazala da se primjerice, Jōdo nije proširio kao *reakcija* na „ovozemaljski“ orijentirani ezoterični budizam nego *unutar* istog okvira djelovanja i shvaćanja: *nenbutsu* (念仏) se i od svećenstva i od običnog puka percipirao na isti način kao *kōmyō shingon* (光明真言) i druge ezoterične mantre i *dhāraṇī*, dakle kao moćne čini za pacifikaciju duša umrlih i njihovo spasenje (Stone 2006:41 prema Hayami 1975). Briga za osobno spasenje na onome svijetu stoga nije nešto što se pojavilo tek sa školom Čiste

Zemlje i nastojanjima aristokrata nižeg ranga kasnog Heiana, već se može iščitati u djelima visoke aristokracije i dvorjana od 9. stoljeća nadalje (ibid. Stone prema Taira 1992). Tradicionalni pristup je dakle implicirao jedan postupni, teleološki, zaokret u budističkim shvaćanjima, koji je krenuo od politike i ovozemaljskih beneficija, razvijao se prema koncepciji individualnog oslobođenja i u konačnici kulminirao učenjima „novih“ budističkih škola narednog Kamakura perioda (primjerice Zena, op.a.). No sada se smatra da je budizam u svakom razdoblju (ne samo Heian) određen socijalnim koliko i soteriološkim trenutkom (Stone 2006:41).

Na sličan se način ponovno promišlja i budizam Kamakura razdoblja, koji je možda i najviše istraženo područje budističke povijesti. Tradicionalni se pristup temeljio uglavnom na proučavanju učenja i djelovanja nekoliko istaknutih osoba, odnosno osnivača novih škola: Hōnena (1133-1212) osnivača škole Jōdoshū; njegovog učenika Shinrana (1173-1262) osnivača škole Jōdo Shinshū; Dōgena (1200-1253) osnivača Sōtō Zena i Nichirena (1222-1282) začetnika škole Nichiren. Za njih se obično kaže da su bili protiv elaborirane i teško razumljive ritualne kompleksnosti prijašnjeg establišmenta te su se zalagali za „jednostavan put“ ka spasenju koji je dostupan svima, a postiže se vjerom i osobnim zalaganjem te jednostavnim praksama poput *nenbutsua* (zazivanje Budina imena) ili *zazena* (meditacija u sjedećem položaju). Treba znati da su Jōdoshū, Jōdo Shinshū, Sōtō Zen i Nichirenshū i danas najveće budističke institucije u Japanu pa je znanstveni naglasak na njihovim utemeljiteljima donekle bio opravdan. Unutar svojih institucija se smatraju jednom vrstom kulturnih heroja, začetnicima distinktivno „japanskog“ budizma, egalitarnim reformatorima koji su budizam približili običnim ljudima, gotovo marksističkim figurama koje su odbacile dotadašnju religijsko političku hegemoniju (Stone 2006:42). No, historijska su istraživanja pokazala da su njihovi pokreti ostali na marginama tijekom perioda Kamakura i nisu imali institucijsku podršku sve do kasnog srednjevjekovnog perioda te se stoga ne može smatrati da su predstavljali *mainstream* japanskog srednjevjekovnog budizma, niti se može reći da su bili prvi koji su raširili budizam među širim narodnim masama. Budizam je naime, prema recentnim znanstvenim tumačenjima, bio općeprihvaćen od najranijih dana i to zahvaljujući sistemu *kenmitsu taisei*. Teoriju je izložio povjesničar Kuroda Toshio (1926-1993), zaslužan za jednu od najvećih paradigmatičkih zaokreta u studijima japanskog budizma. Prema Kurodi, *kenmitsu taisei* ili „javno-tajni sistem“ (engl. *exoteric-esoteric system*) karakterizirao je dominantne srednjevjekovne budističke institucije – Tendai, Shingon

i škole iz Nare, a sastojao se od ezoterijskih tehnika i praksi (jap. *mikkyō*) kojima su se one služile, naglašavajući istovremeno svaka svoju posebnu, javnu doktrinu (Stone 2006:44). Praktički, to je ono što Nakamura (2012) misli kada govori o šamanističkim elementima unutar japanskog budizma i njegovoj neodvojivosti od bajanja i proricanja, ili nečega od te vrste.

Ovaj je sistem bio podupiran *jisha* (寺社) kompleksima, odnosno velikim budističkim hramovima i šintoističkim svetištima koji su *istovremeno* predstavljali religijsku ortodoksiju, dok su se novi budistički pokreti razvijali paralelno i usporedno s njima, ali na marginama. Kuroda je do tih zaključaka došao izučavajući ekonomiju, političku moć i zemljoposjede institucija i dokazao kako su najutjecajniji *jisha* kompleksi primali donacije u vidu velikih privatnih posjeda (jap. *shōen* 莊園) u zamjenu za ezoterične rituale zaštite koji su se izvodili za moćne velikaše. Gomilajući posjede *jisha* su izrasli u značajnu ekonomsku i političku snagu i kao takvi su, zajedno s aristokracijom i ratnicima (jap. *bakufu* 幕府) činili srednjevjekovnu vladajuću elitu. Na taj je način *kenmitsu* ideologija služila za legitimaciju njihove moći u hijerarhiji vladanja srednjevjekovnim Japanom. Magične moći njihovih ezoterijskih rituala kojima se osiguravao prosperitet i otklanjale zle sile čini se da nisu bile posebno izbirljive u načinima uvjeravanja svoje publike, pa je postalo moguće u budističke obrede uvrstiti lokalna vjerovanja i rituale poput pacifikacije zlih duhova (jap. *goryō*), kinesko *yin-yang* proricanje, kult *kamija*, ITD – sve je to bez većih problema uklopljeno u Mahayana promišljanja univerzuma. Iz ove se perspektive baca novo svjetlo i na srednjevjekovni *shintō* koji je, prema klasičnom tumačenju, iznikao kao neka vrsta opozicije budizmu i kao nezavisna religijska tradicija, što vidimo da nije točno.

No, išlo se i korak dalje, naime, posjedi religijskih institucija kao i one same, sa svojim hramovima i svetištima, proglašene su *mandalama* na ovome svijetu, kraljevstvima *buddhi* i *kamija*, što je zapravo značilo da su zaštićene od upada vladajućih. Određene umjetnosti i profesije postale su „putovi“ (jap. *dō*; *sadō* – put čaja; *kadō* – put mirisa, ITD) za iznalaženje religijske istine a simboli budističkog učenja pripajaju se fenomenalnom svijetu čineći kompleksni sistem korespondencija i asocijacija. Kako je poznato, u ovom periodu nastaju brojni estetski ideali i umjetnosti inspirirane budizmom, poput *nō* kazališta.

Neki teoretičari smatraju da je ovakvo sveobuhvatna priroda *kenmitsu* budizma bila ništa drugo doli ideologija društvene kontrole. Na primjer, budući su *buddhe*, *bodhisattve* ili *kamiji* bili smatrani utjelovljenjima budističke Istine, porezi koji su se plaćali ili rad na *jinsha* posjedima mogao se smatrati donacijom određenom božanstvu kojem je hram posvećen a odbijanje plaćanja ili rada moglo se uvjetovati božanskom kaznom.

Ne slažu se svi teoretičari s Kurodinim tumačenjima, no njegova je zasluga u tome što se o japanskim religijsko-filozofskim pravcima prestalo promišljati kao o izoliranim samodostatnim tradicijama. Budizam, šinotizam, japanska narodna vjerovanja, ITD nisu se paralelno razvijale bez međusobnih utjecaja (pa se stoga na akademskoj razini moraju tretirati odvojeno), već su postojali kao fenomeni koji su se međusobno isprepletali, nadopunjavali i bili u stalnoj interakciji.

Ono što je za našu temu posebno važno istaknuti jest i to da, usporedo s promjenama u znanstvenom izučavanju društvene povijesti te jačanjem ženskih studija na akademskoj razini, sve je više istraživanja okrenuto ulogama i položajima žena i roda u japanskom budizmu, naročito od osamdesetih godina naovamo.²¹ Jedna od istaknutijih tema bila je povijest redovnica. Prema Yoshidi Kazuhikou (Stone 2006 prema Yoshidi 1999), redovnice su odigrale ključnu ulogu u procesu uvođenja budizma u Japan u 6. stoljeću, sudjelovale su kako u dvorskim ritualima tako i propagiranju doktrine u provincijama. Njihov utjecaj počinje opadati od druge polovice 8. stoljeća, postupno nestaju iz službenih ceremonija i u 9. stoljeću potpuno gube formalne pozicije (Stone 2006 prema Ushiyami 1990 i Groneru 2002:245-88). No, to naravno ne znači da prestaju postojati, dapače, brojna istraživanja od osamdesetih naovamo svjedoče o različitim modusima življenja vjere japanskih žena, često unutar svoje privatne sfere ili u institucijama nezavisnima od onih državno sponzoriranih i službenih. Mnoge od njih su postajale redovnicama tek nakon što su djeca odrasla ili muževi umrli, već ovisno o njihovim osobnostima, društvenoj poziciji, klasi kojoj su pripadale i osobnim resursima (Stone 2006 prema Katsuuri 1995, 2000). Većina dosadašnjih istraživanja posvećena je djelovanjima redovnica u pred moderno doba, u progresu je istraživanje po arhivima hramova Kansai regije koje bi moglo pružiti vrijedan uvid u njihove aktivnosti u

²¹ Formalni sažetak ovoga trenda predstavlja istraživačka skupina okupljena 1984. pod nazivom „Istraživanje žena i budizma u Japanu“ (*Kenkyūkai: Nihon no josei to bukkyō* 研究会・日本の女性と仏教) koju se činili uglavnom mladi znanstvenici različitih profila (vidi Stone 2006).

ranom modernom razdoblju, dok je položaj redovnica u modernom i suvremenom Japanu gotovo potpuno zanemareno područje (Stone 2006:48).

Novost u istraživanju je i tema odnosa budizma i obitelji u srednjovjekovnom razdoblju (ibid.), koja baca novo svjetlo na klasičnu percepciju celibata i ukazuje da redovnici s obiteljima nisu bili izuzetak, točnije, muškarci su se često zaređivali u poznim godinama, nakon što su već osnovali obitelj, i njihov čin nikako nije značio da o svojim obiteljima prestaju brinuti i skrbiti. Žene su pak kao „laičke redovnice“ i usporedo s privatnim obavezama, najčešće bile zadužene za obiteljske memorijalne rituale. Dosadašnja ustaljena distinkcija između monastičkog i laičkog unutar japanskog religijskog konteksta čini se da vapi za temeljitim preispitivanjem.

Još jedna tema u zadnje vrijeme privlači povećanu pažnju, to je budistički diskurs u odnosu na rod. S obzirom na karmičke zapreke u ostvarivanju budističkog ideala, ženama je prosvjetljenje bilo onemogućeno a uobičajeno tumačenje bilo je da je u takvom stavu prednjačio „stari“ budizam dok onaj „novi“, uspostavljen stupanjem Hōnena i Shinrana na scenu, takvu percepciju mijenja te velikodušno pruža mogućnost spasenja i ženama. Čini se da se radilo o nečem drugom, dalekim od naznaka soteriološkog egalitarizma: naglasak je više bio na uvjerenju da budističke prakse poput *nenbutsua* 念仏 mogu spasiti čak i žene (Stone 2006 prema Taira 1992).

Danas se u Japanu sve jače čuje glas ka internoj, egalitarističkoj reformi budističkih institucija a postoji i mreža žena u budizmu koja okuplja žene različitih profila: redovnice, supruge redovnika, učiteljice, znanstvenice i vjernice (*Josei to Bukkyō Tōkai-Kantō nettowāku*, 1999) koje se zajednički bore za ostvarenje tih ciljeva (ibid.).

Nama je tema položaja žena u odnosu na religijske institucije zanimljiva iz razloga što ćemo se baviti proučavanjem *miko*, ženske religijske figure koja, iako djeluju unutar nekih šintoističkih i budističkih institucija, svoje porijeklo duguje šamanskim vjеровanjima i praksama, odnosno tradiciji japanske pučke pobožnosti. Stoga, prije nego li prijedemo na temeljitu analizu ove figure, potrebno je nešto reći o japanskom šamanizmu i njegovim kulturološkim obrascima.

2.3. Japanski šamanizam

Šamanizam je kao društveni i socijalni fenomen postao važna tema antropoloških i religijskih studija zadnjih desetljeća. Tomu je pridonijelo i zanimanje za nove religijske pokrete koji svoju inspiraciju pronalaze upravo u drevnim šamanističkim praksama i vjerovanjima. Šamanizam je naime pokazao iznenađujuću moć prilagodbe novim urbanim kontekstima diljem svijeta (Morris 2006:14), što ćemo i pokazati na našem primjeru. Kao što u novo doba na području Europe mnoge *new age* prakse u svoja vjerovanja i rituale uključuju elemente šamanizma, tako i nove religije na području dalekoistočne Azije i Japana često pribjegavaju imaginariju lokalnih šamanističkih praksi i vjerovanja.

Važno je znati da su prije uvođenja ideja i kulture s kontinenta, mediji zauzimali središnje mjesto u religioznom svijetu Japanaca. Pripadali su posebnoj, časnoj klasi, a obični ljudi su poduzimali svoja djelovanja u skladu s njihovim proročanstvima i savjetima (vidi Nakamura 2012). Tako se nastavilo i danas, posebno u teže dostupnim ruralnim područjima u kojima su se društvene promjene tijekom povijesti teže prihvaćale i asimilirale. Pomalo u suprotnosti s uvriježenim slikama Japana kao jedne od tehnološki najnaprednijih zemalja svijeta, bakanja i proricanja, ili nešto od te vrste, popularni su među Japancima i danas.

Šamanizam je od davnina na azijskom kontinentu egzistirao kao oblik vjerovanja koje je određenim pojedincima pridavalo dar magijske moći i ophođenja sa zlim duhovima i kao takav ušao je u stara japanska pučka vjerovanja (jap. *minkan shinkō*). Termini „šaman“ ili „šamanizam“ stoga se u Japanu često upotrebljavaju kada se opisuju neke karakteristike autohtonih vjerovanja (Matsumura 2006:136). No, da su japanska pučka pred budistička vjerovanja i u modernome Japanu vrlo živa svjedoče novi vjerski pokreti od kojih nekolicina njih ima tipično šamanističke karakteristike. Brojni su se pojavili nakon Drugog svjetskog rata kao odgovor na državnu i društvenu krizu koja je uslijedila nakon poraza i okupacije, kada stare religije, podupirući poraženi režim i vrijednosni sistem koji je gubio bitku pred novim političkim, ekonomskim i društvenim strukturama, više nisu uspjevale zadovoljiti duhovne potrebe Japanaca.

Riječ *šaman* originalno pripada jeziku naroda Evenki s istoka Sibira a označava osobu (medij) koja komunicira s duhovima [*saman*]. Pretpostavlja se da riječ potječe od korijena indoeuropskog glagola *sa* ili „znati“ (poput *samana* na jeziku pali ili *sapere* na talijanskom).

Šamanizam podrazumijeva vjerovanje u duhove koji obitavaju u različitim predmetima ili prirodnim pojavama a zamišljaju se poput „ljudskih bića ili osoba“ unutar određenog konteksta. Duhovi se ljudima manifestiraju i pojavljuju u snovima, u životinjskoj ili ptičjoj formi, kao maskirani plesači ili utjelovljeni u kakvom predmetu poput amajlije, figurice i slično oblikovanih prikaza. Šaman ili medij održava vezu između svijeta ljudi i svijeta duhova, a komunikacija se odvija njegovim ulaženjem u razna „alternativna stanja svijesti“, ekstatička stanja poput transa, ekstaze ili „izvantjelesnog“ iskustva²². Lewis definira šamana „kao inspiriranog propovjednika ili lidera, karizmatičnu religijsku figuru koja posjeduje moć kontrole duhova, najčešće ih sama inkarnirajući“²³ (cit. iz Lewis 1986:88). Mnogi će reći da je šamanizam star koliko i ljudski rod jer izvire iz drevne ljudske „potrage za egzistencijalnim značenjem“(Morris 2006:16) te je odvajkada pomagao ljudima u suočavanju i rješavanju ozbiljnih egzistencijalnih problema. On postoji za „uspostavu interakcije sa svijetom duhova, ali u svrhu ostvarivanja beneficija onih na materijalnom svijetu“ (cit. ibid.:17).

Prvi opis šamanističke seanse nalazimo u spisima franjevačkog svećenika u posjetu mongolskome dvoru u 13. stoljeću (Morris 2006:17), no zapravo još starija svjedočanstva čitamo u kineskoj historiografiji *Wo-jen-chuan* iz 3. te u japanskom romanu *Genji monogatari* iz 11. stoljeća. Kasnija (europska) svjedočanstva zapisana su uglavnom od strane ruskih misionara i putnika u 18. i 19. stoljeću, uslijed čega je sibirski šamanizam postao subjektom europskog kulturnog imaginarija a šaman figura koja se portretirala na najrazličitije načine, kao demon, vrač, čarobnjak ITD. No danas znamo da šamanizam nije ograničen samo na područje Sibira i euroazijski kontekst, već se radi o fenomenu rasprostranjenom u čitavom svijetu, od Sjeverne i Južne Amerike, Jugoistočne i Dalekoistočne Azije, Oceanije te Afrike. No, treba imati na umu da postoje različite definicije šamanizma, pa i gore navedeno tumačenje ovisi o tome kojom se definicijom služimo. Među teoretičarima šamanizma ipak prevladava mišljenje da je njegova glavna karakteristika *ekstaza*, što podrazumijeva specifično psihičko i fizičko stanje (trans) do kojeg se dolazi razrađenom primjenom posebnih tehnika, te postojanje kulturološki i mitološki oblikovanih tumačenja raznih kozmičkih događanja koja se odvijaju tijekom ekstatičnog stanja, tijekom kojeg, prema vjerovanju, duša šamana napušta njegovo

²² Astralne projekcije i translokacije subjektivne duhovne osobe bez uporabe fizičkog tijela (vidi Vukelić 2012:168).

²³ S engleskog prevela I.L.P. („as inspired prophet or leader, a charismatic religious figure with the power to control the spirits, usually incarnating them“).

tijelo i odlazi u nebo ili podzemni svijet (Eliade 1985:30-31; DuBois 2009:109; Hultkrantz 1997:37, 42; Winkelman 1999:394, 402, 411; Winkelman 2006:91).

Najpoznatiji pokušaj analize fenomena napravio je Mircea Eliade (1907-1986) u svojoj kultnoj knjizi *Šamanizam: arhajske tehnike ekstaze* (1964). Eliade problematici šamanizma pristupa fenomenološki, propuštajući ga povezati s izvanjskim sociološkim ili psihološkim faktorima i tako ga izolirajući od kulturnog konteksta i povijesnog trenutka. On je smatrao da pokušati razumjeti značenje i esenciju religijskih fenomena dovodeći ih u vezu sa sociologijom ili psihologijom ne može biti nego krivo i ograničavajuće, no mnogi mu zamjeraju da je i sam u analizi šamanizma preferirao svoj vlastiti, "ograničavajući", psihološki pristup, mnogo energije trošeći na objašnjavanje primjerice „alternativnih stanja svijesti“²⁴, razlika između ekstaze (ili transa), izvantjelesnog iskustva (*soul flight*) i opsjednutosti duhom (*spirit-possession*) (vidi Morris 2006).

²⁴ Za Eliadea, „ekstaza uvijek podrazumijeva trans, bilo on simbolički, bilo hinjeni ili realni, a trans se tumači kao privremeno napuštanje tijela od strane duše šamana. Tijekom ekstaze, smatra se da šamanov duh odlazi u nebo, ili u silazi u onostrano ili putuje daleko u svemir... Budući da se čini kako je ekstaza [trans, gubitak duše, gubitak svijesti] sastavni dio ljudskog postojanja, baš poput anksioznosti, snova, mašte, itd., nema potrebe tražiti njezino korjenje u određenoj kulturi ili u određenom povijesnom pokretu. Kao iskustvo, ekstaza je ne-historijski fenomen; ona je primordijalni fenomen u smislu da je sastavni dio čovjekove prirode. Samo religijska *interpretacija* koja joj se pripisuje, kao i tehnike u funkciji njezine provedbe, historijski su uvjetovani. Točnije, zavise o različitim kulturnim kontekstima i mijenjaju se tijekom povijesti“.

S engleskog prevela I.L.P. („*Ecstasy always involves a trance, whether symbolic or pretended or real, and the trance is interpreted as temporary abandonment of the body by the soul of the shaman. During ecstasy, the soul of the shaman is thought to ascend to Heaven, or to descend to the other world [netherworld] or to travel far away into space... Since the ecstasy [trance, losing one's soul, losing consciousness] seems to form an integral part of the human condition, just like anxiety, dream, imagination, etc., we do not deem it necessary to look for its origin in a particular culture or in a particular historical movement. As an experience, ecstasy is a non-historical phenomenon; it is a primordial phenomenon in the sense that it is coextensive with human nature. Only the religious interpretation given to ecstasy and the techniques designed to prepare it or facilitate it are historically conditioned. That is to say, they are dependent on various cultural context, and they change in the course of history.*“²⁴ (cit. iz Hori 1968:185).

Također, šamanom ne može postati svatko, „u centralnoj i sjeverozapadnoj Aziji glavne metode regrutiranja šamana su: (1) nasljeđivanje šamanske profesije i (2) spontani poziv (zov ili izbor).

Vukelić, slijedeći Eliadeovu interpretaciju zaključuje: „Šamanizam nije religija svih prostora u kojima se spominje, on je samo jedna vrsta magijske prakse, i zato, prema Eliadeu, a i drugima, ne treba tražiti šamanizam kao glavni magijski, a nipošto kao strogo religijski obrazac. Šamani su, ustvari, izabrani pojedinci pozvani da se bave određenom magijskom praksom. Njihova je svrha da zbog svojih talenata liječe pomoću transa, služe kao posrednici između bogova i duhova te kao pratioci ljudskih duša u drugi svijet. No tamo gdje, prema terenskim istraživanjima brojnih znanstvenika njihova iskustva i spoznaje nisu nužne, religiozni život teče bez šamanskog uplitanja“. (cit. iz Vukelić 2012:169-170).

Ioan Lewis će svojom knjigom *Ecstatic Religion* ponuditi sociološku interpretaciju šamanizma u maniri strukturalno-funkcionalne tradicije koja ipak, prema njegovu tumačenju, ne bi smjela isključiti socijalni i povijesni kontekst. Kako sam objašnjava, njegov je cilj „to isolate the particular social and other conditions which encourage the developement of an ecstatic emphasis in religion (cit. iz Lewis 1971:28 prema Morris:22). Prihvaćajući strukturalno-funkcionalne metode i ne zaboravljajući socijalni kontekst, on zaključuje da su analize koje tretiraju religiju kao „stvar samu za sebe i sa svojim vlastitim životom“ jednake teološkoj perspektivi i suvremenom interesu prema okultnome (ibid.)

Lewis (2003) je na temelju svojih terenskih istraživanja po Africi (Somalija, Kenija) zaključio da se promijenjena stanja svijesti poput transa ili ekstaze javljaju u različitim socijalnim kontekstima, kako sekularnim tako religijskim, i nisu uvijek povezana sa

Postoje i slučajevi kada osobe same izaberu biti šamanom...ili to postanu voljom klana...Kako god bio izabran, šaman ne dobiva priznanje dok ne usvoji dvije vrste učenja: (1) ekstatično (snovi, trans, itd.) i (2) tradicijsko (šamanske tehnike, imena i uloge duhova, mitologija i geneologija klana, tajni jezik, itd.)“.

S engleskog prevela I.L.P. („*In Central and NorthEast Asia the chief methods of recruiting shamans are: (1)hereditary transmission of the shamanic profession and (2) spontaneous vocation (call or election). There are also cases of individuals who become shamans of their own free will...or by the will of the clan...However selected, a shaman is not recognized as such until after he has received two kinds of teachings: (1)ecstatic (dreams, trances, ect.) and (2) traditional (shamanic techniques, names and functions of the spirits, mythology and genealogy of the clan, secret language, ect.)*.“ (cit. iz Hori 1968:184 prema Eliade)

zaposjedanjem tijela nekim duhom već se mogu interpretirati na različite načine. Pritom navodi primjer afričkih ratnika koji ulaze u trans u određenim prigodama, i takvo njihovo ponašanje tumači kao kulturno uvjetovan odgovor na opasnost i napetost kojima su izloženi, u kojem nema nikakve mistične interpretacije. S druge strane, u mnogim socijalnim kontekstima zaposjedanje duhom ne uključuje promijenjeno stanje svijesti i tu Lewis navodi primjer indijskog šamana koji pozvan da uspostavi komunikaciju s lokalnim božanstvom, iako bi trebao biti u stanju transa, potpuno svjesno odgovara na sva pitanja koja mu se upućuju. U 4. poglavlju ovoga rada pokušat ćemo, između ostalog, dati odgovor na pitanje kako se događaji i konkretne stvari iz svakodnevnog života i percepcije interpretiraju i konceptualiziraju u određenom socijalnom i kulturnom kontekstu, točnije, što su šamanističke prakse značile i omogućavale ženama u Japanu u prošlosti i danas te može li se reći da je ženski šamanizam kulturno uvjetovan odgovor na marginalan društveni položaj žena u daljoj i bližoj prošlosti.

Japanski je šamanizam tijekom povijesti doživio mnoge preinake jer se miješao s budizmom i šintoizmom no nikada nije institucionaliziran u pravom smislu te riječi. U vrijeme kada je budizam uveden u Japan u 6. st. on je morao, kako bi se raširio među narodom, imati stanoviti šamanistički karakter, budući su tada šamanistički religijski načini u narodu bili utjecajni. Radi toga su neke budističke sekte napravile kompromis sa šamanističkim tendencijama i tako postigle odobravanje među stanovništvom. Najistaknutiji fenomen u budizmu toga početnoga stadija jest relativno veći broj redovnica u odnosu na redovnike, što se može objasniti utjecajem koji su ženski mediji uživali među narodom (vidi Nakamura 2012).

Zanimljivo je kako se budizam preinačavao za vrijeme svog prvog uvođenja u Japan pod utjecajem takve jedne specifične religijske forme kao što je šamanizam. Nakamura (2012:313-314) naglašava da je ortodokсни budizam u pravilu odbacivao šamanističke tendencije poput magije i bjanja (prisjetimo se, rani je budizam nijekao duhovne moći svojstvene brahmanima koji su izvodili obrede za istjerivanje duhova). Štoviše, zahtijevalo se da budist ne smije vjerovati u čitanje snova, čitanje iz dlanova, horoskope i proricanje iz glasanja ptica i zvijeri. S druge strane, budizam se nije mogao širiti među nižim slojevima Japanaca koji su sačuvali, bez značajnih promjena, stare šamanističke tendencije. Kako ističe autor, „u Japanu, u svakom kritičkom trenutku kada je vladajuća klasa gubila svoj nadzor nad

seljaštvom, „primitivne“ ili šamanističke tendencije, koje leže skrivene od najstarijih vremena, izbijale su u prvi plan.“ (ibid.)

Uvođenjem budizma kao državne religije i njegovim postupnim širenjem među narodne mase šamanizam se iz centra moći preselio u provinciju, gdje je nastavio biti na usluzi običnom puku. No, važno je napomenuti da se na ovom putu i sam šamanizam pod utjecajem budizma i kineskih praksi poput *Yin-Yanga* preobrazio, jednako koliko su se spomenute kineske magijsko-religijske struje pod njegovim utjecajem mijenjale i prilagođavale, te da je u konačnici nastupila jedna interakcija domaćih i stranih elemenata koja će rezultirati onim što danas, ispravno, nazivamo „japanskom religijom“ u jednini.

Kako se japanski budizam na svom putu asimilacije među širim narodnim masama prilagođavao već prisutnim narodnim vjerovanjima, može se dobro ilustrirati na konkretnom primjeru vjerovanja u zle duhove ili *goryō* koje se pojavilo krajem 8. stoljeća. Propagirale su ga upravo popularne šamanke, a u početku se sastojalo od vjerovanja da duh osobe koja je stradala kao žrtva političke urote može progoniti svoje živuće protivnike.²⁵ Redovnici dviju u to vrijeme najvećih budističkih sekta, Shingona i Tendaia, poznatih po ezoteričnim načelima i religijskoj strogoći kojima su se obučavali i podvrgavali samo izabrani, kao jednu od svojih istaknutijih praksi imali su i egzorcizam upravo *goryō* duhova. Popularizacijom ovog vjerovanja u narednim dekadama mogućnost postanka jednog osvetoljubivog i opasnog duha proširila se i na običan puk, pa su i relacije u narodu popularnih šamanke s budističkim redovnicima i asketima postajale sve jače, te su u srednjevjekovnom Japanu gotovo svi budistički svećenici uza se imali šamanku ili njezinu zamjenu, koju su tijekom svojih egzorcističkih rituala koristili kao medij kroz koji je progovarao i odašiljao svoje poruke osvetoljubivi duh (Hori 1968:200).

²⁵ Takav zloduh bio je npr. Sugawara no Michizane (845. – 903.) poznati pjesnik i političar koji je obnašao brojne značajne funkcije na dvoru i sudjelovao u donošenju važne odluke o prekidanju slanja ambadorskih misija u Kinu dinastije *Tang* 894. Bio je vrlo utjecajna ličnost, no uslijed političkih previranja završio je u progonu i degradiran, a umro je u osami. Nakon toga brojne su nesreće pogodile carsku obitelj i samu prijestolnicu: kuga, snažna nevremena, poplave – sve je to pripisano njegovu duhu željnom osvete. Da bi ga se udobrovoljilo posthumno je proglašen *Tenjin-samom* ili božanstvom učenja, posvećen mu je hram u Kyōtu a poslije i mnogo drugih šintoističkih hramova u cijelom Japanu .

U ovakvim okolnostima, kako objašnjava Hori, karakter i funkcija japanskih šamanki višestruko se mijenjala i razvijala kroz povijest: u konačnici, neke su postale profesionalni mediji vezani uz budističku sektu Shugendō²⁶ poznatu po planinskom asketizmu; neke su postale zabavljačice, pjevačice ili plesačice, recitatorice poznatih baladi i epova u javnosti, što su bili neki od popularnih oblika zabave svih društvenih slojeva srednjevjekovnog Japana; a neke su postale *kuchiyose-miko*, samostalni mediji koji ostvaruju komunikaciju s dušama umrlih. Nas posebno zanimaju *itako*, šamanke sjeveroistočne Tohoku regije te neke od osnivačica novih velikih religijskih pokreta s kraja 19. stoljeća. Njima ćemo pažnju posvetiti u 4. poglavlju, no kako bismo dobro razumjeli njihovu snagu i ulogu u japanskom društvu moramo se bolje upoznati s onim što se naziva „japanska pučka ili narodna religija“.

2.4. *Minkan shinkō*

Japanska narodna vjerovanja (jap. *minkan shinkō*) čuvaju brojna obilježja predbudističkih vjerovanja i praksi u osnovi kojih je *kami*, sveta impersonalna sila inherentna u svim bićima. No, japanski su narodni bogovi često šintoističko-budističko-daoističkog podrijetla, što je rezultat procesa *shinbutsu-shūgō*²⁷ ili „sinkretizma *kamija* i *buddha*“ koji je, kako smo objasnili, bio na snazi do razdoblja Meiji (1868 – 1912).

Među japanskim etnologima početkom devedesetih godina prošlog stoljeća jača opozicija prema do tad uvriježenoj sintagmi za „narodna vjerovanja“ – *minkan shinkō* – te dolazi do zamjene tog termina novim: *minzoku shūkyō* – „narodna, popularna religija“. Nije to bila tek

²⁶ Shugendō je sljedba planinskih isposnika uz koje se vezuju *kannabi shinkō* tj. vjerovanja da u planinama obitavaju duše umrlih te duhovi povezani s agrikulturom, šamanistička vjerovanja i prakse, japanski animizam, kineski *daoizam* i filozofija *yin-yanga* te rituali ezoteričnoga (tantričkoga) budizma (Bocking 1996:184).

²⁷ Podsjetimo se, *shinbutsu shūgō* označava proces interakcije budizma i japanskog šintoizma koji kulminira u periodu Heian proglašenjem šintoističkih božanstava inkarnacijama Bude. Proces je započeo samim stupanjem budizma na tlo Japana i trajao sve do 1868. kada Meiji oligarhija donosi odluku o prisilnom razdvajanju dviju religija. Naravno, njihova interakcija time ne prestaje i do današnjih dana one nastavljaju oblikovati duhovni svijet Japanaca. Danas su šintoistički obredi zaduženi za vjenčanja a budistički za pogrebe, dok se u japanskim domovima jedan pokraj drugoga čuvaju šintoistički (jap. *kamidana*) i budistički (jap. *butsudan*) obiteljski oltari.

puka terminološka zamjena, već čin koji je označio veliki zaokret u granicama onoga što su japanski etnolozi i kulturni antropolozi percipirali kao religijski ili vjerski fenomen – točnije onoga što jest ili može postati objekt proučavanja u folkloru i narodnoj religiji. Oduvijek se *minkan shinkō* odnosio na uvriježena narodna vjerovanja unutar određenog mjesta ili kulturne zone (predstavlja zbirku duboko ukorijenjenih religijskih rituala koji određuju ritam svakodnevnog života) i to u opoziciji prema institucionaliziranoj religiji, dakle vjerskoj tradiciji s osnivačem, uređenoj ideološki i doktrinski, koju čine sveta značenja oblikovana stanovitim svjetonazorom ili vrijednosnim sistemom zapisanim u svetim knjigama, u ovom slučaju budizmom (Shinno 1993:187; Miyata 2006). *Minzoku shūkyō* označava ove dvije kategorije u njihovoj interakciji i uzajamnom utjecaju.

Naime, Japan u modernom dobu proživljava potpuni slom određenih koncepata – nazovimo ih „narodnim vjerovanjima“ – koji su u prošlosti djelovali na najdublje slojeve kulture, formirali socijalne strukture i određivali sve ljudske aktivnosti. Njihov nekada prevladavajući utjecaj postupno nestaje pa se zato postavilo pitanje vrijednosti termina *minkan shinkō* unutar folklornih studija kao poglavito empirijske znanosti. Mnogi japanski etnolozi smatrali su termin *minkan shūkyō* primjerenijim.²⁸

²⁸ Dva su ključna koncepta u krizi: 1. *minzokugaku kiban* (postojeća vjerska struktura) i *chiiki shakai* ili *kyōdōtai* (lokalno društvo ili zajednica) (Shinno 1993:189). Tonnies (1963:33) govori o „zajednici“ (*Gemeinschaft*), koja predstavlja privatan, intiman aspekt života i „društvu“ (*Gesellschaft*), koje je javni aspekt života, te objašnjava kako „netko može postati dijelom religijske zajednice (*religious Gemeinschaft*); religijske asocijacije ili društva (*religious Gesellschafte*), kao svaka grupa koja se formira za određenu namjenu, postoje samo utoliko što nalaze svoje mjesto unutar institucija političkog tijela ili ukoliko predstavljaju konceptualne elemente stanovite teorije; no one ne utječu na samu religijsku zajednicu kao takvu.“ (ibid.:34).

U Japanu se lokalna zajednica (*chiiki shakai* ili *kyōdōtai*) smatra primarnom društvenom skupinom. Taj pojam jasno se razlikuje od pojmova *shomin* (obični ljudi, narod) ili *minshū* (narodne mase). Točnije, smatra se da određeni „lokalni temelji“ postoje unutar svake lokalne zajednice te da, bez obzira na univerzalnost i širinu vjerskog učenja neke religije u odnosu na religiju lokalne zajednice, to nije dovoljno da bi se ta „vanjska“ religija ukorijenila i prihvatila kao dio lokalnih običaja. Kritični faktor jest u tome ima li ili nema nečega unutar već postojeće paradigme običaja i narodnih vjerovanja što će omogućiti prihvaćanje religije „izvana“ (Shinno 1993:192). Drugim riječima, kada institucionalizirana religija ulazi u novu lokalnu zajednicu i počinje biti dijelom njezinih religijskih običaja, mora postojati već prihvaćena struktura (*minzokugaku kiban*) koja će se na novi način reflektirati kroz interakciju novonastale sinteze.

Potrebu za novom terminologijom potrebno je razumjeti u okviru velikih promjena u strukturi modernoga japanskog društva. Kao posljedica velikoga ekonomskog rasta i razvoja u šezdesetim godinama 20. stoljeća, japanski su se gradovi veoma proširili i nastavili rasti bez kontrole. Opća urbanizacija i rapidna depopulacija sela ostavile su mnoga seoska domaćinstva (lokalne zajednice) bez mladih naraštaja. Naravno da su se promjene u stilu života odrazile i na seoske običaje i praksu pa u tom smislu novi termin nalazi svoje apsolutno opravdanje. Suvremeni *minzoku shūkyō*, za razliku od *minkan shinkoa* u prošlosti, prestao je predstavljati sistem značenja koja određuju dinamiku svakodnevnog života ljudi lokalne zajednice.

U akademskim studijima japanskih religija bilo je uobičajeno proučavati „pučku religiju“ odvojeno od drugih, formalno utemeljenih religijskih tradicija poput budizma i šintoizma. Potonji su se analizirali poglavito proučavanjem tekstova, doktrina, života i ideja njihovih osnivača te razvoja određenih škola ili sekti. S druge strane, pučka religija se vezivala uz donekle neodređeno područje tradicije, običaja, praksi i vjerovanja uglavnom ruralnog Japana (Reader 2006:65). Na pučku se religiju gledalo kao na nešto u suprotnosti s modernim dostignućima suvremenog Japana i ovakva je perspektiva rezultirala razvojem posebnih *minzokugaku* studija (eng. „folk studies“) koji će u Japanu imati poseban položaj u odnosu na slične akademske studije u drugim zemljama. *Minzokugaku* ili etnologija, prema riječima njezina utemeljitelja, velikog Yanagite Kunia, ima za zadaću proučavanje pučke ili popularne religije, odnosno, ako ćemo doslovno prevesti termin, „vjerovanja običnih ljudi“. Poput *kokugaku* pokreta u periodu Tokugawa, koji je tražio izvorni japanski duh prije kontaminacije kineskom kulturom, sada se traži taj isti duh ali lišen utjecaja zapadnjačke kulture i modernosti koju je donijela u japansko društvo. Za Yanagitu, kako to naglašava Reader (ibid.66), ruralni (op.a.) običaji i vjerovanja nosioci su „jedinstvene religije“ koja razlikuje japance od ostalih naroda i koja je u temeljima izvorne japanske kulture. Rezultat takvog promišljanja je jedno rigidno, nacionalističko očište koje se nije bavilo (ili nije imalo interesa baviti se) komparativnim metodama proučavanja japanskog folklora i narodnih vjerovanja i eventualnim smještanjem čitavog diskursa u jedan širi kulturni kontekst. Za Yanagitu i njegove pristaše postojala je samo japanska situacija i sve što su proučavali i pronalazili na terenu bilo je rezultat isključivo japanskog promišljanja svijeta.

Srećom, japanska se etnologija nastavila razvijati u jednom drugačijem smjeru te su u konačnici Yanagitini stavovi o japanskoj „jedinstvenosti“ oštro kritizirani jer ne drže vodu podvrgnuti komparativnoj analizi u širem kulturnom kontekstu (vidi Shinno 1993). Novijim

istraživanjima i pristupima, pučka religija prestaje biti platformom etnologa za klasificiranje i prikupljanje podataka o japanskoj jedinstvenosti, te postaje studija antropologa religije koji tragaju za njezinim interakcijama s etabliranim religijskim tradicijama te kompariraju i dovode u vezu s popularnim religijskim strukturama u širem (geografskom) kontekstu. Prethodna se separacija pučke od drugih tradicija bazirala na konceptu više-niže, odnosno elitne i popularne religije, te na teoriji (dominantnoj u ranoj fazi razvoja religijskih i budističkih studija) da tekstovi i doktrine čine srž i samu esenciju religija, a da je izučavanje „primitivnih“ fenomena poput religijskih praksi i rituala zadaća etnologa i antropologa, a ne teoretičara religija. Takve su se umjetne podjele na tekstove i doktrinu s jedne, te praksu i običaje s druge strane, razvojem religijskih studija u konačnici napustile i danas se zna da su „popularni ili pučki“ religijski fenomeni poput rituala, festivala, vjerovanja u duhova predaka i zaposjedanje duhovima, korištenje talismana, amajlija ili proricanja, vjera u ispunjavanje molitvi od strane božanstava itd, centralni i kritički elementi unutar normativnih religijskih struktura, koji imaju istu vrijednost i jednaku važnost kao tekstovi i doktrine, i stoga im se mora prilaziti kao jednako vrijednim segmentima religijskog razumijevanja (Reader 2006:66-67). Tako se danas u budističkim studijama ističe važnost vjerovanja i praksi vezanih uz smrt i duhove predaka, koji se prepoznaju ne kao priraslice pučkih vjerovanja, već kao intrinzični elementi japanskog budizma. Jednako vrijedi i za nove religijske pokrete koji šamanističkim konceptima izlječenja i zaposjedanja puno duguju svijetu japanske pučke pobožnosti (ibid:67).

Znanstvenici su dakle napustili statičnu konceptualizaciju implicitnu Yanagitinom modelu nepromjenjivih fenomena asociranih s idealiziranom prošlošću i ruralnim poljoprivrednim zajednicama predmodernog i „tradicionalnog“ Japana, u korist perspektive koja pučku tradiciju promatra kao nešto promjenjivo, prilagodljivo i što se razvija linearno promjenama situacije i okolnosti na terenu. Može se stoga reći da je jedna od gorućih tema recentnih studija japanskih pučko religijskih fenomena sposobnost promjene pučke tradicije i usklađivanje s vremenom te reflektiranje suvremene religijske dinamike u modernom, tehnologiji okrenutom, japanskom društvu. Kao i u ostalim zemljama svijeta, i u Japanu su antropolozi shvatili da ne pruža samo ruralni kontekst dovoljno zanimljivog materijala za proučavanje pučke religioznosti. Razni proricatelji, šamani, egzorcisti, iscjelitelji, i druge pučkoj tradiciji drage figure odavno djeluju i u modernim urbanim sredinama, kako u Japanu tako i u drugim zemljama svijeta. Recentne su studije pokazale da su takve figure ostale vrlo

važan aspekt modernoga svijeta, da su prisutne kako u ruralnim tako i u urbanim sredinama te da pučka vjerovanja i prakse imaju znatnu mogućnost prilagodbe različitim kontekstima.

Naš je zadatak taj zaokret u praksi i značenjima kojima su podvrgnuta narodna vjerovanja u modernom japanskom društvu, te interaktivnost koja prožima japanske religijske struje od početaka do danas, prikazati na primjeru *Jizō bosatsua*, budističkog božanstva, zaštitnika djece, trudnica i putnika. Kako je fenomen rituala *mizuko kuyō*, recentnoj tvorevini koja se vezuje uz ovo božanstvo, prozvan naj snažnijim novim religijskim pokretom u suvremenom Japanu, dužna sam još kratki uvod i objašnjenje o tome što predstavljaju i kako se percipiraju novi religijski pokreti u Japanu.

2.5. Novi religijski pokreti

Definicija novih religijskih pokreta nije jednostavna i jednostrana. Postoje čak tri struje u definiranju toga što se može i zašto nazvati novim religijskim pokretom u Japanu. Prvo tumačenje ograničava termin na religijske organizacije koje su nastale nakon završetka II. Svjetskog rata, no kako njihovi korijeni zapravo sežu u predratno razdoblje, definicija rezultira nedostatnom. Drugo tumačenje uključuje i grupe koje su se pojavile u prethodnim razdobljima Taishō i Shōwa, no i one su često inspirirane ili nastale pod utjecajem nekih ranijih grupacija. U konačnici, treće tumačenje odnosi se na grupe koje su se formirale krajem perioda Tokugawa i bile na svome vrhuncu u periodu Meiji. No, unatoč zajedničkom kronološkom početku, zapravo se radi o pokretima jako različitih uvjerenja i učenja, od onih s osnivačem koji naglašavaju askezu i štovanje planinskih božanstava do onih bez osnivača koji se okreću moralnim vrijednostima ideološki orijentiranim prema štovanju cara. Stoga i ova definicija rezultira nedorečenom i nedostatnom (Arai 1996:100-102).

Arai stoga predlaže da se termin „nove religije“ odnosi na religijske grupe koje su nastale krajem perioda Tokugawa, nalaze duhovnu inspiraciju u svome osnivaču koji dolazi iz redova običnih ljudi, te su orijentirane privlačenju novih članova.

Krase ih neke specifične karakteristike, prije svega, eklektičnost i sinkretizam. Riječ „nove“ ne implicira da su nastale iz ničega, već da su inspiraciju pronašle u već postojećim religijskim strukturama kojima unose nov život. Znamo li da su japanski budizam i šintoizam sami po sebi sinkretični ova generalna karakteristika i nije neka novost. Međutim, zanimljivo

je vidjeti dok kud taj novonastali sinkretizam ide, pa tako pokreti poput Seichō no Ie ili Dōtoku Kagaku Kenkyūsho istovremeno štiju kao božanstva Isusa Krista, Gautamu, Konfucija, čak i Sokrata (ibid:102).

Sljedeća je karakteristika novih učenja veliko oslanjanje na magiju. Svi novi religijski pokreti promoviraju ozdravljenje bolesnih i spasenje unesrećenih putem magičnih tehnika i metoda. No, kako smo već pokazali, sinkretizam i oslanjanje na magiju i bajanje zapravo su sastavni elementi samih tradicijskih religijskih struktura. Razlika je samo u stupnju njihove potencije i zastupljenosti (ibid.).

Velika je karakteristika novih religijskih pokreta i njihova ovo-svjetovnost. One se posebno zalažu za rješavanje eminentnih i stvarnih situacija i problema koje muče njihove sljedbenike. Naravno, pružaju i odgovore o onostranom kao i o budućem i prošlom svijetu, no to nisu problemi od centralne važnosti. Suvremeni čovjek nema previše vremena razmišljati o tome što se događa nakon smrti jer ima previše problema i anksioznosti u svakodnevnom životu. Tradicionalne religije, iako teorijski dobro potkovane, okrenute su elitama, te nisu plodonosno odgovorile na potrebe običnog suvremenog čovjeka, propustile su iskoristiti promjenu fokusa u svoju korist. Novi religijski pokreti su iskoristili tu prazninu i uspješno se ponudili kao rješenje za ovo zemaljske probleme koji tište obične ljude.

Postoje dvije vrste osnivača novih religijskih pokreta u Japanu: živeći *kami* (jap. *ikigami*) i običan čovjek (jap. *ningen*). U prvom slučaju imamo šamana koji u određenom trenutku biva zaposjednut božanstvom koji kroz njega šalje čovječanstvu određene poruke. U ovoj kategoriji prevladavaju žene, iako ona ne isključuje i suprotan spol. Osim toga, ako je u pitanju žena, ona redovito uz sebe ima važnog muškarca kao duhovnu pratnju, koji joj je oslonac u procesu organiziranja grupe i koji u konačnici često i sam postane predmet religijskog štovanja kao ko-osnivač. Što se tiče običnih ljudi u ulozi osnivača, oni odbacuju ideju o svojoj božanskoj prirodi no zadržavaju pravo na ekskluzivnu spoznaju Istine koju prenose svojim sljedbenicima (ibid.).

Nakon smrti osnivača vodstvo grupe uglavnom preuzima netko iz njegove loze i šamanističke prakse se u velikoj mjeri gube. Ono što im je svima zajedničko, bez obzira naslanjaju li svoja učenja na šintoističku, budističku ili neku drugu religijsku tradiciju, jest duh protesta protiv postojećih struktura. Tenrikyō, kojeg ćemo detaljnije upoznati kasnije u tekstu, sa svojim

sloganom „popraviti svijet“ (*yonaoshi*) ili Ōmoto sa svojim sloganom „rekonstrukcije svijeta“ (*yo no tatekae*) pružaju dobre primjere. Ovi će glasovi najčešće nailaziti na otpor u vladajućim strukturama i biti utišavani na različite načine, no do današnjih dana nove religije ostaju glas onih koji se, iz različitih razloga, ne mogu ili ne žele uklopiti u konvencionalne obrasce religijskog života i ponašanja. U industrijalizaciji i digitalizaciji okrenutom modernom društvu, u kojem je pojedinac otrgnut od svoje obitelji i rodbine i živi u megalomanskim azijskim gradovima koji pružaju veće mogućnosti posla, nije čudno da se velik broj ljudi osjeća napušteno i osamljeno. Takvi uvjeti života utiru dobar put obećanjima o čudotvornom spasenju i brzom izlasku iz krize, kako duhovne tako i materijalne. Ljudi koji se priključuju takvim organizacijama u njima pronalaze sigurnost i prihvaćanje, pomoć i oslonac u nevolji, one zamjenjuju ulogu koju je ranije u životu čovjeka imala njegova obitelj, rodbina i lokalna zajednica.

Spomenimo i to da, nakon „naftnog šoka“ 1973. (*oil shock*)²⁹ i njegova utjecaja na socijalno ekonomski razvoj Japana, nastupa nova faza u povijesti novih religijskih pokreta. Nastaju tkz. „novi novi religijski pokreti“ (jap. *shin-shinshūkyō*), od kojih mnogi imaju snažnu fundamentalističku notu i ova će faza kulminirati napadom plinom sekte Aum Shinrikyō 1995. Ta posljednja faza u pojavnosti novih (novih) religijskih pokreta traje i danas, te ako ćemo sažeti sve povijesne faze u razvoju japanskih novih religija, one izgledaju ovako (vidi Astley 2006:96):

1. Kasno 19. stoljeće
2. Dvadesete i tridesete godine 20. stoljeća
3. Razdoblje nakon završetka 2. Svjetskog rata, naročito pedesete i šezdesete godine
4. Razdoblje nakon „naftnog šoka“ (1973), naročito osamdesete godine
5. Razdoblje nakon afere Aum (1995)

U ovom smo se poglavlju upoznali s osnovnim teorijskim značajkama u promišljanju japanskih religijskih tradicija. Vidjeli smo da su one međusobno ovisne, da su podložne okolnostima povijesnog, društvenog i ekonomskog trenutka te da se kao takve trebaju promišljati i analizirati. S druge strane, japanska narodna vjerovanja i običaji bila su

²⁹ Egipat, Sirija i druge arapske zemlje proglasile su embargo na naftu 1973. godine, što je dovelo do povećanja cijene sa 3 na 12 dolara po barelu, te obilježilo japansku i svjetsku ekonomiju toga vremena.

stoljećima podloga za širenje budizma, a ona su pak, posredstvom budističke ikonografije, struktura i koncepata, institucijski oblikovale šintoistički sustav. Budizam i šintoizam su kroz stoljeća na institucijskoj razini funkcionirali neodvojivo i u uskoj sprezi s političkim elitama. Njihova je privrženost tim strukturama uvjetovala pojavu novih religijskih pokreta koji svoje poruke usmjeravaju prvenstveno širim narodnim masama. Što sve to zapravo znači i kako je funkcioniralo „na terenu“ naša je zadaća ilustrirati na primjeru kulta *bodhisattve Jizōa*.

3. BODHISATTVA JIZŌ

Jizō je u Japanu sveprisutan. Njegovi kipići nalaze se na svakom koraku – uzduž pomalo zaboravljenih seoskih putova, na raskrižjima prometnica, grobljima, svetim mjestima poput šuma, planina ili vulkana te japanskim domovima i hramovima (Slika 1). U budističkoj ikonografiji prikazuje se kao redovnik bucmastih obrašćića (jedini je *bodhisattva* koji se prikazuje bez ikakvih ornamenata na tijelu), dok u japanskome jeziku izraz *jizōgao* ili „lice *Jizōa*“ označava nasmijano lice punih obrašćića koje krase zadovoljnu osobu (Slika 2). Od davnina *Jizō* je božanstvo kojem se upućuju najraznovrsnije molitve, no postoji nekoliko razloga zašto se *Jizōa* doživljava na specifičan način. Naime, budistički se koncepti među običnim japancima percipiraju kao pomalo komplicirani i složeni, teško shvatljivi, no „*Jizō* nam ih“, kako su me obavijestili moji japanski kazivači, „tumači na jednostavan i svima shvatljiv način“, što je potvrda mojoj hipotezi da se, iako pripada budističkoj tradiciji, *Jizō* štuje na način japanskih drevnih pučkih božanstava.

Jizōov kult nastao je na periferiji Kyōta, u blizini krematorija i groblja Toribeno (Higashiyama) na istoku i Adashino (Saga) na sjeverozapadu glavnog grada srednjevjekovnog Japana. U ovom pojasu, koji je predstavljao važan centar za različite religijske prakse kombinirane s plesom, recitiranjem, teatrom i drugim performansama, nalazimo najpoznatije *Jizōove* hramove: Rokuharamitsuji, Rokudō Chinnōji, Saifukuji, Nenbutsuji i Seiryōji. Ovdje, na marginama Kyōta, djelovale su razne polu ili van institucijske figure koje su činile važnu sponu između naroda i službenih religijskih vlasti, između onoga što je narodu blisko i onoga što mu se, uslijed raznih političkih i ekonomskih pritisaka, predstavljalo kao neophodno i potrebno. *Jizōov* kult prihvatile su i propagirale različite skupine, od redovnika *shugendōa* i budističke sekte Čista Zemlja, do elitnih i utjecajnih svećenika iz Nare (Glassman 2012:8). *Jizōova* doktrinarna i institucijska liminalnost i fleksibilnost omogućila je ovakvo raznoliko korištenje njegova lika i djela i on je djelovao kao posrednik između različitih društvenih skupina, religijskih praksi i tumačenja. Stoga *Jizō* u svojim značenjima i vjerskim praksama koje ga prate objedinjuje budističke i lokalne bogove, spaja na prvi pogled nespojivo: budistički ideal odricanja s kultovima plodnosti i seksualnosti, svijet mrtvih sa svijetom regeneracije i života (ibid:9).

Jizōovo originalno ime na sanskrtu, *Ksitigarbha*, sastoji se od riječi *ksiti*: „zemlja“ i *garbha*: „maternica“, što automatski navodi (a u suprotnosti je s uvriježenim, pomalo morbidnim

imaginarijem prema kojemu je prepoznatljiv op.a.) da se radi o božanstvu koje se vezuje uz plodnost (Vettore 2010:69).³⁰ Unutar budističkog panteona jedan je od osam velikih *bodhisattvi*³¹, bića koja su na korak od blaženstva no koji ga odgađaju jer su se zavjetovali pomoći svim ljudima u njihovim naporima da izađu iz *samsare*³². Iako ih se može usporediti s

³⁰ Vezano za tumačenje *Jizō*ova imena, naišla sam na analizu pogrebnog obreda mlade djevojke iz plemena Kogi iz Sierra Nevade de Santa Marie kolumbijskog antropologa Reichel-Dolmatoffa iz 1966. (vidi Eliade 1976:57), s kojim se mogu povući neke poveznice. U tom obredu šaman izvodi niz obrednih radnji i izjavljuje „Ovdje je selo Smrti. Ovdje je obredna kuća Smrti. Ovdje je utroba. Otvorit ću kuću. ITD“. Pokazujući mjesto gdje treba iskopati grob on pokušava podići tijelo dajući dojam da je jako teško; uspijeva mu tek deveti put. Tijelo se polaže u grob i „kuća se zatvara“. Kako objašnjava Eliade, „selo Smrti“ i „obredna kuća Smrti“ su izrazi za groblje, a „kuća“ i „utroba“ za grob. Kada šaman podiže tijelo devet puta, to označava povratak tijela zametku što prolazi kroz devet mjeseci trudnoće. Darovi koji se polažu na grob osim što su „hrana za mrtve“, prema Eliadeu posjeduju i seksualnu smisao, jer u mitovima jedenje simbolizira seksualni čin, pa slijedi da pogrebni darovi tvore sjeme koje oplođuje Majku Svih (svijet u kojem živimo, op.a.). Ovo tumačenje nama može koristiti utoliko jer je dobar primjer za prikaz ritualne dijalektike života i smrti.

³¹ *Bosatsu* ili *bodhisattva* u ranom budizmu jest Buda u prošlim životima prije svojega probuđenja; u *mahāyāni* on je duhovni ideal, biće na putu k probuđenju koje se zavjetovalo da će se zaustaviti prije *nirvāne* iz sućuti prema drugim bićima. On njeguje savršenstva, no odgađa svoje puno probuđenje dok ne pomogne svim bićima da se spase. Njegova je glavna osobina, uz mudrost, sućut prema bićima u *samsāri* (krug ponovnog rođenja): svojim *karmanskim* zaslugama može uzeti na sebe njihove patnje. *Bodhisattva* je u *mahāyāni* stao na mjesto koje u *hīnayāni* pripada *arhantu* (duhovni ideal ranog budizma, onaj koji je dosegnuo najviši stupanj duhovnog savršenstva, ugasio sve strasti i nečistoće i neće se više roditi: postigao je oslobođenje za sebe). *Mahāyāna* razlikuje zemaljske i transcendentalne *bodhisattve*. Prvi su ljudi koje odlikuje sućut i altruizam, a drugi prosvijetljena bića koja namjerno ne ulaze u *nirvānu*, ali ipak nisu više u *samsāri*. Uživaju silno štovanje a najpoznatiji su *Avalokiteśvara* (jap. *Kannon*), *Mañđuśrī* (jap. *Monju*), *Samantabhadra* (jap. *Fugen*) te *Kṣitigarbha* (jap. *Jizō*) (Jauk-Pinhak 2001:109).

³² Prema tumačenju tibetanskog budizma, prikaz kruga života sastoji se od sredine – u kojoj su zatvoreni, goneći se u krugu, svinja, zmija i pijetao (ili golub), koji simboliziraju glupost, mržnju i pohlepu, strasti koje drže bića u *samsāri*. Uokolo je šest svjetova ili carstava (jap. *rokudō*), koji znače šest tipova egzistencije. Tu su bića svrstana prema svojim djelima: nebesnici na vrhu, njima sa strane demoni i ljudi, ispod njih životinje i gladni duhovi, a na dnu stanovnici pakla (Jauk-Pinhak 2001:107). Upravo tim zadnjima najviše pomaže *Jizō* koji se zavjetovala da neće postići svoje puno probuđenje dok sav pakao ne bude prazan.

tradicijom kršćanskih svetaca, razlika je, između ostalog, i u tome što su ovi potonji već ušli u stadij vječnog blaženstva (ibid.).

Jizō se, dakle, štuje kao zaštitnik duša u paklu ali u Japanu, za razliku od Indije i Kine, on posebno mjesto zauzima kao zaštitnik duša nerođene ili prerano umrle djece, o čemu će biti više riječi kasnije. Štuje se i kao zaštitnik putnika, i to kako onih u fizičkome tako i onih u duhovnom smislu. Prema nekim tumačenjima, *Jizō* pomaže onima koji se nalaze pred donošenjem neke teške odluke i moraju izabrati nekakav put. Također, smatra se posebnim zaštitnikom onih u teškoj ili potencijalno opasnoj tranziciji, poput trudnica i male djece (Bays:4). Liminalnost i pozicija na margini, na granicama između dvaju svjetova, čini se njegovom najvećom karakteristikom.

U 12. stoljeću veliki vojskovođa Taira Kiyomori postavlja kipove *Jizōa* uz šest prometnica koje vode u glavni grad i *Jizō* je po prvi put službeno proglašen zaštitnikom putnika (Brooks 1981:128). Zapravo je zamijenio japansko pred budističko vjerovanje u *kamije* cesta (jap. *sae* ili *sai no kami*), za koje se vjerovalo da obitavaju na raskrižjima važnih (planinskih) putova (ibid.:129). U ovom ću poglavlju objasniti kako je taj proces izgledao i zašto je poznavanje ovih japanskih pučkih bogova ključno za razumijevanje *Jizōa* ali i funkcionalnosti japanskih religija općenito.

Tek će krajem 17. stoljeća *Jizō* uz zaštitnika putnika postati i zaštitnikom djece³³, uloga koju nikada nije imao u Indiji ili Kini (ibid.:129). „*Jizō* je i ovdje preuzeo japansko pred budističko vjerovanje da duše umrle djece borave na obali rijeke i grade kule od kamenčića koje im ruše demoni“, tvrdi Hori (1975:208). Radi se o vjerovanjima koja sežu duboko u japansku prošlost

³³ U periodu Tokugawa (1603 – 1868) običan je puk bio toliko siromašan da mnoge obitelji nisu mogle prehraniti više djece pa su abortusi i čedomorstva postali uvriježen način „planiranja“ obitelji. Fenomen je poprimio tolike razmjere da je vlada 1767. morala donijeti službenu zabranu tih praksi (Brooks 1981:129–130). Ljudi su vjerovali da će, umjesto da umiru od gladi i bolesti uzrokovanih neimaštinom, njihovoj djeci biti bolje na onome svijetu. Vjerovali su da će ona imati priliku roditi se ponovno, u boljim uvjetima, no ne bez Budine pomoći. Zato su se molili *Jizōu*, koji je Budin vjerni pomagač, da zaštiti njihovu djecu i prevede ih preko rijeke u bolji život. Prema Brooks, nije neutemeljeno pretpostaviti da *Jizō* svoju popularnost u modernom Japanu također duguje velikom postotku prekinutih trudnoća (ibid.:131).

i u vrijeme prije preuzimanja agrikulture s azijskog kontinenta.³⁴ Bio je to presudan trenutak jer će novopridošlice, zajedno sa svojim znanjem o uzgoju riže, donijeti i svoje kultove i vjerovanja koji će se, bez većih problema, uklopiti u već postojeća japanska vjerovanja.

*Jizō*ove ikonografske oznake su dragulj koji ispunjava želje i redovnički štap sa šest prstena koji znače šest kraljevstava života (*bhavacakra* skt. „točak bivanja“). U Japanu je poznat i kao *migawari* (jap. *mi* „tijelo“; *kawaru* „zamijeniti“), onaj koji preuzima patnje drugih, može promijeniti oblik i djelovati istovremeno u svih šest dimenzija. No, on se prije svega identificira s onima u tri nesretna stanja (jap. *san-akudō*): onima u svijetu životinja, gladnih duhova i onima u paklu.³⁵ Drugim riječima, *Jizō* predstavlja nadu svima koji osjećaju bol i patnju (Smith 1988:16).

Postoji nekoliko vrsta *Jizō*a u Japanu, navest ćemo neke od poznatijih.³⁶

Anzan Jizō – jap. „*anzan*“ 安産 znači „siguran porođaj“ pa je ovaj *Jizō* očekivano zaštitnik trudnica i osiguravatelj sigurnog i brzog porođaja (Slika 17).

Hadaka Jizō – jap. „*hadaka*“ 裸 znači „gol, nag“. Nage budističke statue rijetkost su u Japanu, ima ih tek stotinjak, a među njima, ova je poznatija. Kip je izrađen nag ali je obučen u odjeću (Slika 3).

Asekaki Jizō – jap. „*asekaki*“ 汗かき znači „oznojiti se“; prema legendi, statua ovog *Jizō*a izlučuje crni znoj kada će se dogoditi loše, a bijeli kada će se dogoditi dobre stvari. Prema nekim tumačenjima, znoj je pokazatelj *Jizō*ove volje da na sebe preuzme breme pokojnika (Slika 4).

³⁴ Pretpostavlja se da su Japanci uzgoj riže preuzeli u razdoblju Yayoi (350 g.p.n.e.-300 .g.n.e.)

³⁵ Vrlo pojednostavljeno rečeno, predodžbe raja i pakla u kršćanstvu imaju ultimativan karakter, predstavljaju posljednju stanicu nakon koje više nema promjene i povratka. U japanskim predodžbama nema te „konačnosti“ te se uz Budinu pomoć stanje može promijeniti i prelazak u bolju dimenziju moguć je kao i ponovni povratak nazad: „prema *anātman* doktrini egzistencija kako na ovom, tako i na bilo kojem drugom svijetu, nije vječna, nepromjenjiva, jednostavna i neovisna“ (Jauk-Pinhak 2001:106).

³⁶ Detaljnije o vrstama *Jizō*a na stranicama <http://www.onmarkproductions.com/html/jizo> (pristup 11.04.2016)

Hitaki (Kuro) Jizō – jap. „*hitaki*“ 火焚 ili „gorući“ te „*kuro*“ (黒) ili „crni“ *Jizō*, svojim tijelom upija vatre pakla i tako ublažava muke onima koji su podvrgnuti torturama. Ovaj je *Jizō* ujedno i zaštitnik vatrogasaca (Slika 5).

Kosodate Jizō – jap. „*kosodate*“ 子育て ili „odgajati djecu“ *Jizō* je zaštitnik djece kojemu se roditelji i rodbina obraćaju s molitvama za njihov zdrav i siguran razvoj i rast (Slika 7).

Koyasu Jizō – jap. „*koyasu*“ 子安 bi doslovno prevedeno značilo „siguran porođaj“, pa se ovom *Jizōu* najviše obraćaju trudnice. Prepoznaje ga se po tome što često drži dijete u naručju ili ga djeca okružuju i pokušavaju mu se popeti u krilo (Slika 6)

Migawari Jizō – jap. „*migawari*“ 身代わり znači „zamijeniti se“, dakle ovaj *Jizō* preuzima na sebe patnje stradalnika u svjetovima pakla.

Miso Jizō – jap. „*miso*“ みそ je glatka tamna pasta od soje, fermentiranog ječma ili riže i morske soli. U Hiroshimi je običaj staviti paketić *misoa Jizōu* na glavu, izgovoriti molitvu za ozdravljenje ili uspjeh na polaganju ispita, te ga položiti na svoju glavu. U ovom je kraju ovaj *Jizō* čak popularniji od *Tenjin same*, šintoističkog božanstva tradicionalno asociranog s učenjem i školskim uspjehom (Slika 8).

Mizuko Jizō – jap. „*mizuko*“ 水子 ili „dijete vode“ termin je za prerano umrlu djecu koja, prema legendi, borave na obali rijeke Sai.

Omokaru Jizō – jap. „*omokaru*“ おもかる doslovno znači „težak i lagan“. Odnosi se na teško i lagano kamenje, odnosno kamene statue *Jizōa*, koje vjernik pokušava podići s tla. Ukoliko uspije, molitve će mu se ispuniti, u suprotnom, mora se vratiti i pokušati drugi put (Slika 9).

Onegai Jizō – jap. „*onegai*“ お願い znači „(za)molba“, radi se o malenim statuama koje se obično polažu uokolo glavne statue *Jizō* (slika). Vjerojatno se oslanja na tradiciju *Sentai Jizō* u nastavku. (Slika 10).

Shibarare Jizō – jap. „shibarareru“ 縛られ znači „zavezati“ i ovaj *Jizō* se predstavlja kao statua kompletno obavijena užetom. Navodno je novijeg datuma i javlja se tek u periodu Edo (Slika 11).

Sentai Jizō – jap. „sentai“ 千躰 ili „tisuću tijela“ termin je koji se odnosi na više stotina manjih kipova *Jizō* položenih jedan do drugoga. Običaj je bio da se nakon stradanja većeg broja ljudi u epidemijama ili prirodnim katastrofama ovi kipići bacaju u rijeku ili more, a sve da bi privukli pažnju *Jizōa* na duše ljudi koji su izgubili svoje živote. Običaj se zove *Jizō Nagashi* i često se odvija i u vrijeme proljetnog i jesenskog ekvinocija. Nakon velikog potresa 1923. oko 700,000 kipića bačeno je u rijeku Sumidu koja protječe Tokyom (Slika 12).

Shogun Jizō – jap. „shogun“ 將軍 vrhovni je vojskovođa, pa je ovaj *Jizō* zaštitnik ratnika. Budući da je božanstvo koje na sebe prima patnje drugih, bio je logičan izbor za zaštitnika ranjavanju sklonih ratnika (Slika 13). Može ga se prepoznati po ratničkom oklopu kojim je opasan.

Roku Jizō – jap. „roku“ 六 znači „šest“, radi se o šest statua *Jizōa* poredanih jedna do druge koje označavaju šest nivoa *samsare* ili ciklusa ponovnog rođenja.

Togenuki Jizō – jap. „togenukeru“ 刺抜き znači „ukloniti trn“. Naziv se odnosi na legendu iz 18. stoljeća. Neka je žena dok je šivala slučajno progutala iglu. Bol koju je osjećala ju je razdirala i ništa joj nije moglo pomoći. Redovnik joj je ponudio *Jizōov* talisman, koji je popila i ubrzo poslije toga povratila iglu. Vjeruje se da ova vrsta *Jizōa* omogućava čudotvorno ozdravljenje (Slika 14).

Enmei Jizō – jap. „enmei“ 延命 znači „dug život“ i ovom se *Jizōu* ljudi mole za dug život i zdravlje sebe i članova svojih obitelji.

3.1. Japanska narodna vjervanja i „uvezeni“ budizam

Vidjeli smo da se *Jizō* javlja u različitim oblicima i da mu se pripisuju raznolika značenja. Da bimo razumijeli zašto je tomu tako moramo promotriti mehanizme usvajanja budizma u

Japanu. Od samog se početka naime pojavila potreba za usklađivanjem nove doktrine s japanskim načinima mišljenja i življenja, a tome su osobito pridonijeli propovjednici koji su radili u uskom kontaktu s običnim pukom. Neki od njih nisu dobro poznavali ili razumjeli kineski jezik koji se od japanskog jako razlikuje po podrijetlu i strukturi, pa kako gramatika kineskog jezika nije stroga i dopušta slobodne interpretacije, njihove su preinake bile slobodne i neortodoksne. Stoga Nakamura kaže da japanci kinesko mišljenje nisu prihvatili u njegovu izvornom obliku, što onda naravno vrijedi i za indijsko budističko mišljenje. On tvrdi da (2012:6): *„Iako su konfucijanski učenjaci i budistički redovnici u Japanu posjedovali znatno znanje kineskog jezika, njihove su interpretacije često predstavljale iskrivljenje izvornih tekstova. Takva iskrivljenja bila su rezultat ili nepoznavanja kineskog jezika ili namjernih krivih tumačenja kako bi se tekstovi uskladili s japanskim načinima mišljenja i življenja.“*.

Osim toga, *„krivo interpretiranje izvora za prijenos kineskog mišljenja“*, nastavlja Nakamura, *„jedan je od najznačajnijih fenomena u povijesti japanskog mišljenja. Japanci su preuzeli mnoge od najboljih kulturnih i intelektualnih proizvoda kineskog mišljenja, ali se čini da nisu uvijek osjećali dužnost strogog usklađivanja s kineskim načinima mišljenja. Japanski prevoditelji bi, znajući da kineski jezik nema strogu gramatiku, veoma slobodno interpretirali kineske tekstove, dodajući vlastite ideje za vlastite svrhe. Što je bliži bio um propovjednika japanskim ljudima, to je veće bilo njegovo odstupanje od kineskih izvornika.“* (ibid.:7)

Općenito je uvriježena tvrdnja da je jedna od izraženijih karakteristika japanskog načina mišljenja shvaćanje fenomenalnog svijeta kao apsoluta i otpor prema ideji da nešto postoji preko i onkraj njega. Razlog tomu je *„urođena sklonost prema jačem naglašavanju intuitivno osjetnih konkretnih događaja nego univerzalija“* (ibid.:11). Distanciram se odmah od Nakamure i njegove sklonosti generaliziranju i jednoznačnim karakterizacijama čitavog naroda, no činjenica jest da se, promatrajući filozofsku povijest Japana, njeguje teorija da je *„fenomenalno zapravo stvarno“* i da je ona, bez daljnjega, duboko ukorijenjena u japanskoj tradiciji poimanja svijeta.

Nakamura svoju teoriju objašnjava kroz tumačenje pojma prosvjetljenja, koje u Japanu dobiva jedno sasvim novo značenje. Na azijskom kontinentu ono označava *„krajnje dohvaćanje onog što je na onu stranu fenomenalnog svijeta, dok je u Japanu ista riječ počela označavati razumijevanje stvari unutar fenomenalnog svijeta.“* (ibid:12). Primjerice, Kinezi su sanskrtsku

riječ *dharmatā* prevodili kao „stvarni aspekt svih stvari“. Taj se pojam odnosi na stvarni aspekt svih vrsta fenomena u našem iskustvu, pa je stoga sastavljen od dva različita, proturječna elementa „sve stvari“ i „stvarni aspekt“. No japanski (Tendai) budizam daje jednu drugačiju interpretaciju, prema kojoj su „stvarni aspekt sve stvari“. Drugim riječima, „*istina za kojom tragaju ljudi u pogledu stvarnosti nije ništa drugo nego svijet našega svakodnevnog iskustva.*“ (ibid.:13).³⁷

Dakle, budizam u Japanu biva prihvaćen kao nešto ovo-svjetovno, koje cilja prvenstveno opipljivim nagradama na ovome svijetu i pri tome se oslanja na bajanja i magiju jer su takvi, šamanistički, načini religijskog djelovanja u to vrijeme usvajanja budizma (6. stoljeće) bili utjecajni. Da bi se širile među narodom i bile prihvaćene, budističke su sekte morale napraviti kompromis sa popularnim šamanističkim tendencijama i vjerovanjima, drugim riječima, trebale su biti djelotvorne po pitanju istjerivanja zlih demona. Stoga se japanski tip budizma u velikoj mjeri svodio na molitvu i istjerivanje zlih duhova, te je uglavnom smjerao molitvi za dobrobit i blagostanje u ovome i sljedećem svijetu u interesu države i pojedinca (Nakamura 2012:314). Bezbroj je primjera za takvo shvaćanje budizma³⁸ a jedan od poznatijih je činjenica da se smatralo da čitanje *sūtri* ima egzorcističko značenje.

³⁷ Nakamura (2012:13) citira Dōgena, velikog učitelja zena: „*Stvarni aspekt su sve stvari. Sve su stvari taj aspekt, ovaj znak, ovo tijelo, ovaj um, ovaj svijet, ovaj vjetar, ova kiša, taj niz svakodnevnih odlaženja, življenja, sjedenja i ležanja, taj niz melankolije, radosti, djelovanja i nedjelovanja, taj prut i ta šiba, taj Budin osmjech, taj prijenos i primanje učenja, to izučavanje i praksa, taj uvijek zeleni bor i nesalomljivi bambus.*“.

³⁸ Neki su teoretičari skloni tvrditi kako se tijekom srednjevjekovnog perioda uloga *Jizōa* znatno promijenila od one zaštitnika na drugome svijetu do one zaštitnika na ovome svijetu, a sve slijedeći logiku teorije „beneficija na ovom i onome svijetu“ (jap. *raise riyaku* i *gense riyaku*), vrlo česte u tumačenju japanskih religijskih tradicija. Glasman (2012:7) navodi kako je *Jizō* od samih početaka zazivan povodom ceremonija za kišu, kao što se, zajedno s Kannonom, smatrao zaštitnikom trudnica i to navodi kao rani primjer štovanja za „beneficije na ovom svijetu“. Naravno, od početka se štuje i kao zaštitnik duša u paklu jer u takvom je obliku i preuzet iz Kine. No istina je, nastavlja autor (ibid.), da se *Jizō*, kako je vrijeme prolazilo, sve više povezivao s liminalnim vremenom i prostorom, s ljudima na marginama i s posebnim mrtvima (jap. *muen*, op.a.). Glasman u je svojoj knjizi (2012) pokušao ilustrirati *Jizōov* put u svijet između, u zonu margine gdje je njegov kult doživio procvat. Priče o *Jizōu* su pripovijedali lutajući redovnici i propovjednici, asketi koji su živjeli od milodara, a slušanje takve naracije, uz dijelove popularne *Sūtre* lopoča, bio je omiljeni vid zabave i osiguravanja dobre karme.

Osim toga, tek dolaskom budizma japanci počinju ozbiljno razmišljati o smrti, no treba držati na umu da je i tada veliki utjecaj pučkih vjerovanja i šamanizma na nova shvaćanja. U njihovoj pred budističkoj pučkoj religiji (neki ju nazivaju „primitivnim šintoizmom“) ne mogu se naći nikakve duboke refleksije o duši ili smrti i čini se da se priznavala samo unutarnja vrijednost života na ovome svijetu.

Nakamura objašnjava da su stari Japanci dušu nazivali *tama* te su smatrali da ona može djelovati neovisno o tijelu i pomagati u izvršenju njegova djela. No, različite ideje o *tami* nisu bile ništa više od izlaganja njezine korisnosti u ovome svijetu. *Tama* ostaje ovdje i nastavlja s djelovanjem nakon čovjekove smrti i u bitnome nema nikakve razlike između stanja *tame* prije i poslije smrti (ibid:25). Autor ovakvo poimanje duše u japanaca naziva aktivističkim biheviorizam *tame* i tvrdi da dokaze o ovakvom poimanju svijeta u japanaca nalazimo u japanskoj mitologiji koja je privržena ovom svijetu i okrenuta ovom životu: smrt se doživljava kao nečistoća a cilj je života uživanje na ovome svijetu:

„U japanskoj mitologiji ništa se ne kaže o budućem svijetu. Doista, postojala je jedna ideja prema kojoj se nakon smrti odlazi u zemlju noći, neko tamno mjesto za koje se pretpostavlja da je u podzemlju. Kada čovjek umre, on se prirodno pokapa u zemlju i postoji uobičajeno vjerovanje u svakoj zemlji da ondje postoji neki had. I također je prirodno da smrt izaziva užas. Ali čini se da su stari japanci iskazivali veoma mali strah od smrti i rijetko su se brinuli oko života poslije smrti. Japanska mitologija u cjelini je privržena ovom svijetu i okrenuta ovom životu. Konzekventno, tu ne zatičemo metafizičku koncepciju karmana ili moralnog zakona uzroka i učinka (to jest, posmrtna nagrade za dobra djela ili kaznu za loša djela). Oni smrt doživljavaju kao nečistoću i uživaju jedino u životu na ovome svijetu.“ (cit. Nakamura:25)

Pogleda li se tijekom širenja budizma, novu je religiju u prvom redu prihvatilo plemstvo. Plemstvo tog vremena izgradilo je mnoga svetišta u svrhu molitve za blagostanje i trajanje njihovog aristokratskog života, molitve su bile upućivane Šākyamuniju kao i drugim *bodhisattvama*, recitirale su se *sūtre*, no sve to bilo je uglavnom u svrhu molitve za zdravlje, za dug život, oporavak, jer se vjerovalo, kako smo objasnili, da su *sūtre* nabijene magijskom moći (kao što se vjerovalo da japanski jezik sadrži magičnu moć, *kotodamu*, pa *waka*,

japanska poezija, njezino čitanje na glas i komponiranje, može utjecati na ljude i njihove sudbine, op.a.). Drugim riječima, različite budističke službe na dvoru imale su isto značenje kao i do tada prakticirani rituali te su nosili isto značenje kao obredi pročišćavanja u njihovim molitvama i svrhama (op.cit.:316).³⁹

Naravno, uvijek su postojali pojedinci među redovnicima iz velikih svetišta koji su se uključivali u filozofske rasprave i svoja promišljanja upisivali u knjigama, no obični su ljudi zahtijevali konkretna i empirijska uporišta prije negoli filozofske teorije, jer, iako su silno štovali Sūtru Lopoča (jap. *Hokke*) nisu išli za dubinskim razumijevanjem filozofskih teorija. Drugim riječima, vrednovali su jedino usputne sadržaje *sūtri*, to će reći, njihove magijske elemente i taj odnos, zapravo, traje i danas.

Kao posljedica toga načina mišljenja, objasniti će Nakamura, jedna od karakteristika japanskog budizma bila je izrazita dominacija ezoterijskih škola (Shingon i Tendai, op.a.) među japanskim plemstvom. Ove su škole, za razliku od drugih, bile priznate kao one koje se bave magijom i proricanjem koje je ortodokсни budizam zabranjivao. Iako je ezoterizam Shingona nastao u Indiji i potom bio prenijet u Kinu, preostalo je malo njegovih tragova u tim zemljama, dok u Japanu ezoterijski obredi i njezini načini opstaju sve do danas. Ezoterijsko se učenje tako silno razvilo u Japanu da je postalo gotovo novo i po svome sadržaju izvorno učenje (ibid.:316-317).

Budizam koji je bio popularan među običnim ljudima imao je doduše isti smjer razvoja kao i onaj prihvaćen od plemstva; svugdje su se recitirale magijske formule. Uzmimo za primjer učenje Čiste zemlje (jap. *Jōdo*), koje je, u opreci spram drugih sekti, izvorno odbacivala magiju i egzorcizam, tvrdeći da je preveliko oslanjanje na magiju suprotno izvornom zavjetu Bude Amide (Amitābha). No, bez obzira na prvotnu namjeru, ne može se poreći da je i učenje Čiste zemlje bilo obojano magijskom praksom. Na primjer, „Nembutsu“ (slaviti Amitābhino

³⁹ Ti su učinci nastajali recitiranjem *sūtri* na melodičnom klasičnom kineskom čije značenje obični ljudi nisu mogli shvatiti. Ne samo Indijci, nego i Kinezi bili su u stanju razumjeti značenje *sūtri* na svom materinjem jeziku, no u Japanu, klasični kineski, nepoznat običnim japancima, nikome nije iskazivao značenje osim učenim ljudima. U konkretnim budističkim službama i danas duge riječi klasičnog kineskog jezika fasciniraju sve sudionike svojom melodioznošću a da ih pritom uopće ne razumiju (Nakamura 2012:324)

ime odnosno, zazivanje imena Bude Amide izgovaranjem slogana „Namu Amidha Butsu“ ili „Živio Buida Amida“), raširen među običnim Japancima, primjetno je predstavljao jednu šamanističku praksu. Izvodio se u pratnji bubnjeva, gongova i flauta a s ciljem zazivanja primjerice kiše ili za zaštitu protiv zlih duhova (vidi i Hori 1968:138). Praksu je navodno u srednjem razdoblju Heian započeo redovnik Kūya (umro 972.). Pomoću *nenbutsua*, smatralo se, Kūya je pobijedio otrovne zmijske i zvijeri i rastjerao pljačkaše pa je očito takva praksa imala magijsku učinkovitost. Stoga se može opravdano reći da je kroz praksu *Odori-nenbutsua* (plesanje za ime Budino a kako znamo riječ „šaman“ znači „čovjek koji pleše“) učenje Čiste zemlje u Japanu bilo preinačeno u pravcu šamanizma.

Čak i danas svećenici iste sekte recitiraju svoje himne na sanskrtu, govoreći „osnovna magijska molitva Amitābhe, Savršenog“. Ta zagonetna formula prenesena u jednoj nejasnoj transkripciji glasi ovako: „Posvetit ću svoj život Budi, Zakonu i Redu. Posvetit ću svoj život svetom Tathāgati (Savršenom) Vječnoga života, časnom Prosvijetljenom. *Om*, Besmrtan, Besmrtan život, Besmrtna pojava, Besmrtna majčina rodница, Besmrtna moć.“ Nakon tog nabiranja, zaključuje se uz molitvu: „Neka nestane sva *karma*, jedna za drugom *svāhā*.“ To je zacijelo neka magijska formula, zaključuje Nakamura (ibid.:322). Odnosno, suprotno izvornom zavjetu učenja, ta je budistička sekta na terenu, među japanskim življem, u značajnoj mjeri bila ezoterijska u svojoj praksi

Ono što je još važno istaknuti jest da se budizam danas on u Japanu najviše bavi pogrebnim obredima, no izvorno, budistički redovnici nisu vodili pogrebne obrede i budisti u Indiji nisu očekivali nikakvo spasenje mrtvih posredstvom pogrebnih obreda koje su izvodili brahmani. Izvorni budistički tekstovi kazuju nam da je i sam Buda zabranjivao redovnicima sudjelovanje u pogrebnim obredima. Ipak, dolaskom budizma japanski je puk počeo vjerovati da ova religija, zbog svog metafizičkog karaktera, ima nekog odnosa prema fenomenu smrti i da ima neki utjecaj na spokoj duša. Nešto poslije razdoblja Heian, pojavili su se svećenici koji su preuzeli pogrebne obrede za svjetovnjake kako bi poboljšali financijsko stanje hramova, i financijski aspekt je bio i ostao važna karika u funkcioniranju i širenju japanskog budizma. Konačno, šogunat Tokugawa sve je ljude natjerao u budističke hramove kako bi strogo poštivali uredbu o zabrani kršćanstva. Kao posljedica toga, svaka je osoba u Japanu bila povezana s nekim budističkim hramom, a ta se veza uglavnom ostvarivala kroz pogrebne rituale i tako je do danas pogreb ostao najvažnijim budističkim obredom. „Gorka je ironija da

današnji budistički krugovi u Japanu kao svoju najvažniju funkciju smatraju ono što su redovnici izvornog budizma držali besmislicom“, smatra Nakamura (ibid:323-324).

Kako je u praksi izgledala kombinacija gledišta institucionalnih učenja i popularne religije temeljene na „ovoj-svjetovnosti“ vjerno ilustrira vjera u *Jizōa*, koja vješto manipulira elementima popularnih vjerovanja i koristi ih u adaptaciji i procesu prihvaćanja ovog budističkog božanstva među običnim pukom.

Nakamura citira *Shasekishū* („Zbirka pjeska i šljunaka“): „*Kṣitigarbha bodhisattva*, budući je neizmjereno dobrohotan, ne živi u Čistoj zemlji. Budući su njegove veze s ljudskim bićima tako duboke, on ne traži božansku smrt. On jedino mjesto zla čini vlastitim staništem, i sprijateljuje se jedino s grješnicima.“ (ibid:30).

3.2. Jizō u sutrama i legendama

Prema pisanim dokumentima ime *Jizō* u Japanu se po prvi put javlja u 8. stoljeću, dok prvi pisani izvori i statue posvećene njemu datiraju iz 9. stoljeća. Prije dolaska u Japan *Jizō* se pojavio u Indiji te naravno Kini (gdje je poznat pod nazivom *Dizang*), pretpostavlja se negdje u 7. stoljeću a veću popularnost doživljava tek u 9. stoljeću. Iako postoje sličnosti, *Jizōov* se kult u ove dvije zemlje umnogome razlikuje. Prva i osnovna razlika je u samom doživljaju ovog božanstva među ljudima: japanci prema njemu osjećaju bliskost i pristupačnost, dok u Kini takav odnos spram „gospodara podzemlja“ ne postoji.

Teoretičari nisu složni u tome kada je počela rasti popularnost *Jizōa* u Japanu. Jedni tvrde da je to bilo krajem 9. i u 10. stoljeću, neki to razdoblje smještaju i ranije, drugi će reći da je *Jizō* bio poznat u tom razdoblju (spominje se u *nikki* književnosti) ali će pravi procvat doživjeti tek u narednom, Kamakura razdoblju (1185-1333). U ovom periodu naime dolazi do popularizacije doktrine *mappō*⁴⁰ u kojoj *Jizō*, kao jedan od popularnih *bodhisattvi*, pronalazi svoju vrijednu poziciju.

⁴⁰ *Mappō* predstavlja jedno od ukupno tri razdoblja budizma prema Mahayana doktrini. Prema ovoj teoriji, tumačenje budističke doktrine se moralo prilagođavati različitim sposobnostima shvaćanja vjernika u pojedinim vremenskim razdobljima. *Mappō* stoga predstavlja posljednju fazu degeneracije

Mnogi japanski teoretičari *Jizōa* povezuju s indijskom božicom zemlje Prthivī (Dykstra 1978) iako nisu pronađene historijske poveznice, dok neki njegovu popularnost povezuju s utjecajem maniheizma (Glassman 2012), koje je radi pozivanja na asketizam i odricanje od materijalnog imalo dosta podudarnih točaka s budizmom i hinduizmom.⁴¹ Ono što je sigurno povećano je zanimanje kineskog budističkog svećenstva od 7. stoljeća nadalje za svjetove pakla, njegovu geografiju, artikulaciju tortura osuđenih kao i „birokratski aparat“ na kojem čitav taj imaginarij počiva. Za Glassmana (2012) ovo je ključni trenutak u formiranju konteksta koji će se u Japanu još dodatno razraditi i zauvijek *Jizōa* vezati uz podzemni svijet i njegove mračne sile, no njegova će uloga čuvara svih ljudskih duša, koju je obnašao u Kini⁴², u Japanu biti svedena na čuvara dječjih duša (o percepciji *Jizōa* u Kini vidi DeVisser 1912).

Priča o *Dizangu* ili *Jizōu* u Kini razvija se u okviru gore navedenog konteksta. U *Dizang pusa benyuan jing* (jap. *Jizō bosatsu hongankyō*; eng. *Sūtra of the Original Vow of Jizō Bodhisattva*) ili „Sūtri o Jizōovom primarnom zavjetu“ (a on glasi da neće dostići prosvjetljenje dok sva pakla ne budu prazna; vidi Ōta 2002) čitamo o dva *Jizōova* prošla života u kojima je spasio svoju majku. U prvoj priči on je inkarniran u kćeri obitelji brahmana koja živi u dalekom kozmološkom dobu (jap. *zōhō*), u periodu nakon Budine smrti, kada je njegova svjetlost ljudima dostupna samo kroz svete knjige i prikaze (slike i kipove) koji ga utjelovljuju. Djevojka se moli pred Budinom likom a on joj se obraća s obećanjem da će joj

doktrine, u kojoj ljudi više nisu u stanju samostalno razumjeti Budina načela te moraju čekati Budu budućnosti, odnosno novog Budu (jap. Maitreya, rodit će se milijunima godina kasnije) koji će im ponovno objasniti doktrinu na ispravan način i tako omogućiti kontinuitet budizma. Dok taj trenutak ne dođe, ljudi moraju slijediti učenja različitih *bodhisattvi* („Buddha-to-be“) i oslanjati se na njihovu pomoć i milost (Lakić Parać 2016:119).

⁴¹ Maniheizam ili manihejstvo religija je nastala u 3. stoljeću u Perziji (osnivač Mani), raširena u Mezopotamiji, Siriji, Egiptu, S. Africi, Galiji, ali i zemljama van Rimskog Carstva poput Indije, Kine i Tibeta; naučava dualizam, borbu između dvaju kozmičkih načela, doba (duha, svjetlosti) i zla (materije, tame); žestoko su je pobijali kršćanski teolozi (Sv. Augustin) no ostavila je tragove u kasnijim kršćanskim dualističkim sektama. (<http://www.hrleksikon.info>, pristup 6.3.2015)

⁴² *Jizōov* kult u Kini usko je vezan uz tradicionalan kineski obzir prema obitelji i njezinim preminulim članovima odnosno s kultom predaka, pa bi u nekim budućim istraživanjima bilo zanimljivo vidjeti na kakvim se točno elementima zasniva razlika u doživljaju i interpretaciji ovog božanstva u Kini i Japanu, odnosno Koreji.

pokazati gdje joj je majka i kako da ju spasi, no djevojka mora otići kući, sjesti i izgovoriti njegovo ime tri puta. Ona to i učini, i njezin duh biva transportiran u Kraljevstvo Pakla gdje susreće čuvara koji je izvještava da je, zahvaljujući njezinim molitvama i milodarima, njezina majka zaradila brojne zasluge te je već premještena iz Pakla u Raj. No pogled na ostale duše u mukama toliko ju se dojmio da je odlučila položiti zavjet da učini sve što je potrebno kako bi se i ostali oslobodili iz Pakla (Vettore 2010:70).

U drugoj priči *Jizō* je također inkarniran u kćer iz obitelji brahmana. Djevojka zatraži od vidovitog redovnika da joj pomogne pronaći njezinu majku, na što on ulazi u trans i otkriva da žena prolazi kroz neviđene muke u paklu. Zapita djevojku što je skrivila da je podvrgnuta takvim torturama, na što dobiva odgovor kako je pretjerano uživala u hrani, poglavito ribama i kornjačama, te ih je nebrojeno smaknula i tako lišila života mnoštvo živućih stvorova. Redovnik će uputiti djevojku da naslika i iskleše brojne prikaze Bude Čista Lopočeva Oka (eng. Pure Lotus Eye) te da ga štuje zazivajući njegovo ime (Glassman, 2012:17). Kako vidimo, štovanje Budinih prikaza ključ je majčina spasenja u obje priče.

Ova je sūtra, treba imati na umu, nastala u Kini a ne u Indiji, stoga spada u skupinu tkz. apokrifnih tekstova. Još jedan tekst iz iste skupine odigrao je veliku ulogu u razumijevanju *Jizōa* u Japanu, to je *Shiwang jing* (jap. *Jūōkyō*; eng. *Sūtra of the Ten Kings*) koji priča priču o taoističkih deset kraljeva pakla te putu umrlih kroz njihova kraljevstva. Najistaknutiji od njih je kralj kojeg se sreće petog tjedna nakon smrti, kralj *Yama* (kin. *Yanlo wang* ili *Yanmo wang*; jap. *Enra ō* ili *Enma ō*) koji je preuzet iz indijske mitologije i daljnje transformiran diljem Istočne Azije (ibid.17-18).

U jednoj drugoj sūtri naziva *Jizō jūō kyō* ili „Sūtra Jizōa i deset kraljeva“ iz 13. stoljeća *Jizō* je izjednačen s *Enmom*, što se može čitati kao dio doktrine *honji suijaku*⁴³ koja izjednačava

⁴³ Prisjetimo se, bogovi u japanskoj popularnoj religiji, koji bi se sa stajališta budizma smatrali poganskim, bili su pomireni s budizmom kao „privremena očitovanja“ (inkarnacije) Buddhe (jap. *honji suijaku*). Prema toj školi mišljenja, božanstva se raduju Zakonu Bude i brane budizam, no budući predstavljaju entitete u svjetovnome svijetu jednako kao i druga ljudska bića i nisu lišeni nemira, oni također traže svoje spasenje. Još u razdoblju Nara (710-784), a naročito u razdoblju Heian (794-1192), dolazi do izgradnje mnogih hramova-svetišta. Na takvim su mjestima budistički redovnici izvodili svoje prakse recitiranja *sūtri* i služili svetišnim bogovima i božicama zajedno s šintoističkim

budistička božanstva s lokalnima. Ovdje je riječ o dvjema, za Japance, stranim božanstvima, no doktrina sama po sebi nije isključiva i rigidna, te dopušta različite kombinacije i tumačenja. Obje manifestacije su dva aspekta iste realnosti, što u ovom slučaju znači da *Enma* i *Jizō* predstavljaju istu stvar u suštini, samo na različite načine. Oni su apsolutno kompatibilni pa je *Jizō* vrlo često prisutan na slikama koje predstavljaju kralja *Enmu* i njegovo kraljevstvo. *Enma* je sudac, *Jizō* se zalaže za umrle i njihovo spasenje, no oni su međusobno komplementarne figure koje se nadopunjuju i međusobno ne isključuju. Krase ih različita lica, jedno je benevolentno i blago, drugo je opako i grubo. Prema Glassmanu (2012), *Jizō* svoju popularnost u srednjevjekovnom i rano modernom Japanu, između ostalog, duguje vjerovanju kako je upravo on najbolji posrednik između grešnika i kralja *Enme*, jer svojim benevolentnim karakterom predstavlja alter-ego ove zastrašujuće figure.

Jizō u ovim pričama djeluje poput šamana, koji u svom ekstatičnom iskustvu putuje na nebesa ili u svijet mrtvih. Sposoban da putuje po svjetovima duha i vidi nadnaravna bića (bogove, zloduhe, duhove umrlih) šaman je znatno doprinjeo uspostavi „zagrobne geografije“, tvrdi Eliade (1976:59), a neke su teme u mitologijama o smrti proizašle iz ekstatičkih doživljaja šamana: „Sam (šaman, op.a.) detaljno opisuje zemlje što vidi i osobe koje susreće na svojim ekstatičnim putovanjima na drugi svijet, ili za vrijeme ili poslije transa. Nepoznat i zastrašujući svijet mrtvih tako poprima oblik te je uređen u skladu s posebnim obrascima. Napokon otkriva svoj ustroj i tijekom vremena postaje poznat i prihvatljiv...“. Kako je Eliade primijetio, postoji izražena sličnost između prikaza šamanske ekstaze i izvjesnih junačkih tema usmene književnosti Sibira, Srednje Azije, Polinezije i nekih sjeverno-američkih plemena (ibid:60). Mi ćemo dodati da isto vrijedi i za Daleki Istok, Kinu i Japan, a dokaz za to imamo upravo u legendama o kineskom Mulianu, odnosno japanskom *Jizōu*. Kao što šaman silazi u podzemni svijet da bi izveo dušu bolesne osobe, tako i naš junak silazi u svijet umrlih te nakon mnogobrojnih nevolja uspijeva izvesti dušu umrloga, kao što je to i u

svećenicima. Poznata takva mjesta bili su svetišta Iwashimizu-Hachiman, Gion, Kitano i Kumano (Nakamura 2012:60-62)

Kako smo vidjeli prethodno u tekstu, vjera običnih ljudi u njihove bogove i božice bila je duboko ukorijenjena i budisti su morali s njima nekako pomiriti svoje vlastite ideje. Status bogova i božica bio je stoga tako uzdignut da ih se počelo nazivati *bodhisattvama*, a recitiranje budističkih *sūtri* izvodilo se ispred njihovih oltara.

poznatoj priči o Orfejevu nastojanju da izvede dušu Euridike, ili o bogovima Izanami i Izanagiju, začetnicima japanskoga naroda (više u idućem poglavlju).

U 12. stoljeću usporedo s velikom popularizacijom budizma započinje i rast *Jizōove* popularnosti u Japanu. Nalazimo se u razdoblju Kamakura (1185-1333) kojeg su obilježili brojni ratni sukobi, nasilje i nesigurnost. U takvim vremenima ljudi u vjeri traže izlaz iz ovozemaljskih nevolja, pa ne čudi rast popularnosti budizma i nastajanje novih budističkih škola. No tek u 13. stoljeću dolazi do pravog procvata kulta, što svjedoče i brojne statue ali i *setsuwe*⁴⁴ na temu *Jizōa*. Neke od njih ostale su sačuvane u velikim zbirkama *setsuwi* poput *Konjaku monogatarihūa* ili *Shasekishūa*, no za nas je najvažnija zbirka takvih legendi *Jizō bosatsu reigenki* („Čudotvorne priče bodhisattve *Jizōa*“)⁴⁵ koju je Jitsuei iz Miidere sastavio polovicom Heian perioda. Većina se ovih priča odnosi na određenu statuu i čudotvorna događanja koja se uz nju vezuju. Prisjetimo se da se u ono vrijeme vjerovalo da samo slušanje religijske naracije može uroditi dobrim zaslugama i osigurati, primjerice, ostvarenje neke romantične želje ili siguran i brz porođaj (Glassman 2012:172). Ljudi su kopirajući sūtre, gradeći statue ili oslikavajući svitke i zidove, odnosno naručujući takva umjetnička djela, osiguravali sebi dobru karmu i ponovno rođenje u povlaštenom položaju.

Kako smo vidjeli, *Jizō* se javlja u različitim ikonografijskim oblicima a negdje u ovom vremenu nastaje i jedan od najreprezentativnijih, *Rokudō Jizō* (šest statua jedna do druge, svaka za jedan nivo ljudske tranzicije) za koju mnogi japanski teoretičari tvrde da je u potpunosti japanski produkt te da *Jizōa* u takvom obliku nalazimo samo u Japanu (ibid:27). Neki teoretičari tvrde da je ovaj specifični prikaz *Jizōa* produkt utjecaja japanskih pučkih vjerovanja, tim više jer su *sutre* posvećene štovanju Šest *Jizōa* japanski apokrifni tekstovi koji su nastali u Japanu krajem 12. ili u 13. stoljeću.

Kako ih se vrlo često susreće na velikim križanjima, gdje stoje kao zaštitnici putnika (na ovom tako i na onom svijetu, kroz svih šest nivoa egzistencije), povezuje ih se sa *sae no kamijima* ili *sai no kamijima*. „Sae“ znači „blokirati, zaustaviti“ i *sae no kamiji* su božanstva granica. Predstavljaju se velikim kamenim blokovima na raskrižjima ili ulazima u sela, jer se vjeruje da štite od zlih duhova i negativnih sila. Spominju se u *Kojikiju*, na granicama svijeta

⁴⁴ Budističke pripovijetke s didaktičnom funkcijom.

⁴⁵ Vidi Dykstra 1987-2013.

mrtvih i živih ali i između spolova, te se tako asociraju i s plodnošću i prokreacijom (ista se značenja vezuju i za *dōsojine*, odnosno, radi se o istoj kategoriji narodnih bogova). Objasnimo tko su ova narodna božanstva i kakva je njihova uloga u oblikovanju značenja koja okružuju *Jizōa*.

3.3. *Dōsojin* i *sae no kami*

Bocking (1996:146) u svojem rječniku šintoističkih pojmova na sljedeći način definira *sae no kami*: “*Sae* ili *sai* znači “blokirati” pa su *sae no kami* božanstva granica. Prikazuju se pomoću velikih kamenih blokova (*ishigami* ili “bogovi od kamena”⁴⁶op.a.) a vjeruje se da štite od zlih duhova i drugih negativnih sila koje su prisutne na periferiji sela, posebno na raskrižjima. Nalazimo ih i u Kojikiju, na granici između svijeta mrtvih i živih, ali i između spolova, jer se asociraju s prokreacijom i plodnošću. Kao božanstvo liminalnosti s jedne te plodnosti s druge strane, asociraju se s *Jizōom*, koji se u modernom Japanu štuje kao zaštitnik nerođene djece.“

Bocking dodaje i sljedeću definiciju *dōsojina* (1996:24): “Božanski preci cesta, poznati i kao *sae no kami*, često prikazani kao stari supružnici. *Kamiji* puteva, graničnih prijelaza, planinskih cesta i drugih „tranzicijskih“ prostora, štite naselja od bolesti, duhova i nepoželjnih gostiju. Prikazuju se i u faličnoj formi (vidi *seishoku matsuri*, op.a.) pa se asociraju i s prokreacijom i rođenjem, a u ovom obliku se mogu pronaći u svetištima *dōsojin jinja* “.

Sae no kamiji ili *dōsojin*, kako ih se još popularno naziva, japanska su božanstva seksualnosti i plodnosti često se prikazuju u faličnoj formi i kao takvi poznati su od ranog perioda Jōmon (10,000 p.n.e. – 300 p.n.e).⁴⁷ U *fudokijima* (lokalnim historiografijama) nalazimo

⁴⁶ Prijevod I.L.P.

⁴⁷ Sakurai (1968:19-20) razlikuje nekoliko kategorija narodnih bogova. U prvu spadaju bogovi kuće raspodijeljeni po svim prostorijama, od kuhinje do spavaće sobe. On zatim raspoznaje kategoriju bogova koji štite okućnicu, dvorište odnosno imanje: tu nalazimo *Kado-gamija*, *Yashiki-gamija* ili *Uchi-gamija*, odnosno boga imanja, zaštitnika čitavog posjeda, koji se brine da sve u njemu funkcionira dobro i da nesreća i bolesti ostanu van obiteljskog praga te *Sae-no kamije* ili *dōsojine*, bogove granica, koji obitavaju na ulazu u mjesto i štite ga od zlih sila i nepozvanih gostiju poput bolesti i drugih nesreća. Nekoliko se tipičnih obreda vezuje uz ove potonje: *saka-mukae* je ritual kojim se podvrgavaju članovi zajednice koji su bili u posjetu ili hodočašću svetištima u nekim drugim

svjedočanstva o tome kako su ova božanstva zazivana za ostvarenje plodnosti i sigurnog porođaja. Arheolozi su pronašli brojne ostatke iz vrlo ranih perioda o praksi označavanja granica naselja kamenim stupovima (*shakujin* ili *ishigami*) čija je funkcija bila obraniti naselje od loših utjecaja. Japanski su teoretičari došli do zaključka da se eksplozija *Jizōove* popularnosti u ranom srednjovjekovnom Japanu treba gledati kroz prizmu pučkih kultova posvećenih štovanju upravo ovih „božanstava cesta“ (Glassman 2012:161). Drugim riječima, proces u kojem kamene statue *Jizōa* počinju zamjenjivati kamene statue *sae no kamija* i *dōsojina* dokaz je da *Jizō* svoju popularnost u srednjem vijeku i kasnije duguje prvenstveno asimilaciji s ovim drevnim japanskim kultovima. Upravo je njegova veza s ovim bogovima plodnosti, prema Glassmanu, ta koja je u konačnici dovela do *Jizōova* modernog identiteta kojim je poznat kao zaštitnik rođene i nerođene djece.

Kult *dōsojina* ili *sae no kamija* seže u daleku prošlost u kojoj su se formirali najpoznatiji japanski mitovi.⁴⁸ Prema riječima Kojima Yoshiyukija (cit. Glassman 2012:167):

mjestima. Oni se dočekuju na ulazima u selo i simbolički podvrgavaju obredu pročišćenja. Također, obred vjenčanja se dijelom odvijao tako da se su članovi dvaju obitelji nalazili na ulazima u mjesto i poklanjali bogovima granica. Ispred svetišta *Sae-no-kamija* često su se postavljale velike slamnate sandale. Ako znamo da japanci svoju obuću ostavljaju pred vratima nije teško pretpostaviti simbolično značenje ovog čina: sva se nečistoća, nevolje i bolesti žele ostaviti van kuće. Stari su Japanci vjerovali da zli duhovi uzrokuju ove nevolje te da će ih jedno veliko i „prijeteće“ stopalo zaustaviti od prodiranja u selo. Obredi za istjerivanje sila koje donose epidemije i bolesti obavljaju se u ljeto (kada su se najčešće i događale, bilo ljudima bilo usjevima) i nazivaju *eki-jin-okuri* (istjerivanje epidemija) i *mushi-okuri* (istjerivanje štetočina). Svi se ovi rituali odvijaju u svetištima boga *Sae-no-kamija*.

⁴⁸ *Kojiki* započinje pričom o nastanku Japana. Jednog dana, dva božanstva, brat i sestra, dobiju naredbu “odozgo” da se spuste na prostranu morsku površinu i stvore novo kopno. Njih dvoje, *Izanami*-žensko i *Izanagi*-muško, kreću u akciju i stvaraju japanske otoke, vegetaciju, planine, rijeke i životinje. Zatim stvaraju cijeli niz božanstava, kao što su božanstva koja žive u rijekama i jezerima, u šumama i poljima, a *Izanami* stvara (rađa) i boga vatre. Međutim, ona pritom umire od opekline, a očajni *Izanagi*, ne mogavši se pomiriti s tim, silazi u svijet mrtvih odlučan da ju potraži i spasi. Tom prilikom on krši pravilo da ne smije gledati direktno u nju, no pogled na njezino tijelo u raspadajućem stanju ga skamenjuje i on bježi glavom bez obzira. Vraća se na zemlju i podvrgava obredima pročišćenja vodom, pri tome kreirajući božicu Sunca *Amaterasu Ōmikami*, pretka japanske carske obitelji te japanskog naroda u cjelini i *Suzanoo no Mikoto*, boga Vjetra. Ova dva božanstva obitavaju u “Nebeskoj dolini”, mjestu koje je nedostupno ljudskoj rasi, nekoj vrsti nebeskog raja. Stvaraju niz

“Od svih japanskih kultova (*shinkō*) onaj posvećen *dōsojinima* je nastariji i najrasprostranjeniji. Njegov je karakter raznolik i kompleksan, no temeljni motiv je zaštita od zlih sila te bliskost s legendom o Izanami i Izanagiju, odnosno njihovom identitetu bogova zajedništva (*musubi no kami* 結の神) te bogova supružnika (*fūfu no kami* 夫婦の神). Također, njihov identitet bogova rođenja (*osan no kami* お産の神) i bogova djece (*kodomo no kami* 子供) bez sumnje je posljedica naracije rađanja japanskog otočja. Budući su upravo oni prvi obilježili granicu između svijeta mrtvih i svijeta živih, njihova asocijacija s *dōsojinima* postaju neupitna.”

Najraniji trag *sae no kamija* u japanskoj književnosti donosi nam *Kojiki*, u dijelu gdje Izanagi slijedi svoju umrlu ženu u podzemni svijet.⁴⁹ Nakon što Izanami umire od opekline koje je zaradila rađajući svoje posljednje dijete, boga vatre, Izanagi, ne mogavši se pomiriti s njezinom smrću, silazi u svijet mrtvih. Unatoč upozorenju da ne gleda njezino tijelo u raspadajućem stanju, on krši tabu i radi toga biva protjeran iz podzemnog svijeta.⁵⁰ Dokopavši se sigurnog tla on zabija štap u zemlju formirajući neku vrstu kapije ili barijere: ovaj štap se naziva *funato no kami* i služi kao granični znak između svijeta živih i svijeta mrtvih. Riječ *funato* ili „mjesto na raskrižju putova“ sleng je za seksualne organe još od perioda Nara a asocijacija dolazi od sličnosti između raskrižja ili dviju cesta spojenih unakrsno i ljudskog torza u odnosu na noge (Glassman 2012:167-169).

Smrt, objašnjava Eliade, djeluje duhovno, jer preobražava čovjeka u duh, dušu, sablast, eterično tijelo ili nešto drugo. No takve su duhovne preobrazbe izražene kroz slike i simbole povezane s rođenjem, ponovnim rođenjem, ili uskrsnućem, odnosno s novim i ponekad

drugih božanstava koja će postati preci najvažnijih obitelji u borbi za prevlast u starom Japanu. Unuk božice Sunca Amaterasu, bog *Ninigi*, sa svojom je vojskom poslan na japanske otoke i postaje začetnik Yamato vladara. Prema tome, Yamato vladari imaju božansko porijeklo i poslanstvo vladanja zemljom, odabrani su od boga, zapravo, bogovi su oni sami. U *Kojikiju* su dakle skupljeni stari japanski mitovi, a sve s funkcijom legitimacije moći ondašnjih Yamato vladara u odnosu na druge velike *uji* klanove (Shirane 2007:21)

⁴⁹ Dobar pregled svih relevantnih tema japanske mitologije daje Yoshida 1990 i 2002.

⁵⁰ Matsumura (1987-2013) uspoređuje Izanagijev pokušaj da spasi svoju ženu s grčkim mitovima o Orfeju i Euridici te ga naziva orfičkim tipom posjete donjem svijetu.

moćnijim životom. To se proturječje nalazi već u prvotnom tumačenju čina umiranja kao početka novog načina postajanja (Eliade 1976:61).

Poznato je i da su Japanci u prošlosti svoje mrtve pokapali na brežuljcima a na njihovim su podnožjima odlagali kamene bogove kako bi označili točku razdvajanja između svijeta živih i svijeta mrtvih. Tako se može reći da su *ishigami* vladali ne samo rođenjem nego i smrću. Iako se može na prvi pogled činiti kako su ove dvije funkcije *ishigamija* nespojive, treba znati kako je izlaganje seksualnih organa ili same seksualnosti u nekakvom obliku bio jedan od načina djelovanja u borbi protiv zlih i mračnih sila jednako kao kod prizivanja sreće i blagostanja. Kao što smo vidjeli, dolazak smrti čini mogućim duhovni način bića, ali ta se duhovnost ostvaruje i izražava kroz simbol i metafore života. Proturječje uzajamnog tumačenja simbola i metafora života simbolima i metaforama smrti privuklo je pažnju nekih psihologa, lingvista, filozofa i antropologa (vidi Casadiegos 2012; Kuznetsova 2006) a na tom tragu je i naše tumačenje *Jizōova* značaja.⁵¹

Kako smo vidjeli u poglavlju o pisanim legendama, *Jizōova* veza sa smrću i podzemnim svijetom jasna je od samih početaka, no možemo li točno utvrditi otkud njegova povezanost sa seksualnošću i rođenjem? Čini se da je ta promjena značenja nastupila u srednjevjekovnom periodu kada se *Jizō* počeo doživljavati kao *ubugami* ili božanstvo rođenja (Glassman 2012:167).

Hardacre (1997:23-24) navodi da su u periodu Edo trudnoća i rođenje djeteta bili vrlo ritualno razrađeni te da je posljedično uloga babice bila vrlo ritualna u svojoj suštini. Japanski naziv za babicu je *toriagebāsan* ili *torohikibāsan* odnosno „starija žena koja izvlači“ (dijete iz jedne dimenzije života u drugu, op. a.). Rođenje prvog djeteta za njegovu majku je predstavljao ritual prijelaza u zajednicu u potpunosti odraslih žena te osnaživanje njezina položaja unutar same obitelji. Same babice nisu pripadale nekoj posebnoj religijskoj struji, bile su to obične žene koje su i same prošle nekoliko poroda i koje su živjele u istom selu, odnosno, nisu putovale da bi svoje usluge pružale u udaljenijim regijama.

⁵¹ Cit. „Ples koji šaman izvodi označava ekstatički ulazak na nebo“ (Koznetsova 2006:3); „Šaman koji je doktor, sudac sudjeluje u ceremoniji, silazi u donji svijet kroz *axis mundi* ili centralni stub, gdje prolazi kroz proces tjelesne fragmentacije i promatra strahote svijeta duhova“ (Casadiegos 2012:44).

Trudnica bi prije porođaja ugostila babicu u svojoj kući i zajedno bi ponudile darove bogu rođenja *ubugamiju*, čiji identitet ima razne regionalne varijacije. Babica je sama bila predstavnik ovog boga ili bogova, odnosno djelovala je prema njihovom nahodjenju, o čemu svjedoči i običaj odlaganja malih kamenčića u/na zdjelice kojima se poslužuje tijekom jela, a koji predstavljaju mjesto na kojem boravi *ubugami*. Ponekad su se ovi kamenčići čuvali na *butsudanu* (malom budističkom obiteljskom oltaru) a kada bi se djeca ozbiljnije razboljela njima bi se trljali (okrugli su bili za djevojčice, duguljasti za dječake) i tako „upijali“ moć izlječenja bogova rođenja. Babica nakon rođenja nije gubila kontakt s djecom koju je donijela na svijet i bila je prisutna na većini važnih rituala koji prate odrastanje (ibid.). Ono što je važno zamijetiti jest da se predmeti posvećeni *ubugamiju* čuvaju na budističkom oltaru, što je još jedan dokaz koliko se u praksi ne pravi razlika između šintoističke i budističke tradicije.

Hardacre iz svojih japanskih izvora navodi legende u kojima se babice same štiju kao božanstva rođenja i održavaju formalne molitve (jap. *kigan*) za siguran porođaj. Kako nam ti japanski naslovi nisu pristupačni moramo se zadovoljiti sekundarnim zaključcima autorice koja ih navodi, no kako je to moglo izgledati i što je značilo biti babica „živi bog“ može nam posvjedočiti priča o Nakayama Miki koju opširnije analiziramo u sljedećem poglavlju. Za sada spomenimo to da je, prema Hardacre (ibid:22), u Yamagata prefekturi (kojom se i mi uglavnom bavimo) grupa babica bila aktivna u plesnoj skupini koja je izvodila svete *kagura* plesove koji su se izvodili na poziv tijekom važnih religijskih obljetnica. *Kagura* je „glazba *kamija*“, a Bocking (1996:81) razlikuje dva tipa: klasični *kagura* ples ili *mi-kagura* koji se i danas izvodi svakog 15. prosinca na dvoru japanskog cara i čiji se mitski korijeni pripisuju izvedbi *kamija Ame-no-uzume*; te *sato-kagura* ili „seoski *kagura*“, koji se odnosi na regionalno raznolike izvedbe koje su se održavale u svetištima tijekom festivala, sastoji se od pjesme i plesa *miko* a izvodi s ciljem invociranja i pacifikacije određenog *kamija*.

Vrlo vjerojatno Yamagata grupa koju spominje Hardacre je pripadala upravo ovoj potonjoj skupini. Postoje različite vrste *kagura* plesova već ovisno o svetištu u kojem se održavaju, no znakovito je da su neke od njih izrazito šamanskog karaktera, dakle fokus je na mediju koji plesom ulazi u trans i prenosi poruku boga. Također, jedna vrsta *kagura* plesa (*Mi-kagura-uta*) zauzima centralno mjesto u ritualu sekte Tenrikyō (ibid:82) koju detaljnije obrađujemo u idućem poglavlju.

Ovo je važno znati jer se u sofisticiranom i razvijenom religijskom okruženju velikih hramova Kasuge i Kofukujija, *Jizō* snažno asociirao s Amenokoyane, šintoističkim božanstvom. No i u ovom, plemićkom i kulturno uzdignutom okruženju, također primjećujemo *Jizōove* veze s lokalnim kultovima plodnosti, i to u ritualima zaposjedanja kakve su izvodili *miko* i drugi duhovnjaci koji su tijekom svojim obreda zazivali *Jizōa* kao glavno božanstvo. Također, ulični performansi koji su se temeljili na ekstatičnom plesu i crpili inspiraciju iz legendi i priča o *Jizōovim* čudima ukazuju nam koliko je njegova figura bila snažno povezana sa šamanskim praksama i lokalnim božanstvima. Kako smo rekli, do otprilike perioda Edo bilo je uobičajeno u cijelom Japanu da ljudi, bilo u gradovima ili na selima, postavljaju *sae no kamije* i *dōsojine* na raskrižjima i liminalnim mjestima poput planinskih putova, seoskih razmeđa ili na ulazima u groblja. Budistički propovjednici i lutajući sveti ljudi kojima je obilovao srednjevjekovni period te su lokalne, ljudima poznate kultove koristili od najranijih dana. Na taj je način logika *honji suijakua*, prema kojoj je *Jizō* postao centralna figura velikog kulta šinto svetišta Kasuge, bila na snazi i među običnim pukom.

3.4. *Yama no kami*

Da bismo bolje razumjeli proces asimilacije *Jizōa* s japanskim narodnim bogovima plodnosti, pogledat ćemo još dalje u prošlost. Uvidjet ćemo da se isti proces već dogodio s tim istim *sae no kamijima* i došljačkim bogom plodnosti.

U periodu između zapisivanja japanskih mitova u 8. stoljeću i uvođenja agrikulture u Japan, odnosno, negdje tijekom zadnjih godina stare ere, čini se da je postojalo vrlo intenzivno prometovanje duž kineske obale sve do Koreje i Japana. Neki od tih putnika u Japan su dospjeli namjerno a neki sasvim slučajno, no ono što je važno jest da su sa sobom donijeli znanje o agrikulturi, te svoja vjerovanje i rituale u vezi s njom. U Japanu su u to vrijeme, živjeli lovci nomadi koji su štovali boga planine (jap. *yama no kami*) za kojeg su vjerovali da obitava u šumama, pa su mu stoga darove ostavljali na drveću. Pretpostavlja se da je u nekom trenutku bog planine izjednačen s bogom zemlje (plodnosti) pridošlica koji su poznavali agrikulturu. Tako je bog planine postao zaštitnik poljoprivrednika, tada najčešće prikazivan u obliku kamena položenog na određenom svetom mjestu. Poveznica između stranih rituala i japanskog kulta *yama no kamija* bila je olakšana činjenicom da je božanstvo agrikulture u južnokineskom području bilo falični bog zemlje štovan i darivan na mjestima koja su se

nalazila unutar šuma i bila označena kamenom. Sličan proces identifikacije dogodio se i s *dōsojinom*, božanstvom koje je od samih početaka reprezentirano kao kamen falične forme (usp. Naumann 1963:349).

Prema Bockingovu rječniku šintoističkih pojmova (1996:220), *yama no kami* je, kako samo ime sugerira, bog planine. U sebi nosi dva značenja, jedno se odnosi na to da se radi o božanstvu koje su štovali ljudi svojim aktivnostima vezani za planinu (tradicionalno to su lovci, drvosječe i ugljenari) i u tom slučaju ono je identificirano s *Ōyama tsumi* ili *Kono hana sakuya hime* („Princeza koja je zaslužna za cvjetanje pupoljaka“⁵², *kami* poznata i kao žena Ninigija, Amaterasinog unuka i prapretka japanskog naroda). U svome drugom značenju *yama no kami* označava boga agrikulture i rasta koji silazi u određeno vrijeme u godini s planine i štuje se kao *ta no kami* ili bog riže⁵³.

Yama no kami je strogo božanstvo koje ne podliježe tako lako molitvama lovaca i koje kažnjava, šaljući mu bolest i smrt, drvosječe i bilo koga drugoga tko se usudi oskvrnuti nepisane zakone šume. Da bi osigurali dobročinstvo ovoga božanstva, ljudi moraju održavati svoju ritualnu čistoću i služiti se posebnim jezikom čim uđu u šumu, ITD (ibid:342-343).

⁵² Vidi Bocking 1996:105 a prisjetitmo se i Kamstrina (1979:430) tumačenja prema kojem žene pokorenog starosjedilačkog naroda Jomon kada ulaze u domove svojih muževa osvajača naroda Yayoi, uspjevaju nametnuti svoju božicu Amaterasu kao vrhovno narodno božanstvo. Nadalje će *kami* koji simbolizira buđenje prirode i njezinu regeneraciju, odnosno plodnost, biti asimiliran u božicu šume koja će postati ženom Amaterasinog unuka, ujedno prvog „zemaljskog“ japanskog cara (više u Yoshida 1989 i 1995).

⁵³ Prema Bockingu (1996:199), „*Ta no kami* je božanstvo rižinih polja, poljodjelstva, u Japanu se poznaje pod različitim imenima; u regiji Tohoku je *nōgami*, u Nakanu i Yamanashiju je *sakugami*, u regiji Kyoto-Osaka je *tsukuri-kami*, u Unutrašnjem moru je *jigami*, u Kyushuu je *ushigami*. Za *ta no kami* se vjeruje da je silazi s neba ili planine u proljeće i tamo se vraća u jesen, i često se identificira s *yama no kamijem*. U istočnom Japanu *ta no kami* se asocira s Ebisuom a u zapadnom s Daikokuom.“ (S engleskog prevela I.L.P. „*Ta no kami: The kami of rice fields, i.e. kami of agriculture, known throughout Japan under different names; in Tōhoku nōgami, in Nakano and Yamanashi sakugami, in the Kyōto-Ōsaka area tsukuri-kami, in the Inland Sea jigami, in Kyūshū ushigami. Ta-no-kami is generally thought to descend from heaven or the mountains in the spring and to return in the autumn, and is often identified with yama no kami. In Eastern Japan ta no kami may be identified with Ebisu, and in the west with Daikoku.*”)

Vjerovalo se da bog planine obitava na određenoj vrsti drveća koja se nikada nisu smjela sjeći. U cijelom se Japanu vjerovalo da bog planine u određeno vrijeme u jeseni ide po šumi i sakuplja sjemenje različitog drveća. Na određeni dan u proljeće on ponovno obilazi šumu i sadi svoje sjemenje te se brine za rast ostalog drveća. Može se zaključiti da je bog planine nešto poput kreatora i čuvara šume (ibid:343).

Nezavisno o drveću boga planine, za mnoga se drveća u prošlosti vjerovalo da posjeduju dušu pa ih se štovalo poput bogova. Ova koncepcija „duše drveća“ je povezana s vjerovanjem da duše umrlih borave u planinskim šumama ili u blizini takvog drveća. Ljudi su se stoga molili takvom drveću za ozdravljenje od bolesti ili siguran porođaj, za dobar brak ili za svoje potomstvo. Iste su molitve upućivali i bogu planine. Koncepcija boga planine koji pomaže pri porođaju ima korijenje u vjerovanju da on dovodi iz šume dušu djeteta koje se tek treba roditi. Ova duša nije ništa drugo doli predak koji je umro ranije i čija je duša boravila u šumi pročišćavajući se i tako gubeći svoj prijašnji identitet (ibid:343-344).

Sakurai (1968:21) navodi da su stari Japanci gajili veliko strahopoštovanje prema procesu sadnje i rasta stabala. Vjerovali su da duh, odnosno bog planine, rukovodi tim procesom i u svojim rukama drži ključ života, odakle je proisteklo vjerovanje da je isti bog zaštitnik reprodukcije. Vjerovanje u duhove koji obitavaju drveća nije samo karakteristika staroga Japana, slična se vjerovanja mogu pronaći u staroslavenskoj i drugim starim europskim kulturama.⁵⁴

Početak Nove godine postojao je običaj da se odsijeku mala drveća ili grane i donesu u kuću gdje su se iskorištavali na različite načine, a sve u svrhu molitvi za uspješnu žetvu. S ovim običajem unošenja malog drveća i grana povezano je i vjerovanje kako *yama no kami*

⁵⁴ „Drveće predstavlja jednu od manifestacija božanskih sila. Tijekom prošlosti bilo je štovano u većini kultura. Život drveća bio je uvijek usko povezan sa životom čovjeka. U svojim prvim povijesnim vremenima Europa je bila pokrivena golemim prašumama...Život ljudi ovog vremena bio je najuže povezan sa šumom i drvećem“ (Vinšćak 2002:25 prema Friedrich 1970). Štovoše, na temelju istraživanja slavenske mitologije može se smatrati da je praslavenski mitološki i religijski svijet u prvom redu određivalo obožavanje šuma, planina i planinskih vrhova, izvora i voda, kućnih božanstava vatre a tek na kraju vrhovnih antropomorfnih bića (ibid:12).

silazi iz šume da bi polovicu godine živio na poljima kao *ta no kami*⁵⁵ ili bog polja. Neki teoretičari naglašavaju da je *ta no kami* zapravo bog istog porijekla i karakteristika kao *yama no kami* (Naumann 1963:344).

Također, smatra se da ovakav alternacijski status ovog božanstva ima korijene u vjerovanju u *marebito*, bogove ili duše predaka koje posjećuju domove živih na određene dane u godini (Nova godina, Bon festival, ili poslije žetve). Točnije, sam bog planine nije ništa drugo doli duh-predak. Ovo je mišljenje prevladalo zato jer se bog planine često identificirao s bogom-godine, koji silazi s planine za Novu godinu, donoseći sa sobom sreću i blagostanje a koji se također deklarirao kao duh predaka (ibid:345).

Marebito se definiraju kao „nadnaravni posjetitelji, odnosno duhovi predaka koji dolaze iz *tokoya*⁵⁶“, čudotvorne zemlje s one strane mora, da bi za Nogu godinu zemlju obogatili novom snagom. Dio su tkz. „horizontalne“ kozmološke strukture u kojoj *kamiji*, poput duhova predaka u vrijeme *bona*, dolaze, ili se vraćaju, u daleku zemlju ili preko mora, a ne na onaj

⁵⁵ *Ta no kami* često se izjednačuje s *Jigamijem* ili *kamijem* zemlje, odnosno posjeda. „Termin se koristi u zapadnom Japanu, sličan je *jinushigamiju* ili *tochigamiju*. Odnosi se na štovanje duha seoskog osnivača ili onoga tko je prvi obrađivao zemlju određenog područja. Švetište je obično locirano u kutu ili granici polja. U nekim slučajevima duhovi predaka se nazivaju *jigamijima*.“

(S engleskog prevela I.L.P.: „A term used in Western Japan, similar to *jinushigami* or *tochigami*. It refers to the enshrined spirit of a village founder or one who first cultivates the land in a particular area. The shrine is usually located in a corner or border of a field. In some cases ancestors are thought to become *jigami*.“) (Bocking 1996:69).

⁵⁶ Prema Bockingu (1996:205) „Tokoyo je vječna zemlja, *tokoyo no kuni*. Onostrani svijet koji se nalazi ili preko mora ili ispod vode, izjednačen sa zemljom zmaja, *ryūgū*, nastanjen benevolentnim i zahtjevnim duhovima, uključujući duhove predaka te posebno, transformirajuće zmije. U unutrašnjosti (Japana, op.a.), Tokoyo se locira u planinama prije negoli moru, onostrani je svijet koji u kombinaciji s budističkom kozmologijom, čini temelj tkz. planinske religije (*shugendo*, *yama no kami*).“

(S engleskog prevela I.L.P.: „*Tokoyo: Eternal land, tokoyo no kuni. An other-world, either across the sea or a realm of its own beneath the water, equated with the dragon's palace, ryūgū, inhabited by beneficent and demanding spirits including spirits of the dead and particularly transforming snakes. Inland, Tokoyo came to be located in the mountains rather than the sea, forming the other-world of mountains which, combined with Buddhist cosmology, was the basis of mountain religion (shugendo, yama no kami)*“.

svijet iznad ili ispod našeg⁵⁷. Božanstva granica (*sae no kami, dōsojin*) kao i božanstva uspjeha i sreće poput Ebisu i Daikoku⁵⁸ također pripadaju u generalnu kategoriju *marebitoa* kao božanstva koja „dolaze izvana“ i pozivaju se za posebne prigode.

Sažimajući, vidimo da bog planine ima sposobnost izlječenja, pomaže pri porođaju, donosi blagostanje i ponaša se kao *marebito* ili duh predaka.⁵⁹

⁵⁷ Prema Bockingu (1996:195), „*Takama ga hara* je Ravnica visokoga nebo, onostrani svijet s kojeg su došla božanstva. Predstavlja gornje kraljevstvo u „vertikalnoj“ kozmologiji koja uključuje nebo (raj), ljudski svijet i *yomi*, kraljevstvo mrtvih. Tvrdnja koja se proširila od perioda Meiji, da je car potomak *kamija* iz *takama ga hare*, dolazi iz ponovno otkrivenih „klasičnih“ mitologija Kojikija i Nihongija (kokugaku, kokka shintō) unatočn tomu što tradicionalna kozmologija svetišta u najvećem postotku govori o *kamijima* koji žive unutar našega svijeta ili dolaze s planina (*yama no kami*), preko horizonta ili od ispod mora (*tokoyo, marebito, ryūgū*)“.

(S engleskog prevela I.L.P.: „*Takama ga hara: The Plain of High Heaven, the other world from which the heavenly kami descend. It is the upper realm in a „vertical“ cosmology comprising high heaven, this human world and yomi, the lower realm of the dead. The notion widespread since Meiji era that emperor was descended from the kami of takama ga hara derived from the rediscovered „classic“ mythologies of the Kojiki and the Nihongi (kokugaku, kokka shintō), even though the traditional cosmology of shrine worship over-whelmingly refers to kami who live in this world or come from mountains (yama no kami), over the horizon or under the sea (tokoyo, marebito, ryūgū)*“).

⁵⁸ *Ebisu-gami* (bog blagostanja) i *Daikoku-gami* (bog sreće) pripadaju tkz. kategoriji kućnih bogova (tu su još i *Kamado-gami* ili bog ognjišta koji je lociran u kuhinji; *Kami-dana* ili obiteljski preci čiji se oltar nalazi u dijelu dnevnog boravka namijenjenog samo za goste; *Nando-gami* ili bog spavaće sobe; te *Mizu no kami* ili bog vode čiji se oltari postavljaju u blizini bunara ili kakvih izvora). Ebisu i Daikoku se u japanskim kućama nalaze utjelovljeni u mini svetištima pozicioniranim u blagovaonicama koje po svojoj naravi predstavljaju centralni dio kuće. Molitve u njihovu čast izgovaraju se dvaput godišnje, 20. siječnja se na oltar postavlja bogata trpeza da bi se dočekala Nova godina a 20. listopada se zahvaljuje na žetvi plodovima mora ili polja (Sakurai 1968:17).

⁵⁹ Sakurai (1968:23) razlikuje tri velike karakteristike japanske pučke religije: 1. slojevita struktura (vjerovanja su se nadograđivala elementima proizašlima iz tradicija koje su došle u Japan, poglavito budizma, konfucijanizma, daoizma i kršćanstva), 2. velika većina pučkih bogova spadaju u kategoriju *fuku-no-kamija* odnosno bogova blagostanja i zaziva ih se poglavito zbog zaštite nekih materijalnih dobara, npr. uroda, ulova, itd. (odatle, kaže autor, poznata japanska poslovice „ljudi se bogu obraćaju samo u nevolji“), 3. vjerovanje u magijski učinak rituala i molitvi (bacanjem zrna soje u vatru za *Setsubun* proriču se kišni i sunčani dani u idućoj godini; amajlijama se tjeraju nepoželjni događaji; dodirrom skulpture nekog sveca moguće je izbjeći bolesti i nesreću, itd.)

Naumann je također primijetila da postoji velika sličnost u obredima (slavljinama) posvećenim bogu planine i bogovima ceste (*sae no kamija* i *dosōjina*) te da to može dovesti do hipoteze o identičnoj prirodi ovih bogova. Prema njezinoj interpretaciji, u prošlosti je bog planine bio zaštitnik planinskih putova i staza, a božanstva cesta štitila su od zlih duhova koji prijete ugroziti granicu između svijeta živih i svijeta mrtvih, te su se postavljali na točkama za koje se vjerovalo da ih takve sile vole, poput raskrižja, mostova i rubova sela (ibid:346).

Što se samih obreda tiče, u slučaju boga planine oni se održavaju uglavnom u siječnju i to posebno oko 15. dana ili oko zimskog solsticija te su često popraćeni raznim elementima koje vidamo i u obredima *dōsojina*, poput paljenja lomači, obreda u kojima se vegetacija slavi raznim faličnim simbolima, ritualnog smijeha, natjecanja u proricanju uroda i povlačenje konopca. Ovi se elementi, iako najčešće povezani s *yama no kamijem* i *dōsojinima*, mogu vidjeti i u nekim drugim šintoističkim i budističkim obredima, no jasno je da su ove poveznice tek sekundarne naravi (ibid.).

3.5. Sekundarne poveznice s kultom *yama no kami*

Naumann (ibid. 348) je povezala mnoge slične obrede u Japanu, Koreji i Južnoj Kini koji se održavaju u otprilike isto vrijeme u godini. Ove bi zanimljive indikacije trebalo daljnje istražiti komparativnim metodama koje bi uključivale sakupljanje podataka o japanskim, korejskim i kineskim ritualima, njihovim specifičnostima i sličnostima, no mi ćemo ih samo navesti onako kako je to napravila autorica jer trenutno nemamo prostora za detaljniju obradu.

Japan: Cijeli kompleks običaja i vjerovanja koji su tek sekundarno povezani s *yama no kamijem* temelji se na obredima koji se održavaju uglavnom oko 15. dana siječnja, kojeg obilježava pun mjesec i još se naziva „mala Nova godina“ (možda je u davnim vremenima ovo zapravo bio početak godine) kao i obredi koji se održavaju na jesen ili zimu (poput Bon festivala ili rituala na zimski solsticij). Svi se ovi obredi temelje na vjerovanjima u duhove predaka koji posjećuju žive i sastoje se od rituala za istjerivanje zla (s lomačama i bakljama) te zazivanje plodnosti (falični rituali vegetacije), natjecanja među lokalnim grupama za predviđanje uroda (povlačenje užeta, bacanje i borba kamenjem), te zazivanja bogova koji su povezani s poljoprivredom.

Koreja: Postoji običaj pokapanja umrlih u planinama, gdje se vjeruje da obitavaju duše umrlih. Također, imamo obrede 15. siječnja i 15. srpnja koji se temelje na vjerovanjima da duhovi umrlih posjećuju žive, penjanje na planinu s bakljama, obrede za istjerivanje zla, natjecanja među grupama (povlačenje užeta, borbe kamenjem), te silazak boga planine u seoski hram 15. travnja.

Južna Kina: Imamo obrede koji se održavaju 15. siječnja i 15. srpnja koji se također temelje na vjerovanju da duše umrlih dolaze među žive, obrede istjerivanja zla s upotrebom baklji i lomača, za zazivanje plodnosti (falični rituali vegetacije), natjecanja među grupama u povlačenju užeta i borbe kamenjem, te zazivanje bogova kiše (zmaj) i plodnosti (ibid. 348).

Mišljenja sam da su festivali posvećeni *Jizōu* koji su se održavali u prošlosti, također jedna od ovakvih sekundarnih konekcija s kultom boga planine. Tijekom terenskog istraživanja u Yamagati pokušala sam saznati kako je *Jizō matsuri* izgledao u prošlosti jer danas više nema službenih vjerskih ceremonija posvećenih *Jizōu* i *o-mairi* (čin posjećivanja grobova umrlih) odvija se svaki 24. dan u mjesecu, no posebnog festivala više nema. Detaljnije ću o rezultatima i procesu samog istraživanja govoriti kasnije, no ovdje ću ipak spomenuti neke važne podatke.

Prema mojim japanskim kazivačima, u prošlosti se festival održavao 24. travnja, 24. kolovoza te 24. prosinca. Na pitanje zašto se radi baš o 24. danu u mjesecu ljudi nisu znali odgovoriti, no jasno je da je običaj povezan s posjećivanjem grobova umrlih na proljetni (jap. *haru no higan* : 23. ožujka) i jesenski (jap. *aki no higan*: 23. rujna) ekvinocij.⁶⁰ *Higan*, japanska riječ za ekvinocij, budistički je termin sa značenjem “druge obale“. Vrijeme je to u godini kada ljudi se ljudi vraćaju u svoje zavičaje i posjećuju obiteljske grobnice na koje ostavljaju kolačiće od riže, sake, štapiće tamjana itd. Isti se rituali izvode i za jesenskog ekvinocija (Tamaru i Raid, 1996:85). Kako vidimo, datumi više ne slijede lunarni kalendar koji je otprilike mjesec dana unaprijed u odnosu na solarni (zapadnjački) kalendar, a on se u Japanu koristi od 1873.

⁶⁰ Osim toga, *Jizōov ennichi* odnosno dan toga sveca je, prema podacima iz Konjaku monogatarija (XVII:4), svakog 24. dana u mjesecu (Dykstra 1978:183).

Ritual koji se u Higashigoriju prefektуре Yamagata održavao 23. travnja i bio posvećen *Jizōu* zvaо se, kažu moji kazivači, Proljetni festival. Odvijao se priјepodne, u njemu je sudjelovalo dvadesetak žena u šezdesetim godinama te *miko*, japanska šamanka. Ritual koji se održavao 23. kolovoza zvaо se Jesenski festival dok su ritual koji se održavao 23. prosinca neki zvali festival *Jizōa*, a odvijao se isključivo noću. Otkrila sam i da se 24. prosinca u lokalnome hramu odvijao ritual koji se nazivao *Jizō bon*, a poznatiji je kao *Urabon*, i predstavlja nastavak *O-bon*, Dana mrtvih. Tema istraživačkog rada u prefekturi Yamagata detaljno je obrađena u 5. poglavlju. Za sada ćemo sažeti ono što smo proanalizirali ovdje.

Dakle, *Jizōa* se, osim u hramovima, najčešće susreće na križanjima cesta, rubnim granicama naselja ili ulazima u groblja gdje stoji kao zaštitnik putnika, kako na ovome tako i na „onome“ svijetu. Njegov liminalan položaj u fizičkom i metafizičkom smislu dovode ga u vezu s veoma starim narodnim vjеровanjima čiji se tragovi i danas vide u Japanu, a koja su utjecala na formiranje *Jizōove* kozmogonije. *Sae no kami* i *dōsojini*, bogovi granica i cesta, narodna su božanstva asocirana s plodnošću i seksualnošću (odatle falični oblik) a kako je poznato, plodnost se oduvijek asocirala s bogatstvom i blagostanjem. Kako se od davnina predstavljaju kamenim blokovima položenim na ulazima u sela i groblja te raskrižjima putova, smatra se da je *Jizō* preuzeo njihovu drevnu ulogu.

Proces kojim statue *Jizōa* počinju zamjenjivati kamene statue *sae no kamija* i *dōsojina* vrlo jasno oslikava kako je budizam kao uvezena religija manipulirao već postojećim običajima i vjеровanjima i koristio ih u svoje svrhe, kako ih je prigrlio i učinio svojim. Upravo je asociјativnost s domaćim bogovima plodnosti i reprodukcije dovela do *Jizōova* moderna identiteta kojim je danas u Japanu poznat (kao zaštitnik rođene i nerođene djece). No, nije *Jizō* odmah po svom dolasku u Japan asociran s plodnošću, taj se obrat dogodio tek u srednjem vijeku i periodu Muromachi (1338-1573). Do tog trenutka on je, slično kao u Kini, obnašao dužnost boga podzemlja i zaštitnika duša umrlih na onome svijetu, naročito najvećih grešnika koji su završili u Paklu. Zašto se taj obrat dogodio i što je do njega dovelo ne može se sa sigurnošću reći no činjenica jest da počevši s periodom Muromachi i još jače se nastavljajući u periodu Edo, bilježimo povećano zanimanje za legende o *Jizōovim* čudotvornim djelima. Također, u ovom se periodu formira koncept *Sainokaware* ili mjesta na obali rijeke Sai gdje odlaze duše umrle djece. U konačnici ovaj će proces rezultirati formiranjem vjеровanja u *mizukoe* (duhove umrle djece) kao *goryō* ili zle duhove, te pojavu *Mizuko Jizōa*, iako znamo da u izvornim budističkim tekstovima nema govora o

osvetoljubivim zlim duhovima, kao ni o *Jizōu* posvećenom isključivo njima. Ne preostaje nam nego zaključiti da se radi o još jednoj manipulaciji značenjima u svrhu promicanja budizma, ovaj put diskurzivno ga prilagođavajući duhovnim potrebama žena koje su u modernom dobu izgubile dijete ili prekinule trudnoću. Ne treba zanemariti značajan komercijalni učinak po hramove ovih novonastalih vjerovanja, no o tome detaljnije kasnije. Budući da je *Jizō* s vremenom postao prvenstveno zaštitnikom žena, djece i trudnica, u sljedećem ćemo poglavlju vidjeti kakva su se to religijska rješenja pružala ženama i čime su ona uvjetovana, te pokušati rasvijetliti položaj ovog božanstva u odnosu na praksu i tematiku ove vrste u Japanu. Ključno za nas jest pokazati što je *Jizōa* moglo vezati uz *miko*, žensku figuru koja prema konvencionalnoj podjeli pripada svijetu *shintōa* i japanske pučke religije, a koja je, kako su mi svjedočili moji japanski kazivači, bila važnim dijelom svetkovina u njegovu čast u prošlosti. Kako osim njihovih svjedočanstava nisam pronašla literaturu koja će teorijski potkrijepiti ovu, na prvi pogled, neobičnu suradnju, ne preostaje nego pokušati ponuditi vlastitu teorijsku interpretaciju. Ona se, kako sam već naglasila, temelji na suvremenom pristupu u istraživanju japanskih religija koji fokus stavlja na interakciju i prožimanje različitih struja te upravo taj mehanizam ističe kao identifikacijski faktor koji može objasniti suštinu japanske religijske zbilje.

4. POGLED NA FENOMEN KROZ ŽENSKU PERSPEKTIVU

Povijesna je činjenica da je institucionalizirana religija, kako na Istoku tako i na Zapadu, reprimirala i diskriminirala žene. No, iako takva represija nije samo stvar prošlosti, također je istina da je religija često bila sredstvo za oslobađanje žena (Nakamura 1999:145). To naročito vrijedi za Japan, gdje je religija često bila alat kojim su žene prevazilazile nametnuta im društvena ograničenja, kao što je slučaj osnivačica Novih religijskih pokreta u modernome dobu, ali i u daljnjoj prošlosti, kada su žene djelovale kao lokalne šamanke i duhovne iscjeliteljice.⁶¹ Istina je doduše i ta da, jednom osnovani novi religijski pokreti, nisu običnim ženama pružale priliku za promjenu društvenoga statusa kakvu je uživala sama osnivačica pokreta. Osim toga, vrlo su često nakon završetka procesa institucionalnog formiranja i smrti osnivačice pokreta, sve ovlasti ponovno bile u rukama njezinog muškog su-osnivača.

U ovom ćemo poglavlju, na temelju konkretnih primjera, vidjeti kako su žene u određenim povijesnim razdobljima u Japanu doživljavale svoju religioznost te što im je ona pružala i omogućavala, a sve u svrhu rasvijetljavanja pozicije *Jizōa* u modernome razdoblju kao prvenstveno ženskog božanstva i zaštitnika ženskoga tijela.

Naša priča započinje u davnoj prošlosti, za vladavine mitske kraljice Himiko.⁶² U starom Japanu žena je imala dominantnu socijalnu i političku ulogu koja se temeljila na principima nasljeđivanja po majčinoj liniji. Ta je uloga bila legitimirana i njezinom važnom religijskom ulogom, poznavanjem šamanističkih rituala i kontrole ekstaze. No, već krajem perioda

⁶¹ Prema Bowie (vidi Bowie i Davies 1990 u Bowie 2000:31), „žene i ostali u strukturalno slabim pozicijama često pribjegavaju tvrdnjama o božanskom nadahnuću, a sve da bi prenijeli svoju poruku izbjegavajući direktnu provokaciju onih na vlasti...Kao klasični primjer može poslužiti srednjovjekovna njemačka opatica Hildegard iz Bingena, koja je, iako izuzetno talentirana i utjecajna, inzistirala na tome da je ona samo „pero na Božjem dahu“ i da njezino pisanje potječe iz „živućeg svjetla“ a ne njezinog kreativnog uma.“ (S engleskog prevela I.L.P.: „*women and others in a structurally weak position commonly resort to claims of divine inspiration in order to pass on their message without directly challenging those in authority... A classic example of this is the German medieval abbess, Hildegard of Bingen, who, although extraordinary talented and influential, nevertheless insisted that she was but „a feather on the breath of God“ and that her writing came from the „living light“ rather than her own creative mind.*“)

⁶² Više o ovoj temi vidi u Matsumura (2006).

Yamato žena gubi svoj socijalni autoritet. Mitovi zapisani u *Kojikiju* dobro odražavaju, svojim simboličnim jezikom, ovu epohalnu transformaciju japanskoga društva (Raveri 2006:307). Fokus se sa bogova koji obitavaju u *takamagahari*, „dolini visoko na nabu“ premiješta na ovozemaljski svijet na koji Amataresau šalje svoga praunuka, mitskog prvog japanskog cara Jinmua. Pojavljuje se prva važna ovozemaljska muška figura od koje će poteći novi patrijarhalni poredak.

No, kako naglašava Raveri (ibid.:307), kodeksi čistoće i nečistoće također prate ovu promjenu uloga, autoriteta i moći: u knjizi *Engishiki* („Rituali ere Engi“, 901-922), krv – prvi simbol nečistoće, onoga što se treba „negirati“ – je ona *ženska*, točnije ona koja se gubi kod prvog snošaja, kod porođaja ili menstruacije. Takva je krv nečistoća koja generira negativno stanje nerazdvojivo od žene. Sve do kraja 19. stoljeća žene su na japanskom selu u vrijeme trajanja menstruacije morale ostajati u izolaciji, donosno u odvojenoj kućici (jap. *betsuya*) koju je seoska zajednica dala izgraditi za „osobe u nečistome stanju“. One su tijekom dana normalno radile no za vrijeme objeda ili navečer morale su boraviti u odvojenoj nastambi. Po završetku menstruacije žene su odlazile u hram na ritualno pročišćenje i tek nakon toga mogle su se vratiti svojim obiteljima i normalnom životu.

S vremenom je običaj spavanja u odvojenoj kućici u vrijeme menstrualnog ciklusa zamijenjen spavanjem u odvojenoj prostoriji, no zadržao se običaj odvojenog jedenja kao i kuhanja jela na odvojenoj vatri, jer se vjerovalo da nečistoća proizašla iz menstrualne krvi može onečistiti obiteljsko ognjište – srce obitelji kao i zajednice u cjelini. Čak i danas u Japanu žena se za vrijeme ciklusa ne smije približiti hramu niti sudjelovati u religijskim događanjima (ibid:308).

U Japanu koegzistiraju razne religijske tradicije no sve su složne u tumačenju da ženska krv predstavlja element koji narušava čistoću svetoga. Stoga su simbolične poruke i socijalno kulturne implikacije koje osuđuju nečistoću koja tereti ženu u Japanu kompleksne i duboke. Čak je i budizam osudio menstrualnu krv kao grozotu zbog koje su žene osuđene ponovno se roditi na najnižem nivou reinkarnacijskog ciklusa, gdje će patiti utopljene u *chi no ike jigoku* ili „paklu jezera od krvi“⁶³ (ibid:309).

⁶³ *Chi no ike jigoku* 血の池地獄 motiv je koji se često susreće u srednjevjekovnoj budističkoj književnosti. Služio je prvenstveno za ilustraciju ženama što ih čeka ukoliko se ne ponašaju kako priliči budističkim sljedbenicama a originalno ga nalazimo u *Ketsubonkyōu*, sūtri posvećenoj spasenju

Samo je jednoj ženi dozvoljeno aktivno sudjelovanje u ritualu, odnosno *matsuriju*: to je *miko*. No, *miko* se odabire među mladim djevojkama, djevicama koje još nisu ušle u pubertet, te je njezino sudjelovanje u ritualu uvjetovano simboličkim negiranjem nje kao žene. Točnije baš zato jer je još djevojčica ona može vršiti specifične ritualne funkcije. Početak puberteta s jedne strane znači akviziciju nove socijalne uloge žene, dok s druge označava gubitak njezine religijske uloge.

U davnoj prošlosti *miko* je predviđala budućnost i komunicirala s bogovima, no gubitak moći žena označio je i kraj važnosti njezine uloge te marginalizaciju figure šamanke. Danas od tog iskustva ekstaze ostaju samo simboli raznih običaja, ritualni predmeti poput krune i ogledala, glazba i sveti tekstovi. Termin *kamitanoshimi* ili *kamiasobi* koje je označavao svetu ceremoniju zaposijedanja bogom danas se tumači kao „zabava“ ili „igra“ posvećena božanstvu, a figura božanske proročice ispražnjena je značenjima i reducirana na marginalnu ulogu obične plesačice (ibid:310).

Putem mitova, legendi, rituala, dakle jezika svetoga iskustva, japanska kultura stoljećima kreira niz opozicija koje se međusobno prepliću kroz igru analogija: žena, koja je nečisto biće, antitetična je muškarcu, koji je čisto biće, baš kao što je seksualnost (koja se doživljava kao negativna sila) u suprotnosti s plodnošću (pozitivna sila). Prema Raveriju, žena se poistovjećuje s energijom prirode, s divljinom i neredom, s nekontroliranim; njezina je erotska privlačnost nešto opasno, sila potencijalno fascinantna koliko i zastrašujuća: kada se oslobodi ona je kaotična, neodoljiva, destruktivna (ibid:311).

Oslobađanje ženske seksualnosti ne doživljava se kao regeneriranje plodnosti, već štoviše, kao njezina antiteza, nešto što, izazivajući pomutnju strasti, potkopava sam život.⁶⁴

žena. Budističke redovnice koje su propovijedale i širile ovaj kult preporučivale su ženama da se posvete čitanju i kopiranju ove sūtre, slušanju i praćenju oralnih izvedbi djela koje ju propagiraju, a sve u svrhu osiguravanja dobre karme koja će onemogućiti da nakon smrti završe na jednom tako užasnom mjestu.

⁶⁴ Raveri se ovdje vjerojatno referira na promišljanja o simbolici tijela kakva susrećemo primerice kod Mary Douglas, sigurno jedne od vodećih autoriteta kulturno antropološkog pristupa temi tijela kao društvenog i religijskog simbola, koja kaže: „Tijelo je model koji može zamijeniti bilo kakav ograničeni sistem. Njegove granice mogu predstavljati bilo koje nesigurne ili ugrožene granice. Tijelo

“Tvrdo glava upornost kojom se žene podvrgavaju zabranama i ritualnim diskvalifikacijama svjedoči koliko japanska kultura percipira ženu potencijalno nadmoćnom i stoga je se duboko pribojava”, tvrdi autor (ibid:311).

Žena se u japanskoj kulturi asocira s divljim neredom i u konačnici, samom smrću.⁶⁵ Tomu svjedoči i japanski mit o postanku svijeta, odnosno Japana, gdje je prvi pokušaj stvaranja zapravo pobačaj u pravom smislu te riječi, rađa se malformirano dijete koje je takvo jer je plod grijeha koji je počinila njegova majka, božica Izanami. Ona je naime inicirala ljubavni akt, što nije smjela – jer je to uloga muškarca. Stoga Izanami i Izanagi moraju ponoviti ljubavni čin, ovaj put kako treba, slijedeći pravila „primjerenog“ ponašanja, kojima se legitimira muška moć, i tek tada dolazi do ispravnog začeca i formiranja života – otoka japanskog arhipelaga. Nije slučajno što će nakon toga upravo božica Izanami otići u zagrobni svijet i tamo boraviti i vladati, dok će bog Izanagi ostati na ovome svijetu (ibid:312).

je složena struktura. Funkcije njegovih različitih djelova te njihove međusobne relacije izvor su simbola bilo koje druge složene strukture. Ne možemo tumačiti rituale usmjerene (ljudskim op.a.) izlučevinama, majčinom mlijeku, slini i ostalome ukoliko nismo spremni prepoznati u tijelu simbol društva, i vidjeti moć i opasnost koje se pripisuju društvenim strukturama u malome simboliziranih ljudskim tijelom.“ (E engleskog prevela I.L.P.: *The body is a model which can be stand for any bounded system. Its boundaries can represent any boundaries which are threatened or precarious. The body is a complex structure. The functions of its different parts and their relation afford a source of symbols for other complex structures. We cannot possibly interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva and the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society, and to see the powers and dangers credited to societal structure reproduced in small on the human body.*“) (Douglas 1976:115 u Bowie 2000:45).

⁶⁵Ženina je nečistoća., naravno, simbolička kategorija, relativna ideja koju Douglas ilustrira sljedećim primjerom: „Cipele nisu same po sebi prljave, no prljavo je stavljati ih na stol za blagovanje; hrana sama po sebi nije prljava no prljavo je ostavljati posuđe u spavaćoj sobi...ukratko, naše nečisto ponašanje reakcija je koja nastaje kada se pojavi objekt ili ideja koja djeluje zbunjujuće ili kontradiktorno naspram uvriježenih klasifikacija.“ (S engleskog prevela I.L.P.: „*Shoes are no dirty in themselves, but it is dirty to place them on the dining-table; food is not dirty in itself, but it is dirty to leave cooking utensils in the bedroom,...In short, our pollution behavior is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications*“.) (Douglas 1976:115 u Bowie 2000:48).

Budistička doktrina, s druge strane, osuđuje čuvstva i sentimentalnost utoliko što predstavljaju glavni uzrok čovjekove vezanosti za egzistenciju i iluziju vlastitog jastva. Osuđuje se žena i zavodnička moć njezine seksualnosti jer ometa i udaljuje muškarca s njegova meditativnog puta prema prosvijetljenju. Već u starim budističkim tekstovima ženska seksualnost je *samsara*, svijet egzistencijalne patnje, svijet želje koja drži bića zarobljena u beskrajnom ciklusu ponovnog rođenja. Seksualna energija koju žena posjeduje je temelj iluzije i zlo koje se mora pobijediti pod svaku cijenu (ibid:313).

S druge strane, muškarci su pravi nositelji plodnosti jer kontroliraju i krote žensku seksualnost, harmonizirajući je unutar stanovitog socijalnog poretka, stoga su muškarci, a ne žene, nositelji života (ibid:313). Nije dakle slučajno da u japanskoj religijskoj tradiciji jedine žene koje obnašaju svete funkcije su marginalne i liminalne figure, koje posreduju sa svijetom mrtvih. *Jizō* se duboko vezuje uz ovaj marginalni svijet, uz šamanističke prakse i lokalne kultove plodnosti. Opasna ekstatična energija kamenih statua *Jizōa*, gospodara smrti i rođenja, smatra Glassman (2012:109), u suprotnosti je s drugim božanskim statuama, obilježenima sofisticiranom doktrinom i umjetničkim bravurama.

Kako smo već napomenuli, u vrijeme kada je budizam uveden u Japan u 6. st. on je morao, kako bi se raširio među narodom, imati stanoviti šamanistički karakter, budući su tada šamanistički religijski načini u narodu bili utjecajni. Radi toga su neke budističke sekte napravile kompromis sa šamanističkim tendencijama i postigle odobravanje među stanovništvom, no možda je najistaknutiji fenomen u budizmu toga početnoga stadija relativno veći broj redovnica u odnosu na redovnike, što se može objasniti utjecajem koji su ženski mediji uživali među narodom (vidi Nakamura 2012).

Nakamura (2012:313-314) naglašava da je ortodoksni budizam u pravilu odbacivao šamanističke tendencije poput magije i bjanja (prisjetimo se, rani je budizam nijekao duhovne moći svojstvene brahmanima koji su izvodili obrede za istjerivanje duhova). Štoviše, zahtijevalo se da budist ne smije vjerovati u čitanje snova, čitanje iz dlanova, horoskope i proricanje iz glasanja ptica i zvijeri. S druge strane, budizam se nije mogao širiti među nižim slojevima Japanaca koji su sačuvali, bez značajnih promjena, stare šamanističke tendencije.

Kako se japanski budizam na svom putu asimilacije među širim narodnim masama prilagođavao već prisutnim narodnim vjerovanjima, može se ilustrirati na primjeru vjerovanja

u zle duhove ili *goryō* koje se pojavilo krajem 8. stoljeća. Propagirale su ga upravo popularne šamanke, a u početku se sastojalo od vjerovanja da duh osobe koja je stradala kao žrtva političke urote može progoniti svoje živuće protivnike.⁶⁶ Redovnici dviju u to vrijeme najvećih budističkih sekta, Shingona i Tendaija, poznatih po ezoteričnim načelima i religijskoj strogoći kojima su se obučavali i podvrgavali samo izabrani, kao jednu od svojih istaknutijih praksi imali su i egzorcizam upravo *goryō* duhova. Popularizacijom ovog vjerovanja u narednim dekadama mogućnost postanka jednog osvetoljubivog i opasnog duha proširila se i na običan puk, pa su i relacije u narodu popularnih šamanke s budističkim redovnicima i asketima postajale sve jače te su u srednjevjekovnom Japanu gotovo svi budistički svećenici uza se imali šamanku ili njezinu zamjenu, koju su tijekom svojih egzorcističkih rituala koristili kao medij kroz koji je progovarao i odašiljao svoje poruke osvetoljubivi duh (Hori 1968:200). U ovakvim okolnostima, kako objašnjava Hori, karakter i funkcija japanskih šamanke višestruko se mijenjala i razvijala kroz povijest: u konačnici, neke su postale profesionalni mediji vezani uz budističku sektu *Shugendō*⁶⁷ poznatu po planinskom asketizmu; neke su postale zabavljačice, pjevačice ili plesačice, recitatorice poznatih baladi i epova u javnosti, što su bili neki od popularnih oblika zabave svih društvenih slojeva srednjevjekovnog Japana; a neke su postale *kuchiyose-miko*, samostalni mediji koji ostvaruju komunikaciju s dušama umrlih. U narednom ćemo tekstu objasniti ulogu japanskih šamanke i njihovu poveznicu s *Jizōom*.

⁶⁶ Takav zloduh bio je npr. *Sugawara no Michizane* (845. – 903.) poznati pjesnik i političar koji je obnašao brojne značajne funkcije na dvoru i sudjelovao u donošenju važne odluke o prekidanju slanja ambadorskih misija u Kinu dinastije *Tang* 894. Bio je vrlo utjecajna ličnost, no uslijed političkih previranja završio je u progonu i degradiran, a umro je u osami. Nakon toga brojne su nesreće pogodile carsku obitelj i samu prijestolnicu: kuga, snažna nevremena, poplave – sve je to pripisano njegovu duhu željnom osvete. Da bi ga se udobrovoljilo posthumno je proglašen *Tenjin-samom* ili božanstvom učenja, posvećen mu je hram u Kyōtu a poslije i mnogo drugih šintoističkih hramova u cijelom Japanu .

⁶⁷ *Shugendō* je sljedba planinskih isposnika uz koje se vezuju *kannabi shinkō* tj. vjerovanja da u planinama obitavaju duše umrlih te duhovi povezani s agrikulturom, šamanistička vjerovanja i prakse, japanski animizam, kineski *daoizam* i filozofija *yin-yanga* te rituali ezoteričnoga (tantričkoga) budizma (Bocking 1996:184).

4.1. *Fujo* i njezine kategorije

Otac japanske etnologije – njezin utemeljitelj Yanagita Kunio (1875 – 1962) – prvi je pisao o japanskim šamankama u svojem djelu *Fujo kō*, u prvom volumenu časopisa *Kyōdo kenkyū* („Seoske studije”). On tvrdi da je u prebudističkome Japanu postojalo vjerovanje da *kami*⁶⁸ može zaposjesti čistu mladu ženu (djevicu) te da ona kao rezultat toga čina može na svijet donijeti dijete *kamija* (jap. *miko*). Yanagita je smatrao da je ovo vjerovanje u razdoblju Nara (710-794) rezultiralo fokusom na dva *kamija*: boga *Hachiman-daijina* i božicu *Hime-gami* te da je poslije daljnje preoblikovanje rezultiralo formiranjem dviju uloga – one centralnog boga *Hachimana* i žene kroz koju on progovara, koja je njegov medijator – šamanka (Hori 1975:234). On također navodi da u japanskim klasicima pronalazimo termin *tamayori hime* 玉依の姫, sastavljen od značenja riječi *tama* 魂/靈 (jap. „duh, duša“), *yori* 依る (jap. „ući, prići“) te *hime* 姫 (jap. „poštovanja vrijedna mlada žena“)⁶⁹. Termin, dakle, označava ženu odabranu od boga ili *kamija*.

Povijesni nam podaci svjedoče da je prije 1500 godina u Japanu postojao sistem žena vladara koje su se oslanjale na magijsku karizmu, što znači da se vjerovalo da te žene posjeduju posebne moći i ostvaruju komunikaciju s božanskim. Taj je sistem kasnije zamijenjen birokratskom administracijom proizašlom iz konfucijanizma i budizma, no unatoč tome, šamanističke prakse u Japanu nisu izumrle, već su se iz centra moći premjestile u provinciju, gdje su nastavile biti na usluzi običnim ljudima. Hori (1975:284) smatra da je to zato što u psihologiji običnih Japanaca postoji duboko ukorijenjen osjećaj povjerenja u takve žene,

⁶⁸ Preciznu definiciju termina *kami* ponudio je poznati japanski teoretičar i restaurator šintoizma Mootori Norinaga (1730-1801): „Riječ „kami“ odnosi se, u najopćenitijem smislu, na sva božanska bića neba i zemlje koja se pojavljuju u klasicima. U užem smislu, *kamiji* su duhovi koji obitavaju i štuju se u svetištima. U principu svi mogu postati *kami*: ljudi, ptice, životinje, drveća, planine, oceani. Prema drevnom vjerovanju, sve ono što je impresioniralo ljude, što su smatrali nevjerovatnim ili je u njih izazivalo strahopoštovanje, nazivalo se *kamijem*.“ (S engleskog prevela I.L.P.; „The word „kami“ refers, in the most general sense, to all divine beings of heaven and earth that appear in the classics. More particular, the kami are the spirits that abide in and are worshiped at the shrines. In principle human beings, birds, animals, trees, plants, mountains, oceans – all may be kami. According to ancient usage, whatever seemed strikingly impressive, possessed the quality of excellence, or inspired a feeling of awe was called kami.“) (Tamaru i Reid 1996:35)

⁶⁹ Ibid. (prijevod I.L.P.)

toliko snažan da ih navodi da u njima vide magijsku karizmu koja seže još u pradavna vremena i da slijede njihove upute. Još i danas, navodi Hori, ljudi se na području *Tōhoku* obraćaju šamanki *miko* kada trebaju donijeti neku važnu odluku ili unijeti neku važnu promjenu u svoj život, a na pitanje zašto to rade, odgovaraju: „Iako se sve to čini nelogično, osjećam nemir ako se ne konzultiram s *miko*“. (ibid).

Hori u svom tumačenju slijedi veliki autoritet Yanagitu koji je tvrdio da žena posjeduje prirodnu sklonost za zaposjedanjem duhom i da je to nešto što ju karakterizira od davnina te da je vjerovanje u „žensku moć“ tj. „ženinu duhovnu moć“ u Japanu rašireno oduvijek, čemu svjedoče brojne legende o takvim ženama koje su se prenosile kao stvari fakti. Treba imati na umu da Yanagita svoje podatke o šamankama nije skupljao na terenskim istraživanjima već je radio s pisanim povijesnim dokumentima, obrađujući tekstove o narodnim običajima. U konačnici, on je zaključio da žena postaje šamankom zbog „svojih općih psiholoških i emotivnih dispozicija i karaktera“, i takvo njegovo tumačenje šamanizma u Japanu jako će utjecati na iduće generacije japanskih etnologa koji su se bavili ovom temom. No kada Yanagita opisuje kako su se ljudi bojali i izbjegavali ih radi tih istih moći, ne postavlja i ključno pitanje a to je – zašto je žena sama (ili preciznije, njezina krv) u japanskoj kulturi smatrana nečistom (jap. *kegare*) i čega su se to ljudi zapravo „bojali“. Drugim riječima, Yanagita propušta razmotriti ono što on sam naziva „izvorom božanskog zaposjedanja“ (*origin of divine possession*) u odnosu na socijalni i društveni kontekst u kojem su se te žene nalazile (vidi Kawamura 2003).

Prema detaljnijoj klasifikaciji koju je sastavio Tarō Nakayama u svom djelu *Nihon fujo shi* („Povijest japanskih šamanki“, 1930:4) japanske šamanke dijele se u dvije skupine. Prvu skupinu on naziva *Kan-nagi*, u nju spada i *miko*, a povezana je s carskim dvorom i šintoističkim svetištima. Ove šamanke obnašaju različite funkcije samo u određenim formalnim šintoističkim ceremonijama i izgubile su većinu svojih nekadašnjih funkcija i tehnika. Drugu kategoriju naziva *Kuchiyose*⁷⁰, to su šamanke koje su vezane uz ruralna

⁷⁰ Hori navodi pod kojim se sve nazivima može prepoznati *kuchiyose-miko* u Japanu i ističe termin *ichiko* te njegove razne varijacije: *itako* (na sjeveroistoku Honshūa), *ichijo* (na otoku Kyūshūa), *ita* (na južnom dijelu centralnog Honshūa) i *yuta* (otočje Ryūkyū i Amami). Navodeći tvrdnje Takashi Akibea kako porijeklo ovih termina ima neke etimološke sličnosti i historijske poveznice s terminima *udagan*, *utygan*, *iduan*, *üdege* koje označavaju šamana na altajsko-kirgijskome području, zaključuje da jedna od

područja, obično imaju stanište u određenom selu ili migriraju iz jednog u drugo u skladu s potrebama njihovih stanovnika. One su zadržale ono što se naziva drevnim šamanističkim tehnikama poput proricanja budućnosti, transa, komunikacije s božanskim te komunikacije s mrtvima. Šamanke iz prve skupine najpoznatije su pod nazivom *miko* ili *jinja-miko* („šamanke šintoističkih svetišta“) a one iz druge skupine prepoznaju se i pod nazivom *ichiko* ili *sato-miko* („gradske ili seoske šamanke“). Šamanke iz ove dvije kategorije su polu-institucionalizirane figure, *jinja-miko* se obično izabiru među kćerima iz obitelji u kojima su šintoističke funkcije nasljedne, dok *sato-miko* postaju šamanke slijedom određenih inicijacijskih iskušenja i treninga kojima ih podvrgavaju njihovi učitelji (Hori:182-183).

Kawamura (2003) je ponudio vrlo jasno razrađenu teoriju o kategorijama japanskih šamanke na primjeru Tōhoku regije na sjeveroistoku Japana. Kako svaka kategorija ima drugačije nazive ovisno o prefekturi u kojoj djeluje⁷¹, autor se odlučio na podjelu koja je prisutna na području prefektore Miyagi: *ogamisama* i *kamisama*. Šamanke iz prve kategorije su u pravilu slijepice i bave se zazivanjem duhova umrlih (*hotoke oroshi*)⁷² koji kroz njih progovaraju (*kuchiyose*)⁷³ dok su one iz druge kategorije normalnog vida i bave se egzorcizmom. Drugim riječima, prve se bave zazivanjem duhova umrlih ljudi a druge zazivanjem božanstava, no realnost je takva da se prakse ove dvije kategorije ponekad miješaju. No, ono što je važno jest put kojim se postaje *fujō*, a on se u ove dvije kategorije jasno razlikuje.

Ogamisama nisu bile odabrane kao medij od strane nekog duha ili božanstva već su, svojom voljom ili ne, odabrane uglavnom od starije šamanke od koje su naučile sve o „zvanju“. Karakteristično za Tohoku područje je to da su gotovo sve šamanke slijepice i čini se da su slijepice djevojke bile predodređene za ovo „zanimanje“. ⁷⁴ Naime, da bi postale *ichininmae* ili

očitih poveznica s kontinentom može biti i činjenica da japanske šamanke koriste luk s jednom strunom naziva *azusa* (odatle njihov naziv *azusa-miko* ili „šamanka koja koristi luk kao specijalni instrument za ulazak u trans“), što je slučaj i u Centralnoj Aziji (Hori 1968:201).

⁷¹ *Fujō* se na Tohoku području u prefekturi Aomori naziva *itako*, u prefekturi Miyagi *ogamisama*, u prefekturi Yamagata *onakata* i u prefekturi Fukushima *waka* (v. Kawamura).

⁷² *hotoke oroshi* 仏御; *hotoke* jap. „duh“; *oriru* jap. „silaziti“ (prijevod I.L.P.)

⁷³ *kuchiyose* 口寄; *kuchi* jap. „usta“, *yoseru* jap. „prolaziti“ (prijevod I.L.P.)

⁷⁴ Sofue ističe da je se u teoretiziranju o *itako* nikako ne smije zanemariti činjenica da je Tohoku uvijek bila pomalo zabačena i ekonomski nerazvijena regija te da je upravo ekonomski faktor imao veliku ulogu u formiranju njezine uloge na ovom području (1979:165-166).

„punopravan član društva“ one moraju same zarađivati za svoj kruh. Njihova poduka sastoji se od treninga različitih disciplina poput polijevanja hladnom vodom, posta, pročišćavanja, apstinencije i poštivanja različitih tabua. Starije ih učiteljice podučavaju tehnikama transa i komunikacije s onostranim bićima i duhovima umrlih, proricanju budućnosti ali i molitvama, magijskim formulama i liturgijama te recitiranju balada i pripovijetki. Nakon tri do pet godina naukovanja, uspješnog savladavanja svih iskušenja te završne ceremonije inicijacije koja uključuje simbole smrti i ponovnog rođenja, novakinja postaje punokrvna šamanka (Hori 1968:203-204). Time stječe „zanimanje“ kojim se može uzdržavati ali i pridonositi svojoj zajednici.

Nijedna *kamisama* nije odlučila postati *fujō* u svojoj djevojačkoj dobi, sve su već bile udane i u dvadesetim, ako ne i tridesetim ili više godinama. Sve će reći da ih je *kami* odabrao za tu profesiju. Također, sve su prije postanka *kamisamom* imale neku tešku i kriznu situaciju, bilo da se radi o osobnoj bolesti ili psihosomatskom poremećaju⁷⁵, o sukobu s mužem, svekrvom, problemima u odgoju djece, siromaštvu, iscrpljujućim radnim uvjetima, bolesti supruga ili djece. Najčešća situacija je žena u tridesetim ili četrdesetim godinama, udana i majka, koja uz punu brigu o kućanstvu, suprugu i djeci, radi na polju, angažirana je u nekoj vrsti obiteljskog posla i zapravo aktivno zarađuje svoju plaću.

Takve žene će u kriznim situacija prvo potražiti pomoć u raznim medicinskim ustanovama, no vrlo će vjerojatno paralelno s time pokušati i alternativne načine liječenja, primjerice akupunkturom, masažom ili narodnim lijekovima. Ukoliko ništa od toga ne da rezultate i ne dođe do poboljšanja stanja, obratit će se lokalnim duhovnicima koji će njezin problem tretirati kao posljedicu utjecaja malignog duha ili *kamija* kojeg će pokušati udobrovoljiti ili istjerati raznim molitvama, memorijalnim obredima ili ekzorcističkim praksama. Često ni to neće polučiti željene rezultate. U tom slučaju, religijski impuls prema *kamiju* ili *buddhi* će se intenzivirati i osoba će mu se potpuno prepustiti, u smislu da će vjerojatno zapostaviti svoje dotadašnje dužnosti oko djece i supruga, kućanstva i posla i svoju svakidašnjicu zamijeniti svijetom vjere. Takva će osoba vrlo brzo postati predmetom rugla i ismijavanja, radi

⁷⁵ U medicinskoj literaturi definiraju se kao „psihički i ponašajni faktori povezani sa poremećajima ili oboljenjima klasificiranim na drugom mjestu“ ili „psihološki čimbenici koji djeluju na zdrastveno (tjelesno) stanje i u vezi su s drugamo svrstanim poremećajem ili bolesti“ (dr. Koić Elvira, pred.)

izbjegavanja svojih obveza bit će prozivana lijenom i ljudi će ju otvoreno prezirati (vidi Kawamura 2003:269).

U slučaju da je žena ostala vjerna svojim dotadašnjim obiteljskim dužnostima i ispunjavala ih unatoč čestim posjetama hramu ili duhovnicima, za nju će se reći da je „duboke vjere“. No, ukoliko zapusti svoje dužnosti njezine će se aktivnosti početi smatrati devijantnima i polako će ju izolirati od ostatka obitelji i zajednice. Na taj način „kažnjena“ od društva, žena se osjeća neshvaćeno i usamljeno i još više traži utočište u vjeri. U ovom trenutku dolazi do zaposjedanja *kamijem*. Žena počinje izgovarati čudne formule, izgovarati proročanstva i ponašati se neuobičajeno. Govori da božanstvo kroz nju šalje poruke za spasenje čitavog čovječanstva i da je od sada nadalje njezina zadaća te poruke prenositi. Ipak, da bi dobila priznanje za svoju novu ulogu, ona mora zajednici pružiti dokaz da je njezina priča vjerodostojna, a to može učiniti izlječenjem neke osobe, ispravnim predviđanjem nekog budućeg događaja ili ukazivanjem na mjesto nekog izgubljenog predmeta. Fundamentalna razlika između *ogamisame* i *kamisame* jest da prvoj takvi dokazi ne trebaju već će ona nakon znanja usvojena asketskim treningom i duhovnim praksama proći inicijaciju u obliku rituala (*kamitsuke*) i službeno postati *fujō*, dok će potonja morati dokazati ljudima oko sebi snagu bića koje ju je zaposjelo i na taj način zadobiti njihovo povjerenje.

Kawamura (2003) nudi detaljan opis prvog zaposjedanja *kamijem*, najvažnijeg događaja u životu kako *ogamisame* tako i *kamisame*. U slučaju *ogamisame*, prvo zaposjedanje događa se tijekom rituala inicijacije *kamitsuke*. Nakon što se odricala jela dvadeset i jedan dan te prošla brojna ritualna pranja u hladnoj vodi, u vrijeme *kamitsuke* rituala žena se nalazi u stanju izuzetne psiho-fizičke iscrpljenosti. U pratnji svoje starije učiteljice i drugih pomoćnika, žena uz zvukove ritualnih instrumenata poput bubnjeva, zvona, činela i sl. započinje izgovarati molitve i tekstove iz sutri. U uzavreloj atmosferi uzbuđenja i velikog iščekivanja žena započinje svoju komunikaciju s *buddhom* ili *kamijem* koji je najčešće poznat na nacionalnoj ili lokalnoj razini, zaštitnik je primjerice mjesta u kojem ona živi ili je slavljen u obližnjem svetištu ili hramu. U svakom slučaju, božanstvo s njom stupa u kontakt zahvaljujući njezinoj aktivnoj požrtvornosti, molitvama i snazi vjere a u to su uvjereni i svi koji ju tijekom rituala okružuju (ibid.).

Ogamisamin inicijacijski proces se sastoji od pamćenja molitvenih tekstova i sutri na pamet te savladavanja tehnika prizivanja duhova, pri tome se ne uče tehnike zaposjedanja. Njezini se

rituali sastoji od recitacije svetih tekstova i molitvi i zaposjedanje u obliku *kamitsukija* više se ne događa tijekom njezinih šamanističkih rituala. U Japanu je od davnina prisutno vjerovanje da molitve i sutre same po sebi sadrže magičnu moć i sadrže svojevrsnu duhovnu snagu, i takvo vjerovanje *ogamisami* ide u prilog u smislu da ona tijekom rituala ne mora pokazivati ponašanje drugačije od uobičajenog (ibid.).

U *kamisaminom* slučaju zaposjedanje se događa iznenada. Ženi koja se požrtvovno moli za nečije izlječenje ili rješenje nekog problema, obilazi hramove i svetišta i produbljuje svoje asketske treninge, u jednom se trenutku ukazuje božanstvo koje obično u njezinom životu zauzima posebno mjesto i snažno je uz nju vezano. Njezino prvo zaposjedanje je iznenadno i heteronomno a od tog trenutka njezino ponašanje i govor postaju „čudni“, iako će i prije inicijacije proživljavati razne psihosomatske probleme koji će u konačnici rezultirati najavom „poziva“. No, da bi dobila odobrenje od zajednice za svoje potpuno predavanje vjeri mora pokazati snagu božanstva koje ju je zaposjelo na djelima, konkretno, mora uspjeti predvidjeti neki važan događaj, pomoći nekome riješiti neki problem, pronaći neku izgubljeni stvar i sl. Korak po korak, glas o njezinom djelovanju će se proširiti i ona će početi zadobivati povjerenje zajednice (Kawamura 2003:280). U tom će procesu i njezini osobni psihosomatski problemi polako nestajati i ona će, ovladavajući njima i pomažući drugima, zapravo najviše pomoći samoj sebi jer pripisivanje njezina devijantnog osobnog i društvenog ponašanja nadnaravnom djelovanju ono se zapravo opravdava i čini prihvatljivim u očima drugih.

Dvije se kategorije *fujō* ne razlikuju samo po okolnostima koje rezultiraju inicijacijom u šamanku, već i po božanstvima koje ih zaposjedaju i njihovoj vezi s njima.

„Posao“ *ogamisame* je *hotokoe oroshi* (zazivanje duhova umrlih, naziva se i *kuchiyose*) i *haru gitō*, (zazivanje *kamija* ili *kami oroshi*). U slučaju *kuchiyosea*, zaziva se duh nedavno preminulo osobe ili se ritual održava u vrijeme *higana* (proljetnog ekvinocija) kada se zaziva duh nekog velikog pretka. U ovim ritualima *fujō* poziva duh umrle osobe (*hotoke*) da ju zaposjedne i progovori kroza nju pa riječi koje ona izgovara nisu njezine već *hotokeove*. U ovim ritualima njezin osobni bog zaštitnik (koji ju je zaposjeo tijekom *kamitsukea*) ne sudjeluje (Kawamura 2003:275).

„Posao“ *kamisame* je prizivanje raznih božanstava, egzorcizam, proročanstva i sl. Ona se ne bavi *hotoke oroshijem* ili *haru gitōom*. no u zadnje vrijeme, kao posljedica velike

zainteresiranosti za memorijske obrede *mizuko kuyō*⁷⁶, *kamisame* su počele izvoditi *kuchiyose* za *mizukoe*. U pravilu *kamisama* u svojim šamanističkim seansama proziva svoga sveca zaštitnika koji joj na raspolaganje stavlja svoje moći. Čak i kada priziva duhove umrlih za koje se vjeruje da „na onoj strani“ pate jer su za života počinili nekakav grijeh i kada im pomaže da se oslobode patnji i dostignu blaženstvo (*budhahood*), *kamisama* zaziva svoga sveca zaštitnika i održava njihovu vezu snažnom (*ibid.*).

Božanstvo koje je zaposjelo *ogamisamu* tijekom rituala inicijacije postat će njezin osobni svetac zaštitnik no on se više neće pojavljivati niti sudjelovati u njezinim šamanističkim seansama, dok će božanstvo koje je zaposjelo *kamisamu* aktivno sudjelovati u njezinim *fujō* aktivnostima.

Zanimljiv je i različit odnos koje ove dvije kategorije imaju prema duhovima umrlih. *Ogamisama* će s *hotokeom* uspostaviti komunikaciju tijekom *kuchiyose* rituala. *Higan* je *kuchiyose* ritual posvećen duhovima predaka za koje se vjeruje da su već dostigli budinstvo. Oni štite svoje potomke i uglavnom im se javljaju u snovima, kada ih obavještavaju o mogućim zlim ili dobrim budućim događajima. *Shinkuchi* je *kuchiyose* ritual koji se održava odmah nakon pogreba ili unutar 49 dana od smrti preminule osobe. *Hotoke* je u ovom slučaju duh koji se još bori za svoju poziciju na onome svijetu i nije još dostigao budinstvo. On će svojim potomcima govoriti o onome što nije stigao izreći ili učiniti za života, zahvaliti im se jer su se za njega brinuli na ovome, ali i što se nastavljaju brinuti na onome svijetu, jer održavaju memorijske obrede i tako mu pomažu na putu prema budinstvu. U svakom slučaju, radi se o benignim i pozitivnim duhovima koji ne uzrokuju probleme već naprotiv, štite i pomažu svojim potomcima. *Ogamisamine* šamanističke seanse stoga ne zahtijevaju neuobičajeni govor i ponašanje, njezino zaposjedanje odvija se u normalnom stanju njezina duha i tijela (Kawamura 2003:284).

U šamanističkim seansama *kamisame*, *hotoke* se javlja kao maligni duh koji ne može dostići budinstvo i koji svojim potomcima izaziva nesreću, bolesti i razne probleme (jap. *tatarigami*). *Kamisama* će ga stoga morati udobrovoljiti svojim molitvama i memorijskim obredima, te će

⁷⁶ Memorijski obredi posvećeni spontano ili namjerno pobačenim ljudskim zamecima, prerano rođenim fetusima, bebama koje su umrle prirodnom smrću odmah poslije rođenja te bebama žrtvama čedomorstva. Detaljnije o ovoj temi kasnije u tekstu.

snagom svoga boga zaštitnika utjecati na poboljšanje položaj malignog duha na onome svijetu.

4.2. *Fujo* u japanskoj mitsko kulturnoj povijesti

Prema Matsumuri, u svom prvotnom značenju šamanizam je označavao vrstu (muške) ekstatične prakse kojom su se prizivale duše umrlih na području Sibira, no u Japanu se takve prakse najčešće pripisuju ženama, i nekoliko takvih slavni figura iz japanske mitsko-kulturne povijesti nabrojao je on sam (Matsumura 2006:136-137): kraljica Himiko (2.-3. st.) koja se bavila čarobnjaštvom i magijom; slavna božica Sunca i začetnica carske obitelji Amaterasu; zabavljačica i začetnica ritualnog plesa božica Amenouzume; carica Kōgō koja je zapadala u trans uz zvukove kota (japanske harfe) te mediji u službi običnog puka poput *itako* na Tōhoku području i *yuta* na Okinawi. Prema Matsumuri, izvorno je šamanistička praksa sibirskih skupljačkih kultura bila povjerena muškim medijima, no u Japanu su stvari od početka postavljene drugačije (isto vrijedi i za korejski poluotok na kojem šamanke i u modernom razdoblju imaju važnu ulogu i čine 80%).

Himiko je najstarija a vjerojatno i najpoznatija ženska figura za koju se vežu šamanističke prakse. Prve pisane podatke o njoj dugujemo kineskoj historiografiji *Wo-jen-chuan* („Povijest i topografija Japana u 3. stoljeću“) iz 3. stoljeća, u kojoj se govori o karizmatičnoj Himiko ili Pimiko, vladarici kraljevstva Yamatai/Wa, koja je vladala od 180. do 248. godine. Himiko je pod svojom vlašću ujedinila velik dio zemlje, no oko njezine figure, položaja njezina kraljevstva i veze s ostalim povijesnim ličnostima japanski povjesničari lome koplja još od 13. stoljeća naovamo.⁷⁷

⁷⁷ Prenijet ćemo stoga izvadak iz kineske historiografije onako kako je to uradio Hori (str. 188) i ograničiti se samo na religijski aspekt njezine figure:

„Državom [Wo] je vladao kralj od 70 do 80 godina. U to vrijeme Wo je bio u kaotičnom stanju zbog velikog građanskog rata koji je bjesnio i mnogo su godina gospodari manjih posjeda napadali jedni druge. Naposljetku je narod Wo izabrao mladu djevojku, koja je zatim nazvana Himiko, za svoju kraljicu. Ona je obnašala rituale usmjerene božanstvima i duhovima te imala posebne moći kojima je opčarala ljude. Nikada se nije udavala, niti u svojoj mladosti, a njezin joj je brat pomagao u obnašanju državnčkih dužnosti. Nakon njezina ustoličenja, samo su je rijetki mogli vidjeti. Samo ju je jedan čovjek svakodnevno viđao, posluživao joj hranu, prenosio njezine riječi i imao pristup njezinim

Ako je za vjerovati Wei Zhiju, Himiko zapravo nije vladala sama već u „suradnji“ s muškarcem (navodno bratom) koji joj je donosio hranu i na neki način bio njezin prozor u svijet. On joj je, kako pišu kroničari, „pomagao vladati zemljom“ tako što je preuzeo na sebe ovozemaljske, sekularne poslove. Matsumura (prema Obayashiju 1977:99) to objašnjava vrstom vladanja koje obilježava muško-ženska suradnja: Himiko – žena - unutarnje [jap. *uchi* 内] - sveto ⇔ brat – muškarac - vanjsko [jap. *soto* 外] - sekularno. Dok neki (poput Yanagite i Horiya) inzistiraju na tome da je ritualni i vjerski život u drevnom Japanu bio reguliran isključivo od strane žena i baziran na njezinim nadnaravnim moćima, drugi su, poput Matsumure, skloniji misliti da se radilo o svakodnevnoj suradnji koja se reflektirala i na polju rituala. On tvrdi da se takav tip upravljanja može vidjeti i u današnjoj organizaciji novih religija, te da se ne radi o vjerovanju u žensku nadnaravnu snagu (što tvrdi Yanagita i njegovi sljedbenici, op.a.) već o sakralizaciji suradnje između spolova (ibid.:138).

Znakovito je da je Himiko izabrana od svojega naroda u trenutku velike političke i socijalne krize uzrokovane građanskim ratovima koji su bjesnjeli na teritoriju Japana koncem Yayoi i Kofun perioda. Čini se da su ljudi u davnoj prošlosti u neuobičajenom ponašanju šamana prepoznavali nadu za društvenu promjenu i takva će se tendencija nastaviti sve do današnjih

odajama. Njezina je palača, s mnogo zgrada i tvrđava, bila golema i čvrsta, i stalno su je čuvali naoružani vojnici...Kraljica Himiko je umrla. Velika grobnica namijenjena njezinom ukopu dijametralno se prostirala na naviše od stotina stopa, a više od stotinu dvorjana i robova ubilo se na pogrebu njihove Kraljice.“

(S engleskog prevela I.L.P.: „*The state [Wo] was ruled by king for 70 to 80 years. At that time, Wo was in chaotic state as the result of which a great civil war broke out and for many years the lords of small manors attacked each other. Afterwards, the people of Wo elected a young girl as their queen who was then named Himiko. She attended and rendered service to the Deities or Spirits and had a special power that bewitched the people. She never married even in her youth, and her brother helped her administer the affairs of the Kingdom. After she was enthroned, only few persons were able to see her. There was only one man who always attended her, served her meals, transmitted her words, and had access to her living room. Her palace, many-storied buildings and citadels were very solemn and imposing, and were guarded continuously by armed soldiers...Queen Himiko died. A big tomb built in order to bury her corpse measured a hundred steps and more in diameter, and more than one hundred royal retainers and slaves killed themselves at the funeral of their Queen.*“) (Hori 1975: 188)

dana. Nakon reforme Taika 645.godine i uvođenja novog društvenog uređenja i novih religijskih (budizam) i etičkih (konfucijanizam) načela po uzoru na kinesku dinastiju T'ang, nestala je mogućnost dolaska na tron karizmatičnih lidera poput kraljice Himiko, no takve su figure nastavile postojati i prizivalo ih se u pomoć u kriznim trenucima od strana svih društvenih slojeva (Hori 1968:197-198). Dakle, čini se da je pojava karizmatičnih osobnosti u periodima velike socijalne i političke nestabilnosti konstanta tijekom japanske povijesti. Takvi su fenomeni zabilježeni i kod prijelaza iz perioda Heian u period Kamakura, iz perioda Ashikaga u period Tokugawa, iz perioda Tokugawa u period Meiji, kao i nakon drugog svjetskog rata (ibid:201).

Uloga šamanke u Japanu znatno se promijenila od antičkih vremena, u skladu s promjenom matrijarhalnog društvenog sistema koji je bio na snazi u prehistorijskom Japanu, u patrijarhalni sistem pod jakim kineskim utjecajem. U tom procesu šamanka je postepeno gubila svoju političku funkciju i njezina se važnost iz centra premjestila na periferiju, gdje ju je apsorbirala i transformirala popularna pučka kultura i gdje je nastavila živjeti sve do današnjih dana, djelujući tiho u službi mještana i njihovih potreba. No povremeno je njezina figura zabljesnula u vidu novog karizmatičnog religijskog vođe koji je oko sebe okupio veliku vojsku sljedbenika i oformio novi religijski pokret.

4.3. Nakayama Miki i Tenrikyō

Da su japanska pučka prebudistička vjerovanja i u modernome Japanu, vrlo živa svjedoče novi religijski pokreti⁷⁸ od kojih nekolicina njih ima tipično šamanističke karakteristike. U

⁷⁸ Objašnjavajući japanske nove religijske pokrete i uspoređujući ih s mesijanskim kultovima među američkim indijancima te Kargo kultovima Nove Gvineje, antropolog H. Neil McFarland rekao je:

„Ovi su kultovi primjeri društveno-religijskih fenomena koje, već preko pola stoljeća, antropolozi relativno dobro poznavaju. Među takvim kultovima, gdje god oni bili otkriveni, može se primijetiti nevjerovatno sličan razvojni obrazac koji uključuje pet barem faktora: (1) društvena kriza intenzivirana intruzivnom kulturom; (2) karizmatični vođa; (3) apokaliptični znaci i čuda; (4) ekstatično ponašanje; i (5) sinkretička doktrina. Milje u kojem se pojavljuju, prema riječima antropologinje Margaret Mead, je „vrenje polu-napuštenog starog i polu-shvaćenog novog“. (Hori 1968:220).

(Engleski prijevod I.L.P.: „*These cults are examples of socio-religious phenomenon which, for over a half-century, has been reasonably well understood by anthropologist. Among such cults, wherever*

povijesti su se redovito pojavljivali kao odgovor na krizu koja bi uslijedila nakon velikih društvenih promjena, kada stare religije, koje su podupirale dotadašnji režim i vrijednosni sustav, više nisu uspjevale zadovoljiti duhovne potrebe japanaca. Znakovito je da su mnogi od lidera novih religijskih pokreta inspiraciju našli upravo u karizmatičnoj figuri šamana, i još češće, šamanke. Analizirat ćemo primjer Nakayame Miki (1798-1887), osnivačice pokreta Tenrikyō.

Miki je rođena u obitelji seoskog starješine (jap. *shōya*) i udana u dobi od 13 godina, također u obitelji seoskog starješine. U dobi od 20 godina konkubina njezinog muža Zenbeija pokušat će ju ubiti i preuzeti njezino mjesto, što je Miki protumačila kao nebeski znak. Odgajana po načelima budističke škole Čiste zemlje⁷⁹ (jap. *Jōdō shū*) bila je gorljiva praktikantica *nenbutsua* (recitiranje imena bude Amide i glavna religijska praksa ove škole). Živjela je u regiji Tanba gdje je posebno jaka bila Shugendō tradicija i Miki se snažno povezala s njihovim hramom.

Majčinstvo je bio najveći motiv Mikijina života, rodila je šestoro djece, od toga pet kćeri. Dok je dojila imala je toliko puno mlijeka da je hranila i djecu čije majke nisu mogle dojiti. Godine 1828. uzela je na brigu susjedovo dijete koje je dobilo velike boginje i gotovo umrlo. Legenda kaže da se Miki molila da dvije njezine kćeri budu žrtvovane za život ovoga djeteta, dijete je preživjelo a njezine dvije kćeri su umrle (1830. i 1835).

they have been discovered, there is discernible a remarkably standard pattern of development in which at least five factors are recurrent: (1) social crisis intensified by an intrusive culture; (2) a charismatic leader; (3) apocalyptic signs and wonders; (4) ecstatic behavior; and (5) syncretic doctrine. The milieu from which they arise, described in the words of anthropologist Margaret Mead, is the „ferment of half-abandoned old and half-understood new.“

⁷⁹ Vjera u Budu Amidu („Buda Beskonačne Svjetlosti“) čije se zasluge mogu prenjeti na vjernike tako da se čovjek, ukoliko iskreno i požrtvovno vjeruje, može ponovno roditi u njegovome raju. Tome će mu pomoći iskreno zazivanje Budina imena, *nenbutsu*: „Namu Amida Butsu“ ili „Živio Buda Amida“. Amidizam je nastao u Indiji, u Kini se pojavio u 4. a u Japan dolazi u 9. stoljeću. Danas je to najpopularnija budistička sljedba u Japanu, a vrlo je popularna i u drugim istočnoazijskim zemljama. Legenda kaže da se Buda Amida, dok je još bio redovnik, zavjetovao da će, ukoliko postane Buda, stvoriti raj za sve one koji iskreno vjeruju u njega i koji će se radi dubine svoje vjere tamo ponovno roditi nakon smrti i zemaljskog života. Njegov raj nije njihova posljednja stepenica (kao u kršćanstvu) već je to zadnja stepenica pred ulazak u nirvanu.

Godine 1838., kada je imala 41. godinu, njezin se jedini sin ozbiljno razbolio. Miki se molila Kobo Daishiju, osnivaču velike budističke škole Shingon⁸⁰, te sto dana hodočastila bosih nogu do svetišta lokalnog sveca zaštitnika. Veza sa školom Shingon dovela ju je do Isonokami Shugendō centra gdje je upoznala visoko rangiranog svećenika Ichibeija. Pod njegovim vodstvom započela je desetgodišnji religijski trening koji je, između ostalog, uključivao i svladavanje šamanističkih praksi i rituala. (Hardacre 1997:45).

Sama Miki svjedočila je mnogim šamanističkim ritualima koje su Ichibei i njegova *miko* partnerica Soyo činili za ozdravljenje njezina sina. Jedne prilike, dok je Soyo bila odsutna, Miki je uskočila na njezino mjesto. Umjesto proročanstva o tegobama svoga sina, obratila se mužu, Zenbeiju, i u ime božanstva koje ju je zaposjelo rekla: „Želim da Miki bude hram u kojem ću boraviti“ (jap. *Miki o kami no yashiro ni morai uketai*). Egzorcist nikako nije uspijevao izbaciti duha iz njezina tijela i Miki je ostala zaposjednuta tri dana tijekom kojih je nekada sjedila mirno a nekada se nekontrolirano tresla i bacala po tlu, izgovarajući različite poruke dubokim, muškim glasom. One su bile jasne: postajući hram boga Tenriō no Mikotoa, ostavit će za sobom sve dužnosti supruge i majke koje je do tada obnašala u obitelji Nakayama. Vidjevši da duh nema namjeru napustiti njezino tijelo Zenbei je pristao na sve uvjete, čime je zaposjednuto stanje stalo i pokret Tenrikyō svoje ustoličenje datira od toga dana.

Malo se zna o životu ove žene od ovog dana pa do 1854. kada je proglašena živućim bogom – *kamisamom*. Bila je jako siromašna i čini se da nije imala drugih sljedbenika mimo svoje obitelji. No stvari će se promijeniti kada je na porođaju svoje kćeri Oharu 1854. protresla njezinim trbuhom tri puta, nakon čega se ona porodila nevjerojatno lako i brzo. Kada je žena iz susjedstva čula što se dogodilo, i sama je zatražila isti tretman, no dobila je groznicu koja nije prolazila 30 dana nakon porođaja. Kada je upitala Miki za razlog, dobila je odgovor kako

⁸⁰ *Shingon* pripada esoteričnom ili tajnom (*reveald*) pravcu u budizmu koji naglašava važnost mističnih verbalnih formula - mantri, te prenošenje doktrine oralnim putem s učitelja na studenta. Budući samo odabrani, koji su prošli inicijaciju, mogu ući u srž doktrine, nosi naziv “tajni budizam”. Filozofija ezoteričnog budizma ima korjene u Indiji 1. i 2. stoljeća. Bavi se idejom da Buddha Dainichi Nyorai (Buda Veliko Sunce) posjeduje dva aspekta: stvarno tijelo (čovjek- Sakyamuni) te apsolutno tijelo, no fenomen i transcendentno tijelo su dva aspekta, dvije manifestacije, iste realnosti i istog principa. Ove ideje ulaze u Kinu u 8. i u Japan u 9. stoljeću.

je pogriješila što se pridržavala tradicionalnih tabua za jelo i piće i da je to značilo da sumnja u njezine metode. Ova sumnja izazvala je groznicu. Kada je ista žena dogodine ponovno zatrudnjela striktno je slijedila njezine upute i izbjegavala tabue hrane, te imala nevjerojatno lagan porođaj i brz oporavak, što je naravno pripisala Mikijinom tretmanu. Nakon toga proširio se glas da je Miki živi bog koji garantira siguran porođaj. Broj njezinih klijentica naglo je porastao a time i njezini financijski dobiti.

Yanagita Kunio posebno je naglašavao trudnoću i porođaj kao događaje koji obilježavaju ženu i kada njezina „posebna psihologija“ dolazi do izražaja. Pomalo nepravredno on zapostavlja figuru *kannagija*, muških šamana kojih je, tvrdi Kawamura (2003:259), također bio nemali broj u povijesti. U svakom slučaju, njegovo inzistiranje na tvrdnji da „božansko zaposjedanje“ stupa na snagu u trenutku „neke fiziološke promjene kojoj je osoba podvrgnuta“ nama je vrlo znakovito.

Nakayama Miki svoje je prve sljedbenice nalazila među ženama koje je podučavala tehnikama sigurnog porođaja. Odbacivši tabue vezane za uzimanje određene hrane, vezivanje trbuha, odvojenih ognjišta i gradnje odijeljenih koliba (jap. *obiya*) u kojima žena boravi dok ima menstruaciju, ponudila je svoja alternativna viđenja ovih rituala i vjerovanja.

Kako smo objasnili, seksualnosti i reprodukcija u Japanu od davnina su u zoni tabua. Čistoća je glavna briga u šintoizmu i većina obreda posvećena je upravo pročišćavanju. Tabu se javlja kad su ljudi ili stvari kontaminirani negativnim snagama poput smrti i bolesti, no menstruacija, porod i druga stanja ženskog tijela koja se vezuju uz reprodukciju i seksualnost također zahtijevaju elaborirane rituale pročišćavanja. Trudnoća i porođaj bili su tema rituala još od antičkih vremena, no najviše podataka o njihovoj ritualizaciji odnosi se na razdoblje Edo (1600-1868). Kako navodi Hardacre (1997:20), rođenje prvog djeteta označavao je ritual kojim je žena ulazila u svijet potpuno odraslih osoba, u društvo odraslih žena sa znanjem o seksualnosti. Osim toga, rođenje prvog djeteta podizalo je njezin status u novoj obitelji i cementiralo njezino članstvo u njoj. U takvom je kontekstu figura babice⁸¹ imala religijske konotacije, jer je ona ta koja je vodila ženu (ali i dijete) kroz ovaj prijelaz (više i u Shintani 2003, 2-3). No, kako babice nisu bile vezane za religijske institucije njihova figura se smatrala

⁸¹ *Toriagebaasan* ili *torihikibaasan*: „stara žena koja izvadi (*toru* jap. „uzeti“, u ovom slučaju „poroditi“) i (majci) daje (*ageru*, jap. „dati“) dijete“. (prijevod I.L.P).

polu-religijskom. Djelovala je u zoni izrazite polucije, u kulturi koja je sve vezano za reprodukciju i seksualnost smatrala izrazito nečistim. No u isto vrijeme trudna žena koja rađa simbolizirala je moć, snagu, život. Novi religijski pokret kojeg je Nakayama Miki osnovala krajem perioda Edo od ovog će paradoksa napraviti svoj zaštitni znak, te ponuditi alternativni način ritualizacije trudnoće i porođaja.

Babice u srednjevjekovnom Japanu bile su uglavnom žene koje su i same imale višestruko iskustvo rađanja i koje su živjele u istom selu sa ženama kojima su služile, te uglavnom nisu putovale i porađale žene izvan svojih područja.⁸² Zbog vjerovanja da rođenje predstavlja prijelaz duše iz svijeta bogova u svijet ljudi, babicu se smatralo vodičem duša iz liminalnog stanja unutar maternice do punopravnog člana ljudske zajednice. Fraza *futari de umu* ili „roditi u paru“ odnosila se upravo na centralnu ulogu babice u procesu rađanja (Hardacre 1997:22).

Ženina prva trudnoća bila je obilježena ritualom koji ju je „vezivao“ s njezinom babicom koja će joj pomoći poroditi dijete. Babica bi vezla široki pojas (jap. *iwata obi*) oko ženina trbuha negdje u četvrtom ili petom mjesecu trudnoće, što bi se popratilo bogatom trpezom gdje je babica tretirana kao počasni gost. U pojas bi se uvezala i amajlija za siguran porođaj, koja se regionalno dosta razlikovala no obično je sadržavala djelić muževljeve odjeće. Od ovog trenutka žena je morala poštovati tabue vezane za određenu vrstu hrane koja joj je bila zabranjena (također s mnogim regionalnim razlikama) kao i čvrsto vezivati pojas da bi „spriječila da fetus naraste prevelik“ (ibid.). Također, morala se odreći posjeta svetištima i hramovima, da ne bi svojom pojavom onečistila njihova božanstva. Religijske institucije smatrale su trudnoću i porođaj privatnom sferom koja se ne tiče javnog interesa i kao takva ne nalazi mjesta u etičkoj mapi njihovih promišljanja. No, radi krvi koja je prisutna pri porođaju, majka i novorođenče označeni su kao nečisti, ali i otac te sumještani, pa se i od njih očekivalo da se suzdrže od posjeta svetim mjestima u dane odmah nakon rođenja djeteta. Muškarci određenih skupina poput ribara i drvosječa čak su prestajali s poslom u tom periodu (ibid.:22-26).

⁸² Dobru kulturnoantropološku analizu trudnoće i ženina tijela u trudnoći, odnosno simbolike koju ti koncepti imaju u japanskom društvu i kulturi, daje Namihira (2005) u svojoj knjizi *Karada no bunka jinruigaku* („Kulturna antropologija tijela“).

Zanimljivo je obratiti pozornost na to koji je trenutak ženine trudnoće podvrgnut ritualu. To nije „trenutak začeca“, on u srednjevjekovnom Japanu ne privlači pažnju kako ritualno tako i ideološki. Vezivanje *iwata obija* označava trenutak kada trudnoća postaje vidljiva drugima, i tek od ovog trenutka žena zadobiva status *ninpu*, „trudnice“. No i plod njezine utrobe tek ovim trenutkom biva prepoznat, što vidimo iz različitih naziva za fetus koji sadrže ideograme *ko* ili *ji*, koji ga označavaju ljudskim (ibid:23).

Miki, odlučna u namjeri da ponudi ženama alternativnu ritualizaciju trudnoće i porođaja, suprotnu uobičajenoj praksi, putovala je u mnoga udaljena sela prakticirajući svoje metode na trudnicama i roditeljama, tako stvarajući zajednicu žena međusobno povezanih zajedničkim vjerovanjima. Zahtijevala je primjerice da trudnica nosi običan *obi*, a ne poseban koji se nosio samo u trudnoći. Njezin se pristup trudnoći i rađanju nazivao *obiyayurushi*, što znači „napuštanje odvojene kolibe“. Umjesto takvih tradicionalnih vjerovanja i postupanja ona je obećavala siguran porođaj kao rezultat vjere u nju i njezine postupke. Rođenje djeteta je tretirala kao prirodan događaj koji ne zahtjeva od trudnice izolaciju radi nečistoga stanja. Govorila je da žena može nastaviti s normalnim društvenim životom odmah nakon porođaja a ne čekati da prođe 75 dana, što je bila uobičajena praksa.

Da bi negirala općeprihvaćen i snažan koncept onečišćenja po rođenju, Miki se pozabavila pobijanjem ideje da je žena nečista zbog menstruacije. Govorila je:

*„Pogledajte tikvice i patlidane. Dobivaju velike plodove jer njihovo cvijeće procvjeta. Bez cvjetanja cvijeća, ne može biti ni plodova. Zapamtite to. Ljudi govore da su žene nečiste [fujō], no one to nisu. Jer su žena i muškarac oboje božja djeca, među njima nema nikakve razlike. Žena mora rađati djecu, i to je težak posao. Ženska menstruacija je cvijet i bez tog cvijeta ne može biti niti ploda.“*⁸³ (Hardacre 1997:47).

⁸³ S engleskog prevela I.L.P.; „Look at the pumpkins and eggplants. They bear large fruit because their flowers have bloomed. Without the blooming of flowers, there can be no fruit. Remember that. People say that women are polluted [fujō], but they are not at all. Insofar as women and men are both children of god, there is no difference between them. Women must bear children, and it is a hardship. Women’s menstruation is a flower, and without that flower, there can be no fruit.“

Opisujući menstruaciju i rađanje ovakvim metaforama, povezujući ih s običnim cvjetanjem cvijeća koje je preludij u stvaranje ploda, Miki ih je izdvojila iz kategorije svetog i stavila u kategoriju običnog (ibid.).⁸⁴

Iako svojim drugačijim pristupom temama trudnoće i porođaja nije zahvatila veliki dio žena, religijsko značenje njezina inovativnog pristupa ne može se negirati. Miki je svojim alternativnim stavovima najavila promjene u odnosima moći između spolova, što je u konačnici pokazala i na vlastitom primjeru. Mogli bismo pretpostaviti da će i budući alternativni oblici ritualizacije reproduktivnog iskustva igrati na posredovanje u odnosima moći između muškarca i žene, no vidjet ćemo da oni neće uvijek biti u žensku korist.

⁸⁴ Budizam će preuzeti već ukorijenjeni stav prema ženskom tijelu i rađanju, a kako je to izgledalo najboje ilustrira *Bussetsu daizō shōkyō ketsubon kyō* (engl. „The Buddha correct sutra on the bowl of blood“ ili skraćeno *Ketsubon kyō*, engl. „Menstruation sutra“, u Takemi 1983) iz, najvjerojatnije, Muromachi razdoblja – sūtra u kojoj je opisan put ka spasenju žena koje, radi svoje menstrualne krvi kojom onečišćuju tlo i vodu, po defaultu završavaju u Paklu. Izdvojila sam dva komentara s početka 19. stoljeća, koja njezin sadržaj objašnjava ovako:

„Zato jer su rođene kao žene, njihova aspiracija za budinstvo je slaba, a njihova zavist i zao karakter jaki. Ovi grijehovi su uzrokovani menstruacijskom krvlju, koja teče u dvije struje svaki mjesec, onečišćujući ne samo boga zemlje već i sva druga božanstva. Stoga će nakon smrti one zasigurno pasti u ovaj Pakao, gdje će biti izložene beskonačnoj patnji.“ (S engleskog prevela I.L.P.; „*Because they were born as women, their aspirations to Buddhahood are weak, and their jealousy and evil character are strong. These sins compounded become menstrual blood, which flows in two streams each month, polluting not only the earth god but all the other deities as well. Thus after death they will certainly fall into this Hell, where they will undergo unlimited suffering.*“)

„Sve žene, čak i one iz uglednih obitelji, nemaju vjere i ne prakticiraju vjeru, već gaje snažne osjećaje pohlepe i ljubomore. Ovi se grijehovi stoga preklapaju i postaju menstruacijska krv, i svaki mjesec to izlazi van, onečišćujući boga zemlje, kao i duhove planina i rijeka. Zbog toga, žene su osuđene na Pakao bazena krvi.“ (S engleskog prevela I.L.P.; „*All women, even those who are the children of high families, have no faith and conduct no practices, but rather have strong feelings of avarice and jealousy. These sins are thus compounded and become menstrual blood, and every month this flows out, polluting the god of the earth in addition to the spirits of the mountains and rivers. In retribution for this women are condemned to the Blood Pool Hell.*“ (Takemi 1983:7).

4.4. *Jizō* kao šaman u srednjevjekovnom Japanu

Sada kada smo rasvijetlili ulogu šamanizma u životima žena u daljoj i bližoj prošlosti Japana, treba vidjeti kako se figura *Jizōa* vezala uz ekstazu i druge šamanske prakse. Čini se da bodhisattva *Jizō* bio prilično marginalna figura u budističkom panteonu perioda Heian, no redovnici iz drevne japanske prijestolnice Nare će svojim djelovanjem njegov položaj korjenito promijeniti i pozicionirati ga kao jednu od centralnih figura perioda Kamakura. U ovom je procesu ključnu ulogu odigrao redovnik škole Hossō imena Gedatsubō Jōkei (1155-1213). Osim što je bio pripadnik navedene škole, Jōkei je, još važnije, pripadao moćnoj obitelji Fujiwara. Kako je nalagao običaj s određenim muškim potomcima, još u ranoj dobi od 11 godina bio je poslan u hram Kofukui u Nari na izobrazbu za redovnika, gdje se pokazao kao vrlo sposoban i radišan. Upravo je on uvrstio *Jizōa* u program svoje škole i na taj je način ovaj bodhisattva postao ključna figura u širenju budizma iz Nare u ostale dijelove Japana.

Klan Fujiwara je kao svoga zaštitnika štovao Amenokoyane, šintoističko božanstvo kojemu je bio posvećen jedan od najpoznatijih hramova, Kasuga. Slijedeći logiku doktrine *honji suijaku*, ovaj je šintoistički bog identificiran s *Jizōom*, koji je postao *honji* (fundamentalni princip) svome šintoističkome, odnosno *suijaku*, avataru (manifestaciji principa) (vidi Glassman 2012:50-51). Obje su figure zapravo dva naličja istoga aspekta i potpuno izjednačena u vrijednosti. Na taj je način *Jizō* postao ključna figura u liturgijama najmoćnijeg japanskoga klana srednjevjekovnog perioda. Osim toga, dva su se moćna hrama, budistički Kofukui i šintoistički Kasuga, trajno institucijski povezali, sada i na službenom nivou. Na ovaj je način afirmirana i veza između budizma i kulta *kamija*, što svjedoče tekstovi, priče i legende iz toga vremena (ibid.). Budizam je dakle u početku bio privilegija bogatih, no u jednom trenutku se (12. i 13. stoljeće) počinje širiti među običan puk, i u tom je procesu *Jizōov* kult odigrao ključnu ulogu.⁸⁵

⁸⁵ Kako naglašava Tamaru (u Tamaru i Raid, 1996), nekoliko je važnih distinkcijskih aspekata u procesu usvajanja budizma u Japanu u odnosu na druge azijske zemlje, a jedan od najvažnijih je snažna veza između budizma i obitelji, tradicionalno temeljne jedinice japanskog društva. Neraskidivo vezan uz obitelj i klan ritualima posvećenima duhovima predaka, budizam je u jednom trenutku postao neka vrsta servisa za umrle, s posthumnim ritualima kao njegovom temeljnom funkcijom u japanskom društvu. Osim toga, ukoliko budistička institucija ne bi imala financijsku podršku u državi ili bogatim donatorima, ona ju je tražila među običnim ljudima i to upravo preko naplaćivanja pogrebnih i drugih posthumnih rituala. Zbog svega toga japanski se budizam često naziva „religijom mrtvih“.

Ključno je da figuru *Jizōa* promoviraju različite budističke škole, od Shingona i Tendaia do Zena, naročito Sōtō Zen škola. Negdje u ovom vremenu (Kamakura period) dolazi do adaptacije seoskih pogrebnih rituala budističkim običajima, što je ključni trenutak u širenju budizma među običan puk. Budizam se širio i putem uličnih predstava i performansi koje su izvodili za to specijalizirani budistički redovnici. Radilo se o izvedbama kojima je bio cilj zabaviti, ali i budističkim načelima podučiti, narodne mase. Glassman navodi da su upravo *warabe* ili *jin'nin*, odnosno niskopozicionirani ritualni specijalisti, redovnici nižega ranga, izabrali *Jizōa* za svoga osobnog sveca zaštinika. Oni su bili glavni izvođači prvih ritualnih performansi iz kojih će kasnije izrasti tradicionalno japansko noh i sarugaku kazalište. U narodu su već do toga trenutka bili popularni različiti oblici „zabave“, bilo da se radilo o ritualima zaposijedanja šamanki, njihova tumačenja snova i proricanja budućnosti, itd. Da bi se širio među običnim pukom budizam je morao preuzeti neke, u narodu već poznate i popularizirane prakse, poput prije navedenih. Stoga će kult *Jizōa* i njegovo širenje iz elitnog Kasuga-Kofukuji kompleksa u provinciju biti obilježeno upravo ovakvim ritualnim praksama.⁸⁶ Posebno važna lokacija za izvedbu ovakvih performansi bio je hram Wakamiya (izgrađen 1135.), dio kompleksa Kasuga. U njemu su se održavali plesovi i izvedbe tkz. služavki hrama, *miko*, ali i njihovih gostiju koji su izvodili različite vrste plesova poput *sarugakua*, *kagure*, *dengakua*, *furyūa*, *kusamaija* ili *seinoa*. Čini se da ovdje treba tražiti prvu službenu poveznicu *miko* i *Jizōa*. Redovnici budističkoga Kofukujija bili su naime glavni akteri u izgradnji ali i kontroli Wakamiye kroz stoljeća. Iako fizički unutar šintoističkog kompleksa Kasuge, Wakamiya je bila pod kontrolom budističkog klera, i takvu će poziciju zadržati i unatoč različitim sukobima koji su se povremeno javljali između svetišta i hrama.⁸⁷ Štoviše, glavna statua (jap. *honzon*) u dvorani bio je *Jizō bosatsu*, što znači da je *Jizō* izabran za glavno božanstvo Wakamiye. Glasman (2012) tvrdi kako je u srednjevjekovnom razdoblju bio običaj održavati religijske performanse najčešće u blizini ili unutar dvorana posvećenih upravo *Jizōu*. Pred njim su svoje plesove i druge ritualne izvedbe izvodili različiti ritualni

⁸⁶ Tamaru (ibid.) dalje objašnjava da je, uz snažnu povezanost s obitelji, sljedeći aspekt koji se ističe u procesu adaptacije budizma u Japanu u odnosu na druge zemlje, oslanjanje na magiju, odnosno, tolerancija praksi koje je ortodoksni budizam zabranjivao (vidi i Nakamura 2012). To naročito vrijedi za tantrični budizam i školama koje su iz njega proizašle, Shingon i Tendai.

⁸⁷ Prisjetimo se, japanci šintoistički hram zovu *jinja* (eng. shrine) a budistički *tera* (eng. temple) pa sam i ja izabrala riječ riječ „svetište“ za šinotistički i „hram“ za budistički pojam.

specijalisti, a takvih je u srednjevjekovnom Japanu bilo jako mnogo: budistički i šintoistički redovnici, muški plesači *kagura-o*, *shugenja* (asketski sljedbenici *shugendoa*), *sushi* ili *jushi* (*yin-yang* proriciatelji) itd. Njihove su izvedbe imale elemente šamanističkih obreda i bile u funkciji uspostavljanja komunikacije s božanskim. Glassman (2012:99) navodi da je božanstvo zaštitnik takvih performansi bio Shukujin ili Shakushi, „bog kamenja“ (*ishigami* je također jedno od čitanja ideograma koji tvore ime), ujedno simbol ekstaze i ekstatičnih, šamanističkih ritualnih praksi. One se danas mogu nazivati „pučkim“ izvedbama, no u ono su vrijeme bile centralne u religijskom životu elite Nare a kasnije i Kyota. No, sami performer bili su prilično marginalne figure, viđeni sa distance, kao pomalo opasne i nepredvidljive figure koje na sebe privlače razne zle sile kako bi se određeno područje ili osoba očistili od njih.

Ono što je nama važno razumjeti jest kako su se i na koji način ženski izvođači poput *miko*, *shirabyōshi*, *imayō*, *kugutsu* i *yūjo*, svaka sa svojim specijalnostima, povezale s *Jizōom*. Glassman (2012:101) se poziva na tekstove koji su pronađeni tijekom restauracije hrama 1990. godine, jedan od pronađenih zapisa donosi sljedeće podatke: „Biskup škole Ritsu, Shukurenbō, iz hrama Byakukōji, napravio je i postavio statue *Jizōa* u *haidenu* (glavnoj dvorani, op.a.) za spasenje i bijeg [iz samsare] *miko* i *yūjo* iz svetišta Wakamiye.“⁸⁸

Dakle, zaštitnik *miko*, žene koja je djelovala unutar Wakamiye Kasuga svetišta, bio je *Jizō bosatsu*. No, da stvari ne budu baš tako jednostavne, *Jizō* je ovdje služio kao zemaljska reprezentacija glavnog boga svetišta, Amenokoyanea, prema konceptu *honji suijakua*. Drugim riječima, *Jizō*, odnosno njegov *honji* Amayokane, štovani su u isto vrijeme i na isti način putem molitvi i nauka budističkih redovnika iz Kofukujija s jedne, te muzike i ekstatičnih plesnih izvedbi *miko* i *yūjo*⁸⁹ s druge strane.

Pronađeni zapisi nam govore da je dvorana Wakamiya bila posvećena *Jizōu* te da su glavnu ulogu u ritualima koji su se tamo izvodili imale žene, odnosno službenice hrama, *miko* i *yūjo*.

⁸⁸ S engleskog prevela I.L.P.: „[The Ritsu sect prelate] Shukurenbō of the Byakukōji has made and set up the *Jizō* statue in the *haiden* for the sake of the liberation and escape [from samsara] of the *miko* and *yūjo* of the Wakamiya shrine.“ (Glassman 2012:101)

⁸⁹ *Yūjo* je termin koji je označavao prostitutke, no ovdje se ipak ne radi o samo o prostitutkama. Prvi ideogram u riječi se čita i asobu, što znači „zabaviti, igrati se“, no referira se i na invociranje bogova putem ritualnog performansa, pa se pretpostavlja da se radilo o ritualnim specijalistkinjama koje su mogle ali ne i morale, raditi i kao prostitutke (Glassman 2012:102-103).

Njihova je zadaća bila pacificirati nemirne i neželjene sile kroz ritualne izvedbe koje su se oslanjale na šamanističke obrede zaposijedanja i komunikacije s bogovima. U drugoj polovici srednjovjekovnog perioda zaposijedanje i komunikacija s duhovima putem egzorcističkih rituala postat će glavno oružje u obrani prijestolnice od nepoželjnih sila.

Kako su izgledali rituali zaposijedanja i kakvu je ulogu u njima imala žena opisali smo u prethodnom poglavlju, a mnoga svjedočanstva imamo iz književnosti toga perioda (vidi Barga 1997). Plesači su svojim izvedbama, pjesmama i imitacijama utjelovljavali bogove i duhove, a funkcija tih izvedbi bila je istjerivanje zlih sila. Glassman zaključuje da je porijeklo japanskih izvedbenih umjetnosti nesumnjivo u ritualima zaposijedanja i proricanja budućnosti.

Kada je budizam iz prijestolnice počeo silaziti među šire narodne mase upravo putem aktivnosti religijskih specijalista iz kompleksa Kasuka-Kofukuji, usvojeni religijsko ritualni obrazac se preselio i na druge dijelove Japana. U ovome će dijelu veliku ulogu odigrati redovnici Zen škole, posebno ogranka Ritsu, koja je postala vodeća budistička škola u periodu Muromachi.

Glassman tvrdi kako je *Jizōov* kult, barem od 13. stoljeća, usko vezan uz šamanističke prakse. Vidjet ćemo da se danas ta povezljivost vidi u praksama *itako* šamanki s planine Osore na sjeveru Japana, no one su tek ostaci starije tradicije ekstaze koja je obavijala štovanje *Jizōa* u prošlosti.

Još jedna moderna ostavština koja ukazuje na povezanost kulta s šamanističkim praksama je dječija igra „*Jizō asobi*“ koja se i danas igra u nekim dijelovima ruralnog Japana. Djeca se okupljaju oko *Jizōve* figurice i pjevaju „*Jizō, Jizō, molim te zaposjedni ga*“, odnosno dijete koje je odabrano da glumi zaposjednutoga. Djeca zatim ispituju „zaposjednutog“ o budućnosti, raznim tajnama ili izgubljenim predmetima. Igra se naziva „*Jizō asobi*“, što se može prevesti i kao „igra *Jizōa*“, no starije značenje glagola *asobu* odnosilo se na šamanističku praksu zaposijedanja. Vrlo je vjerojatno da igra ogledava praksu popularnu u prošlosti, odnosno zazivanje i zaposijedanje *Jizōom* u ritualima japanskih šamanki (ibid. 108).

Kako smo već napomenuli, kazalište, drama, ples, performans, odnosno izvedbene umjetnosti srednjovjekovnog Japana imale su egzorcističku funkciju u istjerivanju negativnih sila iz

karmički oštećenih područja, bilo da se radilo o selu ili o japanskoj prijestolnici Kyotu. Održavale su se na marginama gradova i naselja, točkama koje su se smatrale potencijalno opasnim, predgrađima u kojima su se često gradila groblja i krematoriji. Kontrola ovih točaka koje su razdvajale svijet mrtvih od svijeta živih, odnosno održavanje njihove ritualne čistoće, osiguravala je mir i bezbrižnost stanovnicima naselja (ibid.109)

U ovom je procesu ključnu ulogu imala šamanka. Kako smo vidjeli, šamanistička vjerovanja i prakse bile su vrlo važne u japanskom narodu još u vremenu prije uvođenja budizma, a takve su nastavile biti i kasnije. Spontani ili uigrani rituali zaposijedanja božanstvom ili duhovima umrlih bili su dio svakodnevice ljudi različitih društvenih slojeva, što vidimo iz književnih opisa u djelima poput Kojikija ili Genji monogatarija. *Mono no ke* ili zaposijedanje bio je glavni način komunikacije s božanskim silama, a istjerivanje *onryōa* ili zlih duhova te pacifikacija *aragamija* ili ljutih bogova, kao i predviđanje nemilih budućih događaja, glavna zadaća budističkog redovnika i njegove družice, obično mlade žene i plesačice.

Kasnije njihovu ulogu sve više preuzimaju razne grupe ritualnih specijalista, koji izvode igrokaze inspirirane budističkom tematikom i etikom. Primjerice, Heike monogatari, veliki japanski ep o borbama između dva najjača klana, Taira i Minamotoa, bio je često na repertoaru srednjevjekovnih dramskih skupina jer je slušanje i gledanje takvih izvedbi imalo je religijsku ulogu umirivanja duhova umrlih. Duhovi su vrlo česti protagonisti u dramama, često se ispostavi da je glavni lik zapravo utjelovljenje duha neke ranije umrle osobe koja sada traži svoju zadovoljštinu. Putovanje duha kroz egzistencijske nivoe *samsare* sve do krajnjeg suca, kralja Enme, također je česta tema, pa samim time i poveznica s *Jizōom* unutar ovog podzemnoga itinerarija dolazi prirodno.⁹⁰

U mnogim srednjevjekovnim pričama o *Jizōu*, objekt njegova spasenja je – žena.⁹¹ I sam *Jizō* je u legendama o svojim prošlim životima bio utjelovljen u ženskom tijelu i u potrazi za

⁹⁰ U japanskoj su književnosti žanr *jikoku meguri* ili “priče iz pakla” indeksirane pod motivom br. 470 Ikedinog “A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature”, gdje se navodi da ih u Nippon Ryōikiju iz 822. ima 12 a u najvećoj zbirci budističkih pripovjetki, Konjaku monogatariju čak 84 (vidi Carey 2000:1)

⁹¹ Poznatiji primjer jedne takve priče navodi Dykstra (1978), o ženi koja je zaniijela dugo očekivano dijete nakon što je sanjala *Jizōa* (*Jizō bosatsu reigenki II:6*)

svojom umrlom majkom. Neke su statue *Jizōa* toliko feminizirane da se smatra da zapravo prikazuju redovnicu a ne redovnika.

Religijske institucije nisu bile direktno upletene u ritualizaciju trudnoće i porođaja tijekom perioda Edo, no kult *Jizōa* (a negdje i *Kannon*⁹²) etablirao je značajne religijske ideje o djeci koje su kasnije utjelovljene u *mizukō kuyōu*. No, dok su ova božanstva poznata kao zaštinici djece (žive i umrle) još iz prijašnjih vremena, do perioda Edo još ne nalazimo ideju duha osvetoljubivog fetusa (više riječi o ovoj teoriji bit će u sljedećem poglavlju). *Jizō* i *Kannon* su, tvrdi Hardacre (1997:28), tijekom japanske povijesti bili u fokusu različitih kultova u kojima su se zazivali za široku paletu religijskih blagoslova poput zdravlja, sigurnosti i sreće, no nezavisno od reproduktivnih praksi. Budistički teoretičari i dobri poznavatelji *Jizōove* doktrine često su iznenađeni recentnim (od 1970 godine) razvojem koji *Jizōa* smješta u fokus prakse koja je sve samo ne budistička u svojoj suštini: „Trenutni nenormalni procvat *mizukō kuyōa* neizbježno proizvodi pogrešna tumačenja. Ne radi se o prirodnom razvoju želje za *kuyōom*, već o promidžbi vrste vjerovanja u napadaje (zlih op.a.) duhova kojom se potencira priča o tome kako sve životne nedaće proizlaze od *mizuko*“.⁹³ (ibid:29)

Preokret koji se dogodio u periodu Edo dobro ilustriraju tada jako popularne priče o redovniku budističke sekte Jōdo, Yūten Shōninu ili „svetom Yūtenu“ (1637-17178). Bio je u narodu priznati egzorcist, čija su čudotvorna djela evidentirana u brojnim književnim djelima, romanima, kazališnim dramama i propovijedima u nastanku sve do 19. stoljeća. Legenda o njemu mješavina je biografije i mitologije, a proširila se zahvaljujući publikacijama koje su se pojavile još za vrijeme njegova života, poput *Shiryō gedatsu monogatari kikigaki* („A tale of Salvation for Spirits of the dead“ iz 1690. te kasnijih *Yūten daisōjō godenki* („The Legend of

⁹² Kannon često funkcionira kao *Jizō* o obrnuto, znači, prati umirućeg do raja Bude Amide, stoga se ikonografski često prikazuje u paru s *Jizōom*, odnosno Buda Amida je često posjednut između njih dvojice.

⁹³ (S engleskog prevela I.L.P.: „*The current abnormal boom in mizukō kuyō inevitably produces misgivings. It is not a natural development of the desire for kuyō, but a promotion of a kind of belief in spirit attacks, in which someone fans the boom by saying that all misfortune comes from mizuko*“)

Abbot Yūten“) i drugih legendi iz sredine 18. stoljeća.⁹⁴ Za nas je znakovito da sve ove legende prikazuju Yūtena kao *Jizōovu* inkarnaciju te moćnog šamana i iscjelitelja (Hardacre 1997:31). Ovakva se djela nisu toliko čitala koliko su se izvodila pred publikom u obliku propovijedi, a umiješni pripovijedači bili su popularni poput slavni glumaca. Službeni stav religijskih institucija prema ovakvim pričama bio je doduše negativan, smatrali su da šamanske figure poput Yūtena zavaravaju ljude i poigravaju se njihovom racionalnošću. Unatoč službenoj budističko-konfucijanskoj propagandi, mase su obožavale kako priče tako i same pripovijedače, i kako vidimo, još od perioda Heian i dnevnika dvorskih dama pa sve do Edoa, popularnost teme egzorcizma i osvetoljubivih duhova ne jenjava. Isto se može reći i danas, *mizuko kuyō* može se promatrati kao nastavak tendencije da se u okultnome traži rješenje za svakidašnje probleme.

U sljedećem poglavlju ćemo se posvetiti suvremenoj percepciji *Jizōa* u japanskom društvu. Počet ćemo od teorije *mizuko kuyōa*, koja možda nije jedina ali je sigurno jedna od naglašenijih u okviru razumijevanja i doživljavanja ovog božanstva među japancima danas.

⁹⁴ Jedna od poznatijih priča je i ona o Shinuemonu, bogatom upravitelju koji napravi dijete služavki Yoshi. Čuvši za to, njegova žena pošalje služavki lijek za izazivanje pobačaja, no Yoshi nakon što ga popije umire u mukama. Kasnije, Shinuemonu se neobjašnjivo razbolijeva kćer Miyo i ne znajući više kako joj pomoći on pozove Yūtena koji tijekom egzorcističke seanse saznaje da je Miyo opsjeo Yoshijin duh, ljut jer nitko nakon smrti nije obavio rituale za Yoshi i tako ga osudio na vječno lutanje po paklima. U konačnici Yūten uspijeva nagovoriti zloduha da napusti djevojčino tijelo, da se „preobrati“ i zamoli Budu Amidu za pomoć i premještanje u njegov raj. No zloduh pritom napominje da on nije jedini koji mrzi nesretnog Shinuemona, te da postoji još 15 duhova pobačene djece koji ga vrebaju, te da se svi oni trebaju udobrovoljiti prigodnim ritualima. Tu moć ima samo redovnik, koji svojim molitvama i čitanjem svetih knjiga omogućuje prijenos dobre *karme* i tako utječe na sudbine onih „na drugoj obali“ (Hardacre 1997:39-40). Nije dakle teško zaključiti kakvu je ulogu u ovakvim popularnim pričama mogao imati *Jizō*, glavni posrednik u svijetu umrlih, svojevrsni vodič izgubljenih duša kroz pakla, tim više jer se posebno djelotvornom u pročišćenju negativne *karme* smatrala njemu posvećena *sūtra Jizō hongan kyō*.

5. JIZŌ U SUVREMENOM KONTEKSTU

Japan ima dugu povijest ritualizacije reproduktivnog života tijekom koje je razvio neke karakteristične interpretativne obrasce a krajnja posljedica toga je fenomen *mizuko kuyō* kojeg ćemo objasniti u ovom poglavlju. Fenomen nam je važan jer se usko vezuje uz štovanje *Jizōa*, štoviše, moglo bi se reći da je donekle odredio percepciju ovog božanstva među japancima danas.

Konceptualizacija trudnoće do predmodernog perioda, odnosno do perioda Edo, temeljila se na jedinstvu fetusa i majčinog tijela. Dok se religijske institucije nisu toliko bavile reproduktivnim ciklusom, trudnoća i naročito prvi porođaj bili su snažno ritualizirani kroz pučku pobožnost. U tome je centralnu ulogu imala babica, koja je uvodila dušu djeteta, posredstvom majčinog tijela, u socijalni život zajednice. U ovakvoj konceptualizaciji, jedinstvo žene i fetusa bio je toliko snažan motiv, da bi svako njihovo odvajanje te svaka pretpostavka da je egzistencija fetusa neovisna o majčinom tijelu, bili potpuno nepojmljivi. U to vrijeme gotovo da nije postojala ideja „prijetećih“ fetusa, koja je obilježila fenomen *mizuko kuyōa* (Hardacre 1997:253). Deritualizacija nastupa medikalizacijom trudnoće i porođaja, a naročito njihovom selidbom u instituciju bolnice i bolničkim tretmanima.

U jednom je trenutku *Jizō* od božanske figure koja pruža utjehu majci u boli zbog izgubljenog djeteta kao i put prema svjetlosti duši samog djeteta, postao figura koja slavi život i nadasve plodnost (*Koyasu Jizō*). Na taj način on više ne štiti duše umrle djece već one koja se tek trebaju roditi. Ova manipulacija tradicijskih značenja, prema Raveriju (2006:233), dio je ideologije koja se protivi pobačaju kao i religijskog diskursa koji osuđuje ženu koja ga je izvršila.

5.1. *Mizuko kuyō*

Jizō se štuje kao zaštitnik duša u paklu, ali u Japanu, za razliku od Indije i Kine, on posebno mjesto zauzima kao zaštitnik duša nerođene ili prerano umrle djece. Razloge tih razlika objasnili smo u prethodnom dijelu, *Jizō* dakle preuzima religijska značenja određenih pučkih običaja i vjerovanja prisutnih u Japanu prije ulaska budizma i time njegov kult poprima drugačije obrise negoli je to slučaj u zemljama iz kojih dolazi. Velika je razlika i u osjećajima

koje se prema njemu gaje, dok je u Kini pomalo zastrašujući gospodar podzemlja i svijeta mrtvih, u Japanu ljudi prema njemu osjećaju bliskost i toplinu, on je tješitelj, zaštitnik i davatelj nade. No, u jednom trenutku njegova će se figura početi vezivati s tmurnim i za ženu naročito stresnim događajem, gubitkom djeteta, i to ne djeteta bilo kakve dobi već još nerođenog djeteta. Sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća dolazi do procvata *mizuko kuyōa*, rituala posvećenog duhovima nerođene djece, odnosno, budimo precizniji, duhovima namjerno ili ne namjerno pobačenih embrija. Razvija se čitava jedna mitologija, koja nema nikakvih uporišta u budističkoj doktrini i kao takva je produkt vremena u kojem svjedočimo velikom porastu abortusa u Japanu. Poslijeratno razdoblje bilo je gospodarski vrlo dinamično, Japan će od poražene zemlje u svega dva desetljeća postati svjetska gospodarska velesila, a takav način života ostavio je traga i utjecao na trenutak odluke zadržati trudnoću ili ne. No, isti trend zabilježen je u svim razvijenim zemljama svijeta i Japan nije nikakva iznimka. No, pogledajmo kakva su se religijska rješenja ponudila ženama koje su izabrale ne zadržati trudnoću u suvremenom Japanu.

Prema japanskoj mitologiji, djeca umrla prije svojih roditelja ne mogu prijeći mitsku rijeku Sanzu (u budističkoj terminologiji simbolizira Probuđenje) a dva su razloga za to: jedan je jer nisu poživjela dovoljno dugo da prikupe dovoljnu količinu dobrih djela koja bi im osigurala ponovno rođenje u Budinu raj, a drugi jer su svojom smrću uzrokovali patnju svojim roditeljima. Ona su stoga osuđena na vječni boravak uz obalu rijeke, gdje slažu kule od kamenčića, na taj način prikupljajući dobra djela koja će im osigurati ulaznice u Budin raj. Prema legendi njima pomaže upravo *Jizō*, koji ih, skrivajući ih pod svoju halju, štiti od zlih demona koji ruše njihove male građevine (Slika 7).

Tradicija *mizuko kuyō*, čiji je glavni simbol *Jizō*, u Japanu postoji već sigurno dvjestotinjak godina. *Mizuko* ili *mizugo* (jap. *ko* „dijete“; jap. *mizu* „voda“) termin je koji još od perioda Edo (1603. – 1868.) označava spontano i namjerno pobačene ljudske zametke, prerano rođene fetuse, bebe koje su umrle prirodnom smrću odmah poslije rođenja te bebe žrtve čedomorstva. *Kuyō* je budistički pojam koji je u početku označavao davanje milodara svećeniku za dobrobit umrloga; danas označava ritual štovanja umrlih općenito. Sam termin doslovno znači „ponuditi i izliječiti“ (Smith 1988:10) dakle ponuditi molitve za ozdravljenje duše umrloga također i ozdravljenje povrijeđene duše, prvenstveno majke, ali i ostalih članova obitelji. Obred može biti obavljen jedanput, no može i češće, ovisno o hramu u kojem se izvodi. Često se obavlja na godišnjice smrti kada se može zatražiti i privatni obred, no češće je obred

posvećen svim *mizukoima*. Običaj nalaže da obitelj hramu ponudi darove, koji se na kraju najčešće svode na donekle proizvoljne novčane iznose.⁹⁵

Kako smo već napomenuli, štovanje duša umrlih u Japanu je zadaća budizma. Teoretski, sve budističke zemlje prihvaćaju koncept *anātmana* (skt. adj.: ne-ātman, ne-sebe, ne-jastvo). „Ne-jastvo“ je u budizmu jedno od triju svojstava svega postojećeg, prema učenju o nepostojanju *sebe* kao trajnoga i vječnog elementa. Osoba se tumači kao prolazna i promjenjiva u smislu da je ona samo sklop fizičkih i mentalnih procesa koji su u stalnoj promjeni pa postoji neprekidnost toka svijesti koja doživljuje posljedice *karmana*, ali ne kao njezina trajna nepromjenjivost ili istovjetnost sebi. Upravo je nepostojanost trajne osobe glavni uzrok patnje te je cilj duhovnog napora, koji može osloboditi čovjeka, razgraditi pojam empirijskog jastva. U budizmu, dakle, postoji nekoliko sastavnica koje samo u prolaznom spoju čine individualnu empirijsku osobnost, no niti pojedinačno niti u skupini ne tvore trajno i samostalno biće i osobu (Jauk-Pinhak 2001:106).

S druge strane, kada govorimo o konceptu duše u japanskoj vjersko-religijskoj tradiciji (jap. *reikonkan*), treba naglasiti da je na njega uvelike utjecao japanski animizam koji, uz organske, i nekim anorganskim tvarima, poput različitih objekata, pridodaje neobjašnjivu „moć“. Za razliku od kršćanstva ili islama, drevne istočnjačke religije poput hinduizma i *mahāyāna* budizma (te japanskog šintoizma, op.a.) uz snažne politeističke ili panteističke tendencije posjeduju i izraženu „animističku“ crtu (Hoshino i Takeda 1987:306). Međutim, kako objašnjava Nakamura (prema ibid.:306), iako ideju da čak i trava i drveće posjeduju dušu možemo pronaći u indijskom budizmu, prevladava mišljenje da živa bića mogu postići oslobođenje isključivo kroz znanje (*vidya*). U Japanu stvar je postavljena nešto drugačije. Za

⁹⁵ Danas se o ritualu *mizuko kuyō* u japanskim medijima piše kao o najočitijem primjeru komercijalizacije budizma te ga neki nastoje svesti na puki *shōbai*, biznis kojim si budistički hramovi osiguravaju dobit. Kako navodi Brooks (1981:140), žene koje traže obred *mizuko kuyō* hramovima doniraju novac, plaćaju određenu cijenu za korištenje *ihaija* ili *tobe*, plaćaju sam *kuyō*, dakle obred, plaćaju kipove *Jizōa* koji će se smjestiti u dvorištu hrama, ili čak doniraju velike statue da bi bile smještene u samu unutrašnjost hrama. Brooks (ibid. 141) navodi i cijene: u hramu Bentenshū u Osaki za *ihai* se mora izdvojiti 30.000 yena (približno 300 eura), u hramu Shiunzan Jizō za figuricu Jizōa koju će se smjestiti u dvorištu izdvojiti će se od 70.000 yena (700 eura) do 130.000 (1300 eura) itd. Više o komercijalnim učincima ovakvih praksi u Delakorda Kawashima 2015.

stare Japance, trava i drveća posjeduju *seishin*, tj. dušu, te se vjeruje da mogu postići „prosvjetljenje“ i biti spašeni. Dakle, u Japanu je vjerovanje da i „nežive“ stvari mogu postići prosvjetljenje vrlo jako. Ova se ideja tradicionalno izražava kroz fraze poput „trava, drveće i zemlja bez iznimke postižu prosvjetljenje“ (*sōmoku kokudo shikkai jōbutsu*) ili „planine i rijeke, trave i drveće, svi posjeduju Budinu prirodu“ (*sansen sōmoku shitsu'u busshō*) (Hoshino i Takeda 1987:306).⁹⁶

Obredi posvećeni dušama umrlih (jap. *higan*, etimološko značenje: „s druge strane rijeke Sanzu“) u Japanu se obavljaju u vrijeme proljetnoga i jesenskog ekvinocija, dakle u ožujku i rujnu (točnije oko 23. ožujka i 23. rujna), te tijekom festivala Bon u kolovozu: duše umrlih predaka pozivaju se na povratak svojim kućama. Ono što razlikuje *mizuko kuyō* od gore spomenutih ritualnih praksi jest to što se u većini hramova ne čuvaju ostaci *mizukoa*, kao što se čuvaju kremirani ostaci odraslih pokojnika. U nekim se hramovima *mizuko kuyō* izvodi redovno svaki mjesec, u nekima po potrebi, u nekima čak svaki dan. Prema podacima koje u svom članku iznosi Brooks, zakon iz 1948 obvezuje kremiranje pobačenih fetusa starijih od 4. mjeseca trudnoće i od tada neki hramovi, poput Shōjuin-a u Tōkyū (poznat i kao *akachan* („beba“) hram, čuvaju te ostatke (Brooks 1981:121). U Japanu je prekid trudnoće unutar 12. tjedna legalan od 1948. godine.

Mizuko kuyō uvelike nalikuje standardnomu obredu za duše umrlih predaka - *senzo kuyōu*. Jedan svećenik ili više njih vodi obred pred onima koji su ga zatražili, većinu vremena okrenut licem k oltaru. Zazivaju se imena jednoga ili više *buddha* i raznih *bodhisattvi*. Recitiraju se dijelovi nekoliko *Mahayana-sutri*, najčešće su to *Srce Sūtra* (jap. *Hannya-shin-gyō*) ili *Kannon Sūtra* (jap. *Kanzeon bosatsu fumon-bon*) iz *Lopoč Sūtre*, te se pjevaju odabrane molitvene pjesme (jap. *wasan*) upućene *Jizōu* (Smith 1988:11).

⁹⁶ Naravno, treba imati na umu da „Budina priroda“ budističkim rječnikom rečeno, nije ekvivalentna duhovima kojima se nastoji udovoljiti kroz rituale posvećene dušama umrlih, kakav je i *mizuko kuyō*. Međutim, pitanje je kako se ova akademska distinkcija doživljava među općim pučanstvom (Hoshino i Takeda 1987:307). Dovoljno je prisjetiti se japanskih memorijalnih obreda za nežive stvari, poput lutaka (jap. *ningyō kuyō*) ili pletače igle (jap. *hari kuyō*), ali i za žrtve nečije profesije, poput jegulja (jap. *unagi kuyō*) ili kitova (jap. *kujira kuyō*). Ove nam prakse nesumnjivo ukazuju na postojanje vjerovanja da bića, bila ona živa ili ne, posjeduju neku vrstu „duha“ (jap. *reikon*) ili „duše“ (jap. *tamashii*).

Centralnu važnost u obredu ima poklanjanje svijeća, hrane, cvijeća i štapića tamjana Budi, od kojega se očekuje da zaštiti dušu umrloga te da se zauzme za žive. U većini slučajeva članovi obitelji ostavljaju, na za to predodređena mjesta, malene skulpture *Jizōa* ili djece koja simboliziraju *mizukoa*. Nije rijetkost ni da se daje budističko posthumno ime (jap. *kaimyō*) koje se ureže na posmrtnu pločicu (jap. *ihai*), koja se onda ostavlja u posebnoj kapelici unutar hrama ili se nosi kući i postavlja na obiteljski oltar *butsudan* (ibid. 11).

Brooks (1981:124) malo detaljnije piše o tradiciji davanja postumnog imena i njezinoj primjeni u dotičnom ritualu. Kako se odumrlim ljudskim embrijima ne daju imena u svakodnevnom životu, ne bi se očekivalo ni da im se daju posthumna imena, no to, čini se, nije tako, barem ne uvijek. Čini se da postoji i obilna literatura u kojoj se sugerira davanje postumnih imena *mizukoima*. Ipak, takva praksa, iako postoji, nije raširena i većina hramova ipak umjesto postumnih pločica nude male, svega nekoliko centimetara visoke statue *Jizōa*, koje vjernici postavljaju na obiteljske oltare u svojim kućama u znak sjećanja.⁹⁷ Također postoji praksa da se na *tōbi* („tanka drvena letvica“ koja se odlaže pokraj grobnice) urežu riječi *mizuko no rei* („duh *mizukoa*“), *mizuko sō hō kai* („grupa *mizukoa*“), *mizuko sō hō kai...ke* („grupa *mizukoa*...obiteljsko ime“). Prvi natpis predstavlja jednog *mizukoa* a drugi dva ili više njih, s tim da se drugi odnosi na više *mizukoa* jednoga para a treći na sve *mizukoe* u jednoj obitelji kroz više generacija. Obično se *tōbe* postavljaju uz same grobnice no kako ih

⁹⁷ Ne treba se čuditi davanju počasti odumrlim ljudskim embrijima jer što bi se tek trebalo reći o fenomenu *petto kuyō*, ili štovanju duša umrlih kućnih ljubimcima (jap. *petto* izvedenica je iz engl. *pet*: „kućni ljubimac“), koji je toliko narastao posljednjih godina da danas postoji preko 700 groblja kućnih ljubimaca u cijelom Japanu i obredi posvećeni njihovim dušama redovno se održavaju u nekim (ne svim) budističkim hramovima (vidi Ambros 2010). Ne treba brzopleto zaključiti da je riječ o vjerovanju u duhove kućnih ljubimaca i brizi za njihovo zbrinjavanje na onome svijetu. Baš kao i *mizuko kuyō*, ovaj je ritual namijenjen prvenstveno vlasnicima što tuguju zbog gubitka životinje koju osjećaju članom svoje obitelji. Ne radi se o pružanju odgovora na metafizičko pitanje o postojanju ili ne postojanju duše u životinja, već o pokušaju rješavanja problema koji su realni i stvarni: konkretno, tuge koju osjećaju vlasnici što su ostali bez svojih ljubimaca. Budističke se institucije, vjerojatno zbog financijske koristi koju imaju, gotovo uopće ne izjašnjavanju u vezi s autentičnošću ovakvih praksi unutar budističke doktrine.

u ovom slučaju nema, nalaze se unutar hramova, tik do statue *Jizōa*, te se, obično nakon godine dana, spaljuju (ibid. 124-126).

Uvriježeno je mišljenje da *mizuko kuyō* pruža obitelji utjehu te oslobađa ženu koja se odlučila na prekid trudnoće osjećaja krivnje jer i prema budističkome vjerovanju život započinje začecem.⁹⁸ Osim toga, još je uvijek kod određenog broja Japanaca prisutno vjerovanje u zle duhove. To vjerovanje potječe još iz vremena prije dolaska budizma u Japan, kada se vjerovalo da duh zadovoljnog pokojnika postaje nakon određenog vremena *kami* ili duh predaka, zaštitnik obitelji koji se skrbi za njezinu dobrobit. S druge strane, duše pokojnika koji su umrli ljuti ili one zanemarene od obitelji, pretvaraju se u zle duhove koji na različite načine truju živote živih. Oni se zovu *gaki* ili „gladni duhovi“. Japanska umjetnost i mitologija bogate su likovima poput demona (jap. *oni*), duhova (jap. *yūrei*), bijesnih božanstava (jap. *araburu kami*), prijetećih likova poput *Fudōa* (strašnih čuvara koje vidimo na ulazu u hram) - koji simboliziraju neumoljivost i nepokolebljivost u sukobu sa Zlom⁹⁹ (Smith 1988:20).

⁹⁸ Anderson i Martin (1997:133) daju nešto drukčiju interpretaciju. Nakon direktnog razgovora i intervjua s nekoliko žena koje redovno, već godinama, sudjeluju u ritualu *mizuko kuyō*, došli su do zaključka da među ženama ne prevladavaju osjećaji straha, krivnje ili grijeha već oni žaljenja, tuge i gubitka. Prema njima, s obzirom na dominantnu ulogu majke i institucije majčinstva u japanskom društvu, kako tradicionalnome tako i onome modernome, osjećaji žaljenja i tuge mogu se interpretirati na nekoliko različitih nivoa: kao osobni gubitak, no i kao osjećaj žaljenja zbog neispunjene socijalne uloge. Naime, u društvu u kojem se majčinstvo propagira kao „majčinska ljubav koju odlikuje nesebična posvećenost“, žena koja je pobacila može osjećati krivnju i žaljenje jer nije bila dovoljno nesebična, jer je stavila svoje zdravlje (ili to mogu biti neki drugi razlozi) ispred života djeteta. Isti autori navode i kako se „uloga majke u japanskom društvu u tolikoj mjeri glorificira da žene koje nemaju djecu osjećaju kako im život nije kompletan, dok će mnoge Japanke reći da je promatranje njihove djece kako rastu sve što im treba da bi se osjećale ispunjeno“ (ibid. 133). Podizanje djece sigurno je glavna preokupacija velikog broja Japanki koje i danas nakon stupanja u brak uglavnom napuštaju svoja radna mjesta i odlučuju se za ulogu domaćice.

⁹⁹ Često su *Fudō* i *Jizō* komplementarne figure koje predstavljaju dvije strane iste realnosti, na taj način ujedno simbolizirajući intrinzičan budistički motiv transformacije: i najzloćudnija sila može postati benevolentna zaštitnička figura za one koji zatraže mudrost i milost (Smith:20).

Kako smo objasnili u 4. poglavlju, japanska šamanka *miko*, u kolaboraciji s planinskim asketom (*hijiri*), mogla je identificirati uzrok neprijateljstva koje iskazuje zloduh i tako uzrokuje prirodne katastrofe, bolesti ili probleme u obitelji (Hori 1975:277). Kako navodi Watanabe (1968:83), zloduh može naštetiti ne samo onima s kojima je imao nerazriješene račune za života, već i onima koji nemaju izravne veze s njim. Okolnost u kojoj se našao navodi ga da generalno ne misli pozitivno o onima koji su ostali živi.

Za neke Japance *mizukoi* su također takva vrsta duha, oni uzrokuju bolesti, duševne smetnje, svađe u obitelji itd. pa *mizuko kuyō* ima prije svega funkciju njihova udobrovoljavanja. No, neki upozoravaju da *mizuko kuyō* shvaćen na takav način nije u duhu budizma, jer obred sam po sebi zapravo služi za olakšavanje duše i primanje Budine milosti. Smith piše kako ga je začudilo kada je, istražujući pozadinu *mizukoa kuyōa* u Japanu, shvatio koliko je uvriježeno među Japankama koje su imale iskustvo abortusa da za eventualne nesreće u svojem životu okrive duh *mizukoa*. Životne se nedaće često doživljavaju kao kazna ili zli urok (jap. *tatari*) duha abortiranog djeteta (Smith 1988:15).

Kako smo ranije napomenuli, štovanje i popularnost *Jizōa* u Japanu sežu još u 10. stoljeće, no pisani dokumenti na koje se oslanjaju današnja saznanja o ovom božanstvu uglavnom su iz perioda Tokugawa ili Edo (1603–1868). U ovom periodu običan je puk bio toliko siromašan da mnoge obitelji nisu mogle prehraniti više djece pa su abortusi i čedomorstva postali uvriježen način „planiranja“ obitelji. Fenomen je poprimio tolike razmjere da je vlada 1767. morala donijeti službenu zabranu tih praksi (Brooks 1981:129–130). Ljudi su, naime, vjerovali da će, umjesto da umiru od gladi i bolesti uzrokovanih neimaštinom, njihovoj djeci biti bolje na onome svijetu. Vjerovali su da će ona imati priliku ponovno se roditi, u boljim uvjetima, no ne bez Budine pomoći. Zato su se molili *Jizōu*, koji je Budin vjerni pomagač, da zaštiti njihovu djecu i prevede ih preko rijeke u bolji život. Stoga doista nije neutemeljeno pretpostaviti da *Jizō* svoju popularnost u modernom Japanu zapravo duguje velikom postotku prekinutih trudnoća. Doduše, ekonomski faktor možda nije više odlučujući jer velikog siromaštva više nema no javlja se pitanje uvjeta rada za žene koje, uz obitelj, podjednako žele i posao te financijsku neovisnost.

U periodu Tokugawa infanticid, namjerni pobačaji i napuštanje djece bili su dakle uobičajena praksa koja se donekle smatrala neizbježnom u okolnostima velike ekonomske nestabilnosti i siromaštva u kojem je živjela velika većina stanovništva toga perioda. Naravno, kontracepcija

nije bila dostupna nijednom društvenom sloju, no sigurno su siromašniji slojevi češće pribjegavali ovim praksama. U periodu Meiji (1868-1912) kriminalizacija i zabrana pobačaja bila je dio ideološke propagande režima koji je bio odlučan direktno i sistematično sudjelovati u regulaciji reprodukcije svojih podanika. Rezultat ove državne kontrole bila je deritualizacija trudnoće i porođaja, što je ostavilo kulturni vakuum koji se nastojao popuniti raznim alternativnim ritualnim praksama koje smo objasnili u 4. poglavlju.

Medikalizacija trudnoće i porođaja u modernom vremenu te njihovo preseljenje u bolničke ustanove za većinu ljudi značila je nastavak deritualizirajuće tendencije. Imajući na umu koliku važnost reprodukcija ima u životima ljudi te njezinu višeznačnost i simboličnu moć, bilo je samo pitanje kada će i kako ritualizacija reprodukcije u modernome vremenu ponovno zaživjeti. Pobačaj je u Japanu legaliziran 1948. godine, što je rezultiralo njegovim masovnim provođenjem sve do 1970ih godina kada je konačno kontracepcija postala pristupačna široj populaciji. Kada je odluka o pobačaju postala dijelom života mnogih žena, ali i njihovih partnera, pojavio se fenomen *mizuko kuyō*, za neke najmasovniji novi religijski pokret u suvremenom Japanu (vidi Zwi Werblowski 1991).

Znakovito je da je potražnja za obredima *mizuko kuyō* tolika da i *kamisama*, koja se inače ne bavi prizivanjem duhova umrlih, ponekad obavlja ove obrede. Danas se udovoljavanjem *mizukoa* uglavnom bave (nezavisni) budistički duhovnici, naročito ženski i naročito oni koji time svojem hramu osiguravaju financijsku dobit (vidi Hardacre 1997:160).

5.2. Osoresan *Jizō matsuri*

Kako smo vidjeli, do početka dvadesetog stoljeća lutajuće su šamanke bile uobičajena pojava u Japanu. Obilazile bi sela u grupama od 5 do 6, naročito u vrijeme po završetku jesenske žetve. Njihova su zaduženja bila sljedeća: komunikacija s duhovima, bogovima, utvarama i mrtvima; proricanje budućnosti pomoću transa; molitve za ozdravljanje bolesnih; pročišćavanje novih zgrada, bunara, ognjišta i štednjaka (Hori 1968:202-203). Čini se da su ove lutajuće šamanke gotovo nestale u modernom Japanu, no njihovi tragovi mogu se vidjeti i danas na području Tōhoku regije.

Šamanke na Tōhoku području obično se u domove pozivaju prilikom žalovanja, a prva komunikacija s duhom umrle osobe (jap. *hotoke no kuchiake* ili „otvaranje usta umrloga“) najvažniji je dio pogrebne ceremonije i presudna za spasenje njegove duše, naročito ako se radi o neprirodnoj ili nagloj smrti (ibid:207).

Osim službi u svojim selima šamanke se jedanput na godinu okupljaju na različitim lokacijama diljem Japana¹⁰⁰ u vrijeme budističke svetkovine *Jizō bon*.¹⁰¹ Jedna od najpopularnijih takvih lokacija je planina Osore (ime na japanskome znači „strašan, zastrašujući“), neaktivni vulkan za koji se od davnina vjeruje da je obitavalište duhova i Svijet umrlih. Na dan *Jizōa*, dvadeset i četvrtog dana šestog mjeseca po lunarnom kalendaru, stariji muškarci i žene iz okolnih sela započinju uspon prema vrhu planine, noseći sa sobom prigodne rižine okruglice koje polažu kraj kipova i drugih prikaza *Jizōa* postavljenih duž puta. Od davnih vremena vjerovalo se da duše umrle djece od kamenčića grade *stūpe*¹⁰², a ta im aktivnost osigurava dobru karmu za ulazak u raj. To naročito vrijedi za jako malu djecu koja za svoga života nisu uspjela skupiti dovoljno dobrih djela služeći svojim roditeljima ili zajednici. Svaka žena koja je izgubila dijete od kamenih oblutaka gradi *stūpe* na taj način pomažući svome djetetu zaslužiti ulaznicu za raj (Hori 1968:208).

Na svetkovinu *Jizō bona* više od trideset šamanke kreće na put do glavnog ulaza u budistički hram smješten na vrhu planine Osore. Prilaze im žene koje su izgubile muževe, djecu ili unučad s upitima za komemoracijom i uspostavljanjem komunikacije s njihovim dušama. Sjede u krug oko šamanke i slušaju što im poručuju mrtvi koji kroz njezina usta progovaraju.

¹⁰⁰ Radi se o nekoliko svetih planina i hramova na sjeveru Honshua, poput planine Osore, dvorane *Jizōa* u Kanagi machiju u prefekturi Aomori te hramu Hachiyō-ji u prefekturi Fukushima (planine Tateyama, Hakusan, Kinpu i Nachi).

¹⁰¹ *Jizō bon* je svetkovina u kojoj se miješaju vjerovanje u *bodhisattvu Jizōa* i *O-bon* festival, najpopularnija japanska budistička godišnja svetkovina posvećena dušama umrlih. *O-bon* festival se na Tōhoku području održava od trinaestog do petnaestog sedmog mjeseca po lunarnom kalendaru, dok se *Jizō bon* održava na dan *bodhisattve Jizōa* u šestom mjesecu po lunarnome kalendaru (Hori 1968:207-208).

¹⁰² Riječ *stūpa* (skt.) prvobitno je označavala humak nad smrtnim ostacima Bude i budističkih svetih ljudi a kasnije hemisferične građevine, glavne spomenike sakralne arhitekture u budizmu. Stoje i kao simboli vezani uz važne događaje u Budinom životu ili simboliziraju svete tekstove i druge sadržaje (Ježić, Jauk-Pinhak, Gönc-Moačanin 2001:123).

Itako zadovoljava svaki upit ponaosob, padajući u trans od jutra do mraka. Naravno, tu uslugu i naplaćuje, no to nisu cifre koje bi bile nedostupne široj publici – kako navodi Hori (1968:211), cijene se kreću od nekoliko centi do nekoliko desetaka američkih dolara. Običnim danima u prosjeku svaki trans traje sat i više vremena dok festivalskim danima traje svega pet do deset minuta.

Duž cijelog se Japana održavaju festivali *Jizōa* (jap. *matsuri*), no možda je ovaj u prefekturi *Aomori* najpoznatiji. U vrijeme održavanja *Osoresan Jizō Matsurija* planina preplavljena lanternama koje poput duhova migolje njezinim osamljenim putovima. Ljudi iz cijelog Japana, koji žele uspostaviti komunikaciju s umrlim članovima svoje obitelji, dolaze ovdje da bi se konzultirali s lokalnom šamankom, obično slijepom starijom ženom, koju u ovoj regiji nazivaju *itako*.¹⁰³

Šamanke *itako* koje se okupljaju u srpnju u podnožju planine Osore, pružaju posjetiteljima performansu *kuchiyose* ili govorenja u ime mrtvih (Ross 1998:18). Više je razloga zbog kojih im se ljudi obraćaju: neki se žele prisjetiti svojih bližnjih, neki traže utjehu i bijeg od emotivnih problema, a neki jednostavno žele savjet ili ohrabrenje. Nakon što pita za ime pokojnika, medij ulazi u trans koji će ga dovesti do pokojnikove duše i omogućiti mu prijenos njegove poruke. No, indikativno je i to što su te poruke, kako navodi Ross (ibid. 19), na toliko izrazitom dijalektu da ih ni starosjedioci ne mogu razumjeti. Unatoč tome, mnogi se ljudi s planine Osore vraćaju zadovoljni jer su uspjeli uspostaviti vezu s umrlima.

Nakon završetka festivala, *itako* se vraćaju u svoja sela, gdje nastavljaju praksu prizivanja duhova predaka ili liječenja bolesti, što je još jedna njihova važna funkcija. Ukoliko se netko razboli, *itako* će pokušati identificirati duha koji je uzrokovao bolest. Ako u tome uspije, ona će uljeza izbaciti iz bolesnikova tijela i on će ozdraviti (ibid. 20).

¹⁰³ Ne smatraju svi *itako* autentičnom šamankom. Dapače, za Hori (prema Blacker 1999:140) ona nije ništa doli imitatorica stanja transa. Ona ne prolazi kroz simptome poput neuroze ili sličnih psihosomatskih smetnji koje su tipične za preludij ulaska u sveti brak s Bogom. Ponekad je jedina indikacija za djevojku da postane šamanka činjenica da je rođena ili je slijedom okolnosti postala slijepa (ibid. 141). Zanimljivost je što se slijepice *itako* mogu naći samo u regiji Tōhoku, u ostalim dijelovima Japana nema im traga.

Osim šamanskih praksi i starih narodnih vjerovanja u duše predaka, na planini Osore nalazimo i budistički hram Entsuji, osnovan 845. godine, sada pod patronatom budističke sljedbe Soto zen. Između glavnih zgrada hrama i obližnjeg jezera Usori vidljive su brojne statue *Jizōa*. Kako je on najpoznatiji kao zaštitnik djece, njegove su statue uvijek prekrivene dječjom odjećom, a ostavljaju mu se i hrana, napici te igračke. Ovim darovima želi ga se privoljeti da pomogne dječjim dušama u prelasku na onaj svijet. On kruži obalom rijeke Sai (Sanze) koja protječe između dvaju svjetova i ohrabruje malene zaokupljene slaganjem kamenja. U isto vrijeme tjera zle demone što ometaju njihov posao. Posjetitelji planine Osore često i sami grade male kule od kamena, na taj način pomažući djeci na onoj strani. *Jizōove* sandale brzo se istroše na stijenama obale rijeke pa se, uz ostale darove, uz njegov kip često mogu naći položene slamnate sandale (ibid. 21).

5.3 *Jizō* u mjestima Higashihorikoshi i Soegawa prefektуре Yamagata

Evo što su mi o svojem *Jizō matsuriju*, festivalu koji se redovno održavao nekoliko puta u godini, ispričali moji japanski kazivači u mjestima Higashihorikoshi i Aoyama prefektуре Yamagata na sjeveroistoku Honshua (također, kao prethodno spomenuta prefektura Aomori, pripada Tōhoku regiji). Sažetke njihovih iskaza navodim prevedene na hrvatski u fus notama da ne bi zagušili glavni tekst (za originalni izgled iskaza pogledati Prilog 3).

Prema njihovim riječima, u prošlosti se festival održavao 23. travnja, 23. kolovoza te 23. prosinca. Najstariji među kazivačima, A. K. tvrdi da je u prošlosti osobno sudjelovao u festivalu, dok dvije žene u pedesetim godinama kažu da su samo osobno posjećivale *Jizōov* oltar te nisu sudjelovale u festivalu. Na pitanje zašto se radi baš o 23. danu u mjesecu ljudi nisu znali odgovoriti.¹⁰⁴ Datum je povezan s običajem posjećivanja grobova umrlih na proljetni i jesenski ekvinocij (23. ožujka i 23. rujna), no treba imati na umu da je u Japanu

¹⁰⁴ Iskaz 1. 1. Soegawa, Satō Takeji, rođen 1933.

“*Jizō matsuri* se odvijao 24 travnja i 24 prosinca. Ne znam zašto je to baš 24. dan u mjesecu. No, može se ići i u slobodnoj formi (neki drugi dan, op.a.). Kako se odvijao festival? Svi bi se skupili. Taj se dan još naziva i “Otohiya”. Kada ga se posjećuje (*Jizōa*, op.a.) ne nose se pokloni.”

nakon uvođenja solarnog kalendara nastala prilična pomutnja pa se negdje rituali i danas izvode po starome, lunarnom kalendaru.

Ritual koji se održavao 23. travnja zvao se, kažu moji kazivači, Proljetni festival. Odvijao se prijepodne, u njemu je sudjelovalo dvadesetak žena u šezdesetim godinama te *miko*, japanska šamanka (tako se naime naziva u ovome području).¹⁰⁵ Mlade su žene već u to vrijeme osobno posjećivale u kapelice *Jizōa* i nisu sudjelovale u festivalu. Sudjelovati je slobodno mogao tko je htio te otići kad je htio.

Ritual koji se održavao 23. kolovoza zvao se Jesenski festival. Odvijao se prijepodne i noću.

Ritual koji se održavao 23. prosinca neki su zvali festival *Jizōa*, a odvijao se isključivo noću, no kako je u to doba izrazito hladno, u njemu nije sudjelovalo puno ljudi.¹⁰⁶

Prema riječima redovnika budističkog hrama Fukushōji u Soegawi, danas u njegovu hramu više nema službenih vjerskih ceremonija posvećenih *Jizōu*.¹⁰⁷ *O-mairi* (čin posjećivanja

¹⁰⁵ **Iskaz 3**. Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

„*Miko* predviđa budućnost. Na primjer, kada će dijete doći na svijet (izgovara i *nenbutsu*). Pogađa. Prije nego će se dijete roditi, *miko* se pomoli: “Neka se rodi živo i zdravo”. Kada pohodi *Jizōovo* mjesto i dnosi mu darove.“

¹⁰⁶ **Iskaz 5**. Higashihorikoshi, Kano Katsuko 1939.

„*Jizō matsuri* se održava od davnina. Proljetna se svetkovina održava 24. travnja, pozove se *miko* i okupi se oko dvadeset žena u šezdesetim godinama. Mlade žene ga štiju tako da odlaze u njegov hram. Sudjelovanje je slobodno kao i povratak kući. U mojoj smo se kući okupljali oko 10 sati. Jesenska svetkovina se održava 23. kolovoza, u poslijepodnevnom i večernjim satima. “*Otoshiyori*” se održava 23. prosinca, isključivo noću. No, kako je tada jako hladno malo tko dođe. Ponekad bismo ja i moja kćer samo navečer oko 9 sati zapalile svijeću.”

¹⁰⁷ **Iskaz 13**. Soegawa, Saito Isao, 1934.

“Nema *Jizōkoa* (grupe koja se redovito nalazi i moli nekom božanstvu, op.a.). *O-mairi* (posjet božanstvu, op.a.) se obavlja svaki 24. dan u mjesecu. Danas više nema posebnih ceremonija. Kip *Mizuko Jizōa* obližnjem je hramu doniran prije 20 godina. Imena donatora upisana su na poleđini statue. Prije 20 godina su se okupile žene koje su izgubile djecu na porodu i zamolile da se kip postavi u hram. Obične žene. Danas se *Jizō* štiju na način da ga se svakog mjeseca posjećuje i ispred njega se izgovaraju molitve. U glavnoj dvorani hrama nalazi se statua donirana prije 15 godina. Donirao ju je neki čovjek koji i danas po potrebi dolazi. Na ovom je području rasprostranjeno i štovanje Kannona, no za razliku od njega *Jizōa* ljudi doživljavanju kao sebi bliskog i nekoga tko im je posebno drag. Njegovo štovanje duboko zadire u njihove svakodnevne živote jer mu se mole za dug život ili da njihova djeca rastu sretna i zaštićena.

grobova umrlih) odvija se svaki 24. dan u mjesecu, no posebnog festivala više nema. Statua *Mizukoa Jizōa* donirana je hramu prije dvadesetak godina, a imena donatora upisana su na poleđini (Slika 19). To je bila skupina običnih žena što su izgubile djecu pri porodu, koje su se okupile i izrazile želju da se *Jizōov* kip postavi u hramu.

U glavnoj prostoriji hrama pronašla sam *Jizōa* napravljenog prije petnaestak godina, kojeg je donirao, kako su mi objasnili, neki pojedinac. I danas taj čovjek u hram dolazi po potrebi. Naš redovnik nam kaže da je *Jizō* božanstvo prema kojem ljudi osjećaju bliskost i stoga mu upućuju svoje najintimnije molitve. Mole mu se za dug život i zdravlje svoje djece. Duboko ga se vezuje uz svakodnevni život ljudi. Otkriva nam i da se 24. prosinca u hramu odvija ritual koji se naziva *Jizō bon*, a poznatiji je kao *Urabon*, i predstavlja nastavak *O-bona*.¹⁰⁸ Na taj se dan na oltaru ostavlja hrana i izgovaraju molitve.

Od večeri 23. kolovoza pa nastavno na 24. slavi se *Jizōbon*. Naziva se i *Urabon*. Može ga se smatrati nastavkom *Obona*. odvija se u hramu, ljudi *Jizōu* donose darove i izgovaraju molitve.”

¹⁰⁸ *O-bon*, Dan mrtvih, najpopularnija je budistička ceremonija u Japanu koja se svake godine održava od 13. do 15. srpnja (negdje i kolovoza). Sva tri dana, baš kao rituali *Higan* u ožujku i rujnu, posvećena su dušama umrlih. Prvi dan, 13. srpnja (*mukae-bon*), duše se dočekuju (*mukaeru* jap. „dočekati“), drugi dan, 14. srpnja, vrijeme je susreta živih i umrlih članova obitelji, a treći dan, 15. srpnja (*okuri-bon*), duše se ispraćaju natrag (*okuru* jap. „poslati, ispratiti“). Duhove se dočekuje s hranom i cvijećem na obiteljskim oltarima, a ispraća svijećama ili lanternama, koje im osvjetljavaju i pokazuju put natrag, u svijet mrtvih. Na nekim mjestima, poput Hiroshime, lanterne se puštaju u rijeku da otplove nizvodno, na drugima se pali velika vatra u podnožju planine, kao što je to slučaj u blizini Kyōta (Pye 1986:162). Tamo se za vrijeme festivala *Daimonji Okuribi*, na pet velikih planina (*gosan*) koje okružuju Kyōto pali velika vatra zvana *okuribi* (*okuru* jap. „ispratiti“ i *bi* jap. „vatra“). Spektakl počinje u 20 sati, i najbolje ga je promatrati s nekojega povišenog mjesta. Na svakoj od pet planina ispiše se po jedan japanski ideogram ogromnih dimenzija, pale se u razmaku od 5 minuta. Obično se počne s *dai* 大 (jap. „veliki“) na planini Nyogatake, dok se u isto vrijeme u rijeku puštaju plutajuće lanterne. Atmosfera je opuštena, ljudi se okupljaju drugog dana i u krugu, obično na gradskim trgovima ako je riječ o gradu, izvode plesove (može sudjelovati tko želi), okolo su štandovi s hranom i pićem, ljudi su obučeni u tradicionalnu japansku odjeću. No, *O-bon* nije državni praznik, iako mu je važnost gotovo kao i Nove godine, ako ne i veća. Unatoč tome Japanci obično za *O-bon* uzimaju slobodne dane i vraćaju se u svoja rodna sela i gradove, o čemu naročito treba voditi računa planira li se u to doba putovanje jer je gužva na svim prometnicama neopisiva (Shintani 2003, 2).

Kako smo vidjeli u prethodnom poglavlju, *miko* je bila važna figura na području regije Tōhoku, gdje njezino povezivanje s dušama umrlih ima ključnu funkciju u obredu pokapanja mrtvih. Evo što su mi o svojim osobnim iskustvima s *miko* ispričali moji japanski kazivači.

Ponekad bi *miko* dolazila u kuću i molila pred obiteljskim budističkim oltarom (jap. *butsudan*). Pri tom je običaj bio nešto joj darovati – u prošlosti to je bila zdjelica riže, sada je to novčanica od 5000 yena (40,63 eura). Međutim, otkako je njihova lokalna *miko* umrla, doznajem, ti se obredi više ne održavaju. Neki tvrde da je njezina zadaća bila samo molitva te da se njihova *miko* nije bavila proricanjem. Naglašavaju da se radi o *hotoke miko*, što znači da ova *miko* ne provodi *kamigakari*, drugim riječima, ne služi kao medij kroz koji progovara *kami*. No, ona može uspostaviti vezu s dušama umrlih kroz budističke molitve koje im upućuje. Obično je to slijepa, starija žena, koja dolazi i nevezano za festival *Jizōa*, ako ju se pozove. Ona je tada gost u kući mještanke zadužene za održavanje statue *Jizōa* u centru mjesta.¹⁰⁹

K. san, koji je sudjelovao u festivalu *Jizōa*, kaže da je tada *miko* ipak predviđala budućnost.¹¹⁰ Na primjer, rekla bi da vidi vatru, i doista bi se dogodio požar. Osim toga, upozorila bi na što se treba obratiti pozornost da ne dođe do nesreće. Znala bi pogoditi tko će zadobiti nekakve ozljede u budućnosti. Također, *miko* je ženama koje žele dijete ili su već trudne proricala kada će dijete doći na svijet – i znala je pogoditi, uvjeravaju me moje kazivačice. U posljednje

¹⁰⁹ Iskaz 6. Higashihorikoshi, Kano Katsuko 1939

„U vrijeme *Jizō matsurija* ispred *butsudana miko* izgovara molitve. Ponekad joj nešto poklonimo (taj čin zahvalnosti se u prošlosti izražavao zdjelicom riže, a danas je to 5000 yena. *Miko* je prije živjela u Hagurou, no otkako je umrla više se ne okupljamo). Ona je samo izgovarala molitve, nije pricala budućnost. Pravila je svečano jelo. Bila je to *hotoke miko*, znači, nije *miko* iz *jinje*. Samo je molila, nije izvodila *kamigakari*. Bila je slijepa, starija žena, a dolazila je i nevezano za *Jizōovu* svetkovinu, na poziv.“

¹¹⁰ Iskaz 9. Higashihorikoshi, Akiniwa Kosagi, 1928.

„Kazivač je po dobi najstariji od svih i u prošlosti je sudjelovao u ritualu zajedno s lokalnom *miko*. „*Miko* je tada pricala budućnost. Na primjer, rekla bi da vidi vatru i dogodio bi se požar. Zatim, ukoliko bi se trebalo povesti računa o nečemu, da se spriječi nekakva nesreća, *miko* bi na to upozorila. Na primjer, rekla bi: „Na istoku vidim vatru.“, to bi značilo da postoji mogućnost da na istočnoj strani sela izbije požar. Ako bi rekla: „Netko će se ozlijediti.“, ljudi u selu bi bili dodatno oprezni. Dogodilo se da pogodi.“ Na upit vjeruju li u njezine poruke, ljudi su odgovorili, „napola“. Od kada je lokalna *miko* umrla nema više ovakvih okupljanja.“

vrijeme u tom ritualu prvenstveno sudjeluju starije žene, koje od *miko* traže da izgovori *nenbutsu* (budističku molitvu) za unukov siguran dolazak na svijet. Na moje pitanje vjeruju li u ta proročanstva, ljudi su odgovorili samo 50 posto. Od kad je *miko* umrla, takvih okupljanja više nema, no vidljivo je da šamanke, iako izvorno ne pripadaju budističkoj tradiciji, i danas čine važan dio *Jizōovih* obreda.

Ljudi koji su sudjelovali u ritualu *Jizōa* od *miko san* bi dobili jedan *mochi* (japanski okrugli kolačić od riže). Taj *mochi* bi se podijelio svim članovima obitelji koji bi ga pojeli. Vjerovalo se da taj čin štiti od nesreće i osigurava zdravlje svima.¹¹¹ Osim toga, običaj je i samomu *Jizōu* na oltaru ostavljati *mochije* jer se vjeruje da *Jizō* voli okrugle stvari.

U slučaju molitve za siguran porod, na oltar se stavlja svijeća.¹¹² Kad se zapali svijeća izgovori se molitva. Ako svijeća brzo izgori, porod će biti kratak.¹¹³ Jedna mi je žena

¹¹¹ **Iskaz 10.** Higashihorikoshi, Kano Kosagi, 1928.

“U kući Katsuko san bi dobili jedan *mochi* (okrugli kolačić pod riže, op.a.). Taj *mochi* se podijelio svim članovima obitelji da ga pojedu. Vjeruje se da se na taj način obitelj štiti od loših stvari te da će svi živjeti u zdravlju i sreći. *Jizō* je božanstvo koje štiti naše selo. Točnije, u našem selu postoje dvije vrste *Jizōa*. jedan se nalazi u samom središtu mjesta i može ga posjećivati tko želi (ljudi mu prilaze kada od nečeg boluju ili s molitvama da im se nešto loše ne dogodi). Tom prilikom mu ostavljaju šalicu riže. Drugi je Mizuko *Jizō*, nalazi se u seoskom hramu. On na onome svijetu štiti duše umrle djece. Danas se *Jizōa* ne štuje tako revno kao nekad, no žene kada prolaze u blizini imaju običaj spuštene glave izgovoriti jednostavnu molitvu.”

¹¹² **Iskaz 2.** Soegawa, Satō Takeji, rođen 1933.

“*Jizō* je zaštitnik porođaja. To je zato jer je u prošlosti porođaj bio opasan po život. obraćaju mu se nevjeste, žene koje su dugo u braku bez djece, one ga posjećuju u društvu svojih majki. Što se dobi tiče, uglavnom se radi o ženama u dvadesetim ili tridesetim godinama. Muškarci mu se ne obraćaju. Ne samo u slučaju kada se želi dijete, već i kada se ono mora roditi, moli se za siguran porođaj. Ime lokalnog *Jizōa* je *Kosodate Jizō*. Žene mu se obraćaju kada mole za siguran porođaj, kada se želi začeti dijete ili da se zaštite njihova već rođena djeca.”

¹¹³ **Iskaz 11.** Higashihorikoshi, Kano Kumiko, 1950.

“Sudjelovala sam u ritualu štovanja *Jizōa*. Okupili smo se u kući koja je bila na redu za organizaciju ceremonije, pred *Jizōa* smo stavili *mochije*. On voli okrugle stvari. U vrijeme Otoshiyoriya u 12. mjesecu okupe se ljudi iste generacije. Izrađuju *haramaki* (povez preko trbuha, op.a.). Mole se *Jizōu* da zaštititi članove njihovih obitelji i pritom na platno ispisuju broj kuće ili obiteljsko prezime. Platno se kupi u dućanu i škarama oblikuje u trokut. Izveze se dio koji ide na glavu i trup, ostali dijelovi se

ispričala da je jedne ciče zime, dok je u hramu bilo neizdrživo hladno, odlučila u autu čekati dok svijeća ne izgori. Kasnije je ostatak svijeće odnijela kući.¹¹⁴

Ljudi koji imaju problema sa zdravljem ili žele zdravlje sebi i svojoj djeci, na *Jizōa* će navući za tu prigodu kupljeno platno. Običaj je da trudnica platno veže *Jizōu* oko trbuha, da mu bude toplo (trbuh simbolizira plodnost). U prošlosti je bio običaj da platno, koje je bilo vezano za kip, trudnica odnese svojoj kući i veže oko svojeg trbuha.¹¹⁵ Ponekad se na platnu ispiše svoje ili obiteljsko ime, za što se vjeruje da nosi sreću.¹¹⁶ Kada se bira platno koje će se objesiti, pazi se na godišnje doba. Ako je hladno, bit će deblje, ako je toplo, bit će tanje, baš kao što se o tome vodi računa kada se odijeva vlastito dijete.

Slijedi kratak opis četiriju statua *Jizōa* u mjestu Higashihorikoshi.

1. Na raskrižju dviju prometnica, u samome središtu mjesta, naišla sam na kapelicu *Enmeija Jizōa* (Slika 15). U njoj je ujedno i najveća statua *Jizōa* u mjestu. Svi koji žele, mogu mu se pokloniti i to se čini kod pojave zdravstvenih problema ili kada se želi spriječiti nešto loše i

pokrivaju. Zatim se u *Jizōovu* hramu upali svijeća i izgovaraju molitve. Ako svijeća izgori do kraja znak je da će porođaj biti kratak.”

¹¹⁴ **Iskaz 12.** Higashihorikoshi, Saito Yoshiko, 1950.

“Bila sam u prilici štovati *Jizōa*. Odnijela sam svijeću i čekala dok u potpunosti ne izgori. Budući je hladno dogodilo se da moram čekati u automobilu. Svijeća se nakon toga nosi kući. Ljudi koji su donirali da se izradi *Jizō* ispisuju svoje ime. *Jizōa* se izrađuje putem donacija. Odijeva ga se u platno: zimi deblje, ljeti tanje. Za to se brine žena koja ih održava, oblači ih onako kako bi obukla vlastito dijete.”

¹¹⁵ **Iskaz 7.** Higashihorikoshi, Kano Katsuko, 1939.

“Platno koje se *Jizōu* vezuje oko struka bijele je boje. Na tom platnu se svoje ime ispisuje osoba koja je za održavanje rituala donirala novac. U slučaju glavobolje *Jizō* se oko glave vezuje povež. Stavljaju mu se osobno. Isto vrijedi i za plašt kojim se pokriva tijelo. Može ga obući bilo tko. Trudnica će prije nego *Jizōa* obuće u svoju tkaninu onu koju je prethodno na njemu našla sačuvati i vezati sebi oko struka. Vjeruje se da to donosi sreću.”

¹¹⁶ **Iskaz 4.** Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

“Ljudi koji imaju problema sa zdravljem dodiruju *Jizōovu* glavu. S velikim obzirom mu poklanjaju odjeću (vezuju povež oko glave ili oko trbuha). Trbuh se mora utopli jer je on simbol rođenja odnosno višestrukih porođaja. Na poklonjenom platnu se upiše ime obitelji.”

nepredviđeno. Uz kratku molitvu ostavlja mu se zdjelica riže. Kada idu u polje ili jednostavno prolaze blizu, mještani se *Jizōu* obraćaju kratkom molitvom. Uz to, kod glavobolje ili trboblje običaj je kupiti platno koje se veže oko dijela *Jizōova* tijela koje boli, oko glave za glavobolju, oko trbuha za interne probleme.¹¹⁷

2. U hramu Fukushōji nalazimo *Mizukoa Jizoa*, za kojeg se vjeruje da na onome svijetu štiti duše umrle djece (Slika 16).

3. U tom istom hramu našla sam i *Anzana Jizōa* (jap. *anzan*: „siguran porod“), varijantu *Mizukoa Jizōa* kojem se, kako su mi objasnili mještani, upućuju molitve za uspješan porođaj (slika 17). To je zato što je u prošlosti porođaj za ženu predstavljao realnu opasnost za život. Danas toga *Jizōa* uglavnom posjećuju netom udane mlade žene, žene koje su dugo u braku bez djece te žene pred porođajem.

4. Na samom ulazu u hram Fukushōji, kao i u dvorištu hostela u kojem smo odsjeli, naišla sam na šest malih *Jizōa* (jap. *Roku Jizō*) poredanih jedan do drugoga (slike 18 i 20).¹¹⁸ Poput

¹¹⁷ **Iskaz 8.** Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

“Kada se prolazi pokraj statue *Jizōa*, na primjer, na putu prema polju, obavezno se u sebi izgovara molitva. Zatim, kada se ima glavobolja ili neki interni bolovi, molimo se *Jizōu*. U tom slučaju, kupi se platno koje se *Jizōu* obuče. U slučaju glavobolje vezuje se povez preko glave, u slučaju internih problema vezuje se oko trbuha.”

¹¹⁸ **Iskaz 14.** Soegawa, Mori Saburo, 1928.

“U dvorištu hostela nalaze se statue Šest *Jizōa*. U *ofuou* (japanska kupelj, op.a.) se u dijelu gdje izvire voda pomolimo za zdravlje a po želji se i donira novac. *Jizōe* sam dala napraviti kada se gradila kupelj, naručila sam ih od lokalnog klesara. Točnije, stavljeni su da donesu dobru sreću u poslovanju. Štovanje *Jizōa* nije dubokoumo, svatko tko želi može mu se pokloniti. Svatko može ući u kupelj i jednostavno izmoliti nešto za sebe. *Jizō* u nama izaziva razigranost. No, baš zato jer se ne radi o nekoj dubokoumnoj vjeri, postoje i oni kojima se ne sviđa. *Jizōima* se 23. dana u mjesecu daruje crvena riža, voće i voda, zove se i budistički svećenik. U prošlosti su te darove polagala djeca, naročito ona predškolskog uzrasta posebno osjetljiva po pitanju zdravlja. Ja sam mu se i sada u mislima obratila. Druga budistička božanstva imaju i zastrašujuću stranu, no to nije slučaj sa *Jizōom*. S njim se nema taj osjećaj krivnje. Njegov je izraz dobroćudan, nasmiješen, lice je umiljato, okruglih obraza. Često ga se može vidjeti i van naselja, recimo, u blizini tračnica. Ljudi mu se mole i kada dođe do prometnih nezgoda. U prošlosti ga se moglo vidjeti posvuda. Moli mu se za sigurno putovanje. Kada ga se susretne na takvim mjestima ljudi spontano sklapaju dlanove i mole.”

većine tradicionalnih japanskih hostela, i ovaj je imao *onsen*, japanske toplice. Po riječima vlasnice hostela, običaj je ubaciti novčić u fontanu gdje izvire voda, za sreću. Ona je, kaže, dala izraditi *Jizōe* za uspjeh svojega biznisa. Osim toga, objasnila mi je, vjerovanje u *Jizōa* ne temelji se na nekakvim dubokim vjerskim osjećanjima: svi koji to požele mogu mu se obratiti jednostavnom molitvom. Zbog toga ga ljudi vole. No, s druge strane postoje i oni koje upravo ta plitkoća vjerskih osjećaja od njega odbija. U svakom slučaju, vlasnica hostela svake godine 23. travnja ispred svojih *Jizōa* polaže zdjelicu crvene riže, voće i vodu te tako održava kratak osobni ritual.

Mještani *Jizōu* upućuju najraznovrsnije molitve. Dok druga budistička božanstva imaju i mračnu stranu koje se ljudi pribojavaju, to ne vrijedi za *Jizōa*. Njegovo je lice uvijek nasmijano i dobroćudno, on svojom pojavom u ljudima izaziva povjerenje. Smije se na raskrižjima putova, u blizini tračnica, na mjestima gdje štiti ljude od prometnih nesreća, stoga mu se oni, sklapajući dlanove, poklanjaju i u mislima obraćaju.

Zaključno, cilj ovoga istraživanja bio je kroz direktan kontakt i razgovore s mještanima utvrditi na koji način ljudi u svakodnevnom životu doživljavaju *Jizōa* i što ga čini najpopularnijim budističkim božanstvom u Japanu. U mjestu Higashihorikoshi u japanskoj prefekturi Yamagata u prošlosti su se redovno održavali festivali njemu posvećeni. Danas se oni više ne održavaju (budući da je lokalna *miko* preminula), no mlađa generacija često posjećuje *Jizōa* i obraća mu se u slobodnoj formi. U prošlosti su u tom festivalu sudjelovale samo žene. I sada je *Jizō* prije svega žensko božanstvo, no u slučaju pojave zdravstvenih problema obraćaju mu se i muškarci. Ipak, uvriježeno je mišljenje da je on prvenstveno zaštitnik ženskoga tijela i djece.

Sa sigurnošću se može tvrditi da ljudi prema *Jizōu* osjećaju bliskost. Žene mu se obraćaju za „ženske probleme“, muškarci kada imaju problema sa zdravljem, svi zajedno da njihova djeca rastu sretna, zdrava i zaštićena. Kada se dijete rodi obavezno se zahvaljuje *Jizōu* a kada nešto pođe po zlu, *Jizō* je tu da ženi i njezinoj obitelji pruži utjehu i milost. Druga budistička božanstva imaju i zastrašujuću stranu, rituali koji se uz njih vežu običnim su ljudima nerazumljivi, no *Jizō* je drugačiji i to zato što je od svih budističkih božanstava jedini uistinu u potpunosti uklopljen u japanska pučka prebudistička vjerovanja koja su i danas, u modernome Japanu, vrlo živa. Dovoljno je spomenuti da među novim vjerskim pokretima u Japanu nekoliko njih ima tipično šamanističke karakteristike.

Povijesni nam podaci svjedoče da je prije 1500 godina u Japanu postojao sistem žena vladara koje su se oslanjale na magijsku karizmu. Taj je sistem zamijenjen birokratskom administracijom proizašlom iz konfucijanizma i budizma. Unatoč tome, šamanističke prakse u Japanu nisu izumrle, već su se iz centra moći premjestile u provinciju, gdje su nastavile biti na usluzi običnim ljudima. Hori (1975:284) smatra da je to zato što u psihologiji običnih Japanaca postoji duboko ukorijenjen osjećaj povjerenja u takve žene, toliko snažan da ih navodi da u njima vide magijsku karizmu koja seže još u pradavna vremena i da slijede njihove upute. Još i danas, navodi Hori (ibid. 284), ljudi se na području *Tōhoku* obraćaju šamanki *miko* kada trebaju donijeti neku važnu odluku ili unijeti neku važnu promjenu u svoj život, a na pitanje zašto to rade, odgovaraju: „Iako se sve to čini nelogično, osjećam nemir ako se ne konzultiram s *miko*“.

Iako su budizam i konfucijanizam ostavili dubok trag u japanskoj kulturi, upravo je šintoizam, kao religija u koju su ubrojena brojna stara pučka vjerovanja, imao ulogu glavnog podupirača duhovnog života Japanaca. *Jizō* je očit primjer jedne takve šintoizacije budizma i sinkretizma japanske vjersko-religijske paradigme.

5.4. Prilog istraživanju recepcije *Jizōa* među Japancima danas

Kako bi se propitala percepcija *Jizōa* u Japanu danas sastavljen je anketni upitnik koji se donosi na kraju rada (v. Prilog 1). Temeljem ovog anketnog upitnika provedena je anketa među Japancima koji žive ili su na proputovanju u Hrvatskoj i regiji (anketa je i elektroničkom poštom slana u Japan njihovim prijateljima i rodbini). Točnije, na pitanja iz ankete odgovarali su službenici Veleposlanstva Japana u Zagrebu, gostujući profesori iz Japana, Japanci koji žive i rade u Zagrebu i regiji te članovi njihovih obitelji i prijatelji. U anketi je ukupno sudjelovalo 52 ispitanika (na kraju je broj premašio 60 no unos tih podataka ostavljen je za eventualne kasnije analize). Što se tiče obrazovanja, najviše je ispitanika je završilo magisterij (26,9%), zatim fakultet (25,0%), 11% je doktoriralo, 9,6% je završilo višu i srednju školu, Prema zanimanju najviše ispitanika radi u javnim službama (40,4%) a slijede ih profesori (36,5%), 7,7% su studenti a 3,8% je zaposleno u tvrtkama.

Na pitanje —Mislite li da je *Jizō* najpopularnije budističko božanstvo u Japanu?—(B-1), najveći broj ispitanika je odgovorio da ne može odlučiti (42,3%), njih 25% je reklo da ne misli tako a tek 13,5% je reklo da se slaže s tom tvrdnjom. Onih koji se ne slažu bilo je 9,6%. Rezultati ankete pokazali su jednu zanimljivu značajku doživljaja ovog božanstva među ljudima. Naime, Japanci ga očito ne doživljavaju kao jako popularno *budističko* božanstvo, odnosno, rekla bih da ga doživljavaju kao van „ budističku“ figuru. Na pitanje —Koje je po vama najpopularnije budističko božanstvo u Japanu“ —(P) od 52 ispitanika njih samo troje je navelo *Jizōa*. Prema rezultatima ankete, Buda Shaka Nyorai odnosno Buda Amida popularniji su od *Jizōa*. To tumačim tako da se u percepciji Japanaca ove Bude doživljavaju kao pravi predstavnici budizma, dok za *Jizōa* nisu baš sigurni ni bi li ga smjestili u budistički panteon. Naime, budistički se koncepti doživljavaju kao pomalo komplicirani dok se u percepciji Japanaca *Jizō* svojom benevolentnom figurom kojom podsjeća na malo dijete nekako ne uklapa u taj okvir. Naravno, reprezentacije *Jizōa* su raznovrsne pa ga nalazima i kao tipičan budistički prikaz ozbiljne figure uronjene u meditaciju, no kako smo vidjeli, postoje i reprezentacije poput *Miso Jizōa*, *Togenuki Jizōa* i dr. koje su vrlo popularne među ljudima a ne predstavljaju ozbiljne i misaone budističke koncepte.

Puno toga možemo zaključiti iz odgovore na pitanja —Zašto mislite da je *Jizō* najpopularnije budističko božanstvo?—(B-2). Odgovori su bili prilično unisoni:

姿形がより人間の子供に近いから。神社でなくても道端等見近る所で見ることができる。

Njegov je lik djeci blizak. Može ga se vidjeti ne samo u hramovima već i na mjestima, poput cesta, koje ljudi svakodnevno pohode.

見ため、形がかわいらしい、親しみやすい。

Njegov je izgled oku ugodan, ljudi se s njim lako povezuju.

地藏が仏という感覚がないのでは？

Možda zato jer ljudi nemaju osjećaj da se radi o budističkoj figuri.

身近にいるので。

Jer nam je blizak.

地藏盆で子供の頃から親しんでいる。

U djetinjstvu sam sudjelovala/o u *Jizō bonu*.

思想を超え、地域の信仰・身近な信仰として根付いている。

Kult *Jizōa* se, bez obzira na doktrinu, ukorijenio kao ljudima blizak.

宗派を超えて、病や現世の苦しみからの救済者として広く信仰されている。

Naširoko se štuje kao spasitelj od bolesti i nedaća, bez obzira na pripadnost nekoj školi.

「人気」につながるかは分からないが、道路沿いなどにあり、身近な存在である。

Ne znam je li zato popularan, no može ga se vidjeti uz putove, ljudi ga doživljavaju kao nešto sebi blisko.

日本各地に祭られているため。

Zato jer se slavi u različitim regijama Japana.

小さい時からおじぞうさまがいたるところに立っているのを見てきたら。

Od malena sam gledala/o *Jizōa* na različitim mjestima.

Tragajući za odgovorom što *Jizōa* čini tako privlačnim ljudima, odlučila sam ih propitati o stavovima vezanim za postojanje duše predaka, budući da se *Jizō*, osim na svoj dan 24. dana u mjesecu, slavi u dane higana, te kao neka vrsta nastavka Obona (Dana mrtvih). Na pitanje — Vjerujete li u postojanje duhova predaka? — (C) 42,3% je ispitanika odgovorilo da vjeruje, 17,3% da jako u to vjeruje, 15,4% da se ne može odlučiti vjeruje li ili ne, 13,5% da ne vjeruje a 1,9% da kategorički ne vjeruje. Kako je kult predaka u Japanu od davnina vrlo jak i za njega se vezuju različite politički važne konotacije, postotak pozitivnih odgovora bio je donekle očekivan, no odgovori na sljedeće pitanje — Vjerujete li da duše ljudi nakon smrti nastavljaju postojati? — (D) pomalo su iznenadili. Naime, bilo bi logično očekivati da se jednak broj ljudi odlučio za negativan odgovor, no nije tako. Od ispitanika je ponovno sličan postotak odgovorio pozitivno, njih 40,4%, no primjetno veći broj njih odgovorilo je da tako ne misli (19,2%) odnosno da se ne može odlučiti za odgovor (21,2%). Također, puno je manji broj koji

kategorički tvrdi da vjeruje (7,7%) dok jednak postotak tvrdi da to kategorički ne vjeruje (1,9%). Dakle, razvidno je da u svijesti Japanaca kult predaka ima jedno posebno značenje i da određeni broj ljudi, iako vjeruje u njihovo postojanje kada su važne osobe u pitanju, nekako teže prihvaća isto tumačenje u slučaju običnih ljudi.

Na pitanje —Vjerujete li da nas duše predaka posjećuju u dane *Obona*?— (E) 38,5% ispitanika je odgovorilo pozitivno, nije se moglo odlučiti 23,1%, 17,3% ih je reklo da ne vjeruje, 7,7% kategorički vjeruje dok 1,9% kategorički ne vjeruje.

Na pitanje —Mislite li da se vjerom u nadljudsku silu mogu riješiti svakodnevni problemi?— (F) tek je 15,4% ispitanika odgovorilo potvrdno, 32,7 se ne može odlučiti, 21,2 tako ne misli a isti je postotak i onih koji kategorički tako ne misle (21,2%), dok onih koji kategorički tako misle ima 1,9%.

Na pitanje —Mislite li da u Japanu postoji mnogo ljudi koji vjeruju da svoje svakodnevne probleme mogu riješiti štovanjem neke više sile— (G) najveći se postotak ispitanika nije mogao odlučiti na odgovor (34,6%), slijede oni koji se ne slažu 26,9%, onih koji se slažu ima 23,1% a onih koji se kategorički slažu odnosno ne slažu ima jednak postotak, 7,7%.

Sljedeće se pitanje odnosi na *mizuko kuyō*, odnosno propituje percepciju ljudi prema ovoj raširenoj praksi. Na pitanje —Mislite li da žene koje su izgubile djecu pronalaze utjehu u ritualu *mizuko kuyō*?— (H), postotak onih koji su odgovorili potvrdno kao i onih koji se ne mogu odlučiti za odgovor bio je jednak (34,6%), postotak onih koji tako ne misle te onih koji kategorički tako ne misle također je jednak (9,6%), dok je postotak onih koji kategorički tako misle 1,9%.

Na pitanje —Mislite li da žene obavljaju ritual *mizuko kuyō* zbog svoje izgubljene djece?— (I-1), 48,1% ispitanika odgovorilo je potvrdno, 19,2% se nije moglo odlučiti, a jednak postotak (11,5%) misli da tomu nije tako, odnosno kategorički tvrdi da jest. Na pitanje —Mislite li da postoji neki drugi razlog, navedite ga.— (I-2) dobila sam tek dva objašnjenja:

自この救い、慰め。

Tako se nose sa svojom tugom.

子供を助けるためではなく、子どもたましいを安らかにするためだと思います。

Ne toliko da bi pomogli djeci već da bi udobrovoljili njihove duhove.

Ovaj potonji odgovor je na tragu istraživanja koja potvrđuju da se na *mizuko kuyō* gleda kao na neku vrstu pacifikacije zlonamjernih duhova, tema koju smo obraditi u poglavlju 5.1.

Uslijedila su pitanja o percepciji japanskih narodnih bogova čija značenja je u određenoj mjeri preuzeo *Jizō*. Na pitanje —Poznajete li *sae no kamije*?— (J-1) najveći broj ispitanika je odgovorio negativno (48,1%), 32,7% je odgovorilo da je čuo ali ne razumije dobro njihovo značenje, 11,5 je čuo i donekle razumije i značenje. —Na koji ste način čuli za njih?— (J-2) dobila sam tek tri opisna odgovora:

学校の古典の授業。

Na školskim predavanjima o japanskim klasicima.

キュメンタリや本。

Iz dokumentaraca i knjiga.

小学校のとき、通学路脇にあったので、担任の先生に説明してくれた。

Kao osnovnoškolac sam ih vidio uz put pa mi je učitelj objasnio o čemu se radi.

Nešto veći postotak ispitanika poznaje *dōsojine* pa je na pitanje —Poznajete li *dōsojine*?— (K-1) najveći broj odgovorio da je čuo ali ne zna puno o njihovom značenju (42,3%), 25,0% je čuo i pomalo razumije značenja, 21,2% nije nikada čuo a 3,8% dobro ih poznaje. Na pitanje —Na koji ste način čuli za njih?— (K-2) dobila sam sljedeće opisne odgovore:

旅をすれば分かる。

Ako se putuje može se shvatiti.

一般知識として。

Dio je opće kulture.

昔話を読んで。

Čitajući priče iz davnina.

日々の生活の中で自然に知っていた。おそらく本の物語、又はドキュメンタリーフィルムなどから。

Prirodno, iz svakodnevnog života. Zatim, iz knjiga i dokumentaraca.

見たことが何回もある。

Vidjela sam ih puno puta.

誰かから聞いた。

Čuo/la sam od nekog.

部落の守り神、境界確認、危険、街道岐路の案内など、古くから存在し、歴史・旅行書に写真付きよく紹介されていた。

Zaštitnik mjesta, brani njegove granice od opasnosti, nalazi se na razmeđu putova, postoji od davnina, često ga se viđa u putopisnoj i povijesnoj literaturi.

本を読んだ。

Čitao /la u knjigama.

Na pitanje — Jeste li čuli za *yama no kami*? — (L-1) najviše je ispitanika odgovorilo negativno (28,8%), njih 25,5% je čulo ali ne razumije njegovo značenje, 17,3% je čulo i donekle razumije značenje dok njih 11,5% dobro poznaje njegovo značenje. Na pitanje — Na koji ste način čuli za njega? —, dobila sam sljedeće opisne odgovore:

毎年祈るのが当たり前で、なぜ知っているかは分からない。

Ne znam kako sam za njega doznala no prirodno ga je štovati svaki godine.

一般知識として

Dio opće kulture.

昔話を読んで

Iz priča iz davnina.

文学にある。故郷にも。

Iz književnosti, susretala sam ga u zavičaju.

八百万の神の一柱

Pripada mirijadi kamiya.

先祖からの言い伝え

Iz priča naših starih.

遊びの中で自然と

Prirodno, zabavljajući se.

Sljedećim pitanjem htjela sam ispitati koliko su Japanci svjesni asimilacijskog karaktera *Jizōa*, pa je pitanje glasilo —Znate li da se *Jizōa* asocira s japanskim pučkim bogovima *sae no kamijima* i *dōsojinima*?— (M) Očekivano, najveći postotak odgovora bio je negativan (69,2%), 9,6% je čulo ali ne razumije dobro o čemu se radi, 1,9% je čulo i pomalo razumije što to znači a 9,6% ih dobro zna o čemu se radi. Sličan omjer ponavlja se i kod pitanja — Znate li da se *yama no kami* može asocirati s *sae no kamijima* i *dōsojinima*?— (N), 69,2% ispitanika je odgovorilo negativno.

Mislim da rezultati ankete dobro pokazuju odnos koji Japanci imaju prema *Jizōu*. On sigurno nije najpoznatije budističko božanstvo, u smislu da su veliki Bude Amida i Shaka neupitni autoriteti budističkog panteona, no njegove raznolike manifestacije čine ga jednom od najomiljenijih figura. Da bi ga se susrelo ne treba pohoditi velike budističke hramove, dovoljno je prošetati manjim mjestima ili parkovima prirode. U različitim dijelovima zemlje preuzima različite oblike, najviše pod utjecajem lokalnih priča i legendi. Kao takva, fleksibilna figura, on nam svojom poviješću, ali i sadašnjošću, svjedoči o putovima ulaska budizma u japansku kulturu, te žilavosti i izdržljivosti jedne religije koja uspijeva uvijek na

nove načine privući svoje sljedbenike. To nikada nije nekakvim nasilnim metodama „pokrštavanja“ i siljenja ljudi na koncepte koji su im nerazumljivi ili iz nekog razloga neprihvatljivi, već umnožavanjem simboličkih kategorija već ukorijenjenih u japanskom društvu. Iako se radi o kompleksnim kombinacijama, koje je danas naročito teško jasno rekonstruirati, one nisu slučajne i nelogične, već se, kako naglašava Raveri (2006:262), temelje na semiotičkim operacijama baziranim na preciznoj logici simboličkih i konceptualnih analogija.

6. ZAKLJUČAK

Iako se i danas japanske religije često promatraju, analiziraju i u akademskom prostoru podučavaju odvojeno, suvremena su istraživanja pokazala da ideju o tome da su primjerice budizam i šintoizam formirali dvije odvojene i različite tradicije treba napustiti. „Budološke“ bi studije tako trebale više pažnje posvećivati važnosti i utjecaju „autohtone“ misli na formiranje budizma u Japanu, jednako kao što „šintološke“ studije ne bi smjele previdati utjecaj budizma i konfucijanizma na formiranje i uobličavanje šintoističke misli i kulture. Suvremena su istraživanja pokazala da su šintoističke i budističke prakse činile dvije religijske struje stalno u međusobnoj interakciji tvoreći jedan sistem mješovit no harmoničan, bilo u pogledu institucija bilo u pogledu same doktrine. Osim toga, novi metodološki pristup izučavanju i promišljanju japanske religije naglašava njezinu ekonomsku, političku i ideološku dimenziju i kao takav dio je šireg pokreta unutar humanističkih znanosti općenito, te se zalaže za interdisciplinarnost u pristupu i metodologiji izučavanja religijskih tema.

Unatoč velikoj japanskoj prijeratnoj propagandi koja se trudila prikazati šintoizam kao autonomnu religiju koja je od samih početaka japanske civilizacije do današnjih dana opstala ritualno i doktrinarno netaknuta, recentna je kritika pokazala da je takvo promišljanje šintoizma neutemeljeno. No isto vrijedi i za budizam. Kako je još uvijek dominantna romantizirana slika Japana kao miroljubive zemlje u kojoj harmonično koegzistiraju različite religije koje nikada nisu ulazile u ozbiljnije ideološke sukobe, detekcija ne toliko vidljivih kompleksnosti unutar religijskog života japanaca, te načina na koje ljudi pribjegavaju religiji u rješavanju svojih aktualnih problema, trebala bi pomoći u razotkrivanju takvih neutemeljenih promišljanja.

U ovom smo istraživanju pokušali utvrditi koji su povijesni, socijalni, kulturni, politički i drugi faktori utjecali na formiranje kulta *Jizōa* u Japanu, te koje su njihove poveznice s interpretacijom ovog fenomena u suvremenom japanskom kontekstu. Cilj istraživanja bio je pokazati opravdanost recentnih istraživanja koja odbacuju ideju „koegzistiranja“ različitih religijskih pravaca u Japanu te zastupaju tezu o postojanju jedne tradicije koju čine sve japanske religije zajedno svojom međusobnom interakcijom i prožimanjem. Upravo kult *bodhisattve Jizōa* objedinjuje sve religijske tradicije prisutne na tlu Japana i idealan je za

ilustraciju prožimanja japanskih religijskih struja jer savršeno otkriva kako su se one međusobno nadopunjavale u prošlosti te kako to čine danas.

Razumijevanjem odnosa Japanaca spram ovog kompleksnog božanstva može se razumjeti njihov odnos spram svojih religija i religioznosti uopće. Stari Japanci nisu posjedovali jasnu koncepciju boga. „Kami“ na japanskom može značiti „iznad“, „nadmoćan“ i „kosa“, politički se vođa nekoć nazivao *okami* ili “onaj koji je iznad nas”. Sve što je smješteno iznad, bilo u prostornom bilo u hijerarhijskom smislu naziva se „kami“. Za Japance stoga Bog nije bio neki entitet savršen u sebi već rasprostranjen u svemu, iznad i onkraj ljudskih bića.

Koncepcija Boga koja postavlja kategorički imperativ transcendirajući ograničenja određene ljudske veze u japanskom se društvu pokazala neodrživa, pa Japanci, čak i nakon uvođenja budizma, nisu odbacili svoj tradicionalni standard evaluacije i prosuđivanja u terminima *konkretne* ljudske veze. To znači da su apsolutnim smatrali autoritet predaka, roditelja, gospodara, države i cara kojima je religija bila podređena i kojima je u konačnici i služila. Iz toga proizlazi da se religijski poredak u zapadnom smislu, kao nešto odvojivo od svjetovnog, odnosno od kulture same, nikada nije čvrsto utemeljio u Japanu. Šintoizam stoga nikada nije proizveo čvrsti religijski poredak, to nije uspjelo ni konfucijanizmu, a isto vrijedi i za budizam koji sebe naziva univerzalnom religijom. Umjesto da je usredotočena na osobnu vjeru ili pojedinačno spasenje, religija Japana je tradicionalno podržavala društveni sustav. Jedinica štovanja nije pojedinac nego zajednica (nacija) u širem smislu te riječi. Japanci su, drugim riječima, bili skloni iskoristiti budizam (ili neku drugu religijsku tradiciju) kao sredstvo u ostvarenju određenih društveno-političkih ciljeva. Nisu bili preobraćeni na budizam već su pragmatično preobratali budizam na svoje vlastito društvo i njegove potrebe.

Japanci nikada nisu asimilirali druge kulture na način da bi njihove tradicionalne vrijednosti mogle zadobiti posve novo ili drugačije značenje, već su uvijek održavali svoje vlastite vrijednosti kada su asimilirali neke aspekte drugih kultura. Ako se te činjenice uzmu u razmatranje, postaje lako razumljivo kako je budizam u svom japaniziranom obliku bio prihvaćen bez većih problema. No u Japanu, budističko je mišljenje još uvijek jedno strano mišljenje, Japanci još uvijek smatraju budizam stranom (uvezenom) religijom. Drugim riječima, Japanci su prihvatili budizam a da pritom nisu mijenjali svoja izvorna stajališta.

Ove smo ideje pokušali ilustrirati ističući povezanosti japanskih narodnih bogova sa značenjima koja okružuju *Jizōa*. Japanci (ali i drugi dalekoistočni narodi) svoje su mrtve pokapali na brežuljcima na čijim su podnožjima ostavljali kamene bogove da bi označili granicu između dvaju svjetova. Tako su *sae no kami* i *dōsojini*, japanski bogovi seksualnosti i prokreacije, osim rođenjem i plodnošću, vladali i smrću. Iako se na prvi pogled ove dvije funkcije čine nespojivima, izlaganje seksualnosti u nekakvom obliku, od davnina jedan je od oblika borbe protiv zlih i nepoželjnih sila, jednako koliko je bio jedan od načina prizivanja sreće i blagostanja. *Jizō*, koji je na samom početku u Japanu asociran sa smrću i podzemnim svijetom, u srednjem vijeku zamjenjuje narodne bogove i nastupa promjena značenja te počinje prevažati njegova povezanost s rođenjem i reprodukcijom koja će kulminirati suvremenim fenomenom *mizuko kuyō*. No, ovakvu konačnu interpretaciju *Jizō* je dobio samo u Japanu. Kako je njegova recepcija izgledala u Kini i Koreji posebno je područje koje tek čeka ozbiljnu znanstvenu obradu.

Sličan proces asimilacije koji se dogodio s *Jizōom* (strani element) i *sae no kamijima/dōsojinima* (domaći element) već se dogodio s *yama no kamijem* (domaći element) i *ta no kamijem* (strani element): bog planine je u jednom trenutku izjednačen s s bogom plodnosti pridošlica koji su u Japan donijeli agrikulturu. Bog koji je čuvao duše umrlih u svojim planinskim šumama i pratio ih nazad u svijet živih, sada postaje bog plodnosti, hrane i blagostanja. *Yama no kami*, *Ta no kami*, *Sae no kami*, *Ebisu* i *Daikoku* pripadaju kategoriji *marebitoa* jer su božanstva koja „dolaze izvana“ da bi zemlju obasuli posebnim darovima. U svojoj suštini oni su ništa drugo doli duhovi predaka koji nas posjećuju na određene dane u godini i poslije se vraćaju u *tokoyo*. Dio su „horizontalne“ kozmološke strukture u kojoj *kami*, baš poput duhova predaka u vrijeme budističke ceremonije *obona*, dolaze iz zemlje preko horizonta ili preko mora. Sličnosti u obredima posvećenima ovim božanstvima ukazuju na njihovu međusobnu povezanost. Iako je tek sekundarno s njima povezan, *Jizō* i procesi asimilacije koji se uz njega vežu, oslikavaju nam kako se budizam kroz povijest prilagođavao potrebama Japanaca i koristio drevna vjerovanja u svrhu svoga širenja među narodom. Odnosno, proces kojim statue *Jizōa* počinju zamjenjivati kamene statue *sae no kamija* i *dōsojina* jasno oslikava kako je budizam kao uvezena religija manipulirao već postojećim običajima i vjerovanjima. Upravo je ta asocijativnost s domaćim bogovima plodnosti i reprodukcije dovela i do *Jizōova* moderna identiteta kao zaštitnika rođene i nerođene djece.

Nije *Jizō* odmah po svom dolasku u Japan asociran s plodnošću, taj se obrat dogodio tek u srednjem vijeku i periodu Muromachi (1338-1573). Do tog trenutka on je, slično kao u Kini, obnašao dužnost boga podzemlja i zaštitnika duša umrlih na onome svijetu, naročito najvećih grešnika koji su završili u Paklu. Zašto se taj obrat dogodio i što je do njega dovelo predmet je za buduće znanstvene istrage, no činjenica jest da počevši s periodom Muromachi i još jače se nastavljajući u periodu Edo, bilježimo povećano zanimanje za legende o *Jizōovim* čudotvornim djelima. Također, u ovom se periodu formira koncept *Sainokaware* ili mjesta na obali rijeke Sai gdje odlaze duše umrle djece. U konačnici ovaj će proces rezultirati formiranjem vjerovanja u *mizukoe* (duhove umrle djece) kao *goryō* ili zle duhove, te pojavu *Mizuko Jizōa*, iako znamo da u izvornim budističkim tekstovima nema govora o osvetoljubivim zlim duhovima, kao ni o *Jizōu* posvećenom isključivo njima. Ne preostaje nam nego zaključiti da se radi o još jednoj manipulaciji značenjima u svrhu promicanja budizma, ovaj put diskurzivno ga prilagođavajući duhovnim potrebama žena koje su u modernom dobu izgubile dijete ili prekinule trudnoću.

Budući da je *Jizō* s vremenom postao prvenstveno zaštitnikom žena, djece i trudnica, bilo je potrebno vidjeti kakva su se religijska rješenja pružala ženama i čime su ona uvjetovana, te kakav je položaj ovog božanstva u odnosu na praksu i tematiku ove vrste u Japanu. Ključno za nas bilo je pokazati što je *Jizōa* vezalo uz *miko*, žensku figuru koja prema konvencionalnoj podjeli pripada svijetu *shintōa* te japanske pučke religije. Danas je uloga *miko* na razini institucija uglavnom ceremonijalna, no to nije bio slučaj u pred Meiji razdoblju. Kako je ona izgledala u tom vremenu možemo pretpostaviti promatrajući *itako* ili *ichiko*, slijepe šamanke koje se tradicionalno vezuju uz istočne japanske regije (Aomori, Iwate, Yamagata, Miyagi) a u modernom se Japanu mogu pronaći i u urbanim sredinama gdje rade kao nezavisni religijski specijalisti. Uloga *itako* bila je stoljećima zanimanje rezervirano za slijepe djevojčice. Djevojčica će prije negoli uđe u pubertet od svoje starije učiteljice izučiti zanat. Njezina se obuka sastoji od učenja svetih tekstova i molitvi na pamet, podvrgavanja strogim asketskim praksama poput polijevanja hladnom vodom (jap. *suigyō*, *misogi*) i posta. Svrha ovih ekstremnih treninga jest akvizicija duhovnih moći. Njima će uslijediti dramatična inicijacija u kojoj će mlada žena biti zaposjednuta od strane božanstva koje će postati njezin bog zaštitnik te „udana“ za njega (što ne znači da se kasnije ne može udati u svakodnevnom životu). Ona nakon inicijacije dobiva svoje alate za rad, krunicu, muzičke instrumente, ITD, koji će joj služiti za prizivanje *kamija* na njezinu volju. Od perioda Meiji one uglavnom djeluju neovisno od šintoističkih hramova, njihova funkcija zazivanja *kamija* je implicitno

simbolična i ponekad se odigrava primjerice za Novu godinu (jap. *shōgatsu*) kada služi za prizivanje sreće lokalnoj zajednici te osiguravanju dobre žetve u nadolazećoj godini. Uloga *itako* kao medijatora ili mosta između svijeta *kamija* ili duhova i zajednice priziva ono što je nekad vjerojatno bila funkcija *miko*, a ostaci njezina djelovanja još su prisutni u ruralnim dijelovima sjeveroistočnog Japana.

Tijekom terenskog istraživanja na području Yamagata došla sam do saznanja da je u *Jizōovim* festivalima, koji su se održavali u prošlosti, često sudjelovala lokalna *miko*. Trebalo je otkriti kako se jedna figura koja se tradicionalno ne vezuje uz budistički kontekst, našla u središtu budističkog rituala. Odlučila sam stoga prvo pokazati što *miko* i njoj slične figure predstavljaju u japanskoj kulturnoj povijesti te na konkretnom primjeru Nakayame Miki ilustrirati utjecaj koji su imale u narodnim masama, a sve u svrhu rasvijetljavanja pozicije *Jizōa* u modernome razdoblju kao prvenstveno ženskog božanstva i zaštitnika ženskoga tijela. Razumijevanje uloge šamanizma i kulta duhova predaka u životima žena u daljoj i bližoj prošlosti Japana, trebalo je ukazati kako se figura *Jizōa* vezala uz ekstazu i druge šamanske prakse.

Na višim razinama društva, u elitnom ambijentu vladajućih struktura, *Jizō* je prema logici *honji suijaku* izjednačen sa bogom *Amenokoyane*, šintoističkim zaštitnikom najmoćnijeg japanskog klana srednjevjekovnog Japana. Na taj su se način dva moćna hrama, budistički Kofukuji i šintoistički Kasuga, trajno institucijski povezali, sada i na službenom nivou, afirmiravši vezu između budizma i kulta *kamija*, što svjedoče tekstovi, priče i legende iz toga vremena. Budizam, koji je u početku bio privilegija bogatih, u jednom trenutku se (12. i 13. stoljeće) počinje širiti među običan puk i u tom je procesu *Jizōov* kult odigrao ključnu ulogu, jer se prvenstveno radilo o adaptaciji seoskih pogrebnih rituala budističkim običajima,

Budizam se širio i putem uličnih predstava i performansi koje su izvodili za to specijalizirani budistički redovnici. Radilo se o izvedbama kojima je bio cilj zabaviti, ali i budističkim načelima podučiti, narodne mase. Upravo su *warabe* ili *jin'nin*, odnosno niskopozicionirani ritualni specijalisti, redovnici nižega ranga, izabrali *Jizōa* za svoga osobnog sveca zaštitnika. U narodu su već do toga trenutka bili popularni različiti oblici „zabave“, bilo da se radilo o ritualima zaposjedanja šamanki, njihova tumačenja snova i proricanja budućnosti, itd. Da bi se širio među običnim pukom budizam je morao preuzeti neke, u narodu već poznate i

popularizirane prakse, poput prije navedenih. Stoga će kult *Jizōa* i njegovo širenje iz elitnog Kasuga-Kofukuji kompleksa u provinciju biti obilježeno upravo ovakvim ritualnim praksama.

Posebno važna lokacija za izvedbu ovakvih performansi bio je hram Wakamiya u kompleksu Kasuga. U njemu su se održavali plesovi i izvedbe tkz. služavki hrama, *miko*, ali i njihovih gostiju koji su izvodili različite vrste plesova poput *sarugakua*, *kagure*, *dengakua*, *furyūa*, *kusamaija* ili *seinoa*. Upravo ovdje treba tražiti prvu službenu poveznicu *miko* i *Jizōa*. Redovnici budističkoga Kofukuji bili su naime glavni akteri u izgradnji ali i kontroli Wakamiye kroz stoljeća. Iako fizički unutar šintoističkog kompleksa Kasuge, Wakamiya je bila pod kontrolom budističkog klera, i takvu će poziciju zadržati i unatoč različitim sukobima koji su se povremeno javljali između svetišta i hrama. Štoviše, glavna statua u dvorani bio je *Jizō bosatsu*, što znači da je *Jizō* izabran za glavno božanstvo Wakamiye. Pred njim su svoje plesove i druge ritualne izvedbe izvodili različiti ritualni specijalisti čije su izvedbe imale elemente šamanskih obreda i bile u funkciji uspostavljanja komunikacije s božanskim. Božanstvo zaštitnik takvih performansi bio Shukujin ili Shakushi, „bog kamenja“ (*ishigami* je također jedno od čitanja ideograma koji tvore ime), ujedno simbol ekstaze i ekstatičnih, šamanskih ritualnih praksi prisutnih od davnina, i njegovu će simboliku u konačnici preuzeti *Jizō*. Kada je budizam iz prijestolnice počeo silaziti među šire narodne mase upravo putem aktivnosti religijskih specijalista iz kompleksa Kasuga-Kofukuji, usvojeni religijsko ritualni obrazac se preselio i na druge dijelove Japana

Vidimo dakle da je *Jizōov* kult, barem od 13. stoljeća nadalje, usko vezan uz šamanske prakse a danas se ta asocijativnost vidi u praksama *itako* šamanki s planine Osore na sjeveru Japana, iako su one tek ostaci starije tradicije ekstaze koja je obavijala štovanje *Jizōa* u prošlosti. Nešto o tome kako su u prošlosti izgledali rituali s *miko* i *Jizōom* u glavnoj ulozi saznala sam i od mojih japanskih kazivača u Yamagati, gdje vidimo da su šamanske prakse proricanja i komunikacije s duhovima bile u samom fokusu. Iako su se rituali prestali izvoditi jer je lokalna *miko* preminula, u suvremenom japanskom društvu popularnost teme egzorcizma i osvetoljubivih duhova ne jenjava. Stoga se popularnost suvremenog rituala *mizuko kuyōa* može tumačiti i kao nastavak tendencije da se u okultnome traži rješenje za svakidašnje probleme.

Cilj istraživanja u Yamagati bio je kroz direktan kontakt i razgovore s mještanima utvrditi na koji način ljudi u svakodnevnom životu doživljavaju *Jizōa* i što ga čini najpopularnijim

budističkim božanstvom u Japanu. U prošlosti su se redovno održavali festivali njemu posvećeni a iako se danas više ne održavaju, *Jizōa* se i dalje često posjećuje i obraća mu se u slobodnoj formi. Sa sigurnošću se može tvrditi da ljudi prema *Jizōu* osjećaju bliskost. Žene mu se obraćaju za „ženske probleme“, muškarci kada imaju problema sa zdravljem, svi zajedno da njihova djeca rastu sretna, zdrava i zaštićena. Kada se dijete rodi obavezno se zahvaljuje *Jizōu* a kada nešto pođe po zlu, *Jizō* je tu da ženi i njezinoj obitelji pruži utjehu i milost. Druga budistička božanstva imaju i zastrašujuću stranu, rituali koji se uz njih vežu običnim su ljudima nerazumljivi, no *Jizō* je drugačiji i to zato što je od svih budističkih božanstava jedini uistinu u potpunosti uklopljen u japanska pučka predbudistička vjerovanja koja su i danas, u modernome Japanu, vrlo živa. To su pokazali i rezultati provedene ankete o odnosu Japanaca prema ovom božanstvu. .

Odnos Japanaca prema *Jizōu* čini ga jednim od najomiljenijih budističkih božanstava. Taj odnos međutim ne svjedoči toliko o popularnosti samog budizma u Japanu, koliko o kontinuitetu japanskih drevnih vjerovanja i običaja koje kroz prizmu budizma pronalaze svoju reevaluaciju i nastavak života. Prožimanje budizma i lokalnih *minkan shinkō* tradicija, kult *bodhisattve*, rituali za duše umrlih, šamanska vjerovanja i prakse, konfucijanska etička načela, postavke novih religijskih pokreta, sve ono što čini dinamičnom i živom japansko religijsko iskustvo u prošlosti i danas prisutno je u kultu ovog sveca zaštitnika, stoga *bodhisattva Jizō* pruža idealan uvid u razumijevanje religijskog i kulturnog identiteta japanskog naroda.

7. POPIS LITERATURE

AMA, Toshimaro. 2007. *Bukkyō to nihonjin*. Tokyo: Chikuma Shinsho

AMBROS, Barbara. 2010. Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions; Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan, *Asian Ethnology*, 69/1:35–67.

ANDERSON, Richard i MARTIN, Elaine. 1997. „Rethinking the Practice of Mizuko Kuyō in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 24/1–2:121–143.

ARAI, Ken. 1996. „New religions“ u N. Tamaru i D. Reid. (ured.), *Religion in Japanese Culture: where living traditions meet a changing world*; 97-114. Tokyo: Kodansha International.

ASTLEY, Trevor. 2006. „New religions“ u u *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, University of Hawaii Press.

BARGEN G. Doris. 1997. *A Women'Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*. Honolulu: University of Hawaii Press.

BAYS, Jan Chozen. 2003. *Jizo Bodhisattva. Guardian of Children, Travelers & Other Voyagers*. Boston-London: Shambhala.

BELL, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

BLACKER, Carmen, 1999. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. Tokyo: Japan Library.

BOCKING, Brian. 1996. *A Popular Dictionary of Shinto*. Richmond: Curzon Press.

BOWIE, Fiona. 2000. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell.

BROOKS, Anne Page. 1981. "Mizuko kuyō and Japanese Buddhism". *Japanese Journal of Religious Studies*, 8/3–4:119–147.

BREEN, John i TEEUWEN, Mark. 2010. *A New History of Shinto*. Oxford: Wiley-Blackwell.

CAREY, Conán Dean. 2000. "In Hell the One Without Sin Is Lord: Sino-Japanese Tales of Descent into the Underworld", u *Sino-Platonic Papers*, br. 109., ur. Victor H. Mair, Philadelphia: University of Pennsylvania.

CASADIEGOS, Paez Yidy 2012. „Orpheus or the Soteriological Reform of the Dionysian Mysteries“ u *American Journal of Sociological Research*, 2(3), 38-51

DELAKORDA KAWASHIMA, Tinka. 2015. *Religioznost in potrošništvo v sodobni japonski družbi*. Ljubljana: Založba ZRC.

DE VISSER, M.W. 1912. *The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan*. Berlin: Oesterheld & Co.

DOUGLAS, Mary (2004): *Čisto i opasno. Antropološka analiza pojmov nečistoće i tabua*. Zagreb: Algoritam.

DUBOIS, Thomas A.. 2009. *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

DYKSTRA, Kurata Yoshiko. 1978. „Jizo, The Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki“. *Monumenta Nipponica* Vol. 33, No.2 (Summer 1978), str. 179-200.

ELIADE, Mircea. 1976. *Okultizam, magija i pomodne kulture. Eseji s područja komparativne religije* (Occultism, witchcraft and cultural fashions). Prijevod Ljiljana Filipović, Zagreb: Biblioteka Zora.

ELIADE, Mircea. 1985. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze* (Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase). Novi Sad: Matica Srpska

ELLWOOD, Robert. 2008. *Introducing Japanese Religion*. New York, London : Routledge Taylor&Francis Group. GLASSMAN, Hank. 2012. *The Face of Jizō. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

GELLNER, David (1999): Anthropological Approaches. U: Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion*. London: Cassell, str. 10-40.

GENYŪ, Sōkyū 2012. *Jizō no kokoro. Nihonjin no chikara (The Heart of Jizō. The Strength of Japanese People)*. Tokyo: Koseishuppansha

GLASSMAN, Hank. 2012. *The face of Jizo. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu, University of Hawaii Press.

GÖNC-MOAČANIN, Klara. 2001. Religije Japana. *Istočne religije*. Skripta za studente. Zagreb: Filozofski fakultet, Katedra za indologiju, 85–140.

GRAPARD, Allan. 1984. Japan's ignored Cultural Revolution: The separation of Shintō and Buddhist divinities in Meiji (shinbutsu bunri) and a case study: Tonomine. *History of Religions*, 23 (3).

GRAPARD, Allan. 1992. The Shintō of Yoshida Kanetomo. *Monumenta Nipponica*, 47 (1).

GRAPARD, Allan, 2002. Shrines registered in ancient Japanese law: Shinto or not? *Japanese Journal of Religious Studies*, 29 (3-4).

GROEMER, Gerard, 2007. Female shaman in Eastern Japan during the Edo Period, *Asian Folklore Studies*, 66:27–53.

HARDACRE, Helen. 1997. *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

HAVENS, Norman. 2006. „Shinto“ u *Nanzan Guide to Japanese religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, Hawaii: University of Hawaii Press.

HAYAMI, Tasuku. 1975. *Jizō shinkō (Belief in Jizō)*. Tokyo: Hanawa Shobo

HOKENSON, J. Walsh. 2004. *Japan, France and East-West Aesthetics. French Literature 1867-2000*. Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp.

HORI, Ichiro. 1968. (ured. Joseph m. Kitagawa i Alan L. Miller) *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Chicago i London: The University of Chicago Press.

- HORI, Ichirō. 1975. "Shamanism in Japan." *Japanese Journal of Religious Studies*, 2/4:231-287.
- HOSHINO, Eiki i TAKEDA, Dōshō. 1987. „Indebtedness and Comfort: The Undercurrent of Mizuko Kuyō in Contemporary Japan“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 14/4:305–320.
- HULTKRANTZ, Åke. 1997. “Some Points of View on Ecstatic Shamanism, with Particular Reference to American Indians”. *Shaman* 5 (1):35-46.
- INOUE, Shōichi. 2001. *Kirisutokyo to nihonjin* (Christianity and Japanese). Tokyo: Kodansha
- JAUK-PINHAK Milka. 2001. Buddhizam i đinizam. *Istočne religije*. Skripta za studente. Zagreb: Filozofski fakultet, Katedra za indologiju, 85–140.
- KAWAMURA, Kunimitsu, 2003. A Female Shaman's Mind, Body and Possession, *Asian Folklore Studies*, 62:255–287.
- KAMSTRA, J.H. 1979. „The Complexity of Japanese Religion“ u *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. Ured. Vrijhof P.H. i Waardenburg J. Hahue: Mouton Publishers
- KENDALL, Laurel. 2009. *Shamans, Nostalgias, and the IMF. South Korean Popular Religion in Motion*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KISALA, Robert. 2006. „Japanese Religions“ u *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, University of Hawaii Press.
- KNOBLAUCH, Hubert. 2004. prev. Ivan Markešić. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.
- KOIĆ, Elvira. *Psihosomatski poremećaji. Predavanja za srednje škole*. Power Point prezentacija (pristup 24.11.2014.) <http://slideplayer.com/slide/5002784/>
- KUZNETSOVA, Anna S. 2006. „Shamanism and orphic tradition“ u *Gumanitarne nauke v Sibiri* (Humanities in Siberia), Series “Philosophy and Law”, 1 (2007) 49–52, Centre for Ancient philosophy and Classical Tradition, Novosibirsk State University.

KURODA, Toshio. 1981. „Shinto in the History of Japanese Religion“ u *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1 (Winter, 1981), pp. 1-21

LAFLEUR, William R. 1992. *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

LAKIĆ PARAC', Iva. 2007. Higashihorikoshi wo chūshin to suru Jizō shinkō (*The Cult of Jizo in Higashihorikoshi*). Fieldwork paper. 2006 Ethnology of Hagurosan. Yamagata prefecture, The City of Furuoka. Department of Ethnology, University of Tsukuba, pp. 23-29.

_____. 2013. „Sinkretičke religijske prakse na području Yamagata (Japan)“ (Syncretic Religious Practices in case of Yamagata, Japan). Zagreb. *Studia Ethnologica Croatica*. Vol. 25: 253-281.

_____. 2015. “Social context of the Fujo. Shamanism in Japan through a female perspective “ („Socijalni kontekst *Fujo*. Šamanizam u Japanu kroz žensku perspektivu“ u *New Insights into Japanese Society // Asian Studies*. III (XIX), 1; pp.145-170.

_____. 2016. „Bodhisattva Jizō and Folk Religious Influences: Elements of Folk Religion in Jizō's Understanding in Japan“ u *Religious and Spiritual Practices in Asia: Continuity and Change // Asian Studies*. IV (XX), 1; pp. 115-129.

LEFEBVRE; Jesse R. 2015. “Christian Wedding Ceremonies. 'Nonreligiousness' in Contemporary Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 42/2:185-203.

LEHMANN, Arthur C. i James E. Myers (ur.) (1997): *Magic, Witchcraft and Religion: an Anthropological Study of the Supernatural*, Mayfield Publishing, Mountain View.

LEWIS, I.M. 2003. *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London – New York: Routledge Taylor & Francis Group.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1932. *Argonauts Of The Western Pacific*. New York: George Routledge & Sons.

MATSUMURA, Kazuo. 2006. „Ancient Japan and Religion“ in *Nanzan Guide to Japanese Religions*, edit. P.L. Swanson i C. Chilson, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____. 1987-2013. *Mythical Thinkings: What Can We Learn from Comparative Mythology*. Countershock Press

MAZZEI, Franco, 1997, *Japanese Particularism and the Crisis of Western Modernity*, Università Ca' Foscari, Venezia.

MIYATA, Noboru. 2006. *Nihon wo kataru 4. Zokushin no sekai*. Tokyo: Yoshikawa

MORRIS, Brian. 2006. *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

NAKAMURA, Hajime. 2012. *Načini mišljenja istočnih naroda: Japan*, (Ways of Thinking of Eastern Peoples- India, China, Tibet, Japan-) book II, trad. Goran Kardaš, Zagreb: Demetra.

NAKANO, Tozen. 1993. *Jizōbosatsu ni yoru « toriko » shinkō no jitai : kyōkagakuteki shiten kara no kōsatsu*. (A Study of TORIKO belief from a propagative view point: "The Actual state" of a regional belief in TORIKO using Tsitigarbha Bodhisattva) Journal of the Faculty of Buddhism of the Komazawa University, vol. 51, str. 268-280.

NAMIHIRA, Emiko. 2005. *Karada no bunka jinruigaku – Henbō suru nihonjin no shintaikan*. Tokyo: Taishūkan.

NAUMANN, Nelly. 1963. *Yama no kami – die japanische Berggottheit*. Teil I: Grundvorstellungen. "Asian Folklore Studies 22, S. 133–366

ŌTA, Kyūki. 2002. *O Jizō san no okyō – Jizōbosatsu hongan kyōkōwa* (The Sutra of Jizō san – Stories of the Jizō Bosatsu's Original Vows)

PANDIAN, Jacob (1991): *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.

PYE, Michael, 1986. Japanese Festivals. u *Festivals in World Religions*, ur. Alan Brown, London: Longman.

RAVERI, Massimo. 2006. *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.

ROSS, Catrien, 1996. *Japanese Ghost Stories; Spirits, Hauntings and Paranormal Phenomena*, Tokyo, Rautland, Vermont, Singapore: Tuttle Publishing.

SAKURAI, Tokutarō. 1968. "The Major Features and Characteristics of Japanese Folk Beliefs" u *Sociology of Japanese Religion*, ured. Kiyomi Morioka i William H. Newell, Leiden : E. J. Brill

SHINNO, Toshikazu. 1993. "From Minkan-shinkō to Minzoku-shūkyō, Reflection on the Study of Folk Buddhism". *Japanese Journal of Religious Studies*, 20/2–3:187–206.

SHIRANE, Haruo. 2007. *Traditional Japanese Literature*. New York: Columbia University Press.

SHINTANI Takanaori, NAMIHIRA Emiko i YUKAWA Yoji. 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 1: ichi nichi*. Tokyo: Yoshikawa

_____. 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 2: ichi nen*. Tokyo: Yoshikawa

_____. 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 3: isshō*. Tokyo: Yoshikawa

SKLEDAR, Nikola. 1998. *Osnovni oblici čovjekova duha i kulture. Uvod u antropologiju (II. Dio)*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

SMITH, Bardwell. 1988. "Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyō and the Confrontation with Death". *Japanese Journal of Religious Studies*, 15/1:3–24.

SOFUE, Takao. 1979. *Bunka jinruigaku nyūmon* (Introduction to Cultural Anthropology), Tokyo: Chūōkōronshinsha

STONE, Jacqueline I., 2006. „Buddhism“. *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, Honolulu: University of Hawaii Press.

ŠANTEK, Goran-Pavel. 2011. *Anthropos religiosus. Antropološko – religijski ogledi*. Zagreb: Ibis grafika d.o.o.

TAKEMI, Momoko. 1983. "Menstruation Sutra Belief in Japan". *Japanese Journal of Religious Studies*, 10/2-3.

TAMARU, Noriyoshi i REID, David. 1996. *Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World*. Tokyo, New York, London: Kodansha International.

TAMBIAH, Stanley. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

TONNIES, Ferdinand. 1963. *Community and Society : (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. New York: Harper Torchbooks.

TURNER, Victor, 1975. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell: Cornell University Press

VETTORE, Caterina. 2010. „Il Bavaglino Rosso“. *La Ricerca Folclorica* br. 62, Vestire i simulacri, pp. 69-78.

VINŠČAK, Tomo. 2002. *Vjeronanja o drveću u Hrvata u kontekstu slavističkih istraživanja*. Jastrebarsko: Naklada Slap.

VUKELIĆ, Deniver. 2012. „Problemi identifikacije identiteta u hrvatskih „šamana“ s kraja 20. i početka 21. stoljeća“ . *Studia Ethnologica Croatica*, vol. 24:167-194.

ZWI WERBLOWSKY, R.J. 1991. „Mizuko kuyō – Notulae on the Most Important „New Religion“ in Japan“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4, 295–354.

WAAL MALEFIJT, Annemarie. 1968. *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. New York: The MacMillan Company

WATANABE, Shoko. 1968. *Japanese Buddhism: A Critical Appraisal*. Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai.

WEBER, Max. 2000. *Sociologija religije*. Hrvatski Leskovac: Kruzak.

WINKELMAN, Michael. 1999. "Altered States of Consciousness and Religious Behaviour". u *Anthropology of Religion. A Handbook*. Stephen D. Glazier, ur. str. 393-429. Westport, London: Praeger.

YOSHIDA Atsuhiko, FURUKAWA Noriko i FUKU Hiromi. 1989. *Yōkai to bijo no shinwagaku*. Tokyo: Meichokankōkai

_____. 1995. *Nihon no joshinshinkō*. Tokyo : Seidosha

_____. 1990. *Nihon shinwa no tokushoku*. Tokyo : Seidosha

_____. 2002. *Nihon no shinwa*. Tokyo : Seidosha

WAIDA, Shukō. 2010. *Jizō bosatsu reigenki no danmen: fumon genshōsen. Jizōbosatsu sinkenshink wo chūshin ni* (A study of the "Jizobosatsu reigenki"). *Journal of Chizan studies* vol. 59, str. 83-94.

8. PRILOZI

8.1. Prilog 1: ANKETNI UPITNIK

アンケートにご協力ください

現在、私イヴァ・ラキチ（ザグレブ大学哲学部インド・極東学科日本学コース助手）は、日本の地蔵信仰についての論文執筆に取り組んでおります。より深く日本の宗教文化について研究し、日本とクロアチアの文化交流の更なる発展に貢献したいと考え、皆様方の貴重なご意見を参考にさせていただきたく存じます。お忙しいところ大変恐縮ではございますが、下記アンケートへのご協力をお願い申し上げます。

1) 日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	
2) 日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	
3) あなたが一番親しみを感じる神の名前を挙げてください。	
4) あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	

下記のそれぞれの質問に対して、あなたの意見に一番近いと思う番号を丸で囲んでください。

質問	回答				
	まったく そう思わない	そう思わない	どちらでも ない	そう思う	とても そう思う
5-1) 地蔵は日本人に最も人気がある仏だと思いますか。	1	2	3	4	5
5-2) (「とてもそう思う」「そう思う」と回答された方へ) 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思う理由を教えてください。(自由回答)					
6) 先祖の霊は存在すると思いますか。	1	2	3	4	5
7) 人間の霊は死後も存在し続けると思いますか。	1	2	3	4	5
8) 祖先の霊はお盆に子孫を訪問すると思いますか。	1	2	3	4	5
9) 超自然的な力を信仰することで日々の問題を解決することができますと思いますか。	1	2	3	4	5
10) 日本には超自然的な力を信仰することによって日々の問題を解決している人が多くいると思いますか。	1	2	3	4	5
11) 子供を失った女性は、地蔵を信仰することによって救いや慰めを得ることができると思いますか。	1	2	3	4	5
12-1) 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためだと思いますか。	1	2	3	4	5
12-2) (「まったくそう思わない」「そう思わない」と回答された方へ)女性が水子供養を行うのは、失った子供のためではなく、他に理由があると思いますか。そう思われる場合、その理由を教えてください。(自由回答)					

質問	回答			
	知らない	聞いたことはあるが、その意味はよく分からない	聞いたことはあり、少し意味は分かる	よく知っている
13) <賽の神>を知っていますか。 (「3」「4」を選ばれた方へ) どのように知られましたか？(自由回答)	1	2	3	4
14) <道祖神>を知っていますか。 (「3」「4」を選ばれた方へ) どのように知られましたか？(自由回答)	1	2	3	4
15) <山の神>を知っていますか。 (「3」「4」を選ばれた方へ) どのように知られましたか？(自由回答)	1	2	3	4
16) 地蔵が日本の民間信仰における<賽の神>や<道祖神>と習合していることを知っていますか。 (「3」「4」を選ばれた方へ) どのように知られましたか？(自由回答)	1	2	3	4
17) <山の神>は<賽の神>と<道祖神>と習合していることを知っていますか。 (「3」「4」を選ばれた方へ) どのように知られましたか？(自由回答)	1	2	3	4

あなたについてお聞かせください。

※このアンケートは論文執筆のためにのみ活用させていただきます。結果は統計的に処理され、特定の個人が識別できる情報として、公表されることはありません。

性別 男性 女性 答えたくない

年齢 _____ 年生まれ 答えたくない

配偶者 有 無 答えたくない

最終学歴 高等学校 大学 短大・高専
 大学院(修士課程) 各種専門学校
 大学院(博士課程) 答えたくない

職業 学生 主婦/主夫
 会社員(契約・派遣社員含む)
 会社役員 公務員(教職員を除く)
 教職員 会社経営
 医師・医療関係者(病院経営・開業医含む)
 自営業 フリーター(パート・アルバイト)
 無職 その他 答えたくない

アンケートは以上です。

ご協力いただき誠にありがとうございます。

当調査に関するご質問等がございましたら、下記までご連絡ください。

イヴァーラキチ

[e-mail](mailto:eva@rkit.ac.jp)

8.2. Prilog 2: REZULTATI ANKETNOG UPITNIKA

「地蔵信仰に関する日本人の意識調査」集計表				
A-1 性別				
			回答数	構成比
(1)		0	0	0.0%
(2)		0	0	0.0%
(3)		0	0	0.0%
	無回答		1	100.0%
	計		1	100.0%
A-2 年齢				
			回答数	構成比
(1)	記述有り		48	92.3%
	無回答		4	7.7%
	計		52	100.0%
A-3 配偶者の有無				
			回答数	構成比
(1)	有		34	65.4%
(2)	無		14	26.9%
(3)	答えたくない		0	0.0%
	無回答		4	7.7%
	計		52	100.0%
A-4 最終学歴				
			回答数	構成比
(1)	高等学校		5	9.6%
(2)	大学		13	25.0%
(3)	短大・高専		5	9.6%
(4)	大学院（修士課程）		14	26.9%
(5)	大学院（博士課程）		6	11.5%
(6)	各種専門学校		2	3.8%
(7)	答えたくない		0	0.0%
	無回答		7	13.5%
	計		52	100.0%
A-5 職業				
			回答数	構成比
(1)	学生		4	7.7%
(2)	主婦／主夫		0	0.0%
(3)	会社員（契約・派遣社員含む）		2	3.8%
(4)	会社役員		0	0.0%
(5)	公務員（教職員を除く）		21	40.4%
(6)	教職員		19	36.5%
(7)	会社経営		0	0.0%

(8)	医師・医療関係者（病院経営・開業医含む）	0	0.0%
(9)	自営業	0	0.0%
(10)	フリーター（パート・アルバイト）	0	0.0%
(11)	無職	0	0.0%
(12)	その他	1	1.9%
(13)	答えたくない	0	0.0%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

B-1 地蔵は日本人に最も人気がある仏だと思えますか。

		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	0	0.0%
(2)	そう思わない	13	25.0%
(3)	どちらでもない	22	42.3%
(4)	そう思う	7	13.5%
(5)	とてもそう思う	5	9.6%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思える理由を教えてください。

		回答数	構成比
(1)	記述有り	10	19.2%
	無回答	42	80.8%
	計	52	100.0%

C 先祖の霊は存在すると思えますか。

		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	1	1.9%
(2)	そう思わない	7	13.5%
(3)	どちらでもない	8	15.4%
(4)	そう思う	22	42.3%
(5)	とてもそう思う	9	17.3%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

D 人間の霊は死後も存在し続けると思えますか。

		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	1	1.9%
(2)	そう思わない	10	19.2%
(3)	どちらでもない	11	21.2%
(4)	そう思う	21	40.4%
(5)	とてもそう思う	4	7.7%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

E 祖先の霊はお盆に子孫を訪問すると思いますか。		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	1	1.9%
(2)	そう思わない	9	17.3%
(3)	どちらでもない	12	23.1%
(4)	そう思う	20	38.5%
(5)	とてもそう思う	4	7.7%
	無回答	6	11.5%
	計	52	100.0%

「超自然的な力を信仰することで日々の問題を解決することができますと思いますか

超自然的な力を信仰することで日々の問題を解決することができますと思いますか		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	11	21.2%
(2)	そう思わない	11	21.2%
(3)	どちらでもない	17	32.7%
(4)	そう思う	8	15.4%
(5)	とてもそう思う	1	1.9%
	無回答	4	7.7%
	計	52	100.0%

「日本には超自然的な力を信仰することによって日々の問題を解決している人が多いと思いますか

日本には超自然的な力を信仰することによって日々の問題を解決している人が多いと思いますか		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	4	7.7%
(2)	そう思わない	14	26.9%
(3)	どちらでもない	18	34.6%
(4)	そう思う	12	23.1%
(5)	とてもそう思う	0	0.0%
	無回答	4	7.7%
	計	52	100.0%

「子供を失った女性は、地蔵を信仰することによって救い・慰めを得ることができると思いますか

子供を失った女性は、地蔵を信仰することによって救い・慰めを得ることができると思いますか		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	5	9.6%
(2)	そう思わない	5	9.6%
(3)	どちらでもない	18	34.6%
(4)	そう思う	18	34.6%
(5)	とてもそう思う	1	1.9%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

I-1 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためだと思いますか。

		回答数	構成比
(1)	まったくそう思わない	0	0.0%
(2)	そう思わない	6	11.5%
(3)	どちらでもない	10	19.2%
(4)	そう思う	25	48.1%
(5)	とてもそう思う	6	11.5%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%

I-1 I-1で①又は②と答えた方 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためではなく、他に理由があると思いますか、そう思われる場合、その理由を教えてください

		回答数	構成比
(1)	記述有り	1	16.7%
	無回答	5	83.3%
	計	6	100.0%

J-1 <賽の神>を知っていますか。

		回答数	構成比
(1)	知らない	25	48.1%
(2)	聞いたことはあるが、その意味はよく分からない	17	32.7%
(3)	聞いたことがあり、少し意味も分かる	6	11.5%
(4)	よく知っている	0	0.0%
	無回答	4	7.7%
	計	52	100.0%

J2-1 J-1で③又は④と答えた方 どのように知られましたか？

		回答数	構成比
(1)	記述有り	3	50.0%
	無回答	3	50.0%
	計	6	100.0%

K-1 <道祖神>を知っていますか。

		回答数	構成比
(1)	知らない	11	21.2%
(2)	聞いたことはあるが、その意味はよく分からない	22	42.3%
(3)	聞いたことがあり、少し意味も分かる	13	25.0%
(4)	よく知っている	2	3.8%
	無回答	4	7.7%
	計	52	100.0%

K2-1 K-1で③又は④と答えた方 どのように知られましたか？

		回答数	構成比
(1)	記述有り	9	60.0%
	無回答	6	40.0%
	計	15	100.0%

L-1 <山の神>を知っていますか。			
		回答数	構成比
(1)	知らない	15	28.8%
(2)	聞いたことはあるが、その意味はよく分から	13	25.0%
(3)	聞いたことがあり、少し意味も分かる	9	17.3%
(4)	よく知っている	6	11.5%
	無回答	9	17.3%
	計	52	100.0%
L2-1 L-1で③又は④と答えた方 どのように知られましたか？			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	8	53.3%
	無回答	7	46.7%
	計	15	100.0%
M-1 地蔵が日本の民間信仰における<賽の神>や<道祖神>と習合していることを知っていますか			
		回答数	構成比
(1)	知らない	36	69.2%
(2)	聞いたことはあるが、その意味はよく分から	5	9.6%
(3)	聞いたことがあり、少し意味も分かる	1	1.9%
(4)	よく知っている	5	9.6%
	無回答	5	9.6%
	計	52	100.0%
M2-1 M-1で③又は④と答えた方 どのように知られましたか？			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	1	16.7%
	無回答	5	83.3%
	計	6	100.0%
N-1 <山の神>は<賽の神>と<道祖神>と習合していることを知っていますか。			
		回答数	構成比
(1)	知らない	36	69.2%
(2)	聞いたことはあるが、その意味はよく分から	4	7.7%
(3)	聞いたことがあり、少し意味も分かる	0	0.0%
(4)	よく知っている	0	0.0%
	無回答	12	23.1%
	計	52	100.0%
N2-1 N-1で③又は④と答えた方 どのように知られましたか？			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	0	#DIV/0!

	無回答	0	#DIV/0!
	計	0	#DIV/0!
O 日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	35	67.3%
	無回答	17	32.7%
	計	52	100.0%
P 日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	28	53.8%
	無回答	24	46.2%
	計	52	100.0%
Q あなたが一番親しみを感じる神の名前を挙げてください。			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	24	46.2%
	無回答	28	53.8%
	計	52	100.0%
R あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	25	48.1%
	無回答	27	51.9%
	計	52	100.0%
S ご意見がありましたら、どんなことでもご記入ください。			
		回答数	構成比
(1)	記述有り	3	5.8%
	無回答	49	94.2%
	計	52	100.0%

1	2	2 A-2	年齢	1972年生まれ
3	2	2 A-2	年齢	1976年生まれ
4	2	2 A-2	年齢	1967年生まれ
5	2	2 A-2	年齢	1960年生まれ
6	2	2 A-2	年齢	1982年生まれ
7	2	2 A-2	年齢	1969
8	2	2 A-2	年齢	1974
10	2	2 A-2	年齢	1946
11	2	2 A-2	年齢	1984
12	2	2 A-2	年齢	1967
13	2	2 A-2	年齢	1971
14	2	2 A-2	年齢	1968
15	2	2 A-2	年齢	1971
16	2	2 A-2	年齢	50年代
17	2	2 A-2	年齢	
18	2	2 A-2	年齢	60代
19	2	2 A-2	年齢	60代
20	2	2 A-2	年齢	1958
21	2	2 A-2	年齢	25
22	2	2 A-2	年齢	1979
23	2	2 A-2	年齢	1967
24	2	2 A-2	年齢	1955
25	2	2 A-2	年齢	36
26	2	2 A-2	年齢	53
27	2	2 A-2	年齢	1955
28	2	2 A-2	年齢	42
29	2	2 A-2	年齢	42
30	2	2 A-2	年齢	1966
31	2	2 A-2	年齢	1966
32	2	2 A-2	年齢	1959
33	2	2 A-2	年齢	1967
34	2	2 A-2	年齢	1965
35	2	2 A-2	年齢	1959
36	2	2 A-2	年齢	1957
37	2	2 A-2	年齢	1987
38	2	2 A-2	年齢	1954
39	2	2 A-2	年齢	1957
40	2	2 A-2	年齢	1970
41	2	2 A-2	年齢	1974
42	2	2 A-2	年齢	49生まれ
43	2	2 A-2	年齢	1957
44	2	2 A-2	年齢	1943
45	2	2 A-2	年齢	1962
46	2	2 A-2	年齢	1945
47	2	2 A-2	年齢	1954
48	2	2 A-2	年齢	1992
49	2	2 A-2	年齢	1958
50	2	2 A-2	年齢	1996
51	2	2 A-2	年齢	1996
52	2	2 A-2	年齢	1996
53	2	2 A-2	年齢	1992
54	2	2 A-2	年齢	1993
55	2	2 A-2	年齢	1995
7	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	姿形がより人間の子供に近いから。神社でなくても道端等見近る所で見ることが出来る。
8	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	見ため、形がかわいらしい、親しみやすい。
9	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	地蔵が仏という感覚がないのでは？
15	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	身近にいます。
17	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	稻荷神
31	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	地蔵盆で子供の頃から親しんでいる。
35	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	思想を超え、地域の信仰・身近な信仰として根付いている。

36	7	7 B 2-1		宗派を超えて、病や現世の苦しみからの救済者として広く信仰されている。
41	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	「人気」に⑨つながるかは分からないが、道路沿いなどにあり、身近な存在である。
45	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	日本各地に祭られているため
48	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	小さい時からおじぞうさまがいたるところに立っているのを見てきたら
53	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	いたるところで地蔵に曹禺するから
54	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	通りにおいてあり、花やお供物を手向けたりと人々の生活に根ざしたものだから。
55	7	7 B 2-1	B-1で④又は⑤と答えた方 地蔵が日本人に最も人気がある仏だと思ふ理由を教えてください。	地蔵菩薩立像が地域に偏在しているから
11	15	15 I 2-1	I-1で①又は②と答えた方 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためではなく、他に理由があると思ひますか。そう思われる場合、その理由を教えてください。	自この救い、慰め Comes to terms with the loss.
25	15	15 I 2-1	I-1で①又は②と答えた方 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためではなく、他に理由があると思ひますか。そう思われる場合、その理由を教えてください。	子供を助けるためではなく、子どものたましいを安らかにするためだと思ひます。
27	15	15 I 2-1	I-1で①又は②と答えた方 女性が水子供養を行うのは、失った子供のためではなく、他に理由があると思ひますか。そう思われる場合、その理由を教えてください。	
12	17	17 J 2-1	J-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	学校の古典の授業
13	17	17 J 2-1	J-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	ドキュメンタリヤ本
24	17	17 J 2-1	J-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	小学校のとき、通学路脇にあったので、担任の先生に説明してくれた。
1	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	旅をすれば分かる。
2	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	一般知識として
4	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	昔話を読んで
8	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	日々の生活の中で自然に知っていた。おそらく本の物語、又はドキュメンタリーフィルムなどから。
9	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	見たことが何回もある。
25	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	誰かから聞いた。
36	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	部落の守り神、境界確認、危険除け、街道岐路の案内など、古くから存在し、歴史・旅行書に写真付きよく紹介されていた。
38	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	本を読んだ
51	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	千と神隠しをみて
53	19	19 K 2-1	K-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	何かのお祭りを紹介する報道番組など。
1	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	毎年祈るのが当たり前で、なぜ知っているかは分からない。
2	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	一般知識として
4	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	昔話を読んで
8	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	同上。
9	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方 どのよう に知られましたか？	文学にある。故郷にも。

34	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方に知られましたか?	どのよう	八百万の神の柱
44	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方に知られましたか?	どのよう	先祖からの言い伝え
49	21	21 L 2-1	L-1で③又は④と答えた方に知られましたか?	どのよう	遊びの中で自然と
9	23	23 M 2-1	M-1で③又は④と答えた方に知られましたか?	どのよう	文献
55	25	25 N 2-1	N-1で③又は④と答えた方に知られましたか?	どのよう	小学校の時の自由研究で調べたことがある
1	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	弁天様	
2	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
3	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	わからない	
4	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
5	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
6	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	七福神	
7	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	稲荷神	
8	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	伊勢神宮	
9	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	あまてらすおおみかみ	
10	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
11	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	七福神	
12	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	Budda	
16	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	ブッダ	
17	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	いなり	
20	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	仏法大師	
24	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	お稲荷さん	
25	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	観音様	
26	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。		
28	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。		
30	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	アマテラスオオミカミ	
31	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
32	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神	
33	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神	
34	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神	
35	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	日本武尊	
36	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神	
37	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
38	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	スサノオノミコト	
39	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
40	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神	
41	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト	
43	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神	

44	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
45	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
46	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
47	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	七福神
49	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
50	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大神
51	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	イザナギ
52	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	稲荷神
53	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	天照大御神
54	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	八百万の神
55	26	26 O	日本で最も人気のあると思う神の名前を挙げてください。	菅原天神
1	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	観音様
2	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	大日如来
3	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	わからない
4	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	仏陀
5	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	大日如来
6	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	鎌倉大仏
7	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	観音様
8	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	鎌倉の大仏、浅草の浅草寺
10	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	ブッダ
11	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
28	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	しゃか
30	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	おしゃか様
31	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	おしゃか様
32	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀仏
33	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	おしゃか様
34	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
35	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	釈迦如来
36	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お地藏様
38	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	観音様
39	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
40	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
41	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
43	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
44	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
45	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
46	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様

47	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お地蔵様
49	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
50	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	釈迦如来
51	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	釈迦
52	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
53	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お地蔵様
54	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
55	27	27 P	日本で最も人気のあると思う仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
1	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	なし
2	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	なし
3	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	わからない
4	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	スサノオノミコト
5	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	聖書の神様
7	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	大国主
8	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	家の近くの浅間神社、石の門のマリア様
11	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	弁財天
30	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	ガネーシャ
31	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	富士山、ご1先祖様
32	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大御神
33	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大御神
34	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大御神
35	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大神
36	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	八百万の神
38	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大御神
40	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大神
41	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	自然・環境
44	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
45	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
46	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
47	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	稻荷神
48	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	トイレの神様
49	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	イエス・キリスト
50	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	毘沙門天
51	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	キリスト
53	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	毘沙門天
54	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	七福神
55	28	28 Q	あなたが一番親しみを感ずる神の名前を挙げてください。	天照大御神

1	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	なし
2	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	なし
3	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	わからない
4	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	祖母
5	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	観音ボサツ
6	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	七福神
7	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
8	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	鎌倉の大仏、薬地本願寺、西本願寺
11	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	釈迦如来
30	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	観音様
31	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
32	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	仏様になった父
33	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
34	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
35	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
36	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
38	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	阿弥陀仏
40	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
41	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	自分の祖先
44	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
45	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
46	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
47	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	観音様
48	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	亡くなった祖母
49	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お釈迦様
50	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	釈迦如来
51	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	釈迦
52	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	阿弥陀如来
53	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	お地藏様
54	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	
55	29	29 R	あなたが一番親しみを感じる仏の名前を挙げてください。	釈迦
2	30	30 S	ご意見がありましたら、どんなことでもご記入ください。	<賽の神>の「賽」の文字を、「障」と訂正している。
4	30	30 S	ご意見がありましたら、どんなことでもご記入ください。	「地藏は日本人に最も人気がある仏だと思いますか」という問に対して、「地藏は仏ではない」と記述している。
5	30	30 S	ご意見がありましたら、どんなことでもご記入ください。	<賽の神>の「賽」の文字を、「障」と訂正している。
8	30	30 S	ご意見がありましたら、どんなことでもご記入ください。	特定の神や仏というより場所の方が親しみとを感じる。

8.3. Prilog 3: ISKAZI KAZIVAČA

Slijede iskazi kazivača u mjestima Higashihorigoshi i Soegawa prefektуре Yamagata, (Japan) dobiveni iz razgovora obavljenih za vrijeme terenskog istraživanja u listopadu 2006 godine. Razgovaralo se na japanskom pa se iskazi navode u originalu uz dodatak autoričina prijevoda na hrvatski.

1) 添川・佐藤竹治（大正8年）

「地蔵祭りが4月24日と12月24日に行われている。どうして24日かは知らない。しかし、行かれるなら、いつでも、自由に参拝していいということ。どういうふう祭りが行われるかと聞くと、みんなが集まると答える。その日は「お年夜」と呼ばれる。お参りに行くときに何も供物を持たない。」

Iskaz 1. Soegawa, Satō Takeji, rođen 1933.

“*Jizō matsuri* se odvijao 24 travnja i 24 prosinca. Ne znam zašto je to baš 24. dan u mjesecu. No, može se ići i u slobodnoj formi (neki drugi dan, op.a.). Kako se odvijao festival? Svi bi se skupili. Taj se dan još naziva i “*Otoshiya*”. Kada ga se posjećuje (*Jizōa*, op.a.) ne nose se pokloni.”

2) 添川・佐藤竹治（大正8年）

「地蔵さんは出産の神様であるという。昔は出産は危険のことだったので。誰が参拝するかというと、お嫁に来た女性、長く結婚してまだ子供がいない女性がお母さんに連れてもらって参拝する。年齢として主に20・30代の女性だけである。男性は行かない。そして、子供がほしいだけではなく、もうすぐ子供が生まれるから無事に出産するためにもお願いすること。村の地蔵の名前は子育て地蔵だという。機能はいろいろ：安産のため、子供を授かるため、子供の成長を守るためである。」

Iskaz 2. Soegawa, Satō Takeji, rođen 1933.

“*Jizō* je zaštitnik porođaja. To je zato jer je u prošlosti porođaj bio opasan po život. Obraćaju mu se nevjeste, žene koje su dugo u braku bez djece, one ga posjećuju u društvu svojih majki. Što se dobi tiče, uglavnom se radi o ženama u dvadesetim ili tridesetim godinama. Muškarci

mu se ne obraćaju. Ne samo u slučaju kada se želi dijete, već i kada se ono mora roditi, moli se za siguran porođaj. Ime lokalnog *Jizōa* je *Kosodate Jizō*. Žene mu se obraćaju kada mole za siguran porođaj, kada se želi začeti dijete ili da se zaštite njihova već rođena djeca.”

3) 東堀越・秋庭すみ（1950年3月3日）

「巫女さんは占いをする。いつごろ子供がくるかという占い（念仏も言う）。当てる。孫が生まれる前地蔵さんに「丈夫に生まれるように」というお祈りする。地蔵にお参りするときにお護符を持っていく。」

Iskaz 3. Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

„*Miko* predviđa budućnost. Na primjer, kada će dijete doći na svijet (izgovara i *nenbutsu*). Pogoda. Prije nego će se dijete roditi, *miko* se pomoli: “Neka se rodi živo i zdravo”. Kada pohodi *Jizōovo* mjesto i dnosi mu darove.“

4) 東堀越・秋庭すみ（1950年3月3日）

「健康問題がある人は地蔵の頭に触る。気持ちをこめて地蔵に服をあげる（前掛け、腹巻）。お腹のところが温かくする。お腹は多産と誕生のシンボルである。布に家号の名前を書く」。

Iskaz 4. Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

“Ljudi koji imaju problema sa zdravljem dodiruju *Jizōovu* glavu. S velikim obzirom mu poklanjaju odjeću (vezuju povež oko glave ili oko trbuha). Trbuh se mora utopli jer je on simbol rođenja odnosno višestrukih porođaja. Na poklonjenom platnu se upiše ime obitelji.”

5) 東堀越・叶野かつこ（昭和14年7月8日）

「昔から地蔵祭りが行われる。4月24日の春祭り—お昼頃行い、巫女さん呼んで20人ぐらいのおばあさんたち（60代）が集まる。若者は直接地蔵様のところでお参りする。参加が自由で、家に帰る時間も自由である。かつこさんの家で10:00ごろおばあさんが集まる。8月23日秋祭り—お昼と夜行。12月23日「お年夜」—夜

だけ行かう。でも、寒いから人があまりこない。息子と二人で夜9時頃ロウソクを立てる。」

Iskaz 5. Higashihorikoshi, Kano Katsuko 1939.

„*Jizō matsuri* se održava od davnina. Proljetna se svetkovina održava 24. travnja, pozove se *miko* i okupi se oko dvadeset žena u šezdesetim godinama. Mlade žene ga štiju tako da odlaze u njegov hram. Sudjelovanje je slobodno kao i povratak kući. U mojoj smo se kući okupljali oko 10 sati. Jesenska svetkovina se održava 23. kolovoza, u poslijepodnevnom i večernjim satima. “*Otohiyori*” se održava 23. prosinca, isključivo noću. No, kako je tada jako hladno malo tko dođe. Ponekad bismo ja i moja kćer samo navečer oko 9 sati zapalile svijeću.”

6) 東堀越・叶野かつこ（昭和14年7月8日）

「地蔵祭りのとき、巫女さんが来たら、仏壇の前で念仏をする。巫女さんに何かを持っていけばそれをあげる。（巫女さんのお礼は昔米一升だったが、最近は5000円である。昔は巫女さんが羽黒町にいたが、亡くなってから、集まりはやらなくなってきた。）巫女さんの役割は念仏だけで、占いなんかやっていない。精進料理を作る。その巫女さんは仏巫女と言って、神社の巫女ではない。巫女はお祈りだけし、神がかりをしない。目の見えないおばあさん、地蔵祭り以外でも、頼めば来る。」

Iskaz 6. Higashihorikoshi, Kano Katsuko 1939

„U vrijeme *Jizō matsurija* ispred *butsudana miko* izgovara molitve. Ponekad joj nešto poklonimo (taj čin zahvalnosti se u prošlosti izražavao zdjelicom riže, a danas je to 5000 yena. *Miko* je prije živjela u Hagurou, no otkako je umrla više se ne okupljamo). Ona je samo izgovarala molitve, nije proricala budućnost. Pravila je svečano jelo. Bila je to *hotoke miko*, znači, nije *miko iz jinje*. Samo je molila, nije izvodila *kamigakari*. Bila je slijepa, starija žena, a dolazila je i nevezano za *Jizōovu* svetkovinu, na poziv.“

7) 東堀越・叶野かつこ（昭和14年7月8日）

「地蔵の腹幕は白。その布の上にお祭りのためにお金をあげた人が自分の名前を書く。頭が痛い場合、地蔵に鉢巻をする。自分ではなく。前掛けも同じ。だれでもはける。」

自分のものを地蔵さんにはく前、そこであった腹巻きを、妊婦が持ってくる。そして、自分ではく。利益があると思われている。」

Iskaz 7. Higashihorikoshi, Kano Katsuko, 1939.

“Platno koje se *Jizōu* vezuje oko struka bijele je boje. Na tom platnu se svoje ime ispisuje osoba koja je za održavanje rituala donirala novac. U slučaju glavobolje *Jizō* se oko glave vezuje povež. Stavlja mu se osobno. Isto vrijedi i za plašt kojim se pokriva tijelo. Može ga obući bilo tko. Trudnica će prije nego *Jizōa* obuće u svoju tkaninu onu koju je prethodno na njemu našla sačuvati i vezati sebi oko struka. Vjeruje se da to donosi sreću.”

8) 東堀越・秋庭すみ（1950年3月3日）

「地蔵さんの像の近くの道をとれば（例えば、畑に行くとき）必ずお祈りする。そして、頭が痛いときとか、腹が痛いときにも、地蔵に願う。そのとき、自分で買った布を持っていて、地蔵の体に着せる。頭が痛いとき鉢巻をし、腹が痛いとき腹巻をする。」

Iskaz 8. Higashihorikoshi, Akiniwa Sumi, 1950.

“Kada se prolazi pokraj statue *Jizōa*, na primjer, na putu prema polju, obavezno se u sebi izgovara molitva. Zatim, kada se ima glavobolja ili neki interni bolovi, molimo se *Jizōu*. U tom slučaju, kupi se platno koje se *Jizōu* obuće. U slučaju glavobolje vezuje se povež preko glave, u slučaju internih problema vezuje se oko trbuha.”

9) 東堀越・秋庭こさぎ（昭和3年9月18日）

「一番年上の秋庭こさぎさんは昔、地蔵祭りに参加したことがあるが、二人の50代の主婦は個人だけでお参りした。こさぎさんが祭りに参加したときに巫女さんがいた。そのとき、巫女さんが占いたという。例えば、火が見えると言ったら、火事が起こったりすることもあったという。また、その年何か（事故とか）に気をつけないといけなかったら、それも巫女さんに教えてもらう。例えば、「東の方に火が見える。」—もしかしたら、東の方に火事が起こるかもしれないという意味になる。そして、「怪我をする人はいる。」といったら、村の人はそれについて気をつける。」

当たることもあった。巫女の占いはどう思っていると女性たちにきいてみたら、「半分信じる、半分本当かなという感じ」と答える。しかし、巫女さんが亡くなってからやらなくなった。」

Iskaz 9. Higashihorikoshi, Akiniwa Kosagi, 1928.

„Kazivač je po dobi najstariji od svih i u prošlosti je sudjelovao u ritualu zajedno s lokalnom miko. „Miko je tada proricala budućnost. Na primjer, rekla bi da vidi vatru i dogodio bi se požar. Zatim, ukoliko bi se trebalo povesti računa o nečemu, da se spriječi nekakva nesreća, miko bi na to upozorila. Na primjer, rekla bi: „Na istoku vidim vatru.“, to bi značilo da postoji mogućnost da na istočnoj strani sela izbije požar. Ako bi rekla: „Netko će se ozlijediti.“, ljudi u selu bi bili dodatno oprezniji. Dogodilo se da pogodi.“ Na upit vjeruju li u njezine poruke, ljudi su odgovorili, „napola“. Od kada je lokalna miko umrla nema više ovakvih okupljanja.“

10) 東堀越・叶野こさぎ（昭和3年9月18日）

「おばあさん（カツコさん）のところで一つの餅をもらう。そのもちを家族全員で分けて食べる。それは、健康であり、だれにも悪いことを起こらないように、家族が幸せに暮らせるようにという意味を含む行為である。地蔵さんは村を守る神様として思われている。

実はこの村で二つの種類の地蔵がある。一つはだれでもお参りできる、村の真ん中にある大きい地蔵さん（体が痛いとき、また悪いことが起こらないようお願いするときに参拝する）。そのときに地蔵さんに米一升あげる。もう一つは水子地蔵で、村のお寺さんに置いてある。自然に亡くして、また無理にして亡くされた子供をあの世で守る地蔵である。

今は地蔵さんにきちんと参拝しないが、女性は道をとるときは頭をさげたり、簡単に拝んだりする習慣がある。」

Iskaz 10. Higashihorikoshi, Kano Kosagi, 1928.

“U kući Katsuko san bi dobili jedan *mochi*. Taj *mochi* se podijelio svim članovima obitelji da ga pojedu. Vjeruje se da se na taj način obitelj štiti od loših stvari te da će svi živjeti u zdravlju i sreći. *Jizō* je božanstvo koje štiti naše selo. Točnije, u našem selu postoje dvije vrste *Jizōa*. jedan se nalazi u samom središtu mjesta i može ga posjećivati tko želi (ljudi mu prilaze

kada od nečeg boluju ili s molitvama da im se nešto loše ne dogodi). Tom prilikom mu ostavljaju šalicu riže. Drugi je Mizuko *Jizō*, nalazi se u seoskom hramu. On na onome svijetu štiti duše umrle djece.

Danas se *Jizōa* ne štuje tako revno kao nekad, no žene kada prolaze u blizini imaju običaj spuštene glave izgovoriti jednostavnu molitvu.”

11) 東堀越・叶野くみこ（昭和 25 年 3 月 3 日）

「地蔵祭りに参加したことがある。当番の家で集まって、お餅を地蔵さんの前に持っていく。地蔵さんは丸いものか好き。12月の「お年夜」のときに同じ年代の方が集まる。腹巻きを作る。地蔵さんが家族を守るようにという願いを含めて、布の上に家号の名前を書く。布を店で買い、はさみで三角を作る。首にかかる分と頭に貼り付ける分だけに針を使うが、他の部分には使わない。そして、ろうそくも地蔵のところへ持っていく。火をつけて、お祈りする。ろうそくが小さくなると、出産の時間は短いという意味になる。」

Iskaz 11. Higashihorikoshi, Kano Kumiko, 1950.

“Sudjelovala sam u ritualu štovanja *Jizōa*. Okupili smo se u kući koja je bila na redu za organizaciju ceremonije, pred *Jizōa* smo stavili *mochije*. On voli okrugle stvari. U vrijeme Otoshiyorija u 12. mjesecu okupe se ljudi iste generacije. Izrađuju *haramaki* (povez preko trbuha, op.a.). Mole se *Jizōu* da zaštiti članove njihovih obitelji i pritom na platno ispisuju broj kuće ili obiteljsko prezime. Platno se kupi u dućanu i škarama oblikuje u trokut. Izveze se dio koji ide na glavu i trup, ostali dijelovi se pokrivaju. Zatim se u *Jizōovu* hramu upali svijeća i izgovaraju molitve. Ako svijeća izgori do kraja znak je da će porođaj biti kratak.”

12) 東堀越・斉藤良子（昭和 25 年 5 月 11 日）

「地蔵さんにお参りしたことある。そのときろうそくを持っていて、小さくなるまでに待つ。寒いから車の中で待つこともある。そして、そのろうそくを家に持って帰る。地蔵のところに寄付をした人の名前が書いてある。寄付をして地蔵を立てる。布も地蔵に着せる一冬るとき暖かい布と夏るとき少ない布。それは自分の子供のように気持ちをこめて、地蔵さんを見ているおばあさんがやっている。」

Iskaz 12. Higashihorikoshi, Saito Yoshiko, 1950.

“Bila sam u prilici štovati *Jizōa*. Odnijela sam svijeću i čekala dok u potpunosti ne izgori. Budući je hladno dogodilo se da moram čekati u automobilu. Svijeća se nakon toga nosi kući. Ljudi koji su donirali da se izradi *Jizō* ispisuju svoje ime. *Jizōa* se izrađuje putem donacija. Odijeva ga se u platno: zimi deblje, ljeti tanje. Za to se brine žena koja ih održava, oblači ih onako kako bi obukla vlastito dijete.”

13) 添川・齊藤勇雄（大正9年10月25日）

「地蔵講というのではない。実はお参りが毎月24日に行われている。現在は特別な祭りはない。お寺にある水子地蔵は20年ごろ前に寄付されたものである。寄付した人たちの名前は像の後ろに書いてある。出産で子供を失った女性たちは20年前に集まって、その共通した気持ちの下で地蔵さんのお寺にしてくれないかと尋ねた。普通の女性たちだった。

毎月お参りに来る人々は手を合わせて地蔵の前にお願ひするだけという形になっている。本堂の中に15年前に作った地蔵さんがある。ある人に寄付されたものである。今でもその人は用があればお参りする。

この地域では観音の信仰も深いのだが、地蔵様は観音様より人間に親しきがあり、一番近く感じている。「長生きができるように、子供が丈夫に成長できるように」という人間の日常生活の中に深く関わっている信仰である。

8月24日（23日の夕方）に地蔵盆がある。裏盆とも言う。お盆のつながりで考えてもいい。そのとき供物をあげて供養する。お寺で行われる」。

Iskaz 13. Soegawa, Saito Isao, 1934.

“Nema *Jizōkoa* (grupe koja se redovito nalazi i moli nekom božanstvu, op.a.). *Omairi* (posjet božanstvu, op.a.) se obavlja svaki 24. dan u mjesecu. Danas više nema posebnih ceremonija. Kip *Mizuko Jizōa* obližnjem je hramu doniran prije 20 godina. Imena donatora upisana su na poleđini statue. Prije 20 godina su se okupile žene koje su izgubile djecu na porodu i zamolile da se kip postavi u hram. Obične žene. Danas se *Jizō* štuje na način da ga se svakog mjeseca posjećuje i ispred njega se izgovaraju molitve. U glavnoj dvorani hrama nalazi se statua donirana prije 15 godina. Donirao ju je neki čovjek koji i danas po potrebi dolazi. Na ovom je

području rasprostranjeno i štovanje Kannona, no za razliku od njega *Jizōa* ljudi doživljavaju kao sebi bliskog i nekoga tko im je posebno drag. Njegovo štovanje duboko zadire u njihove svakodnevne živote jer mu se mole za dug život ili da njihova djeca rastu sretna i zaštićena. Od večeri 23. kolovoza pa nastavno na 24. slavi se *Jizōbon*. Naziva se i Urabon. Može ga se smatrati nastavkom Obona. odvija se u hramu, ljudi *Jizōu* donose darove i izgovaraju molitve.”

14) 添川・森三郎（昭和3年11月13日）

「宿の隣に六地藏がある。お風呂の中お湯が出てくるところで健康の体であるように拝んで、ご利益があるようにお金もあげる。そのお風呂を建てたときに、石屋さんに頼んで作られたものである。つまり、商売繁盛のために建てられた。地藏信仰は深い信仰ではなく、みんなができる信仰だ。お風呂に入って、誰でも簡単にできる供養なの。地藏さんを親しみに感じる。だが、あまり深い信仰じゃないから嫌う人もいる。23日に赤飯、果物、水を供えて和尚さんと呼ぶ。

昔は子供の役目で小学校になる前に病気を治さなければならなかった。

何でも地藏さんをお願いした。他の仏様は怖い面もあるけど、地藏さんはそういうのは全然ない。地藏さんと違和感がない。顔が優しく、ニコニコにいて、かわいい顔、丸い感じがする。村はずれにも地藏さんがよくあった。電車の踏み切りにもよくある。交通事故があったときに地藏さんにお祈りする。昔はあっちこっちにあった。旅の無事をお願いした。そういったところに歩いたりすると自然に手を合わせて、願う。」

Iskaz 14. Soegawa, Mori Saburo, 1928.

“U dvorištu hostela nalaze se statue Šest *Jizōa*. U *ofuro* (japanska kupelj, op.a.) se u dijelu gdje izvire voda pomolimo za zdravlje a po želji se i donira novac. *Jizōe* sam dala napraviti kada se gradila kupelj, naručila sam ih od lokalnog klesara. Točnije, stavljeni su da donesu dobru sreću u poslovanju. Štovanje *Jizōa* nije dubokoumo, svatko tko želi može mu se pokloniti. Svatko može ući u kupelj i jednostavno izmoliti nešto za sebe. *Jizō* u nama izaziva razigranost. No, baš zato jer se ne radi o nekoj dubokoumnoj vjeri, postoje i oni kojima se ne sviđa. *Jizōima* se 23. dana u mjesecu daruje crvena riža, voće i voda, zove se i budistički svećenik. U prošlosti su te darove polagala djeca, naročito ona predškolskog uzrasta posebno

osjetljiva po pitanju zdravlja. Ja sam mu se i sada u mislima obratila. Druga budistička božanstva imaju i zastrašujuću stranu, no to nije slučaj sa *Jizōom*. S njim se nema taj osjećaj krivnje. Njegov je izraz dobroćudan, nasmiješen, lice je umiljato, okruglih obraza. Često ga se može vidjeti i van naselja, recimo, u blizini tračnica. Ljudi mu se mole i kada dođe do prometnih nezgoda. U prošlosti ga se moglo vidjeti posvuda. Moli mu se za sigurno putovanje. Kada ga se susretne na takvim mjestima ljudi spontano sklapaju dlanove i mole.”

8.4. Prilog 4: IZVIJEŠĆE S TERENSKOG ISTRAŽIVANJA U JAPANU

日本人と地蔵信仰

I. はじめに

初めて地蔵信仰について調べたのは 2006 年つくば大学の地域研究科の修士課程の院生として山形県の羽黒山の地域でフィールドワークをしたときです。研究対象は、旧藤島町ふじしまの地蔵菩薩信仰で、特に東堀越で祀るお地蔵様でした。地蔵菩薩は一般の人の中で一番人気のある仏様とされています。友達のような存在で、かわいい顔をしているため、日本語には「地蔵顔」という表現があって、「まるくてにこやかな顔にゆうわ」、「柔らかな顔」、「にこにこ顔」、ということの意味します。古来からなんでもお願いできる存在になっています。

その信仰について、地蔵が仏教の中で主民にとって一番身近な信仰の対象になっているということを明らかにすることを目的としました。山形県の東堀越という村ではお地蔵さんがとても身近なで親しい存在として考えられていて、一般の人に分かりやすく教義を説明してくれる菩薩だと思われています。仏教に属する概念なのに、民間信仰に近い気持ちで尊崇そんすうされていて、村の人にとってとても大事な保護者です。村の人に取材しながら、その特別な関係について調べてみました。

研究方法は主に顔を合わせながら村の人々に直接取材し、その中のほとんどの取材対象者は年長者の方で、地蔵祭りに参加したことがある女性(大部分 60 歳以外)、お寺を管理するお坊さん、地蔵像を掃除してくれるおばあさんなどのような方々です。

なお、具体的に調査がどういうふうに行われたかという、まず、取材対象者の名前、生年月日を聞いた上で、地蔵祭り(毎年 4 月の春祭りと 8 月の秋祭り、そして 12 月の「お年夜」という祭り)に参加したことがあるかどうかを確認し、「ある」と答えたら、どういうふうに、どんな気持ちで、などのような質問をしました。「ない」と答えたら、祭りというのではなく、地蔵さんにお参りしたことがあるかどうか(ほとんどの村の女性は「はい」と答えている)、どんな気持ちで、どう

いうふうに(供物はあるかどうか、どういったものが供物になるのか、どうしてそのものなのか) などのような質問をしました。

今回はアンケートを使って似たような調査を行ってみたい。この前の取材対象者はほとんど 60 歳を越えている、学歴が高くない女性だったのですが、今回のアンケート対象者のみなさんは年齢や性別がばらばらですが、学歴が高いということなので、結果を楽しみにしています。アンケートの質問が簡単で分かりやすく書いてあると思って、特別に説明する必要がないと思いますが、もう少し地藏信仰について説明をさせていただいています。

II. 地藏様の種類とご利益

1. 地藏さんとは

地藏とは釈迦にゆうめつの入滅後、弥勒(みろく)仏が出生するまでの間、無仏の世界に住して六道の衆生(しゅじょう)を教化・救済きゆうさいするという菩薩です(菩薩とはさとりを求めて修行する人であり、仏に次ぐ崇拝対象すうはいともされる存在である)。地藏像は、菩薩形あらかで表されるが、一般には比丘(びく〜修行僧)形で左手に宝珠(ほうしゅ)を持つ形るふが流布しました。中国では唐代、日本では平安時代より盛んに尊崇そんすうされてきました。地藏の種類はさまざまで、子安地藏(妊婦の安産しゅごを守護する)、六道地藏(六道において衆生の苦患(くげん)を救うという6種の地藏)、延命地藏(延命・利生としお せいがんを誓願とする、病気から守ってくれる)、勝軍地藏(軍神かちいくさ ぐんしんとして尊崇される)、水子地藏などがあります。

◆ みんなさんはどう言った地藏と会ったことがありますか。

ア) 子安地藏

イ) 六地藏

ウ) 延命地藏

エ) 勝軍地藏かちいくさ

オ) 水子地藏

2. 東堀越^{さんばい}で参拝されている三つの地蔵の種類

a) 病気から守ってくれる延命地蔵

東堀越には三つの地蔵の種類が参拝されています。一つはだれでもお参りできる、村の真ん中にある大きな地蔵さんです。体が痛いとき、また悪いことが起こらないようお願いするときに参拝されます。そのときに地蔵さんに米一升^{こめいっしょう}をあげます。その地蔵さんの近くの道をとおれば(例えば、畑に行くとき)必ず簡単なお祈(いの)りします。そして、頭が痛いときとか、腹(はら)が痛いときにも、自分で買った布を持って行って、地蔵の体に着せます。頭が痛いときは地蔵に鉢巻^{はちまき}をし、腹が痛いときは腹巻^{はらまき}をします。

b) 水子地蔵

もう一つの地蔵は水子地蔵で、村のお寺さん「福昌寺^{ふくあきらでら}」に置いてあります。自然になくなった子や、また下ろした子供をあの世で守る地蔵です。

c) 安産地蔵

三番目の地蔵さんは出産の神様です。それは昔、出産が危険なことだったからです。今は誰が参拝するかというと、お嫁^{よめ}に来た女性、長く結婚してまだ子供が出来ない女性などがお母さんに連れていってもらって参拝します。年齢として主に 20・30 代の女性だけです。男性は行かない。そして、子供がほしいときだけではなく、もうすぐ子供が生まれるときも無事に出産できるようにお願いします。その地蔵の名前は子育て地蔵といいます。ご利益はいろいろで、安産のため、子供を授^{さず}かるため、子供の成長を守るためです。

d) 添川^{そえかわ}の宿(やど)の隣も六地蔵が見えます。宿のおばあさんに説明をしてもらい、宿のお風呂の中、お湯が出てくるところで健康な体であるようにおが^{おが}、ご利益があるようにお金をあげます。そのお風呂を建てたときに、石屋さんに頼んでお地蔵さんを作ってもらったのです。つまり、商売繁盛^{しょうばいはんじょう}のために建てたと考えます。

地蔵信仰は深い信仰ではなく、みんなができる信仰だと宿の営業者は説明しました。お風呂に入って、誰でも簡単にできる供養^{くよう}なので、地蔵さんに親しみを感じるが、あまり深い信仰

ではないから嫌う人もいます。宿の営業者は毎年4月23日に赤飯^{せきはん}、果物、水を備(そな)えて和尚さん^{おしょう}を呼んで供養するということです。

つまり、村の人は何でも地蔵さんをお願いします。他の仏様は怖い面もありますが、地蔵さんはそういうのは全然なく、違和感もないです。顔が優しく、ニコニコしていて、丸い感じがするかわいい顔です。

村はずれにも地蔵さんがよくあったといいます。今でも電車の踏(ふ)み切りにもよくあります。交通事故があったときになくなった人の冥福(めいふく)を地蔵さんにお祈りします。昔はあっちこっちにあって、旅のときに事故が起こらないようお願いし、今でも、そういったところに歩いたりすると村の人々は自然に手を合わせて、簡単なお祈りをします。

Ⅲ. 地蔵祭りとは(昔と現在)

昔は地蔵祭りというのは存在していたとしても、今日は同じかたちで存在しないのです。取材対象者の話によると4月23日と12月23日、そして8月23日にはお祭りがあり、そのときに村の人々が集まって供養していたが、今は地蔵があるところに行かれるなら、いつでも、自由に参拝していいということです。取材対象者の中で一番年上の秋庭^{あきば}コサギさんは昔、地蔵祭りに参加したことがあるが、二人の50代の主婦は個人でお参りするだけです。どうして23日になっているかは知らない人が多い。

4月23日は春祭りと呼ばれます。お昼頃に行き、巫女さんと呼んで20人ぐらいのおばあさんたち(60代)が集まります。若者は直接地蔵様のところでお参りするということです。参加は自由で、家に帰る時間も自由です。

8月23日は秋祭りと言って、お昼と夜行います。

12月23日は「お年夜」と言って、夜だけ行きます。寒いから人があまりこない。

地蔵祭りの日を「お年夜」と呼ぶ人もいますが、実は「お年夜」というのは12月23日だけのことを示している。

添川にある養生寺ようじょうでらのお坊さんによると、現在は地藏講というのはありません。お参りが毎月24日に行われていますが、現在は特別な祭りはありません。お寺にある水子地藏は20年ごろ前に寄付きふされたもので、寄付した人たちの名前は像の後ろに書いてあります。出産で子供を失った女性たちが20年前に集まって、その共通した気持ちの下で地藏さんのお寺にしてくれないかと頼のみました。普通の女性たちでした。今は毎月お参りに来る人々が手を合わせて地藏の前でお願いするだけという形になっています。

本堂の中に15年前に作った地藏さんもあります。ある人に寄付されたもので、今でもその人は用があればお参りします。

続いて、お坊さんがいうように、その地域では観音の信仰も深いのですが、地藏様は観音様より人間にとって親しさがあり、一番身近に感じています。「長生きながいきができるように、子供が丈夫に成長できるように」というようなお祈りになり、人間の日常生活の中に深く関わっている信仰です。

また、お坊さんによると、お寺で行われる祭りは8月24日にあります。地藏盆といいますが、裏盆とも言っており、お盆のつながりで考えてもいい。そのとき供物をあげて供養します。

IV. 巫女さんの役割

地藏祭りが行われたときに、巫女さんはとても大事な存在だったといえます。祭りのときに巫女さんはいつごろ子供が生まれるかというような占いをし、当たることもありました。特に村のおばあさんたちは、孫が生まれる前、地藏さんの前に巫女さんに念仏となを唱えてもらい、「丈夫に生まれるように」お祈りしていました。

ときどき、巫女さんに家に来てもらい、仏壇の前で念仏を唱えてもらいます。巫女さんに何かを持っていけばそれをあげます。(巫女さんへのお礼は昔は米一升だったが、最近では5000円ずつである。)昔は巫女さんが羽黒町にいたというのですが、亡くなってから、そういうような集まりはやらなくなってきたという。そして、巫女さんの役割は念仏だけで、占いなどはないという意見もありました。また、その巫女さんは仏巫女と言って、神社の巫女ではないと

いうことも明らかにされています。つまり、巫女はお祈りだけし、神がかりなどはしません。目の見えないおばあさんで、地蔵祭り以外でも頼めば来るという。そのときは村の真ん中にある大きな地蔵さんを管理するおばあさんは巫女さんのために精進料理しょうじんを作ります。

コサギさんという人が地蔵祭りに参加したとき、巫女さんがいたといっていました。そのとき、巫女さんが占いをしました。例えば、火が見えると言ったら、火事が起こったりすることもあったという。また、その年何か(事故とか)に気をつけないといけないことがあったら、それも巫女さんに教えてもらいます。例えば、「東の方に火が見える」と巫女さんが言ったら、もしかしたら、東の方に火事が起こるかもしれないという意味になります。そして、「怪我けがをする人がいる」といったら、村の人はそれについて気をつけます。当たることもありました。しかし、最近、巫女さんがなくなってから集まりもやらなくなりました。巫女の占いをどう思っているかと女性たちに聞くと、「半分信じる、半分本当かなという感じ」と答えました。

V. 地蔵さんに対する供物

地蔵にお参りするときにお護符ごふを持っていきます。また、村の真ん中にある大きな地蔵さんを管理するおばあさんのところで巫女さんと呼んでお祭りしていたときは、参加する人は一つの餅をもらいます。その餅を家族全員で分けて食べます。それは、健康であり、だれにも悪いことを起こらないように、家族が幸せに暮らしていけるようにという意味を含む行為こういです。結局、地蔵さんは家族だけではなく、村全体を守る神様と思われているという。カツコさんの宅ではない場合、当番の家で集まって、お餅を地蔵さんの前に持っていくという習慣もあります。地蔵さんは丸いものか好きだそうです。

また、安産を祈るときは、ろうそくを地蔵のところへ持っていくという習慣があります。そのとき火をつけて、お祈りし、ろうそくが小さくなると、出産の時間は短いという意味になります。地蔵さんにお参りしたことがある女性の話者は、ろうそくを持っていて、外は寒かったから車の中でろうそくが小さくなるまで待っていました。そして、そのろうそくを家に持って帰ったと話しました。

VI. 地蔵さんに着せる服

健康に問題がある人は地蔵の頭を触り、気持ちをこめて地蔵に服をあげる(前掛け、腹巻、写真6)。お腹(はら)は多産と安産のシンボルですので妊婦(にんぷ)は地蔵のお腹のところを温かくし、腹巻をつけます。昔は自分のものを地蔵さんに着せる前に、そこにあった腹巻を妊婦が持って帰ることもありました。それを自分の体に着せます。ご利益があると考えられていたからである。

地蔵が着ている布の上にお祭りのためにお金をあげた人が自分の名前を書きます。頭が痛い場合、地蔵に鉢巻をします。布に家号の名前を書いておくと、ご利益があると思われています。実は、地蔵さんが家族を守るようにという願いを含めて、布の上に家号の名前を書きます。布を店で買い、はさみで三角を作ります。首にかかる分と頭に貼り付ける分だけに針(はり)を使うが、他の部分には使わないといえます。

一般に地蔵は寄付されたものとして立てられていて、地蔵のところに寄付をした人の名前が書いてあります。そのとき布も地蔵に着せて、自分の子供のように気持ちをこめるといって、冬ときは暖かい布で、夏ときは少ない布になります。

VII. おわりに

今回の研究は地蔵信仰がどういうふうに一般の農民の中で扱われているのか、その特別な関係について調査を行い、データを集めました。一番注目されるのは、昔は地蔵祭りがあったとしても、今はその形が失われていることです。現在は人が自由にお参りしたり、必ず従わなければいけないというルール of 解釈も人によって違ったりするのです。しかも、お参りの方法も様々で、個人的に決められるものなので、正確なデータを集めるのは難しい。ですが、儀式的にばらばらになっても、地蔵さんに対する人の気持ちは変わっていないと思われる。

4月の春祭りと8月の秋祭りを考えてみると、人によって意見も経験も違ったりします。一番年上としうえの世代は23日(東堀越)、また24日(添川)に行われた集まりには参加したことがあるといますが、若い世代はただ自由に地蔵にお参りするので、祭りのような形は残っていない。巫女さんが亡くなったからかもしれない。昔はその祭りに女性たちだけが参加するということでした。今でも男性はあまり地蔵には興味がなさそうですが、健康に問題があるときはお願いする場合があります。しかし、一般の常識として地蔵さんとは女性の体を守り、子供を守る仏様だという考え方を私は一番強く感じました。

しかし、地蔵の種類は、実は様々ですので、それによって信者しんじやも違ったりします。村の人々は何でも地蔵さんぢざうさんにお願いするというような常識もあるに違いないのです。とても身近に感じて、日常生活の中に力になれる存在です。女性は女性問題に関してお祈りしたり、男性は健康に関わることについてお願いしたりして、みんなは自分の家族は無事であるようにお祈りします。子供が生まれたら、必ず地蔵さんに感謝を表し、出産の前にトラブルがあったと地蔵さんに声をかけ気持ちを楽にさせてもらいます。他の仏様は悪い面もあつたり、儀礼的に分からないこともあつたりするのに対して、地蔵さんは仏教から出た概念すうはいなのに全然そういった面がありません。地蔵信仰は本当に民間信仰に近い気持ちで崇拝すうはいされているのだと考えられます。

参考文献

『暮らしの中の民俗学2、一年』、新谷尚紀、波平恵美子、湯川洋司、2003年

『日本民俗学辞典』、中山太郎編、増補合本復刊、東京：パルトス社、1998年

『広辞苑』、新村出編、岩波書店、昭和三十年

www.ja.wikipedia.org; www.onmarkproductions.com/html/jizo

8.5. Prilog 5: SLIKE



Slika 1. Statue *Jizōa* u hramu *Zōjō* u Tokyu
(<http://en.japantravel.com/tokyo/the-jizo-statues-of-zojo-ji-temple/1693>)



Slika 2. Glava *Jizōa*. Autor Mark Schumacher.
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml>)



Slika 3. *Hadaka Jizō* u hramu Denkōji, Nara (mogući autor redovnik Zenen 善円)
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#HadakaJizo>)



Slika 4. *Asekaki Jizō* u gradu Daio-Cho.
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo-asekaki.html>)



Slika 5. *Hitaki Jizō*. Strip izdavača Daido, Tokyo.
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#hitaki>)



Slika 6. *Koyasu Jizō*
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#KoyasuJizo>)



Slika 7. *Bodhisattva Jizō*
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml>)



Slika 8. *Miso Jizō*
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#miso-jizo>)



Slika 9. *Omokaru Jizō* u hramu Gokurakuji
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#omokaru>)



Slika 10. *Onegai Jizō* u hramu Nihonji Daibutsu, Chiba.
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#onegai-jizo>)



Slika 11. *Shibarare Jizō* u hramu Rinsenji

(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#string-bound-jizo>)



Slika 12. *Sentai Jizō* u hramu Hase Dera, Kamakura.

(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#SentaiJizo>)



Slika 13. *Shōgun Jizō*
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#ShogunJizo>)



Slika 14. *Togenuki Jizō* u hramu Kōganji, Tokyo
(<http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#TogenukiJizo>)



Slika 15. *Enmei Jizō*, Higashihorikoshi. Uslikala autorica u listopadu 2006.



Slika 16. *Mizuko Jizō*, Higashihorikoshi. Uslikala autorica u listopadu 2006.



Slika 17. *Anzan Jizō*, Higashihorikoshi. Uslikala autorica u listopadu 2006.



Slika 18. *Roku Jizō*, Higashihorikoshi. Uslikala autorica u listopadu 2006.



Slika 19. *Jizō* doniran hramu Fukushōji, Soegawa. Uslikala autorica u listopadu 2006.



Slika 20. *Roku Jizō* na ulazu u Fukushōji. Uslikala autorica u listopadu 2006.

9. ŽIVOTOPIS AUTORICE

Iva Lakić Parać rođena je 06. 12. 1977. godine u Zadru gdje je završila osnovnu i srednju školu. Diplomirala je japanologiju na Sveučilištu Ca'Foscari u Veneciji na Odsjeku za dalekoistočne jezike i kulture (Corso di Studio in Lingue e Civiltá Orientali) 2003. godine s najvišom ocjenom (110 e lode).

Iste godine dobiva stipendiju japanske vlade Monbukagakusho i odlazi na dvogodišnje studijsko usavršavanje u Japan. Na Odsjeku za povijest umjetnosti Japana i dalekoistočne Azije Sveučilišta Geidai u Tokyu bavi se istraživanjem japanske suvremene umjetnosti, posebice veza japanskog umjetnika Harade Taijija s hrvatskom naivom. Magistrira 2008. godine na Sveučilištu Tsukuba (Master Course in Area Studies – Japanese Studies Course) s temom 原田泰治の絵に見られる日本年中行事(jap. *Harada Taiji no e ni mirareru Nihon nenchū gyōji* – hrv. „Japanske godišnje svetkovine u djelima Harade Taijija“).

U Japanu se uz studiranje bavi prevoditeljskim radom te simultano prevodi za potrebe Hrvatskog veleposlanstva u Tokyu, Hrvatske turističke zajednice, japanskih novina i televizije.

Prevoditeljskim radom se nastavlja baviti i nakon povratka u Hrvatsku 2008. godine, izrađujući monografije, prospekte i internetske portale turističkog sadržaja na japanskom jeziku, uglavnom za potrebe HTZ-a i drugih izdavačkih kuća.

Član je Hrvatskog društva učitelja japanskog jezika i sudjeluje u organizaciji i provedbi Natjecanja u govorništvu na japanskom jeziku (Japanese Speech Contest).

Od 2008. godine zaposlena je kao asistentica na Katedri za japanologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu gdje izvodi nastavu iz predmeta Uvod u japansku književnost, Japanski jezik (seminar) te Japanske jezične vježbe.

Radovi u časopisima:

Lakić Parać, Iva. „Bodhisattva Jizō and Folk Religious Influences: Elements of Folk Religion in Jizō's Understanding in Japan“ in *Religious and Spiritual Practices in Asia: Continuity and Change // Asian Studies. IV (XX) (2016)*, 1; pp. 115-129.

<http://revije.ff.uni-lj.si/as/issue/viewIssue/516/304>

Lakić Parać, Iva. 日本人と地蔵信仰 *Nihonjin to Jizō shinkō* („Japanese people and Jizō belief“) 日本語教育連絡会議(2015) 論文集 (Papers presented at the 28th International Conference on Japanese Language Teaching 2015, Vol.28 (2016), pp. 146-154. <https://dl.dropboxusercontent.com/u/419215/2015ronbun.pdf>

Lakić Parać, Iva. , “Social context of the Fujō. Shamanism in Japan through a female perspective “ in *New Insights into Japanese Society // Asian Studies*. III (XIX) (2015), 1 ; pp. 145-170. <http://revije.ff.uni-lj.si/as/article/view/3136>

Lakić Parać, Iva. Sinkretičke religijske prakse na području Yamagata (Japan) / Syncretic religious practices in case of Yamagata, Japan / *Studia ethnologica Croatica* , 25 (2013), 1 ; pp. 253-281. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=165368

Lakić Parać, Iva. 東堀越を中心とする地蔵信仰. フィールドへようこそ! 2006 羽黒山麓の民族. 山形県鶴岡市東栄地区、筑波大学民俗学研究室、朝日印刷株式会社 つくば支社 pp. 23-29. (*The Cult of Jizo in Higashihorikoshi*. Ethnology of Hagurosan (2007). Yamagata prefecture, The City of Furuoka. Department of Ethnology, University of Tsukuba, pp. 23-29.)

Prijevodi:

Antun, Travirka: Lakić Parać, Iva [trl] ; Katsura, Nanki [trl] ; Doburobunik-bunka to geijutsu no machi = Dubrovnik, grad umjetnosti i kulture (*Dubrovnik, the City of Art and Culture*) / Zadar : Forum, 2014. - ISBN: 978953291.

Bralić, Ivo ; Lakić Parać, Iva [trl] ; Mori, Hazuki [trl] ; Puritovitse kogun = Plitivička jezera (*Plitvice lakes*) / Zadar : Forum, 2013. - pp.88 ilustr. ; 24 cm. ISBN: 9789532915310.

Lakić Parać, Iva [trl] ; Sei Donatto kyōkai – 9 seiki = Crkva sv. Donata – IX. st. (*Church of St Donatus – c. 9th*) / Zadar, 2012 : Arheological Museum of Zadar, www.amzd.hr

Seferović, Abdulah: Lakić Parać, Iva [trl] ; Samazama na hakken no aru machi...Zadaru = Otkrij...Zadar (*Discover...Zadar*) / Zadar : Printera Grupa, 2011.